

FESTSCHRIFT

# Congestture politiche

Scritti in onore di Maurizio Merlo

a cura di Giulia Angelini, Giuditta Bissiato, Alvise Capria  
e Mauro Farnesi Camellone

PADOVA  
**UP**

P A D O V A   U N I V E R S I T Y   P R E S S



# F E S T S C H R I F T

## 4

The *Festschrift* series collects studies in honor of scientific personalities who have had a significant impact on research in their field.

**Editor in Chief**

Luca Illetterati

Prima edizione 2022, Padova University Press  
Titolo originale *Congestture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*

© 2022 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)  
Redazione Padova University Press  
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-299-4



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License  
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

# **Congetture politiche**

**Scritti in onore di Maurizio Merlo**

a cura di Giulia Angelini, Giuditta Bissiato,  
Alvise Capria e Mauro Farnesi Camellone



## Indice

Tentativo di introduzione <i>Giulia Angelini</i>	9
Bibliografia principale di Maurizio Merlo <i>a cura di Giuditta Bissiato e Alvisè Capria</i>	13
Linguaggio e uso nella teoria politica di Spinoza Alcune considerazioni a partire dal concetto di sacro <i>Emma Barettoni</i>	21
L'economia in Leibniz Tra mercantilismo e capitalismo <i>Luca Basso</i>	35
Lo Stato è la guerra Guerra, società e Stato in Emil Lederer <i>Michele Basso</i>	47
Il duplice sguardo del Leviatano A partire dai frontespizi del <i>Leviatano</i> e del <i>De Cive</i> di Thomas Hobbes <i>Giuditta Bissiato</i>	65
Europa invertebrata Identità e circostanza in Ortega y Gasset <i>Adone Brandalise</i>	81
Insorti contro la luce morente Note per una possibile lettura filosofico-politica di <i>Moby Dick</i> <i>Alvisè Capria</i>	97
Tecnologia e reificazione Rileggendo il contributo di Isaak Ilijč Rubin <i>Andrea Cengia</i>	119

Il prigioniero e il cattivo disegnatore Una scorribanda filosofica <i>Paolo D'Ambros e Edoardo Lupo</i>	137
Corpo politico e circolazione Una lettura di Thomas Hobbes, <i>Leviathan</i> , XXIV <i>Mauro Farnesi Camellone</i>	157
La comunità anarchica Il principio teopolitico in Martin Buber <i>Federico Filauri</i>	173
Una politica del trascendentale Le lezioni di filosofia applicata del 1813 di J.G. Fichte <i>Giacomo Gambaro</i>	191
Marx: le materie e le forme Approssimazioni al problema dello <i>Stoffwechsel</i> <i>Fabio Raimondi</i>	215
Sul non operaismo di Raniero Panzieri <i>Gaetano Rametta</i>	237
Un problema di tempi Tradizioni, anacronismi, rivoluzioni <i>Maurizio Ricciardi</i>	249
L'eguaglianza dei privati L'istituzionalismo eretico di Widar Cesarini Sforza <i>Antonino Scalone</i>	267
Spazi del popolo, spazi della moltitudine Sulla modernità politica di Machiavelli e Spinoza <i>Stefano Visentin</i>	279



## Tentativo di introduzione

Giulia Angelini

“Non l’elemento creativo... che è un’espressione che ho sempre ritenuto stupida, e addebita all’uomo una dimensione creativa che è solamente di un’entità, per chi ci crede, superiore come è dio... L’uomo non crea nulla, l’uomo produce”.  
(M. Merlo)

It’s Only Rock ‘N’ Roll (“But We Like It”).  
(M. Jagger, K. Richards)

Questa è una *Festschrift*<sup>1</sup> in onore di Maurizio Merlo, che è stato il professore di molti/molte di noi e il compagno, amico e collega di altri/altre: vuotando subito le tasche, l’occasione che la genera è quella del suo pensionamento, che, rifiutando quel formalismo che non gli è nemmeno mai appartenuto, noi cogliamo per riflettere, ancora una volta, insieme.

D’altra parte, siamo profondamente convinti/convinte che questa sia la maniera migliore per rendergli omaggio, anche se ci teniamo a fare, fin da subito, una premessa a mo’ di avvertenza per chi leggerà – *in primis*, rivolta proprio a Merlo: a noi ogni responsabilità del fraintendimento, a lui il merito della problematizzazione.

<sup>1</sup> Questo lavoro nasce prima di tutto dal riconoscimento magistrale da parte dei/delle suoi/sue allievi/allieve: G. Angelini, E. Barettoni, G. Bissiato, A. Capria, F. Filauri e L. Lendaro.

Docente di *Filosofia politica* all'Università di Padova – di quella Padova che, al di là dell'istituzione, ha vissuto in prima persona nei roventi anni '70 –, Merlo è un importante studioso, tra gli altri, del pensiero di Marsilio da Padova, Niccolò Cusano, Francisco Suárez e John Locke, autori su cui, almeno ufficialmente, ha scritto di più<sup>2</sup>.

Sullo sfondo dei lavori della *Begriffsgeschichte* tedesca e della storia del discorso politico di area anglofona, che sono a loro volta alla base del “cosiddetto” gruppo padovano di ricerca sui concetti politici moderni, il comune denominatore dei suoi studi è una forte problematizzazione dei vari pensatori contro le letture più stereotipate, anche rispetto a quelle che si collocano nel cuore della *Trennung*<sup>3</sup>: oltre che su grandi classici, Merlo si è sempre concentrato su autori di soglia, di passaggio, di crocevia e, quindi, di frizione, che servono per mantenere aperto l'orizzonte della ricerca, complicando, con attenzione certosina al dettaglio (che è un imprevisto, anche nel senso del non-pensato), qualsiasi scenario.

Pur con questo riferimento, è sicuramente arduo, se non impossibile, riassumere tutta la riflessione di Merlo, che è anche il motivo per cui, tolti forse i contributi marxiani (*l'uomo non crea nulla, l'uomo produce*), i saggi di questa *Festschrift* sono di per sé eterogenei: con una parola che gioca con il titolo di una sua curatela<sup>4</sup>, quella a cui forse è più legato, si tratta di portare avanti *congetture politiche*, soprattutto per le loro ripercussioni sulla prassi che, non solo nel capitale come rapporto sociale, rappresenta sempre la difficoltà più grande – a partire da una stessa assunzione dialettica della storia, idiosincratca, in lui, verso qualsiasi tipo di storicismo.

Infatti, oltre ai lavori testé ricordati (che, pur partendo da una determinata visione del giusnaturalismo, finiscono per scomporla in una scrittura, centellinata, sempre “a margine” del testo), la questione che si impone è lo stesso senso della filosofia politica - o meglio, come ebbe a dire per sottolineare lo scarto tra i piani, filosofia *della* politica,

<sup>2</sup> Per una panoramica più precisa della sua produzione scientifica, rimandiamo alla bibliografia che segue.

<sup>3</sup> Lasciando inevitabilmente questa questione sullo sfondo, per un suo approfondimento rimandiamo, tra le tante opere a disposizione, a G. DUSO (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

<sup>4</sup> Cfr. N. CUSANO, *Congetture di pace. Scritti irenici*, a cura di M. Merlo, Edizioni Del Cerro, Pisa 2003.

che non cede nemmeno all'odierna moda di una politica *della* filosofia da cui non è stato mai tentato: si tratta di una filosofia che deve assumere gli scarti dell'incomplanarità, strutturale, tra gli stessi oggetti di studio, che richiedono saperi, ma anche pratiche, così come tecniche, differenti, nel tentativo di riarticolare continuamente la comprensione del sociale.

Come è stato giustamente osservato:

Ci interessa capire, per adesso attraverso il pensiero classico borghese, come ha funzionato la scoperta moderna della politica, e la costruzione della macchina statale, e il governo del ceto politico nel meccanismo di sviluppo – e nelle istituzioni di dominio della forma di società che abbiamo ancora di fronte. *Capire per sapere seriamente dove colpire*. Conoscere i livelli alti è il modo per non sbagliare bersaglio nel piccolo della lotta quotidiana<sup>5</sup>.

In questo senso, con a monte l'impellenza che straborda dalla stessa "realtà" (termine problematico, come, di fatto, lo è lo statuto dello stesso "concetto"), ecco che allora è necessaria la contaminazione tra i saperi (il diritto, l'economia, la dottrina dello Stato, la sociologia, la letteratura, la filologia, etc.) per non ridurre il tutto a mera astrazione.

Di fatto, una filosofia *della* politica è una filosofia che assume il suo stesso limite, non tanto per rimanerci adagiata in un atteggiamento passivo, ma per essere più consapevole di se stessa, che è anche l'unico modo che ha per risultare veramente "detonatrice" della particolare storia in cui essa si dice.

Se questo pone il problema della *produzione* del pensiero stesso (a cui probabilmente Merlo darebbe una risposta di tipo materialistico), a imporsi è allora anche il problema della trasmissione del sapere dentro l'Accademia, che è tutto tranne che neutrale specialmente in quest'epoca dove *madmen lead blind men*:

Non siamo tutti uguali, rispetto all'intelletto sociale. I differenziali di accesso al sapere riportano in primo piano squilibri di potere in termini di classe. Sul piano dei saperi e dell'accesso alla conoscenza/informazione, il sistema capitalistico si riproduce come società monetaria specifica, definita non tanto dalla proprietà quanto dal possesso di un potere di accesso al denaro, all'equivalente generale, in quanto

<sup>5</sup> M. TRONTI, *Introduzione*, in AA.VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, CLEUP, Padova 1977, p. 9 (corsivo aggiunto).

capitale. La retorica del «capitale umano» di cui ognuno disporrebbe ha il sapore della beffa<sup>6</sup>.

Ecco che allora non solo rispetto a quelli già citati, ma anche verso gli autori su cui ha scritto di meno, ma che riempivano le sue lezioni (oltre ad Aristotele, così come a Immanuel Kant, si sta parlando ovviamente di Karl Marx, a cui ha dedicato *anche* il suo ultimo corso), c'è sempre l'esigenza, che contiene un altissimo rischio, di portare l'autore oltre se stesso, a partire da questioni che si impongono come le più urgenti – dove l'urgenza è quella che poi, nel riconoscimento, ne segna, se non fin da subito, la stessa condivisione.

Tessere e ritessere, in un compito che, storicamente, è infinito, ma che forse è l'unico che vale la pena di compiere, senza mai irrigidirsi dentro una postura che, se non impostasi autoriflettendo la stessa logica del mondo, rischia di essere assunta quasi per maniera, depotenziando così la ricerca: come deve essere in comune, la ricerca deve essere anche su di sé, a partire dal fatto che non si è mai puro pensiero.

Detto questo, sicuramente quello che qui si è ricordato è insufficiente per introdurre questa *Festschrift*, nei vari risvolti che inevitabilmente porta con sé.

Ciononostante, in riferimento a tutti gli snodi qui solo accennati, ci teniamo a ribadire questo – che è forse la cosa più importante, in cui si condensa il nostro “grazie”: a noi ogni responsabilità del fraintendimento, a lui il merito della problematizzazione.

D'altra parte, lo stesso fraintendimento, anche se presunto, ripropone quell'occasione che, come si sarà capito, non è mai stata per noi un semplice orpello.

<sup>6</sup> M. MERLO, *Il governo tecnico delle scienze*, «Connessioni precarie», reperibile su <https://www.connessionipecarie.org/2012/06/07/il-governo-tecnico-delle-scienze/> (data ultima consultazione: 06/02/2022).

# Bibliografia principale di Maurizio Merlo

a cura di Giuditta Bissiato e Alvisè Capria

## Monografie

1. *Vinculum concordiae. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano*, FrancoAngeli, Milano 1997
2. *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, FrancoAngeli, Milano 2003
3. *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Polimetrica, Monza 2005
4. *Legge e governo. Studi sulle figure dell'obbligazione in Francisco Suárez (1548-1617)*, FrancoAngeli, Milano 2020

## Curatele

1. N. CUSANO, *Congetture di pace. Scritti irenici*, Edizioni Del Cerro, Pisa 2003

## Saggi

1. *Covenant and Casuality in Medieval Thought; Omnipotence, Covenant and Order*, «Filosofia politica», 1, 1/1987, pp. 162-165
2. *The World of John of Salisbury*, «Filosofia politica», 2/1988, pp. 215-219

3. *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, «Filosofia politica», 2, 3/1989, pp. 467-468
4. *La forza nel discorso. Note su alcuni problemi metodologici della storiografia del discorso politico*, «Filosofia politica», 1, 4/1990, pp. 37-56
5. *Il concetto giuridico tardo-medievale della rappresentazione nell'impero e nella chiesa*, «Filosofia politica», 1, 4/1990, pp. 77-101
6. *Diritto, etica e politica. Riflessione storica sull'idea di guerra giusta*, «Filosofia politica», 2, 6/1992, pp. 273-293
7. *Il sacramento del potere*, «Filosofia politica», 2/1993, pp. 309-314
8. *I pesci nello stagno e il libro. Note a "Le pli" di Deleuze*, «Fenomenologia e società», 2, 16/1993, pp. 83-96
9. *La ambivalencia de los conceptos. Observaciones acerca de algunas relaciones entre Begriffsgeschichte e historiografia del discurso politico*, «Res publica», 1, 1/1998, pp. 87-101
10. *Potere naturale, proprietà e potere politico nel Secondo Trattato sul Governo di John Locke*, in G. DUSO (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 157-176
11. *Il significato politico della critica dell'economia politica*, in G. DUSO (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 372-385
12. *Catastrofe de la felicidad. Marsilius de Padua en la lección de Strauss*, «Res publica», 8, 4/2001, pp. 71-92
13. *Completa beatitudo*, «Fenomenologia e società», 1/2001, pp. 233-235
14. *Marsilio da Padova. Il Difensore della pace*, «Il Pensiero Politico», 1, 36/2003, pp. 138-140
15. *Pace, guerra e identità della comunità in Marsilio da Padova*, in M. SCATTOLA (ed.), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 111-144
16. *Marsilio da Padova: la supremazia del popolo e le forme di governo*, in G. DUSO (ed.), *Oltre la democrazia*, Carocci, Roma 2004, pp. 77-106
17. *Conjectures de paix. Notes sur le rapport entre théologie et philosophie dans le De pace fidei de Nicolas de Cues*, in D. LARRE (ed.), *Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité*, ENS Editors, Lyon 2005, pp. 37-53

18. *La sintassi del regimen bene commixtum e del regimen politicum fra Tommaso d'Aquino e Tolomeo da Lucca*, «Filosofia politica», 1, 19/2005, pp. 33-48
19. *Repraesentatio ovvero le vicissitudini della concordanza. La dottrina della rappresentazione nel pensiero di Nicolò Cusano*, in A. MELLONI, M. FAGGIOLI (eds.), *Repraesentatio. Mapping a Key Word for Churches and Governance. Proceedings of the San Miniato International Workshop October 13-16 2004*, Lit Verlag, Münster-Hamburg-Berlin-Wien 2006, pp. 75-91
20. *L'impossibile del nome proprio. L'angelo del popolo nel De pace fidei di Nicolò Cusano*, in M. NICOLETTI (ed.), *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 157-178
21. *La comunità della concordantia differentiarum. Attorno al De pace fidei*, in C. CATÀ (ed.), *A caccia dell'infinito. L'infinito e la ricerca del Divino nell'opera di Nicolò Cusano*, Aracne, Roma 2011, pp. 144-159
22. *Il governo tecnico delle scienze*, «Sinistrainrete.info», 10 giugno 2012, reperibile su <https://www.sinistrainrete.info/analisi-di-classe/2125-maurizio-merlo-il-governo-tecnico-delle-scienze.html> (data ultima consultazione: 04/03/2022)
23. *L'universale. Fides e religio nel De pace fidei*, in A. DALL'IGNA, D. ROBERI (eds.), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 139-151
24. *Il laboratorio del Defensor pacis. Note su alcuni recenti linee interpretative del pensiero di Marsilio da Padova*, «Filosofia politica», 2, 28/2014, pp. 327-340
25. *Guerra in forma e guerra di sterminio. Figure della guerra in Marsilio da Padova*, in C. ALTINI (ed.), *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 81-116
26. *La pace in lotta. Ordine delle parti e fazionalismi nel Defensor pacis*, «Filosofia politica», 1, 29/2015, pp. 53-70
27. *La macchia cieca. Questioni confinarie di semantica storica tra Reinhart Koselleck e Niklas Luhmann*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 55, 28/2016, pp. 199-219
28. *Lex sive natura. La problematica della legge naturale nel pensiero di Nicolò Cusano*, in C. SULAS, R. SACCENTI (eds.), *Legge e natura. I*

- dibattiti teologici e giuridici tra XV e XVII sec.*, Aracne, Roma 2016, pp. 69-97
29. "Nell'infuriare della tempesta". *Il lavoro della concordanza tra figure della melanconia e ordine politico*, in *Atti del convegno Nicolò Cusano. L'uomo, i libri, l'opera, Todi 11-14 ottobre 2015*, Fondazione Cisam, Spoleto 2016, pp. 411-437
  30. *Legge, debito e peccato in Francisco Suárez*, «Filosofia politica», 2, 32/2018, pp. 195-214
  31. *De lege non scripta, quae consuetudo appellatur. Note su consuetudine e governo nel pensiero di Francisco Suarez*, in C. FARACO, S. LANGELLA (eds.), *Francisco Suarez 1617-2017. Atti del Convegno in occasione del IV centenario della morte*, Artetetra Edizioni, Capua 2019, pp. 179-204
  32. *Models in History. Sul montaggio dell'oggetto storiografico in alcuni lavori di Merio Scattola*, «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 10/2020, pp. 201-227
  33. *L'oggetto sociale. Marx, gli economisti, la società mercantile*, in M. BATTISTINI, E. CAPPUCCILLI, M. RICCIARDI (eds.), *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, Meltemi, Milano 2020, pp. 57-76

## Voci

1. *Agostino*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 6-8
2. *Al-Farabi*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 10
3. *Anonimo Normanno*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 24-25
4. *Attone*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 40
5. *Averroè*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 46
6. *Budè*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 92
7. *Conciliarismo*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 137



8. *Cusano*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 162
9. *Dolcino*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 196
10. *Eresia*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 219
11. *Eusebio*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 227
12. *Francescanesimo*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 253-254
13. *Gelasio I*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 261-262
14. *Gerarchia*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 265
15. *Gerhoch di Reichersberg*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 266-267
16. *Glossatori*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 283-284
17. *Guglielmo di Moerbeke*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 298
18. *Leibniz*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 377-378
19. *Maimonide*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 410
20. *Mcllwain*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 438
21. *Ordine*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 499-501
22. *Paolo Silenziario*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 510
23. *Pico della Mirandola*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 529-530
24. *Pomponazzi*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 547-548
25. *Remigio de Girolami*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 590

26. *Tolomeo da Lucca*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 727
27. *Tommaso d'Aquino*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 728-729
28. *Torquemada*, in R. ESPOSITO, C. GALLI (eds.), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 731
29. *John Locke*, in G. GHERARDI (ed.), *La politica e gli stati. Problemi e figure del pensiero occidentale*, Carocci, Roma 2004, pp. 125-133

### Traduzioni scientifiche

1. T. BROCKMANN, *Die Konzilsfrage in den Flug-und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518-1563*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Göttingen 1998; trad. it. parziale (con S. Ballabio), *Il Concilio di Trento nella pubblicistica dell'area di lingua tedesca 1545-1563*, in G. ALBERIGO, I. ROGGER (eds.), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 185-212
2. K. GANZER, *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in Id., *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen*, Aschendorff, Münster 1997, pp. 266-281; trad. it. *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, in G. ALBERIGO, I. ROGGER (eds.), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 155-172
3. G. MARON, *Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht*, «Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts», 6, 46/1995, pp. 107-114; trad. it. *Il Concilio di Trento dal punto di vista evangelico. Uno sguardo d'insieme*, in G. ALBERIGO, I. ROGGER (eds.), *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 131-154
4. H. FRESKE, D. MERTENS, W. REINHARD, K. ROSEN, *Geschichte der politischen Ideen*, Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1996, pp. 143-238; trad. it. parziale, D. MERTENS, *Il pensiero politico medievale*, Il Mulino, Bologna 1999
5. H. MÜNKLER, *Politica e guerra. Le nuove sfide della decomposizione degli stati, del terrore e delle economie di guerra civile*, «Filosofia politica», 3, 16/2002, pp. 435-458

**Recensioni**

1. O. MAYR, *La bilancia e l'orologio. Libertà e autorità nel pensiero politico dell'Europa moderna*, «Ricerche di storia politica», 4/1989, pp. 225-226
2. L. BASSO, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 2008, pp. 555-560
3. P. RUDAN, *L'inventore della costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, «Filosofia politica», 1, 29/2015, pp. 165-169



# Linguaggio e uso nella teoria politica di Spinoza

## Alcune considerazioni a partire dal concetto di sacro

Emma Barettoni

Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst das die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss. [...] Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden  
(K. Marx, 1845, *Tesi III*)

Nella storia della ricezione del testo spinoziano, il problema del linguaggio è stato spesso associato alla problematica gnoseologica dell'errore. Secondo questa lettura, in ragione del suo stretto legame con il modo di conoscenza immaginativo, nella teoria spinoziana il linguaggio sarebbe incapace di oltrepassare i limiti del solipsismo e fare da tramite ad una conoscenza adeguata, adempiendo all'impresa etica<sup>1</sup>. Tuttavia, il gesto teorico di isolare il solo problema gnoseologico in un autore contraddistinto dalla continua tessitura in cui si

<sup>1</sup> Possiamo citare a questo proposito due critiche "classiche": D. SAVAN, *Spinoza and Language*, «The Philosophical Review», 67/1958, pp. 212-225, ripubblicato in M. GRENE (ed.), *Spinoza, A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York 1973, pp. 60-72, e F. CHIEREGHIN, *Introduzione a Spinoza. La critica al sapere matematico e le aporie del linguaggio*, «Verifiche», 1/1976, pp. 3-23. Per un commento e risposta a tali letture cfr. P.-F. MOREAU, *L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris 1994, pp. 315-319.

intrecciano piano conoscitivo, etico, ontologico e politico, appare discutibile. La problematica politica ha in Spinoza implicazioni direttamente gnoseologiche: porre il problema della conoscenza senza quello dell'analisi degli affetti che la permeano, e delle condizioni sociologiche e politiche della circolazione di questi affetti, attesta non solo uno strabismo teorico, ma un vero e proprio silenziamento dell'intrinseca politicità del pensiero spinoziano.

Agli antipodi di questa lettura, è stata aperta una nuova direzione di indagine volta a prendere in conto il versante dell'"esperienza" nel testo spinoziano: lontano dal costituire un mero ripiego o un antecedente pedagogico rispetto all'*ordo* della ragione, il piano dell'esperienza, nella costellazione di *usus*, *ingenium* e *fortuna*, forma un plesso concettuale che permea l'intero testo spinoziano intrecciandosi a doppio filo con il *more geometrico*<sup>2</sup>. Lo scopo di questo contributo è

<sup>2</sup> Questa direzione teorica è stata aperta nella recente letteratura in lingua francese, in cui un ruolo fondamentale è stato svolto dall'opera di P.-F. MOREAU, *L'expérience et l'éternité*, cit. Questo lavoro è stato proseguito da alcune recenti monografie sul tema, volte da un lato nella direzione di un'"emendazione" del linguaggio e delle sue conseguenze politiche (cfr. C. HERVET, *De l'imagination à l'entendement*, Classiques Garnier, Paris 2011), dall'altro all'elaborazione di una teoria semiotica generale in cui il problema del linguaggio viene ricompreso in quello del segno e dell'immaginazione (cfr. L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Vrin, Paris 2005). Nonostante l'esperienza non venga assunta come paradigma né vista nel ruolo attivo di mediatrice dell'intervento della ragione nei campi a cui essa non avrebbe altrimenti accesso, alcune considerazioni sul rapporto non contraddittorio tra esperienza e razionalità sono presenti anche in F. BIASUTTI, *Prospettive su Spinoza*, Verifiche, Trento 1990. Sul tema, cfr. anche A. SOUHAMY, *La communication du bien chez Spinoza*, Classiques Garnier, Paris 2010. Sarebbe improponibile offrire in questa sede un prospetto esaustivo degli studi che trattano il tema del linguaggio in Spinoza. Ci limitiamo a segnalare alcuni contributi che vertono sul rapporto tra linguaggio e teoria politica spinoziana. Cfr. É. BALIBAR, *Spinoza, politique et communication*, «Cahiers philosophiques», 39/1989, pp. 17-42; L. BOVÉ, *La théorie du langage chez Spinoza*, «L'enseignement philosophique, revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public», 4/1991, pp. 16-33; C. HERVET, *Langage et pouvoir dans le Traité politique de Spinoza*, «Philosophie», 1/2007, pp. 49-63; P. MACHÉREY, *Choses, images des choses, signes, idées (Ethique II, 18 scolie)*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 82/1998, pp. 17-30; P.-F. MOREAU, *Langage et pouvoir chez Spinoza*, in P.-F. MOREAU, J. ROBÉLIN (eds.), *Langage et pouvoir à l'Âge classique*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Besançon 2000, pp. 57-67; P.-F. MOREAU, *Politiques du langage*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 2, 75/1985, pp. 189-194; F. ZOURABICHVILI, *Spinoza, une physique de la pensée*, PUF, Paris 2002.

di proporre alcune considerazioni sulla teoria linguistica spinoziana nel solco di questa lettura. Il linguaggio è infatti uno dei luoghi che meglio manifesta la tensione tra conoscenza ed esperienza, tra “liberazione” e condizioni politiche di distribuzione e circolazione del sapere. Se attraversato con questo passo, l’orizzonte del linguistico si apre sul plesso concettuale dell’uso<sup>3</sup>. Nel compiere questo breve attraversamento, si prenderà in considerazione la trattazione spinoziana del sacro. Quest’ultima permea la trama del *Tractatus Theologico-politicus*<sup>4</sup> e ricorre anche nell’*Etica*, costituendo un luogo teorico in cui la compenetrazione tra il plesso concettuale del linguistico e quello dell’uso appare con particolare chiarezza.

### 1. *Tantum quantum. Testo sacro e pratiche*

Il capitolo XII del *TTP*, in cui Spinoza si prefigge di dimostrare perché la Scrittura sia chiamata sacra, si apre su un passo che intreccia in modo significativo le problematiche di linguaggio, sacro e *usus*.

Si chiama sacro e divino ciò che è destinato all’esercizio della pietà e della religione. Esso sarà sacro soltanto finché gli uomini se ne avvarranno con pietà religiosa poiché, se cesseranno di essere pii, con ciò stesso ciò che prima era sacro cesserà di essere sacro; se invece lo predisporranno per azioni empie, diverrà immondo e profano. [...] Le parole hanno un certo significato per il solo uso. Se in accordo con esso verranno predisposte (*disponantur*) in modo da suscitare devozione in chi legge, saranno dunque sacre<sup>5</sup>. Ma se poi quell’uso

<sup>3</sup> Il concetto di uso è presente nella trattazione precedente a Spinoza sulla grammatica e le norme linguistiche (il “buon uso” della lingua). Tuttavia, come dimostrato da P.-F. Moreau, il filosofo conferisce un posto centrale a questo concetto che, in quanto al cuore della teoria spinoziana dell’esperienza, deve essere tenuto in relazione al linguaggio nel ruolo positivo di controcanto al *more geometrico*. Cfr. P.-F. MOREAU, *L’expérience et l’éternité*, cit., p. 347.

<sup>4</sup> *Tractatus Theologico-politicus*, in F. MIGNINI, O. PROIETTI (eds.), *Spinoza Opere*, Arnoldo Mondadori, Milano 2007. D’ora in poi *TTP*.

<sup>5</sup> Da notare che nella traduzione italiana di Mignini e Proietti è stata omessa la frase finale di questo periodo. Si veda il testo latino: «Verba ex solo usu certam habent significationem, & si secundum hunc eorum usum ita disponantur, ut homines eadem legentes ad devotionem moveant, tum illa verba sacra erunt, & etiam liber tali verborum dispositione scriptus». Corsivo nostro. Cfr. la traduzione di Emilia Giancotti, B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 2007: «È soltanto l’uso, quello che conferisce alle

perirà, al punto che le parole non significheranno più niente, o se il libro in cui sono scritte verrà del tutto dimenticato, sia per malizia, sia perché di esso non c'è più bisogno, allora quelle parole e questo libro non saranno più di nessuna utilità o santità. Se infine quelle stesse parole si disporranno altrimenti o se prevarrà un uso che le assume in significazione contraria, allora sia le parole che il libro diverranno impuri e profani. Da ciò consegue che nulla è sacro o è profano o è impuro se è posto assolutamente al di fuori della mente, ma è tale soltanto in relazione ad essa<sup>6</sup>.

L'argomentazione di questo passo deve essere inscritta nella più larga impresa della critica storica delle Sacre Scritture messa in atto nel *TTP*, che culmina nella riduzione di tutto l'apparato rituale della religione a quello che Spinoza chiama *credo minimum*, in un movimento che colloca il fondamento della religione nel nucleo politico degli insegnamenti di giustizia e pietà. Proprio queste ultime sono utilizzate nel passo citato per ridefinire l'attributo della sacralità del testo biblico: con una mossa teorica dai tratti eretici, Spinoza ancora la definizione di sacro alla pratica delle due virtù. Questo implica due ordini di conseguenze.

In primo luogo, la concezione dei rapporti tra testo sacro e pratica dei credenti subisce un'inversione radicale. La sacralità non è più un attributo inscindibile dal testo il quale, in quanto sacro, prescrive delle pratiche (riti, cerimonie, virtù), l'obbedienza alle quali sancisce e certifica l'appartenenza alla comunità religiosa. Al contrario, essa è transitoria; nel momento in cui la pratica svanisce, il testo perde l'attributo della sacralità. Insomma, le parole del testo non inducono determinate pratiche in quanto sacre, ma restano sacre *fino a quando* suscitano queste pratiche.

In secondo luogo, Spinoza definisce la sacralità come l'attitudine delle parole a suscitare devozione in chi le legge, ad animare cioè delle

parole un determinato significato; e, se in conformità di questo loro uso le parole vengono disposte in modo da suscitare in chi legge sentimenti di devozione, quelle parole sono sacre, e *sacro è anche il libro composto di parole così disposte*. Corsivo nostro. Questa frase è particolarmente importante in quanto dimostra la dipendenza dell'attributo della sacralità dalla disposizione delle parole all'interno dell'intero testo, e può costituire, insieme al periodo precedente, un argomento a favore della lettura topologica del concetto di disposizione che verrà presentata nelle prossime pagine.

<sup>6</sup> *TTP* XII.



pratiche. Ma se, come dimostrato nel primo punto, tale facoltà non è intrinseca al testo, cosa *dispone* le parole a suscitare (letteralmente, Spinoza usa il verbo *movere*) tali pratiche? Per rispondere a questa domanda è necessario innanzitutto soffermarsi sulla genesi della nozione di sacro.

## 2. *Genesi del senso e spessore storico dell'uso*

Spinoza tratta di questo in un testo dell'*Etica*, in cui la nozione di sacro è messa in relazione ad un processo più ampio, che ne spiega appunto la genesi.

Ma qui si deve inoltre notare che non è strano che tutti gli atti che per consuetudine sono chiamati *cattivi* siano seguiti da tristezza e quelli che si dicono *retti* siano seguiti da gioia. Infatti, comprendiamo facilmente da ciò che è stato detto sopra che questo dipende soprattutto dall'educazione. I genitori, infatti, biasimando i primi e rimproverando spesso i figli a causa di essi e, viceversa, raccomandando e lodando i secondi, hanno fatto sì che a quelli fossero congiunte emozioni di tristezza, e a questi, emozioni di gioia. Ciò è confermato anche dalla stessa esperienza. Infatti, il costume e la Religione non sono gli stessi per tutti; al contrario, ciò che per alcuni è sacro, per altri è profano; e ciò che è onesto per alcuni, è turpe per altri. Dunque, a seconda di come ciascuno è stato educato, si pente di ciò che ha fatto oppure se ne gloria<sup>7</sup>.

Contraddistinto dall'attività fondamentale dello *jungere*, il processo descritto dal filosofo in questo testo presiede all'associazione di immagini e affetti, oltre che all'associazione generale delle immagini tra loro<sup>8</sup>. Secondo il lessico di Spinoza, è possibile identificarlo come processo di educazione, a patto di intendere il termine nel senso wittgensteiniano di "addestramento" e bourdieusiano di "socializzazione"<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Eth.* III, Def. Aff. 27, Spiegazione; G II, 197.

<sup>8</sup> *Eth.* II, P XVII-XVIII.

<sup>9</sup> Negli ultimi anni la tematica dell'educazione in Spinoza, precedentemente inesplorata, è stata oggetto di studi che ne hanno rilevato l'importanza. Il testo che ha aperto il dibattito francese sul tema è F. ZOURABICHVILI, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Paris 2002. A questo sono seguiti vari contributi più recenti: cfr. A. CALOSCI, *Éducation Et Identité De Piaget à Spinoza*, L'Harmattan, Paris 2011; *Série Spinoza enfance et education*,

Si tratta infatti di un'attività situata non tanto sul piano di un arricchimento individuale e cosciente, ma su quello della (ri)produzione di macro-associazioni tra immagini e affetti che costituiscono l'*ingenium* di un popolo<sup>10</sup>.

Il linguaggio rappresenta la matrice principale delle concatenazioni transindividuali<sup>11</sup> che strutturano tale processo di costituzione. Nello specifico, l'attività di concatenazione (*jungere*) descritta da Spinoza nel testo si manifesta negli atti di enunciazione che coinvolgono genitori e infanti. Attraverso il processo dello *jungere*, l'attività dell'infante viene quindi nominata, intrecciata e ricondotta ad un linguaggio carico di affetti, il quale, lontano da qualsiasi istanza adamitica, è a sua volta intessuto negli usi della comunità di appartenenza dei genitori.

Ciò che ha fatto oggetto dello *jungere* dell'educazione viene inoltre ricompreso all'interno del *conatus* dell'infante, il quale si sforza di immaginare ciò che è stato associato a gioia ed evita invece quello che è stato congiunto a tristezza<sup>12</sup>. La trama di associazioni di pratiche ed affetti non riveste semplicemente il *conatus* infantile, ma lo permea e ne informa radicalmente l'attività futura, divenendo produttiva di un certo immaginario.

La traccia di questo aspetto produttivo è riscontrabile nella spiegazione spinoziana della genesi degli universali (es. uomo, cavallo,

«Skhole» rivista online, pubblicato il 26/05/2016. In Italia, cfr. S. MANZI-MANZI, «*Coupus infantiae*». *L'essenza dell'infante e del bambino nell'Etica di Spinoza*, in A. SANGIACOMO, F. TOTO (eds.), *Essentia Actuosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano 2016, pp. 181-203; C. ZALTIERI, *Il divenire della Bildung in Nietzsche e Spinoza*, Mimesis, Milano 2013. Alcuni cenni sono presenti anche in E. BARETTONI, *Habitus e tempo. Appunti per un pensiero della discontinuità a partire da Bourdieu e Spinoza*, «Lo Sguardo», 31/2020, pp. 193-212. Per quanto riguarda il contesto anglosassone, cfr. J. DAHLBECK, *Spinoza and Education. Freedom, understanding and empowerment*, Routledge, London 2017.

<sup>10</sup> «Ma la natura non crea le nazioni, bensì gli individui, i quali non si distinguono in nazioni se non per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi praticati, e soltanto da queste due cose, cioè dalle leggi e dai costumi, può derivare il fatto che ciascuna nazione abbia una propria indole (*ingenium*), una propria condizione, e propri pregiudizi». *TTP XVII*. Parentesi nostra. Sul concetto di *ingenium*, cfr. P.-F. MOREAU, *L'expérience et l'éternité*, cit., pp. 379-466.

<sup>11</sup> Sul concetto di transindividuale, cfr. É. BALIBAR, *Spinoza, il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002; É. BALIBAR, V. MORFINO (eds.), *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano 2014; É. BALIBAR, *Spinoza politique: Le transindividuel*, PUF, Paris 2018.

<sup>12</sup> *Eth.* III, P 18.

cane...), descritta come un processo di condensazione nella memoria di una molteplicità di immagini. Il criterio di tale condensazione è secondo Spinoza variabile per ogni individuo: «E così delle rimanenti cose ciascuno formerà immagini universali a seconda della *disposizione* del suo corpo»<sup>13</sup>. Tale condensazione non avviene secondo il filosofo sulla base di una semplice ripetizione, bensì ognuno, a seconda della disposizione (e quindi della storia delle concatenazioni memoriali ed affettive) del proprio corpo, opera tale processo sulla base delle caratteristiche per lui più rilevanti. Questo operatore selettivo e produttivo dell'immaginario che è la rilevanza manifesta la genesi degli universali negli usi della comunità<sup>14</sup>.

Spostando il *focus* dal nome all'attività di nominazione, queste analisi mostrano come la natura del linguaggio non sia denotativa, ma associativa. L'associazione tuttavia non è casuale, ma strutturata dagli usi della comunità: il senso è un *ordine* strutturato dall'uso.

Un termine risuona inoltre con il testo del *TTP*: quello di *disposizione*<sup>15</sup>. Spinoza infatti usa questo stesso termine per indicare, da un lato, la possibilità che la parola sacra susciti devozione; dall'altro, il versante produttivo della formazione degli universali, secondo cui

<sup>13</sup> *Eth.* II, P 40, Schol.; G II, 121. Corsivo nostro.

<sup>14</sup> L'altro versante teorico a cui questo presupposto porta, e che deve essere tenuto presente come complementare alle analisi presentate in questo articolo, è quello di un'analisi dei rapporti tra potere e semiotica, sviluppata da Spinoza stesso nel *TTP* a proposito dello stato ebraico. Questo punto è centrale nelle analisi di Alexandre Matheron, cfr. A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Paris 1989. È seguendo queste orme in direzione di un'analisi della semiotica del potere che Bourdieu riprende il concetto spinoziano di *obsequium*. Su questa ripresa bourdieusiana, Cfr. J.-L. LANTOINE, *Spinoza après Bourdieu. Politique des dispositions*, cit.; V. COLLARD, *D'une œuvre à l'autre: les modalités de la circulation des idées entre auteurs: histoire sociale des idées «spinozistes» chez Pierre Bourdieu*, Thèse Soutenue le 10/12/2021 à Paris, EHESS. Una riflessione su arbitrarietà e potenza di nominazione collettiva è presente anche in Pascal, in particolare ai pensieri 129 e 138. Cfr. P. SELLIER (ed.), *Pascal, Pensées. Édition établie D'après La Copie De Référence De Gilberte Pascal*, Classiques Garnier, Paris 1999. Partendo da questi presupposti sarebbe inoltre interessante sviluppare un'analisi sulla plurivocità del senso in relazione al concetto di sacro. Una simile direzione è stata esplorata da S. VISENTIN, "Hodie nullos habemus prophetas": *Spinoza, i Collegianti e la repubblica*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», 16, 1/2014, pp. 188-213.

<sup>15</sup> Sul concetto di disposizione, cfr. J.-L. LANTOINE, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Ens Éditions, Lyon 2019.

ogni individuo, a seconda della disposizione del proprio corpo, seleziona delle proprietà differenti nella condensazione delle immagini. Uno stesso concetto viene usato per indicare letteralmente la disposizione, la concatenazione delle parole nel testo, e quello che, rifacendoci alle analisi sullo *jungere* dell'educazione, possiamo chiamare l'ordine delle concatenazioni memoriali ed affettive che costituiscono gli individui.

Se si tiene conto di questa riflessione nella considerazione del problema dell'articolazione tra testo e pratica, diventa possibile avanzare un'ipotesi in risposta alla domanda su cosa renda le parole atte a suscitare delle pratiche, lasciata aperta all'inizio di questo articolo, e originata da questo fondamentale passaggio del *TTP*: «Verba ex solo usu certam habent significationem, & si secundum hunc eorum usum ita disponantur, ut homines eadem legentes ad devotionem moveantur»<sup>16</sup>. Se il quadro è costituito dal problema del potere delle parole di produrre determinate pratiche, il concetto di disposizione permette di de-soggettivare e de-reificare tale potere. Quest'ultimo non esiste infatti al di là della relazione, tra le diverse posizioni intessute negli orditi degli usi, oltre che nel gioco dei significati da essi costantemente ridefiniti. Quella che qui si presenta è una visione "topologica" della potenza, come questione di dis-posizione da ascrivere alla vasta attività di tessitura semiotica collettiva, che eccede e riformula il paradigma dell'obbedienza come coercizione.

In conclusione, l'educazione che ciascuno ha ricevuto non informa solo superficialmente l'interpretazione del testo, ma struttura il rapporto stesso tra testo e pratica. La possibilità che la parola attivi pratiche di giustizia e carità, che nel passo in apertura costituiva secondo Spinoza la condizione della sacralità del testo, affonda quindi le radici nello spessore storico dell'apprendimento, che intesse il testo nella trama degli usi della comunità.

### **3. Cosa può una promessa? Linguaggio e diritto**

Una breve incursione nella teoria della promessa spinoziana può fornire ulteriori elementi teorici all'analisi. Si potrebbe considerare che, come la parola sacra induce pratiche di giustizia e carità, la pro-

<sup>16</sup> *TTP* XII.

messa è supposta produrre un patto. Apparentemente, i due casi sono molto diversi, perché il sacro è risultato essere una nozione descrittiva: nel momento in cui l'uso si perde, l'attributo del sacro svuota il testo. Al contrario, la promessa è supposta produrre le condizioni della sua stessa esistenza. Tuttavia, nella teoria spinoziana, i due casi sembrano molto più vicini di quanto ci si potrebbe aspettare.

Chi conserva il potere di non rispettare una promessa, non ha ceduto alcunché del suo diritto: ha donato soltanto parole. Colui che promette è per diritto di natura giudice di sé stesso: se dunque giudicherà poi [...] che dalla parola data conseguirà più un danno che un utile, riterrà allora, a suo insindacabile giudizio, che l'impegno preso sia cessato. Dunque, per diritto di natura, lo farà cessare<sup>17</sup>.

Questo patto che è la promessa, supposto produrre un futuro attraverso la volontà dei contraenti, è riportato da Spinoza alle condizioni della sua continua riproduzione: se l'equilibrio delle potenze cambia, viene meno la necessità di rispettarlo. La parola non può, sola, produrre né il senso futuro, né l'azione futura.

Questa visione del "performativo"<sup>18</sup> affonda le radici nella teoria del diritto spinoziana. Il termine "pactus", che nel *TTP* presentava ancora alcune ricorrenze, nel *TP* scompare totalmente<sup>19</sup>. Al vocabolario formalista del giusnaturalismo si sostituisce una grammatica della potenza, centrata sull'equivalenza tra potenza e diritto: *tantum iuris quantum potentiae*.

Agli antipodi rispetto ai giusnaturalisti, in Spinoza il diritto non si costituisce attraverso una rottura nei confronti delle leggi di natura. Al contrario, esse si prolungano nel diritto attraverso quello che ne costituisce il contenuto concreto: le leggi delle passioni. Il genere umano è modo, non sostanza; esso è perciò soggetto alle leggi non della sua

<sup>17</sup> *Tractatus Politicus*, in F. MIGNINI, O. PROIETTI (eds.), *Spinoza, Opere*, cit., par. 12. D'ora in poi *TP*.

<sup>18</sup> Nozione estrinseca al testo spinoziano, si utilizza qui in riferimento a J.L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1975.

<sup>19</sup> Sul problema del lessico giusnaturalista del contratto e delle discontinuità e fratture che il suo uso subisce tra *TTP* e *TP*, cfr. A. MATHERON, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité Théologico-politique au Traité Politique*, in *Spinoza: Issues and Directions: Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, edited by E. Curley and P.-F. Moreau, Brill, Leiden, New York, København, Köln 1990, p. 258; C. LAZZERI, *Spinoza et le «pacte social» du Traité théologico-politique*, «Philopsis», 2021.

natura, ma della natura in generale. Per questa ragione, il diritto non si ripartisce in una scacchiera formale, ma muta per ogni individuo secondo le variazioni determinate dalle leggi naturali, ovvero secondo gli incontri che aumentano o diminuiscono la sua potenza<sup>20</sup>.

Alla luce di queste premesse, il *transfert* della potenza degli individui al sovrano si dà non come scelta originaria, ma come forma di dipendenza passionale. Quest'ultima dura fino a quando essi giudicano (nella trama passionale che li determina) che tale *transfert* comporti per loro un vantaggio<sup>21</sup>. Le ribellioni, le guerre civili non sono l'eccezione che mette in crisi il contratto (assumendo il lessico del *TTP*), ma la diretta conseguenza dello stesso nucleo passionale che porta a stipularlo, al contempo l'unica garanzia di conservarlo. Non c'è infatti altro modo per il sovrano di limitare le passioni della *multitudo* che attraverso altre passioni.

Non è dunque per un'opzione teorica, ma per un'impossibilità fisica che gli individui allo stato di natura non possono cedere tutto il loro diritto: anche volendolo, non c'è donna o uomo che possa liberarsi delle passioni, effetti delle leggi naturali su cui né loro stessi, né tanto meno i governanti, hanno alcun potere<sup>22</sup>. E se non hanno il potere, non hanno il diritto.

Proprio in questo risiede il nucleo della fondazione spinozista del diritto di resistenza<sup>23</sup>, non a caso innestata su un'impossibilità fondamentale: quella di controllare la parola.

Ora, è impossibile che ciò accada, ossia che tutti parlino in maniera prestabilita, ma, al contrario, quanto più ci si preoccupa di togliere la libertà di parola agli uomini, tanto più ostinatamente essi vi si oppongono, e non gli avari, gli adulatori e gli altri di animo debole, la cui massima soddisfazione consiste nel contemplare il denaro che hanno in cassaforte e nell'aver la pancia piena, ma coloro che

<sup>20</sup> Cfr. C. LAZZERI, *Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit*, «Les Études philosophiques», 4/1987, p. 41.

<sup>21</sup> Per la legge di natura per cui non si rinuncia a qualcosa che si considera buono solo per speranza di un bene più grande o la paura di un danno più grande. Siamo quindi obbligati a rispettare un patto fino a quando la legge naturale ci fa giudicare che ne risulta per noi un vantaggio. Cfr. *TTP* XVI; *TP* II par. 12.

<sup>22</sup> P.-F. MOREAU, *L'expérience et l'éternité*, cit., p. 419.

<sup>23</sup> Sulla fondazione del diritto di resistenza nella teoria del diritto spinoziana, cfr. C. LAZZERI, *Les lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit*, cit., p. 437.

la buona educazione, l'integrità dei costumi e la virtù hanno reso liberi<sup>24</sup>.

Il linguaggio manifesta il prolungamento della natura nel diritto<sup>25</sup>. L'atto concreto del parlare si dimostra non solo conseguente al *conatus*, ma ad esso contemporaneo, articolazione espressiva coestensiva al desiderio e dotata della sua stessa necessità. La struttura del *conatus* e quella dell'enunciazione presentano infatti delle notevoli omologie, a partire da quella temporale: come lo sforzo alla conservazione produce il presente di una durata vitale che ordina passato e futuro sulla base degli affetti presenti, l'enunciazione è la dimensione produttiva dell'unico vero "tempo" verbale: il presente parlante e vissuto che esprime, racconta, ordina producendo gli altri tempi ad esso subordinati.

Inoltre, come il *conatus*, mai affermazione libera di un soggetto-atomo su uno sfondo vuoto, ma innesto di un desiderio condizionato nella trama di interdipendenze di un *milieu* complesso, l'enunciazione si situa in un discorso sempre già cominciato, il cui *ordine* impone delle norme e delimita un numero di enunciati finito cui attingere: il concetto di uso ne manifesta l'appartenenza a una profondità storica, ad un archivio affettivo e immaginativo. Entrambe articolano dunque nel proprio attualizzarsi il rapporto a delle condizioni di possibilità non esplicitabili al loro interno.

Queste condizioni risiedono nei rapporti tra le potenze: allo stesso modo in cui il testo sacro, una volta svuotato degli usi che attivavano delle pratiche di giustizia e carità, perde la sua sacralità, l'enunciazione di una promessa, mutate le condizioni, non è che *flatus vocis*<sup>26</sup>. In altre parole, quel "patto" che è la promessa, non è mai, esso solo, produttivo di ordine sociale.

Da questo punto di vista quindi, se è impossibile comandare alle parole, anche le parole, sole, non hanno il potere di comandare, se non

<sup>24</sup> TTP XX, 11.

<sup>25</sup> Come fa notare Moreau, il linguaggio non è iscritto nei corpi degli individui, ma negli effetti necessari degli incontri tra i corpi e le cose che sono ad essi esteriori. In questo senso, il linguaggio è relazione. Cfr. P.-F. MOREAU, *L'expérience et l'éternité*, cit., p. 313. Questa natura relazionale del linguaggio è portata agli estremi ed estesa alla costituzione ontologica dei corpi stessi da Lorenzo Vinciguerra. Cfr. L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, cit.

<sup>26</sup> TP, cap. II, par. 12. Private della potenza, quelle pronunciate dai contraenti sono, come scrive Spinoza, soltanto parole.

alla luce di questi stessi meccanismi di sottomissione passionale che tracciano le traiettorie delle potenze, e nei quali anche il “performativo” ripone le sue condizioni di efficacia<sup>27</sup>.

In conclusione, all’interno dell’ontologia della potenza spinoziana, le parole, gli ordini e le sentenze hanno un potere effettivo, ma intrinsecamente transitorio e congiunturale: il *tantum iuris quantum potentiae* del TP si applica, in definitiva, anche al linguaggio. Il sacro, articolando i rapporti tra testo e pratica e sollevando il problema del patto linguistico e sociale, mostra il legame imprescindibile di qualsiasi azione politica con la trama di usi in cui si intesse.

Apprendo una parentesi finale, è da notare che nel testo sopra citato è presente un’ulteriore questione, che porta ad altre riflessioni rispetto a quelle trattate in questo articolo, ma intrinsecamente legate ad esse. Oltre che tematizzare l’impossibilità di controllare la parola, Spinoza parla infatti di coloro che si ribellano a tale controllo. Il filosofo identifica questi ribelli così: «Coloro che la buona educazione, l’integrità dei costumi e la virtù hanno reso liberi». L’accezione del concetto di educazione qui presente, che Spinoza caratterizza con l’aggettivo “buona”, apre un altro orizzonte rispetto a quella di “socializzazione” vista in precedenza, rimandando alla prospettiva della “liberazione”. Cosa significhi nelle parole di Spinoza un’educazione che rende liberi, e in che modo essa si leghi al linguaggio, è questione che non può essere affrontata in questa sede.

Ci limitiamo tuttavia a suggerire una strada. Questa buona educazione sembra essere quella che, insieme alle condizioni dell’obbedienza, pone anche quelle della disobbedienza, pensata non come la

<sup>27</sup> Senza poter approfondire il tema, ci limitiamo a suggerire che la critica bourdieusiana al performativo sembra presentare un’ispirazione spinozista: «Le rapport de forces linguistique n’est jamais défini par la seule relation entre les compétences linguistiques en présence. [...] L’imposition symbolique, cette sorte d’efficace magique que l’ordre ou le mot d’ordre, mais aussi le discours rituel ou la simple injonction, ou encore la menace ou l’insulte, prétendent à exercer, ne peut fonctionner que pour autant que sont réunies des conditions sociales qui sont tout à fait extérieures à la logique proprement linguistique du discours». P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L’économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris 1982, p. 68. La considerazione di condizioni sociologiche e non solo linguistiche è già presente nella descrizione che Austin fornisce delle condizioni a cui un enunciato performativo possa dirsi “felice”. Cfr. J.L. AUSTIN, *How to do things with words*, cit. Su questo, cfr. D. LORENZINI, *La force du vrai, de Foucault à Austin*, Le bord de l’eau, Lormont 2017, pp. 14-15.



reazione insofferente dell'*adulescens* all'autorità dei genitori, ma come l'obbedienza dell'uomo razionale ad un ordine *altro*, a cui sarà scommettendo sulla propria vita che egli tenterà di dare corpo. In un altro luogo, è stato detto che la misura di un'educazione riuscita coincide con quella di una politica riuscita, e cioè il margine che esse lasciano al movimento di auto-comprensione dell'utile che costituisce il loro fine: l'utile del figlio, l'utile del cittadino<sup>28</sup>. Questa la distanza tra la ribellione degli ebrei, eterni infanti di Dio, e quella degli uomini razionali che hanno percorso il passaggio all'altro polo dei due indicati nello scolio di *Eth.* V, p 49, quello da un corpo impotente ed una mente incapace di stabilire le connessioni tra le cose, ad un corpo atto a molte cose e una mente massimamente in grado di conoscere. Il problema del linguaggio, come del resto qualsiasi altro, non si dà al di fuori della continua riflessione e pratica dell'attraversamento di questo passaggio, come mostra l'insegnamento di Maurizio Merlo, che è stato impegno costante di tenere aperto questo orizzonte e dispiegarlo il più possibile.

<sup>28</sup> *TTP* XVI, 10; *TP* VI.



# L'economia in Leibniz

## Tra mercantilismo e capitalismo<sup>1</sup>

Luca Basso

Il tema dell'economia è stato poco affrontato dagli studiosi leibniziani. Eppure si tratta di una problematica presente in Leibniz, con un ruolo tutt'altro che secondario, sia dal punto di vista teorico sia dal punto di vista pratico. Il mio breve articolo è diviso in tre parti. La prima costituisce una sorta di introduzione al problema, anche confrontandomi con le tesi di Jon Elster al riguardo, la seconda è incentrata sulla trattazione leibniziana propriamente economica e la terza indaga il ruolo dell'economia all'interno della riflessione complessiva, giuridica e politica, di Leibniz. Infatti, occorre rilevare che, sul piano teorico, sono presenti non pochi scritti leibniziani dedicati all'economia: ad esempio, nell'*Akademie-Ausgabe*, all'interno della sezione *Politische Schriften*, troviamo una parte, intitolata dai curatori *Münzwesen*, a testimonianza dell'importanza della questione della moneta e del denaro. Inoltre numerosi sono i riferimenti economici negli scritti politici.

Per ciò che concerne la dimensione pratica, occorre sempre tenere presente che Leibniz scelse di non fare il professore universitario, ma di operare al seguito dei principi come giurista, diplomatico e politico, e in queste vesti non raramente si imbatté in questioni economiche. Particolarmente significativa al riguardo è l'esperienza come ingegne-

<sup>1</sup> Il saggio costituisce una rielaborazione della relazione *Leibniz e l'economia. Tra mercantilismo e capitalismo*, tenuta al convegno *Leibniz y la multidisciplinariedad: El mejor de los mundos posibles en el siglo XXI*, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Madrid 15-16/06/2017.

re presso le miniere dello Harz. Così, sia nella teoria sia nella pratica, l'elemento dell'economia riviste un'importanza tutt'altro che trascurabile, venendosi a configurare come un prisma a partire dal quale si possono comprendere alcuni aspetti significativi del pensiero leibniziano. A livello bibliografico pochi, e in genere "antichi", sono gli studi sul pensiero economico di Leibniz. Ad esempio, Edmund Pfleiderer, nel 1876, all'interno della sua ampia monografia *Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger*, dedica una cinquantina di pagine all'economia in Leibniz, con alcune considerazioni interessanti, ma nello stesso tempo con l'obiettivo politico preciso di giustificare il nazionalismo tedesco bismarckiano, presentando Leibniz come una sorta di "proto-bismarckiano"<sup>2</sup>. Significativi, inoltre, sono gli articoli di Eduard Bodemann, *Leibnizens volkswirtschaftliche Ansichten und Denkschriften* (1884)<sup>3</sup>, Wilhelm Weise, *Lebniz als Volkswirt* (1889)<sup>4</sup>, anch'essi all'interno di un contesto bismarckiano. Più di recente, negli ultimi decenni, segnalano un articolo di Bruno Gloger, *G.W. Leibniz Vorschläge für eine Reform des deutschen Münzwesens* (1984)<sup>5</sup> e alcune pagine del libro di André Robinet, *G.W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe* (1994)<sup>6</sup>.

Senza dubbio il contributo non solo più ampio, ma anche più stimolante, ancorché non privo di aspetti discutibili, è rappresentato dal libro di Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste* (1975)<sup>7</sup>. Elster è uno studioso versatile, con un percorso articolato: dopo questo testo giovanile su Leibniz, ha lavorato su Marx (celebre è il suo libro *Making Sense of Marx*<sup>8</sup>, che ha svolto una funzione rilevante all'interno del cosiddetto marxismo analitico), per poi seguire percorsi

<sup>2</sup> Cfr. E. PFLEIDERER, *Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger* (1876), Scientia Verlag, Aalen 1987, in part. pp. 729-781.

<sup>3</sup> Cfr. E. BODEMANN, *Leibnizens volkswirtschaftliche Ansichten und Denkschriften*, «Preußische Jahrbücher», IV, 1884, pp. 378-404.

<sup>4</sup> Cfr. W. WEISE, *Lebniz als Volkswirt*, «Die Grenzboten», I, 1889, pp. 10-16, pp. 67-73.

<sup>5</sup> Cfr. B. GLOGER, *G.W. Leibniz Vorschläge für eine Reform des deutschen Münzwesens*, «Numismatische Beiträge», II, 1984, pp. 2-13.

<sup>6</sup> Cfr. A. ROBINET, *G.W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris 1994, in part. pp. 267-277.

<sup>7</sup> Cfr. J. ELSTER, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier, Paris 1975.

<sup>8</sup> Cfr. Id., *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1985. Si veda anche Id., *Leibniz et Marx*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», II, 1983, pp. 167-177.

molto differenti e interni alle scienze sociali in senso stretto. Il testo *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste* possiede il merito di attribuire centralità alla questione dell'economia in Leibniz, non considerando solo gli scritti economici, ma interagendo con la sua produzione complessiva. Secondo Elster, tendenzialmente la posizione leibniziana negli scritti economici è mercantilistica, conforme alla situazione germanica del tempo, e quindi con una caratterizzazione piuttosto statica dell'economia, e invece negli scritti metafisici è maggiormente capitalistica, con un ruolo di Dio come *entrepeneur*<sup>9</sup>. Ma occorre precisare quali siano gli "occhiali" attraverso cui Elster interpreta la questione del Leibniz mercantilista o capitalista: si tratta di schemi postleibniziani, e in particolare le figure decisive sono Karl Marx, Max Weber e Joseph Schumpeter. Anche se potrebbe apparire come una lettura marxista di Leibniz<sup>10</sup> (anche per il fatto che Elster si è occupato a lungo di Marx), in realtà, come emerge chiaramente anche dalla conclusione del testo, l'articolazione del discorso non è affatto marxista. Sul piano ermeneutico, l'interpretazione elsteriana del capitalismo si avvicina molto di più a quella fornita da Weber, e ancor di più da Schumpeter, che a quella articolata da Marx. Infatti, secondo Elster, il pensiero leibniziano esprime la razionalità formale nel senso weberiano: il formalismo, la razionalità astratta, il calcolo, la possibilità di fare previsioni. Ma Schumpeter svolge un ruolo ancora più importante di Weber nella lettura di Elster, dal momento che accetta, con qualche modifica, l'i-

<sup>9</sup> Cfr. Id., *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, cit., p. 15, il quale rileva la presenza di "una tensione costante fra l'aspetto mercantilista o statico e quello capitalista o dinamico del suo pensiero". Non possiamo approfondire la questione, ma interessante sarebbe il confronto fra la posizione di Elster, in merito alla valorizzazione leibniziana del dinamismo, dalla fisica alla politica e all'economia, e una prospettiva molto differente, ma con alcuni punti di contatto, come quella di Gilles Deleuze: G. DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Minuit, Paris 1988, trad. it. di V. Gianolio, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990. Si veda M. MERLO, *I pesci nello stagno e il libro. Note a "Le pli" di Deleuze*, «Fenomenologia e società», II, 1993, pp. 83-96.

<sup>10</sup> Su alcuni aspetti della ricezione, articolata e tutt'altro che lineare, di Leibniz in Marx e nel marxismo: L. BASSO, *Leibniz, Marx und der Marxismus. Theoretische Grundlagen und konkrete Beispiele einer komplexen Beziehungsgeschichte*, in *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, a cura di W. Li, Vol. VI, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2017, pp. 325-336.

dea weberiana della razionalità dell'imprenditore individuale, e nello stesso tempo comprende la razionalità del sistema capitalistico a lungo termine: le contraddizioni del capitalismo costituiscono il prodotto inevitabile della causalità immanente degli imprenditori in concorrenza. In ogni caso, la questione di Elster se la riflessione leibniziana rivesta un carattere mercantilista o capitalista risulta proprio condizionata da tale approccio weberiano e, ancor di più, schumpeteriano, più che da un'impostazione marxista.

Terrò sullo sfondo la riflessione di Elster, ma cercherò di impostare il discorso sull'economia facendo riferimento ad alcuni testi leibniziani a mio avviso particolarmente significativi. Più che su una generale dottrina economica, ragionerò sul ruolo specifico che viene a giocare l'economia all'interno della teoria politica e giuridica di Leibniz, tenendo presente il contesto all'interno della quale essa si iscrive. Non si deve mai dimenticare che la tematizzazione leibniziana si situa prima della Rivoluzione industriale, e in un contesto, come quello germanico, molto più tradizionalista rispetto all'Inghilterra (ma anche all'Olanda e alla Francia). Parlare di capitalismo per la Germania dell'epoca risulta quantomeno azzardato. Inoltre bisogna tenere in considerazione non solo il carattere più "conservativo", dal punto di vista economico, sociale, politico, dell'Impero germanico del tempo rispetto ad altre strutture europee, ma anche l'effetto di vero e proprio shock della Guerra dei Trent'anni sull'economia tedesca.

In termini complessivi – e al riguardo riprendo le considerazioni svolte da Elster – la posizione leibniziana risulta più vicina a un orizzonte mercantilista che a un orizzonte capitalistico: la stessa funzione assegnata alla moneta risulta piuttosto interna alla concezione mercantilista. Successivamente Adam Smith criticherà il mercantilismo, insistendo su due suoi segni distintivi che, a suo avviso, risultano problematici: la politica indirizzata ad aumentare, entro lo Stato, la disponibilità di moneta e il protezionismo volto a rendere la bilancia commerciale attiva. In realtà il mercantilismo costituisce qualcosa di più complesso e organico e può definirsi come il sistema di politica economica delle monarchie assolute, che con il loro intervento nell'economia miravano a fornire più solide basi all'unità della comunità politica e a fare dell'incremento della ricchezza nazionale lo strumento finalizzato ad accrescerne la forza nei suoi rapporti con l'estero. Sicuramente la visione leibniziana risulta interna all'orizzonte appena

indicato. Occorre aggiungere che il riferimento alla *Landwirtschaft* rimane centrale: d'altronde, nell'Impero tedesco dell'epoca non si può certo parlare della presenza di un vero e proprio processo di industrializzazione. Nella trattazione leibniziana agricoltura e commercio giocano un ruolo significativo. La tematizzazione in questione presenta un eccesso di "armonicismo", dal momento che Leibniz non ha realmente colto il possibile antagonismo fra agricoltura e commercio e, nel 1715, ha criticato i *tories* proprio a partire da questa base. In vari suoi scritti, raccolti nella parte *Münzwesen* della sezione *Politische Schriften* dell'*Akademie-Ausgabe*, è contenuta una valorizzazione del denaro: Elster interpreta Leibniz come un "filosofo del denaro". Ma ciò deve essere inteso non tanto secondo una logica di accumulazione capitalistica, quanto all'interno di una struttura mercantile, con il suo carattere "statico". Il denaro viene esaminato nella sua natura simbolica, più che in quella reale, sostanziale: Leibniz tende a confondere l'espressione monetaria per la ricchezza reale.

Ma introduco un elemento di problematizzazione rispetto all'idea di un Leibniz completamente estraneo alla logica capitalistica. Infatti, in vari testi emerge una forte valorizzazione della tecnologia, della funzione delle macchine, in grado di sostituire il lavoro degli uomini. Particolarmente significativo al riguardo è il testo *Discussion d'une Question utile*, che si inserisce nel contesto del ruolo di Leibniz come ingegnere nelle miniere dello Harz:

Il vantaggio del genere umano in generale è l'aumento del suo potere. Ora, il potere di qualcuno è aumentato, nel momento in cui può produrre un maggior effetto con minore fatica, spesa, persone, tempo [...]. Una volta si facevano molte cose nelle nostre miniere, con la forza delle braccia, che ora si fanno con le macchine, poiché gli uomini si affaticavano di più di quanto facciano adesso [...]. E' certo che gli uomini delle miniere sono sempre molto contrari a questo tipo di invenzione [...]<sup>11</sup>.

Lo scopo consiste nel rafforzare tutto ciò che può risultare vantaggioso per gli uomini: nel passo citato Leibniz appare come un vero e proprio apologeta della meccanizzazione, il cui carattere "progressivo" a suo avviso viene misconosciuto dai lavoratori. Questi ultimi rifiute-

<sup>11</sup> *Discussion d'une Question utile*, 1687, in A (= G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlin) IV, 3, pp. 492-493.

rebbro in modo categorico acquisizioni che possono provocare mutamenti significativi nei meccanismi produttivi: nel nuovo assetto non ci si troverebbe di fronte a un aumento di fatica, ma a una sua diminuzione, a differenza di quanto sostenuto dai suddetti minatori sulla base di presupposti, a giudizio di Leibniz, “conservatori”. Il pensatore tedesco sembra possedere una certa consapevolezza degli elementi costitutivi del capitalismo, con l’impulso da esso conferito alla meccanizzazione, alla crescente riduzione del lavoro manuale. La fiducia inossidabile, da parte di Leibniz, nelle innovazioni tecniche in vista del miglioramento delle condizioni lavorative necessiterebbe di un ulteriore approfondimento critico, in quanto eccessivamente ottimistica (o funzionale a determinati interessi) appare l’osservazione in questione, con la critica ai lavoratori in essa contenuta. Così risulta semplicistico l’approccio leibniziano, che non coglie gli elementi di dissimmetria, o addirittura di brutale sfruttamento presenti all’interno delle dinamiche lavorative. Ma occorre precisare, sul piano storico, che Leibniz ragiona, seppur in termini inadeguati, intorno a una realtà lavorativa artigianale, più che propriamente capitalistica. Un breve testo, *Societät und Wirtschaft*, è significativo al riguardo:

[...] ognuno lavorerà con voglia, sapendo che cosa ha da fare; non starà ozioso, come capita ora, perché nessuno lavorerà per sé, ma ognuno per tutti. Ciò che l’uno avrà di troppo, sarà dato a chi ne avrà troppo poco. Per contro non succederà che un artigiano, con la sua gente, debba, come ora, ammazzarsi di lavoro che gli giunge tutto in una volta: poiché il lavoro sarà sempre press’a poco costante [...]. Nessun maestro vedrà di mal occhio che un garzone si mostri abile, e capace di divenire in breve tempo maestro: poiché qual danno potrebbe derivargliene?<sup>12</sup>.

Leibniz sottovaluta gli elementi di costrizione e di necessità insiti nella dimensione lavorativa, così come sottovaluta la presenza di forti gerarchie al suo interno. Ne deriva un quadro sostanzialmente interno all’orizzonte mercantilista, ma con alcuni accenti proto-capitalistici.

Cercherò di mettere in luce, seppur in modo cursorio, alcuni aspetti relativi all’economia in Leibniz non tanto (come avviene nell’inter-

<sup>12</sup> *Societät und Wirtschaft*, 1671?, in A IV, 1, pp. 559-560, trad. it. a cura di V. Mathieu, *La Società artigiana*, in G.W. LEIBNIZ, *Scritti politici e di diritto naturale*, UTET, Torino 1965<sup>2</sup> (= SP), pp. 326-327.



pretazione di Elster) sulla base di un confronto con gli scritti metafisici e teologici (ad esempio, interrogandosi sulla questione se Dio venga concepito o meno come *entrepeneur*), quanto sulla base di un'analisi degli scritti di tipo giuridico e politico. Si tratta di esaminare il ruolo che viene a giocare l'economia nell'intreccio fra dimensione privata e dimensione pubblica, e la funzione della comunità politica al riguardo. Ma, per affrontare tale tema, particolarmente rilevante è il riferimento alla proprietà privata. Dal punto di vista sistematico, il diritto naturale viene interpretato da Leibniz a partire dallo schema di Ulpiano, ma con influenze importanti di pensatori, a prima vista, non omogenei fra di loro, come Aristotele, Grozio e Hobbes<sup>13</sup>. Tre sono i gradi del diritto naturale: a) *jus strictum*, il diritto stretto, b) *aequitas*, l'equità, e c) *pietas*, pietà o giustizia universale<sup>14</sup>. Il primo concerne la dimensione giuridica *stricto sensu*, caratterizzata dal fine di *neminem laedere*. Occorre sottolineare che, da un lato, il grado precedente non viene eliminato dal successivo e che, dall'altro, il grado successivo risulta più elevato del precedente. La dimensione della proprietà privata riguarda il primo grado: il diritto stretto è chiamato anche diritto di proprietà o diritto privato<sup>15</sup>.

In *De tribus juris naturae et gentium gradibus* Leibniz fornisce una definizione molto precisa del rapporto fra proprietà e diritto, dell'elemento dello *jus proprietatis*, all'interno del primo grado del diritto naturale, dello *jus strictum*:

Il diritto di proprietà (*jus proprietatis*) è il più basso gradino del diritto (*infimus juris gradus*), e vige nello stato di semplice natura (*in statu naturae rudis*), in cui tutti gli uomini si considerano eguali (*aequales*), e nessuno pertanto vuol essere privato di ciò che detiene. Ognuno, non conoscendo altri più atto a possedere la cosa per il bene comune (*commune bonum*), come succede quando ci si incontra tra sconosciuti, ne difenderà il possesso, non potendo essere sicuro delle intenzioni altrui. Ma quando l'uno abbia riconosciuto la virtù e la buona fede dell'altro, può darsi che si giudichi conveniente stabilire

<sup>13</sup> Cfr. G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, Puf, Paris 1956.

<sup>14</sup> Sulla centralità della giustizia universale: P. RILEY, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Harvard University Press, Cambridge 1996.

<sup>15</sup> Cfr. K. LUIG, *Die Privatrechtsordnung im Rechtssystem von Leibniz*, in *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, a cura di G. Birtsch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 347-374.

una certa società, nella quale ciascuno rinunci in qualche misura ai propri diritti, affinché ad ognuno sia aggiudicato ciò che è più conveniente che possenga, in vista del bene comune<sup>16</sup>.

Lo stato di natura comporta un diritto stretto di proprietà, in cui si attribuisce a ciascuno il suo. È vero che Leibniz riconosce il diritto di proprietà – e, quindi, non si può parlare della presenza di una critica alla proprietà –, ma è anche vero che ne individua limiti precisi. In primo luogo, la sua posizione risulta lontana da un approccio moderno di legittimazione della proprietà, e in particolare dalla concezione di John Locke, in cui la proprietà svolge una funzione decisiva per la costruzione del corpo politico. Questo elemento trova conferma nel fatto che lo «jus proprietatis» viene considerato come «infimus juris gradus»: si tratta di un diritto, ma di «infimus gradus», non comparabile a quanto avviene nei due gradi successivi. Già nel passo citato la considerazione dello «jus proprietatis» come «infimus juris gradus» e la centralità del «commune bonum» fanno emergere che la proprietà non gioca un ruolo di fondazione del discorso politico.

Il diritto della società si viene a formare quando gli individui rinunciano in parte al loro diritto stretto per aderire al bene comune. Esso non elimina il diritto stretto, ma ne mette in discussione l'assolutezza: la proprietà viene ammessa ma con eccezioni, soprattutto nel caso in cui si ponga in distonia con l'interesse comune. Al di là delle difficoltà teoriche e pratiche che presenta la definizione di liberalismo, non si può interpretare Leibniz come pensatore liberale (o protoliberales). La celebre opera di Crawford Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (1962), metteva in evidenza, adoperando la categoria di *possessive individualism*, i segni distintivi della società mercantile inglese del Seicento, facendo riferimento al ruolo centrale della proprietà in Hobbes, e, ancor di più, in Locke<sup>17</sup>. Occorre rimarcare tutta la distanza che separa la prospettiva di Leibniz

<sup>16</sup> *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, 1680?, in A VI, 4C, p. 2868, trad. it., *I tre gradi del diritto*, in SP, p. 119. Cfr. L. BASSO, *La propriété est-elle un droit? Logique juridique et pensée politique chez Leibniz*, «Dix-septième siècle», 2018, II, pp. 275-284.

<sup>17</sup> Cfr. C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962, trad. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, ISEDI, Milano 1978.

da quella di Hobbes e Locke, sia per ragioni storiche sia per ragioni teoriche. Per quanto concerne le prime, è necessario precisare che, per l'Impero germanico dell'epoca, risulta anacronistico adoperare la categoria di individualismo, dal momento che gli individui erano pienamente integrati in gruppi, associazioni (*Vereine*), a partire dal loro ruolo sociale concreto, secondo una *Ständeordnung*. In merito alle ragioni teoriche, la differenziazione fra diritto e legge e la superiorità dell'equità sul diritto stretto non possono far pervenire, secondo Leibniz, all'idea della proprietà come fondamento della comunità politica.

Per riprendere il ragionamento svolto sull'articolazione del diritto naturale, occorre rilevare che il riferimento a un diritto sociale risulta cruciale, e più importante della difesa della proprietà. La formula di Ulpiano (e, in precedenza, di autori come Cicerone), secondo cui si attribuisce a ciascuno il suo, non viene negata, ma comunque si rivela insufficiente: non basta non nuocere, ma occorre essere utile a tutti, secondo un principio di equità, mettendosi «al posto degli altri». In Leibniz centrale è la questione della *place d'autrui*. Così si arriva al secondo grado, l'*aequitas*, che è più elevato del precedente, incentrato sulla proprietà. Si può sostenere che la proprietà venga accettata da Leibniz soprattutto per motivi pragmatici, essendo più facile da mantenere in quanto conquistata con la forza, ma essa non risulta comparabile al diritto di società. Infatti, il bene comune risulta superiore al bene individuale (peraltro non riducibile al richiamo alla proprietà privata), o comunque la posta in gioco consiste nella reciprocità fra dimensione individuale e dimensione comune. Nella riflessione giuridica leibniziana il diritto privato viene dunque subordinato al diritto pubblico, fondato sul diritto naturale: «[...] in una *optima respublica* ogni bene dovrebbe essere di proprietà pubblica (*publici juris*), e venir pubblicamente distribuito ai privati [...]»<sup>18</sup>. Posto che una specifica *respublica* non può mai raggiungere pienamente la perfezione dell'*optima respublica*, in vari altri testi Leibniz riafferma la centralità del diritto pubblico, della sfera pubblica.

L'idea secondo cui «in *optima respublica* omnia essent *publici juris*» possiede ripercussioni rilevanti sul ruolo dell'economia all'interno della comunità politica. Spesso si è insistito sull'importanza della

<sup>18</sup> *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, 1680?, in A VI, 4C, p. 2865, trad. it. mod., *I tre gradi del diritto*, in SP, p. 115.

*securitas publica*, della protezione militare della *civitas* dalle aggressioni dall'esterno. Ma in Leibniz gioca un ruolo cruciale anche la questione della sicurezza sociale, e quindi l'insieme di misure sociali assunte dalla comunità politica<sup>19</sup>. Ciò si esplica in vari progetti volti a riequilibrare determinate sperequazioni e ad attutire i disagi di una larga fascia della popolazione: le assicurazioni pubbliche costituiscono uno degli strumenti a cui Leibniz fa ampio riferimento. D'altronde, anche negli scritti sulle Accademie delle Scienze, sulla base di un'alleanza fra la teoria e la pratica Leibniz sottolinea la necessità di incrementare non solo le conoscenze, ma anche le manifatture, i commerci, migliorando le condizioni di vita degli individui meno agiati.

In merito alle questioni indicate appare estremamente significativo il testo *Societät und Wirtschaft*, già citato in precedenza, in cui si fa riferimento a una società a scopo produttivo finanziata dallo Stato, volta a migliorare le condizioni dei lavoratori.

Con la fondazione di una siffatta Società, si porrà rimedio ad un inconveniente profondamente radicato in molti Stati, e cioè al lasciare che ognuno si tolga d'impaccio come vuole e come può, diventi egli ricco a prezzo della rovina di cento altri, o perisca, trascinando a fondo con lui altri cento che di lui si sono fidati, o che da lui travavano i mezzi per il loro sostentamento [...]. Si potrebbe obiettare: il denaro va preso in altri paesi. Per nulla affatto! Anzi, ogni paese deve piuttosto essere in grado di fabbricare da sé i prodotti necessari, in modo da non essere più costretto a prendere da altri ciò che può avere da se stesso. Ad ogni paese si deve insegnare ad impiegare opportunamente le forze lavorative e le materie prime di cui abbonda [...] le manifatture dovranno trovarsi ovunque vi sia a disposizione il materiale da lavorare, ed i commerci invece sui fiumi e sui mari, poiché ciò è conforme a natura<sup>20</sup>.

Due aspetti mi sembrano particolarmente significativi. Il primo è connesso alla funzione interventista (per adoperare un lessico non leibniziano) dello Stato in economia, sulla base di una visione non certo

<sup>19</sup> Cfr. K. SAKAI, *Sozialpolitische Leitbilder: Leibniz'Grundsätze einer gerechten Sozialpolitik*, «Studia Leibnitiana», II, 2008, pp. 153-167.

<sup>20</sup> *Societät und Wirtschaft*, cit., pp. 559-560, trad. it., p. 326. Cfr. R. MILACHOWKI, *Die Schrift «Societät und Wirtschaft»: Ausdruck der Gleichwertigkeit von Theorie und Praxis im Werk von G.W. Leibniz*, in *Gottfried Wilhelm Leibniz – Wissenschaftliche Methoden*, a cura di M. Heinz, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen, Leipzig 1997, pp. 95-104.

proto-liberale: in altri testi viene ad esempio rimarcata l'importanza dell'organizzazione pubblica della sanità. Il secondo aspetto consiste nel carattere protezionistico dell'economia, che viene concepita da Leibniz sostanzialmente in termini di autosufficienza economica di ogni singolo paese, e non in termini internazionali.

Se questa riflessione viene calata nel contesto storico e geografico dell'epoca, ci si può interrogare quanto essa risulti interna al cameralismo tedesco, con la funzione protezionistica della *civitas*, o quanto siano operanti elementi ulteriori rispetto allo scenario delineato. Con cameralismo si indica, in merito al XVII e al XVIII sec. e soprattutto nell'Impero germanico, l'insieme delle dottrine relative all'amministrazione della *civitas* e al benessere generale, denominate scienze camerali (da *Kammer*, l'organo che si occupava del patrimonio del principe e della finanza pubblica)<sup>21</sup>. Vi confluirono i problemi della popolazione, dell'attività economica, della bilancia commerciale, della ricchezza nazionale studiati dal mercantilismo, alle cui linee di fondo si ispira il cameralismo. Quest'ultimo aveva alla propria base una concezione della società imperniata sul monarca, che tuttavia considerava il benessere del popolo come presupposto del mantenimento della propria *summa potestas*. I teorici cameralisti considerarono centrale lo Stato nella sua funzione protezionista, difesero politiche di barriere tariffarie, manifatture pubbliche, regolamentazione del commercio e dell'agricoltura. Riprendendo la questione posta da Elster, del Leibniz mercantilista o capitalista, si potrebbe quindi propendere per la tesi di un Leibniz sostanzialmente mercantilista, piuttosto che capitalista. Ovviamente il problema non può venir svincolato dal tipo di definizione che si fornisce di capitalismo: se si adotta un approccio marxiano (e non una lettura in larga misura schumpeteriana, come avviene nel testo di Elster), fondato sulla connessione strutturale del capitale con il mercato mondiale, risulta complicato sostenere l'idea del Leibniz «capitalista». Ma, restando nel contesto dell'epoca, occorre aggiungere un altro riferimento rilevante. Leibniz, nel suo soggiorno parigino,

<sup>21</sup> Cfr. P. SCHIERA, *Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Giuffrè, Milano 1968 e Id., *Società e stato per una identità borghese. Scritti scelti*, «Scienza & Politica. Quaderno n. 4», 2016, p. 239: «[...] non sarebbe difficile rimandare all'importante vicenda del cameralismo tedesco e austriaco che, [...] a partire dalla metà del XVII secolo, rappresentò il fenomeno politico più significativo in un mondo in potente trasformazione (fra Impero e *Kleinstaaterei*) quale quello tedesco».

aveva fortemente valorizzato lo stretto rapporto fra potenza statale e industria instaurato da Jean-Baptiste Colbert e aveva rimarcato l'arretratezza, per quanto concerne le capacità manifatturiere, dell'Impero germanico rispetto a Francia, Olanda e Inghilterra<sup>22</sup>.

In conclusione, occorre rimarcare che Leibniz, per alcuni versi, presenta aspetti colbertiani, insistendo sulla necessità di potenziare la forza manifatturiera dell'Impero. Ci si può domandare se tale concezione rifletta *sic et simpliciter* i segni distintivi del mercantilismo, o se in Leibniz siano operanti (come sosteneva Georges Gurvitch<sup>23</sup>) anche elementi proto-socialisti, nel senso di un socialismo associazionista, non di un socialismo collettivista. L'interpretazione, fornita da Gurvitch, di Leibniz come di un «socialista associazionista» contiene un anacronismo storico. Occorre però ribadire che Leibniz afferma la superiorità dello *jus societatis* sullo *jus proprietatis*, e, pur riconoscendo quest'ultimo per motivi in buona misura pragmatici, non concepisce la comunità a partire dall'elemento della proprietà privata. Seppur con vari limiti, e senza pervenire a una prospettiva proto-socialista, costante è la ricerca leibniziana di attribuire al corpo politico una serie di funzioni sociali (basti pensare ai testi sulle assicurazioni pubbliche) in vista del benessere della popolazione e soprattutto della tutela dei ceti meno agiati, sulla base di quel principio di *aequitas* che costituisce il secondo grado del diritto naturale. Tali misure sociali riflettono l'idea complessiva, fra ontologia e politica, secondo cui il segno distintivo della *respublica* risiede nella tensione verso la felicità comune, nella coimplicazione dinamica fra bene proprio e bene altrui: «Dove c'è continuo uso della somma potestà, là si deve continuamente deliberare in comune (*in commune*)»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. A. ROBINET, *G.W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, cit., p. 267.

<sup>23</sup> Cfr. G. GURVITCH, *L'idée du droit social* (1932), Scientia Verlag, Aalen 1972, pp. 171-214.

<sup>24</sup> *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, 1669, in A IV, 1, p. 16.

# Lo Stato è la guerra Guerra, società e Stato in Emil Lederer

Michele Basso

Der Krieg ist mit der Natur des modernen Staates bereits potenziell gesetzt. Die modernen Staaten als abstrakte Machtstaaten mit ihrem Instrument des Heerwesens bedeuten den Krieg.  
(E. Lederer, *Zur Soziologie des Weltkriegs*, 1915)

## ***1. Posizione del problema***

Il presente contributo avvia un dialogo con la riflessione del sociologo ed economista Emil Lederer (1882-1939), e in particolare con un testo scritto nei primi mesi del primo conflitto mondiale, dal titolo *Sulla sociologia della guerra mondiale*<sup>1</sup>. Hans Joas l'ha definito un classico mancato della sociologia della guerra<sup>2</sup>, e alla guerra in corso il testo

<sup>1</sup> E. LEDERER, *Zur Soziologie des Weltkriegs*, in Id., *Schriften zur Wissenschaftslehre und Kulturosoziologie*, a cura di P. Gostmann e A. Ivanovna, Springer, Wiesbaden 2014, pp. 101-130, qui p. 109. Si farà riferimento sempre ai numeri di pagina di questa edizione, le traduzioni delle citazioni riportate sono mie. Per la prima pubblicazione del testo cfr. Id., *Zur Soziologie des Weltkriegs*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 39, 1915, pp. 347-384. Il testo si trova anche in Id., *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940*, a cura di J. Kocka, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 119-144.

<sup>2</sup> La posizione è espressa nella prefazione della traduzione inglese del testo, dove egli scrive: «Dal momento che questo testo non è mai stato tradotto, non è divenuto uno dei testi classici della sociologia della guerra – uno status che

dedica senz'altro pagine interessanti. Tuttavia, come lo stesso Lederer indica<sup>3</sup>, attraverso il tema della guerra il nucleo fondamentale del ragionamento apre a una riflessione sulla natura dello Stato moderno, e in particolare sul rapporto tra Stato e società, sui cui si concentrerà qui l'attenzione. Essendo Lederer un autore poco noto al lettore italiano<sup>4</sup>, il prossimo paragrafo sarà dedicato a un breve inquadramento biografico e ad alcune indicazioni fondamentali relative al testo sulla sociologia della guerra mondiale. Il resto dell'articolo verterà sul rapporto tra guerra, società e Stato.

## ***2. Emil Lederer e la Sociologia della guerra mondiale***

Emil Lederer nacque nella città boema di Pilsen nel 1882. Studiò diritto ed economia politica nella prestigiosa Università di Vienna, che al tempo ospitava alcuni dei massimi esponenti della scuola marginalistica, tra cui Eugen von Böhm-Bawerk, Carl Menger, Friedrich von Wieser, dei quali Lederer ebbe l'opportunità di seguire le lezioni. Poco dopo la laurea, iniziò la sua prima attività lavorativa come "rappresentante-segretario" della Camera di commercio dell'Austria meridionale, incarico che svolse dal 1907 al 1910. Dopo essersi convertito dalla religione ebraica a quella protestante, nel 1907 sposa a

meriterebbe senz'altro», cfr. H. JOAS, *Introduction*, in E. LEDERER, *On the Sociology of World War*, traduzione in inglese di A. Harrington, «European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie», 47, 2/2006, pp. 241-268; l'introduzione di Joas è alle pp. 241-242, la citazione riportata a p. 241. Hans Joas definisce il testo anche come «uno sprazzo di luce nella sociologia contemporanea [...] rendendo percettibile ciò che mancava nei lavori di ben più celebri colleghi», cfr. H. JOAS, *Die Klassiker der Soziologie und der Erste Weltkrieg*, in H. JOAS, H. STEINER, *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, pp. 179-210, qui p. 195.

<sup>3</sup> E. LEDERER, *Zur Soziologie des Weltkriegs*, cit., p. 109.

<sup>4</sup> L'unica monografia tradotta in italiano è l'ultimo saggio lasciato incompiuto da Lederer al momento della morte, avvenuta nel 1939, Id., *Lo Stato delle masse. La minaccia della società senza classi*, a cura di M. Salvati, Mondadori, Milano 2004. Si vedano inoltre le traduzioni di brevi sezioni di articoli o testi contenute in M. SALVATI (ed.), *Da Berlino a New York. Crisi della classe media e futuro della democrazia nelle scienze sociali degli anni Trenta*, Cappelli editore, Bologna 1989 e la prefazione di Lederer al volume di L. GALIN, *Tribunali e pene nella Russia rivoluzionaria*, F.lli Bocca, Torino 1921.



Vienna Emy Seidler, la quale fu da quel momento in poi una sua stretta e preziosa collaboratrice, compiendo spesso la sua attività all'ombra del compagno, ma comparando altre volte ufficialmente in qualità di co-autrice, come, per citare il caso più significativo, nel volume redatto a quattro mani dal titolo *Japan-Europa*, del 1928<sup>5</sup>. Nel 1910, Lederer iniziò un'attività di collaborazione che si rivelerà proficua e di lunga durata all'interno dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, fondato e co-diretto da Max Weber, Edgar Jaffé e Werner Sombart. Assunto all'inizio come segretario di redazione, il suo ruolo acquisì con gli anni maggiore rilevanza fino a condurlo, nell'ottobre del 1922, a capo della redazione. Nel 1910 Lederer si trasferì a Heidelberg, dove ebbe la possibilità di godere di un ambiente intellettuale altrettanto vivo e stimolante quanto quello viennese. Tra le altre cose, avrà qui l'opportunità di partecipare alle vivaci discussioni organizzate presso la dimora di Max Weber<sup>6</sup>. Nel 1911, a Monaco, ottenne la *Promotion* di Dottore in Economia Politica, sotto la guida di Lujo Brentano<sup>7</sup>, mentre proprio a Heidelberg conseguì invece, nel 1912, l'*Habilitation* presso la facoltà di filosofia, avendo come supervisori Eberhard Gothein e Alfred Weber. Risale a quest'anno la pubblicazione della sua prima monografia, *Gli impiegati del settore privato nel Reich guglielmino*<sup>8</sup>, che rielabora le tematiche sviluppate nella tesi di *Habilitation*<sup>9</sup>. In continuità con l'altra tesi del 1911, dedicata all'analisi dell'assicurazione pensionistica degli impiegati<sup>10</sup>, Lederer iniziò a occuparsi di una questione

<sup>5</sup> Cfr. E. SEIDLER, E. LEDERER, *Japan-Europa. Wandlungen im fernen Osten*, Frankfurter Societäts-Druckerei, Frankfurt am Main 1928.

<sup>6</sup> Cfr. *Einleitung*, in M. WEBER, *Briefe 1911-1912*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, Band II/7-1, a cura di M. Rainer Lepsius e W.J. Mommsen, Mohr Siebeck, Tübingen 1998 (d'ora in poi *MWG II/7-1*), p. 9. Tra i partecipanti a questi incontri vi erano, tra gli altri, Karl Jaspers, Gustav Radbruch, Emil Lask, Georg Lukács, Ernst Bloch, Paul Honigsheim, Mina Tobler, Marie Bernays.

<sup>7</sup> Cfr. P. GOSTMANN, A. IVANOVA, *Emil Lederer: Wissenschaftslehre und Kultursoziologie. Zur Einleitung*, in Id., *Schriften zur Wissenschaftslehre und Kultursoziologie*, cit., pp. 7-37, qui p. 10; cfr. anche M. WEBER, *Brief an Edgar Jaffé*, 28/10/1911, *MWG II/7-1*, cit., p. 323.

<sup>8</sup> Cfr. E. LEDERER, *Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1912, oggi disponibile anche in un'edizione Verlag Classic Edition a cura di C. von Reifitz, 2010.

<sup>9</sup> Che porta un titolo simile, *Gli impiegati del settore privato nel moderno sviluppo economico (Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung)*.

<sup>10</sup> Cfr. Id., *Die Pensionversicherung der Privatangestellten. Diss. Zur Erlangung der Doktorwürde der hohen staatswissenschaften Fakultät der Universität München*, H.

sulla quale sarebbe tornato per tutta la vita: lo studio delle cosiddette “classi medie”, degli “strati intermedi”, e più in generale la questione dei “gruppi”, pensati a rigore come qualcosa di differente dalle “classi”, e come imprescindibili per un ordinamento politico che possa e intenda garantire l’autonomia e la libertà dei suoi cittadini<sup>11</sup>. Si tratta di un tema chiave della sua produzione e anche della sua visione politica, di cui si può cogliere più o meno direttamente l’importanza in gran parte dei suoi lavori. Nel periodo della guerra mondiale, Lederer osservò con attenzione l’evolversi delle vicende e prese attivamente posizione, cercando al contempo di permanere nel suo ruolo di scienziato ed evitando di cadere nella difesa nazionalistica del proprio paese che invece caratterizzò una nutrita schiera di studiosi. Quasi tutte le pubblicazioni scritte da Lederer tra la fine del 1914 e il 1918 sono dedicate o intrecciate al conflitto in corso. Si tratta di una trentina di articoli, alcuni di poche pagine, sui temi dell’economia politica, dei movimenti sindacali, dell’organizzazione degli impiegati e del mercato del lavoro durante la guerra e sull’approvvigionamento alimentare nel corso del conflitto. Il testo sulla sociologia della guerra mondiale, pur essendo stato scritto solo all’inizio del conflitto e a partire quindi da una prospettiva inevitabilmente ancora parziale, è senz’altro il contributo più articolato e ad ampio respiro.

Socialista fin da quando era studente, aderì al partito socialdemocratico indipendente (USPD), ma la sua militanza attiva si limitò a un breve periodo al termine del primo conflitto mondiale. Nel novembre del 1918 Lederer pensò che il proletariato potesse accedere al potere politico, e cercò di agire in tale direzione, assumendo un ruolo rilevante all’interno delle commissioni per la socializzazione sia tedesca che austriaca. Già nel 1920, però, si volgeva deluso verso quella breve e intensa attività politica, riconoscendo che gli sforzi erano sfociati in un nulla di fatto<sup>12</sup>. Professore straordinario dal 1918, nel 1922 venne no-

Laupp jr., Tübingen 1911.

<sup>11</sup> Cfr. P. COSTA, *L’articolazione plurale della società*, «Contemporanea», 7, 4/2004, pp. 655-659, qui p. 656.

<sup>12</sup> Cfr. H. SPEIER, *Emil Lederer: Leben und Werk*, in E. LEDERER, *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940*, cit., pp. 253-272, qui p. 264; M. SALVATI, *Emil Lederer (1882-1939). Un intellettuale europeo tra socialismo e totalitarismo*, in E. LEDERER, *Lo stato delle masse*, cit., pp. XVII-XVIII.

minato professore ordinario, sempre a Heidelberg<sup>13</sup>. Nel 1923 iniziò il suo primo viaggio verso il Giappone, dove risiederà due anni, lasciando tra l'altro in eredità una serie di scritti preziosi di confronto tra la situazione socio-economica giapponese e quella europea. Seguiranno altri viaggi in Giappone, in Cina, in Scandinavia nel 1930, in Unione Sovietica nel 1932<sup>14</sup>. In questi anni egli si spese attivamente, oltre che nell'attività accademica, anche in quella pubblicistica, come relatore in conferenze pubbliche, nel dialogo attivo con i politici (in particolare socialdemocratici, tra i quali vantava molti amici) e come consigliere economico dei sindacati liberi. Come economista, si concentrò in particolare sulla questione dei possibili rimedi alla disoccupazione di massa e sul tema della politica salariale<sup>15</sup>. Rimase a Heidelberg fino al 1931, quando divenne il successore di Werner Sombart all'Università di Berlino e al contempo direttore del *staatwissenschaftlich-statistisches Seminar*. È l'anno in cui esce uno dei suoi volumi più importanti, *Technischer Fortschritt und Arbeitslosigkeit*<sup>16</sup>. Si tratta di un testo che affronta gli effetti del progresso tecnico sulla formazione del capitale e sul processo di crescita dell'economia, ma in particolare sul mercato e sulla disoccupazione, definita come «il problema del nostro tempo», che Lederer fa iniziare storicamente proprio con l'avvio della Prima guerra mondiale. All'inizio di febbraio del 1933 ricevette l'invito dal direttore dell'*Internationaler Arbeitsamt* Harold Butler a tenere una relazione a un convegno internazionale a Parigi sul tema del rapporto tra sviluppo tecnico e disoccupazione<sup>17</sup>. Non avendo ottenuto l'autorizzazione, scrisse direttamente al professor Achelis del Ministero per la scienza, l'arte e la formazione popolare informandolo dell'intenzione di partire per Parigi. Da quel viaggio Lederer non tornò più indietro. Come altri professori di origini ebraiche, o di provenienza liberale o socialista, Lederer era stato inserito in una delle prime liste

<sup>13</sup> Cfr. H. SPEIER, *Emil Lederer: Leben und Werk*, cit., p. 265.

<sup>14</sup> Lederer fu fortemente impressionato, dal ritmo dell'industrializzazione del paese, ma non mancò al contempo di coglierne numerosi accenti critici. Cfr. ivi, p. 257.

<sup>15</sup> Per una breve descrizione dei suoi studi cfr. M. SALVATI, *Emil Lederer (1882-1939). Un intellettuale europeo tra socialismo e totalitarismo*, cit., pp. XIX-XX.

<sup>16</sup> Una seconda edizione, rivista ed ampliata, uscirà nel 1938, ed è ora disponibile in E. LEDERER, *Technischer Fortschritt und Arbeitslosigkeit*, a cura di G. Regneri, Heptagon, Berlin 2014.

<sup>17</sup> Cfr. H. SPEIER, *Emil Lederer: Leben und Werk*, cit., p. 268

di coloro che non avrebbero più potuto insegnare in Germania<sup>18</sup>. Il 13 aprile del 1933 ricevette la missiva che lo sospendeva con effetto immediato dalla sua attività universitaria e da ogni altro ufficio<sup>19</sup>. Da Parigi si recò poi a Londra, dove nel 1933 avvenne uno degli incontri decisivi per il prosieguo della sua vita accademica, quello con Alvin Johnson, direttore della *New School for Social Research* di New York, il quale espose a Lederer il suo progetto di creare una nuova facoltà all'interno della New School che accogliesse i professori rifugiati, in particolare quelli in fuga dalla Germania nazista<sup>20</sup>. Avrebbe chiamato questa nuova istituzione "Università in esilio". Lederer accettò con entusiasmo la proposta. Tra le numerose pubblicazioni degli anni statunitensi, vi è in particolare un manoscritto, trovato da Hans Speier tra le sue carte dopo la morte, e pubblicato postumo con il titolo *State of the masses*<sup>21</sup>. Si tratta di un testo importante sul tema del totalitarismo, seppur inevitabilmente pionieristico in quanto ancora del tutto interno al fenomeno. Lederer morì il 29 maggio del 1939, pochi mesi prima dell'invasione tedesca della Polonia.

"Sulla sociologia della guerra mondiale" è senz'altro il testo più articolato e interessante redatto da Lederer negli anni del primo conflitto mondiale. Fu scritto all'inizio del 1915 e poi pubblicato nel maggio successivo all'interno dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Il testo ha subito uno strano destino. Considerato da molti uno scritto importante, fino ad attribuirgli l'onore di diventare un classico della sociologia della guerra<sup>22</sup>, l'articolo «è parso al tempo come una anomala provocazione, e ha trovato poca risonanza»<sup>23</sup>. Come Lede-

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>19</sup> Cfr. F. KÖHLER, *Zur Vertreibung humanistischer Gelehrter 1933/34*, «Blätter für deutsche und internationale Politik», 11, 1966, pp. 696-707, in particolare p. 697.

<sup>20</sup> Sulla collaborazione tra Johnson e Lederer precedente all'incontro decisivo del 1933 e sulla fondazione dell'Università in esilio cfr. D. BESSNER, "Rather More than One-Third Had No Jewish Blood": *American Progressivism and German-Jewish Cosmopolitanism at the New School for Social Research, 1933-1939*, «Religions», 3, 2012, pp. 99-129, in particolare pp. 101 sgg.

<sup>21</sup> Cfr. nota 4.

<sup>22</sup> Cfr. nota 2.

<sup>23</sup> R. CHICKERING, *Imperial Germany's Peculiar War, 1914-1918*, «The Journal of Modern History», 88, 2016, pp. 856-894. Chickering attribuisce a ragione questa reazione al fatto che, proprio mentre i popoli si stavano scontrando nel nome di una sedicente specificità nazionale, Lederer rileva acutamente nel processo in corso del conflitto una progressiva e diffusa omogeneizzazione, che va dal

rer afferma nelle primissime righe del testo, la sua impressione è che la maggior parte degli intellettuali europei si fossero fatti travolgere dall'ondata di nazionalismo scatenata dallo scoppio delle ostilità. Sono pochi quelli che si posero nella disposizione d'animo di analizzare il conflitto in qualità di scienziati sociali: almeno nelle intenzioni, Lederer fu senz'altro uno di questi, e rappresenta, sotto questo aspetto, una "notevole eccezione"<sup>24</sup>.

### **3. La guerra, la società e l'essenza dello Stato**

*Sulla sociologia della guerra mondiale* inizia con un riferimento diretto e piuttosto scolastico alla nota distinzione tönnesiana tra comunità (*Gemeinschaft*) e società (*Gesellschaft*).

Possiamo dire che dal primo giorno di mobilitazione la società fino ad allora sussistente si è trasformata in una comunità. Questo processo di trasformazione si è consumato non solo in Germania, ma allo stesso modo in Francia, Austro-Ungheria e, come pare, nella stessa Russia e anche in alcuni Stati neutrali, da ultimo in Inghilterra (seppure neppure lontanamente con la stessa intensità). Esso consiste fondamentalmente nel fatto che tutti i processi di formazione di raggruppamenti vengono sospesi, e ogni interesse, ogni volontà e ogni atto vengono diretti verso qualcosa di comune<sup>25</sup>.

L'avvento del primo conflitto mondiale ha trasformato le principali società europee in comunità: la chiarezza e semplicità dell'af-

modo di gestire l'esercito e l'apparato militare, alle tecniche di produzione, all'organizzazione astratta dello Stato fino a giungere alla stessa disposizione ideologica con cui si concepisce il proprio locale nazionalismo.

<sup>24</sup> Cfr. H. JOAS, W. KNÖBL, *War in Social Thought. Hobbes to the present* (2008), Princeton University Press, Princeton 2013, p. 153. Cfr. anche H. JOAS, *Introduction*, cit. Di "unicità" (*uniqueness*) del testo di Lederer tra i resoconti intellettuali della Prima guerra mondiale interni al conflitto stesso parla anche D.R. HUEBNER, *Toward a Sociology of the State and War: Emil Lederer's Political Sociology*, «European Journal of Sociology», 49, 1/2008, pp. 65-90, qui p. 68. Cfr. inoltre H. JOAS, *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Velbrück, Weilerswist-Metternich 2000, in particolare cap 3 (pp. 183 sgg.) dove Joas ricostruisce l'influenza enorme che le ideologie di guerra hanno esercitato su pensatori e intellettuali europei in maniera diffusa e onnipervasiva, e torna a richiamare Lederer come eccezione.

<sup>25</sup> E. LEDERER, *Zur Soziologie des Weltkriegs*, cit., p. 103.

fermazione hanno fatto sì che la sua fortuna si sia estesa oltre l'argomentazione interna al testo stesso, tant'è che, girovagando tra la bibliografia secondaria sul senso storico e sociologico del primo conflitto mondiale, può capitare di imbattersi nella ripresa della succinta tesi, ascritta a Lederer in maniera secca, senza ulteriori spiegazioni. È probabile che la fortuna della diffusione sia legata anche alla ripresa della tesi da parte di Carl Schmitt in un testo ben più noto quale *Il concetto di politico*<sup>26</sup>, che della citazione sopra richiamata riporta in nota solo la prima frase<sup>27</sup>. Se tuttavia si procede alla lettura, risulterà chiaro che quella di Lederer è solo una posizione di partenza, destinata a essere sensibilmente riformulata nel corso dell'argomentazione. Come Lederer dimostra e infine afferma esplicitamente, lo Stato, sia sotto la spinta del conflitto imminente come in pace, non può assumere la forma della comunità, ma semmai solo quella di «una astratta *moltitudine* organizzata, che appare a se stessa e alla nostra coscienza come una *comunità*»<sup>28</sup>. Lo slittamento è rilevante: l'idea di comunità è in realtà agli occhi di Lederer solo una proiezione ideologica. Si cercherà ora di mettere in evidenza, inevitabilmente con un percorso argomentativo più lungo, il senso di questa affermazione.

La questione va posta a partire da un'interrogazione sul *Wesen*, ovvero sulla natura, più propriamente sull'essenza dello Stato. Su questo Lederer formula una tesi anche qui espressa in modo molto chiaro: la natura dello Stato è duplice. Vi è uno Stato che si proietta verso l'esterno, e assume la configurazione dello Stato di potenza, privo di limiti, volto solo all'affermazione di sé nello scontro con le altre potenze statali. Vi è poi uno Stato rivolto verso l'interno, che deve avere a che fare con la "società", la cui composizione appare a sua volta articolata, in ultima analisi come l'esito dello scontro del conflitto tra classi e gruppi di interesse di vario genere. Quasi trent'anni dopo, con un'Europa sprofondata in un secondo conflitto mondiale, Ernst Fraenkel riconoscerà, nel suo noto volume sul *Dual State*, di aver ripreso l'idea della duplicità dall'articolo di Lederer<sup>29</sup>. Va notato che, anche in

<sup>26</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico' (1932)*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-165.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 128 nota 31.

<sup>28</sup> E. LEDERER, *Zur Soziologie des Weltkriegs*, cit., p. 129.

<sup>29</sup> Cfr. E. FRAENKEL, *Il doppio Stato: contributo alla teoria della dittatura (1974)*, Einaudi, Torino 1983, qui pp. 210-211.

questo caso, la bipartizione viene anzitutto posta, per poi essere sensibilmente riarticolata, mettendo in evidenza, come vedremo, il considerevole asservimento dello Stato rivolto verso l'interno agli interessi dello Stato di potenza.

Consideriamo anzitutto lo Stato rivolto verso l'interno. Come ha giustamente affermato Pietro Costa, Lederer raccoglie dalla tradizione tedesca dell'Ottocento un'immagine di società «come un composito tessuto di gruppi interagenti – e il rifiuto di ridurre la storia politico-sociale dell'Europa ottocentesca allo stereotipo del rapporto “immediato” tra Stato e individuo respingendo nelle nebbie del regime “antico le realtà intermedie”»<sup>30</sup>. Lederer cerca appunto di «fecondare»<sup>31</sup> tale tradizione ottocentesca sulla pluralità dell'articolazione della società con le riflessioni economico-politiche di Marx che – come ha giustamente osservato Schumpeter – fu per Lederer senz'altro un punto di riferimento, riconoscendo al contempo come la sua riflessione economica non potesse essere traslata nel presente senza un necessario aggiornamento<sup>32</sup>. Ciò è evidente in gran parte delle opere di Lederer: in particolare, nel suo ultimo lavoro lasciato incompiuto, *The State of the masses*, la contrapposizione tra una società articolata per gruppi e le “masse amorfe” disciplinate e poi dominate dall'alto da un potere autoritario è il nucleo centrale della sua argomentazione. Per Lederer, la società è articolata in modo plurale oppure non è, e gli individui possono essere liberi solo all'interno di un'articolazione plurale. Il primo grande effetto di un regime totalitario che governi tramite propaganda, coercizione e disciplinamento su una massa amorfa di individui è quello di distruggere la società. Lo sforzo teoretico di pensare la pluralità all'interno del binomio Stato/capitalismo industriale è però tutt'altro che agevole. Per quanto la dicotomia Stato/individuo sia in ultima analisi il prodotto di una ideologica astrazione, si tratta pur sempre di una astrazione potente, che ha generato attorno a sé un mondo di relazioni, un grande macchinario dotato di un proprio interno funzionamento. Arriviamo quindi a un punto chiave della riflessione sullo Stato rivolto verso l'interno. Come aveva ben capito Weber,

<sup>30</sup> P. COSTA, *L'articolazione plurale della società*, cit., p. 656.

<sup>31</sup> Riprendo anche qui il felice verbo usato da Pietro Costa nonché il senso della sua intuizione, cfr. *ibid.*

<sup>32</sup> Cfr. J.A. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica. III. Dal 1870 a Keynes* (1954), Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 1087.

il quale rifiuta la possibilità di pensare ad un'articolazione plurale che non sia quella che lo Stato e il capitalismo già presentano (in ultima analisi lo scontro tra classi e grandi potentati burocratici, economici, militari), il binomio individuo/Stato ha preso sostanza nelle forme del diritto positivo, ovvero in ultima analisi nella più importante e preponderante forma con la quale la contemporaneità – a seguito dell'imporre della personalità giuridica dello Stato – regola i propri rapporti interni. La stessa economia capitalistica si regola a partire da tale diritto. La forma societaria della relazione investe lo scambio di merci ma non la loro produzione, che ha luogo privatamente da parte di una moltitudine di individui proprietari. Quest'ultimi, a loro volta, sono autorizzati a redigere una serie di contratti individuali con singoli esseri umani che, possedendo solo la propria forza-lavoro, accettano di vendere parte della loro attività quotidiana in cambio di un salario. Lederer si rende conto che, rispetto all'analisi marxiana, il quadro si sta complicando, e le sue dettagliate analisi sull'emergere di raggruppamenti intermedi – di cui il termine *Mittelstand* è solo un referente complessivo – cercano di riarticolare la questione, ma non certo scardinandone le dinamiche di fondo. Anche il singolo impiegato firma un contratto individuale, con lo Stato o con un'azienda privata, e le forme del rapporto assumono comunque, giuridicamente, quelle del contratto tra cittadino e istituzione. L'interessante idea di Lederer di concepire come gruppo anche la massa dei disoccupati è un indice significativo della difficoltà di pensare “gruppi” e articolazioni plurali al di là delle forme giuridiche preesistenti. Uno sguardo, diciamo così, a “volo d'uccello” sulla realtà sociale ascriverebbe senz'altro ai disoccupati un'identità complessiva, degli interessi comuni, delle comuni problematiche. Dal punto di vista giuridico, però, si tratta di una serie di individui la cui caratteristica comune è quella di trovarsi esclusi da un contratto di lavoro, immersi inevitabilmente nel “problema della necessità”, senza risolvere il quale sicuramente non si può fare filosofia, ma è ben complicato anche fare politica.

Se ci si rivolge al cosiddetto diritto pubblico, la questione si fa ancora più complessa. Lederer richiama la tradizione liberale, ricordando che, perlomeno nello Stato rivolto verso l'interno, il suo limite invalicabile e costitutivo è rappresentato dall'individuo stesso. Ciò perché in ultima analisi lo Stato è costituito dagli individui aggregati e per gli individui. Ora, è proprio questa immagine del rapporto tra individui e



Stato ad essere completamente messa a nudo nella sua inconsistenza dallo scoppio del conflitto mondiale. Nel contesto politico d'emergenza provocato dalla guerra, «anche il più vago accenno ai diritti naturali connaturati all'individuo, che gli Stati moderni vorrebbero garantire, è dimenticato»<sup>33</sup>. Un passaggio di poco successivo suona ancora più interessante:

Nello Stato moderno c'è [...] solo una sottomissione agli scopi dello Stato, l'autonoma, inviolabile sfera giuridica del singolo viene estirpata come conseguenza dell'onnipotenza dello Stato, la quale si realizza solo nella forma di Stato di diritto<sup>34</sup>.

Lo Stato realizza compiutamente la sua natura di Stato di potenza sia verso l'esterno che verso l'interno *solo* nella forma di Stato di diritto. Inoltre, non è la guerra a trasformare lo Stato: lo scoppio della guerra ha rivelato ciò che lo Stato è fin dalla sua genesi.

Negli esempi presenti all'interno del testo, Lederer si concentra soprattutto sul *Reich* tedesco. Tuttavia, risulta chiaro che egli si sta riferendo al modo in cui viene espresso il comando politico all'interno dei maggiori Stati europei, non solo in Germania.

Gli abitanti sono diventati cittadini dello Stato, ma proprio in questa parola, se consideriamo la natura dello Stato moderno, sta una interna contraddizione: *cittadino*, portatore di un proprio diritto, è una costruzione di diritto naturale, priva di realtà, una pretesa, che non può corrispondere a nulla in uno Stato che all'interno del suo territorio, così come egli stesso se lo rappresenta, non conosce limiti. Questo è lo Stato moderno: un potere al di là di ogni confine, ma per sua natura *astratto*, in quanto posto al di là di tutte le differenze economiche e sociali oggi presenti. La Francia democratica, la Russia autocratica, la collaborazione del Parlamento in Germania e nell'Austro-Ungheria: per quanto le strutture economiche e politiche siano differenti al loro interno, quando esso appare nella sua *interezza*, ossia quando è rivolto verso l'*esterno*, l'*essenza* dello Stato rimane la stessa<sup>35</sup>.

Il problema per Lederer non è principalmente quello della forma di governo, e tantomeno quello di una democratizzazione e parlamentarizzazione del *Reich*. Al contrario, egli sarà sempre critico nei con-

<sup>33</sup> E. LEDERER, *Zur Soziologie des Weltkriegs*, cit., p. 121.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 112.

fronti di una tale prospettiva, paventando il rischio di una ulteriore scollatura tra i luoghi della decisione politica e le dinamiche interne alla società<sup>36</sup>. Tale scollatura è però già presente nel modo di pensare il rapporto tra Stato e società, e in particolare tra Stato e società economica, di fronte all'irrompere delle masse sullo scenario politico ed economico. A entrare in crisi è anzitutto il paradigma borghese su cui si fonda la legittimità dello Stato. Dal punto di vista della logica costituzionale, la crisi ne rivela un'aporia intrinseca fin dalla sua fondazione. Se la volontà del cittadino è pensata quale fondamento dell'istituzione, e lo Stato viene quindi concepito come un «patto tra singoli»<sup>37</sup>, chi comanda lo fa in quanto rappresentante, ovvero in quanto attore di decisioni la cui responsabilità pesa in ultima analisi su coloro che l'hanno eletto. Siccome però, gli elettori si presentano sulla scena come una serialità o come una massa di singole individualità, la loro volontà non può essere espressa se non tramite la voce del rappresentante che quindi, se formalmente appare come il loro servitore, di fatto è in realtà l'*Herrscher*, colui che comanda<sup>38</sup>. Vi è tuttavia qualcosa in più, legato all'elemento di astrazione che caratterizza lo Stato. Da un lato, tale astrazione si presenta ancora connessa alla struttura formale della costruzione logica. Se la rappresentanza è pensata come un'autorizzazione fondata sulla serialità dei consensi individuali, non c'è nulla che si ponga di fronte o accanto alla volontà del sovrano, la quale in realtà dà forma alle volontà dalle quali in apparenza essa dovrebbe dipendere. La volontà dello Stato si presenta pertanto inevitabilmente come qualcosa di *altro* rispetto ai cittadini, come una isti-

<sup>36</sup> La critica al parlamentarismo e ai partiti si inserisce appunto in questa prospettiva. Cfr. su ciò *Emil Lederer, 1882-1939: I. The Sociologist*, «Social Research», 7, 3/1940, pp. 337-358, qui p. 340; H. SPEIER, *Emil Lederer: Leben und Werk*, cit., p. 254 e pp. 261-262.

<sup>37</sup> E. LEDERER, *Zur Soziologie des Weltkriegs*, cit., p. 111.

<sup>38</sup> Cfr. M. WEBER, *Economia e Società* (1922). I. *Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 291. Non si insiste ulteriormente su questo aspetto, su cui il gruppo padovano di ricerca sui concetti politici, di cui Maurizio Merlo è stato membro per lunghi anni, ha svolto un'attività di ricerca pluridecennale. La stessa argomentazione qui elaborata deve molto al dialogo interno ai seminari del gruppo. Per un approfondimento specifico sulla questione, il riferimento più importante rimane G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003. Per ulteriori pubblicazioni sul tema, scaricabili gratuitamente in formato .pdf, si rimanda al sito del gruppo <https://concpolpd.hypotheses.org/> (data ultima consultazione: 31/01/2022).

tuzione in ultima analisi indipendente e appunto *astratta* rispetto ad essi. Il richiamo all'astrazione ha tuttavia anche un altro significato, che investe il rapporto tra Stato e società. La specifica configurazione del sistema economico, l'enorme sviluppo delle tecnologie in ogni ambito di produzione e di distribuzione, accompagnato al fenomeno – tipico di questi anni – dell'avvento delle masse sulla sfera pubblica, fanno sì che l'istituzione politica statale assuma una forma che, come si diceva in precedenza, solo in apparenza può essere quella della comunità. In realtà il binomio che si presenta sul quadro europeo – in gran parte indipendentemente dalla specifica forma di governo – è quello di uno Stato di potenza da un lato, e di una *organisierte Menge*, di una moltitudine organizzata dall'altro. La moltitudine, assumendo la forma di una serialità di individui, non ha alcuna capacità di decidere della propria configurazione. In altre parole, essa non possiede nessuna capacità politica. Inevitabilmente, è quindi lo Stato di potenza a darle forma, in base alle proprie specifiche esigenze e necessità. In tempi di pace, lo Stato rivolto verso l'interno pare essere costituito in realtà da un campo di forze, in ultima analisi governato e diretto da una serie di organizzazioni che si contendono il potere, sulla base della loro capacità di attrarre verso sé le differenti classi della popolazione e di intercettare, quasi sempre almeno in parte trasversalmente, gli umori di una fetta importante della stratificazione sociale. Effettivamente, tale configurazione interna può assumere forme differenti: in ultima analisi, e semplificando un po', essa può essere più incline a valorizzare le esigenze delle classi operaie o quelle degli imprenditori. Tuttavia, lo scoppio della guerra ha messo in evidenza come in realtà anche tale agone sia sempre e comunque soggetto alla discrezionalità dello Stato di potenza e alle sue specifiche esigenze.

Ciò si mostra chiaramente nel fatto che il sistema industriale dello Stato ha dovuto assumere delle forme che risultassero non pericolose per lo sviluppo dello Stato stesso. La sicurezza sul lavoro come ostacolo delle tendenze alla degenerazione del sistema industriale è divenuta importante non solo socialmente – quindi per la trasformazione strutturale dello Stato verso l'interno – ma anche per lo sviluppo dello Stato verso l'esterno. Così, i più importanti provvedimenti all'interno dello Stato – come la stessa sicurezza sul lavoro – presentano una doppia faccia: sono conseguenze dei rapporti sociali di potere e *al contempo* elevano lo Stato ad organizzazione astratta. Possiamo dire che vengono realizzate solo quelle misure che rendono possibile

contestualmente un maggiore spiegamento della potenza dello Stato, o perlomeno non la impediscono<sup>39</sup>.

Il nodo della questione pare risiedere nel rapporto tra il carattere astratto dello Stato, la moltitudine e l'*organizzazione*. L'assetto economico capitalistico, i radicali mutamenti nelle modalità di produzione e distribuzione delle merci, le innovazioni tecnologiche, l'enorme sviluppo della burocrazia stanno producendo una separazione tra un nucleo centrale di decisione politica, definito dall'organizzazione statale e dai pochi organi ove si producono decisioni politiche, e una moltitudine eterodiretta dalle pratiche burocratico-organizzative dello Stato. Quest'ultimo a sua volta agisce in parte direttamente come imprenditore, in parte in accordo con i grandi potentati economici. Come detto, ove sussistano organi elettivi la configurazione interna dello Stato può assumere forme differenti, le cui decisioni e linee politiche sono però sempre in ultima analisi subordinate allo Stato di potenza.

Tutto ciò emerge con forza allo scoppio della guerra. La guerra, quindi, non apre a una situazione differente, ma piuttosto pone in evidenza la natura dello Stato, già presente in tempi di pace. L'essenza dello Stato risiede nel suo carattere astratto, nella sua «natura spettrale»<sup>40</sup>. Il potere dello Stato si presenta in ultima analisi come del tutto indipendente dall'articolazione della società. Ciò si rende massimamente evidente in guerra perché qui diventa più chiaro come lo Stato verso l'esterno, lo Stato di potenza, sia in realtà la forma fenomenica più propria dello Stato stesso, di cui lo Stato verso l'interno è solo una emanazione: in guerra, Stato e Stato di potenza si avvicinano fino a coincidere. Lo Stato si rivela essere ciò che era già in tempi di pace, ovvero «una realtà indipendente, sciolta da ogni base concreta»<sup>41</sup>. In guerra, ove «ogni particolarità sociale viene sospesa»<sup>42</sup>, ciò si mostra solo in modo più evidente.

L'astrazione dello Stato consiste quindi nell'essere concepibile e nel poter esercitare il potere in modo indipendente, separato dalla complessità sociale ed economica che esso presenta al suo interno. Ciò non si manifesta con chiarezza in tempi di pace perché, anche in siste-

<sup>39</sup> E. LEDERER, *Zur Soziologie des Weltkriegs*, cit., p. 115.

<sup>40</sup> Ivi, p. 121.

<sup>41</sup> Ivi, p. 112.

<sup>42</sup> Ivi, p. 103.

mi dotati di organi rappresentativi, *sembra* che tali organi siano occupati da figure che hanno raggiunto tale ruolo a seguito di un agone tra le classi, i gruppi e soprattutto le organizzazioni di potenza interne al complesso statale. E in effetti, che gli organi decisionali siano occupati da esponenti della classe imprenditoriale o della classe operaia muta alcune linee interne di organizzazione della vita economica e sociale. Tuttavia, come detto in precedenza, tali linee si imporranno solo se in accordo con lo Stato di potenza. Ciò fa apparire lo Stato come l'esito di un conflitto tra una pluralità di parti, o addirittura come espressione della volontà articolata di un "popolo" o di una "nazione". In realtà, si tratta solo di una apparenza. E l'illusorietà dell'apparenza si manifesta con tutta la sua forza in momenti eccezionali, fuori dell'ordinario. Affinché ciò accada, però, è necessario un «pericolo»<sup>43</sup>, e in particolare un pericolo percepito in maniera massificata da tutti i cittadini. Proprio per questo motivo, «*tutti* gli Stati vogliono essere coloro che sono stati aggrediti, in quanto solo in tal modo si ottiene l'unità (dal punto di vista dei contenuti, non ulteriormente definita) delle classi in una "comunità"»<sup>44</sup>. Ecco che una guerra per difendersi da un'aggressione permette di attivare in tutta la sua forza quella potenza che caratterizza lo Stato da sempre. Ma quale comando può esprimere una tale potenza? Se il comando non ha nulla di fronte a sé, se non ci sono più volontà o perlomeno un complesso di articolazioni tra cui trovare una mediazione, la volontà del comando non può che essere una pura volontà di affermazione, priva di ogni resistenza. Non c'è, in altre parole, un'obbedienza in grado di mediare sulla forma del comando. L'obbedienza non può che introiettare le forme del comando, indipendentemente dal contenuto dello stesso. Lo Stato si presenta quindi nella sua forma più pura come organizzazione della *Gewalt*, con tutta l'ambivalenza costitutiva di questo termine: ovvero come organizzazione e amministrazione costitutivamente intrecciata – lo è anche etimologicamente – con l'uso della violenza. Lo Stato è quindi gestione organizzata della violenza, ed esprime inevitabilmente, di fronte al pericolo imminente di una aggressione, la propria natura specifica. Nel momento dello scoppio della guerra, quindi, «il complesso militare si rivela come una forma sociale accanto alla società, e pertanto come una forma sociale

<sup>43</sup> Ivi, p. 120.

<sup>44</sup> Ibid.

universale»<sup>45</sup>. Va notato che il complesso militare non è un apparato dello Stato, ma è un modo in cui lo Stato si manifesta, una sua specifica *Erscheinung*: «[...] lo Stato moderno trova nell'esercito non solamente un *organo*, ma una sua precisa manifestazione (*Erscheinung*)»<sup>46</sup>. E ancora, qualche pagina più avanti: «[...] nel ministero della guerra è rappresentata la seconda *manifestazione (Erscheinung) dello Stato nella sua interezza*».

L'indagine sulla natura dello Stato si riflette a sua volta sulla natura della società. Si è detto che lo Stato può esprimere la sua massima forza come Stato di potenza perché non trova nulla di fronte a sé. Ciò rivela anche la natura della società, la quale in apparenza presenta delle articolazioni interne, dotate anche di una certa capacità di azione, ma solo fintantoché non intaccano l'interesse dello Stato di potenza. Nel momento in cui lo Stato verso l'interno e lo Stato di potenza entrano in conflitto, però, nessuno scontro è possibile, e quest'ultimo si afferma senza alcuna possibilità di resistenza. Non vi è infatti nessun altro potere organizzato che possa resistergli, tanto meno il parlamento: «tutti i parlamenti del mondo diventano organi, strumenti dello Stato verso l'esterno»<sup>47</sup>. Le stesse nozioni di "popolo" e "nazione" rivelano la loro natura ideologica, strumentale all'affermazione dello Stato di potenza, al far apparire lo Stato stesso come una "comunità". Ma non solo lo Stato non è una comunità, ma non vi è neppure nessuna comunità che possa porglisi di fronte. Di fronte a sé, lo Stato trova infatti una «moltitudine organizzata (*organisierte Menge*)». In tempi di pace, l'organizzazione della moltitudine può essere lasciata al gioco di un suo certo movimento interno, purché, come detto più volte, esso sia funzionale allo Stato di potenza. In tempi di pericolo, di aggressione, di guerra, in ultima analisi di eccezione, lo Stato può reclamare tale moltitudine interamente al suo servizio, e sottoporla alla sua unitaria e irresistibile volontà. Il punto cruciale della riflessione di Lederer giace nella già nominata connessione tra Stato di potenza e Stato di diritto. È proprio in quanto Stato di diritto, infatti, che lo Stato può richiamare la moltitudine dei cittadini al suo comando. Dal punto di vista logico, formale, e nelle forme giuridiche che danno sostanza a tale logica, lo

<sup>45</sup> Ivi, p. 104

<sup>46</sup> Ivi, p. 110.

<sup>47</sup> Ivi, p. 113.

Stato è infatti in ultima analisi un potere autorizzato dalla totalità dei cittadini pensati nella loro individualità. Quando ciò non nuoce ai suoi interessi di potenza, i cittadini possono esercitare la loro vita nella sua articolazione sociale, ma, in ultima analisi, non politica. Quando un pericolo comune ritiene necessario richiamare i cittadini sotto un comando unitario, non c'è nessun organo, gruppo o organizzazione intermedia che possa arrestare la *Herrschaft* dello Stato. La prospettiva della potenza totalitaria dello Stato prende forma a partire dalle aporie della sua costituzione liberale.





# **Il duplice sguardo del Leviatano**

## **A partire dai frontespizi del *Leviatano* e del *De Cive* di Thomas Hobbes**

Giuditta Bissiato

Il *commonwealth*, o *societas civilis*, teorizzato da Thomas Hobbes consiste in un'associazione di uomini che non coincide con la struttura territorialmente chiusa dello Stato moderno. Infatti, il suo sovrano-rappresentante viene dotato della capacità di porsi sul limite che separa l'interno, in cui esercita la propria autorità, dall'esterno, in cui vige una condizione di naturalità. Per questo motivo, nel corso di questa riflessione si cercherà di porre in luce il modo in cui lo sguardo assunto dal *Leviathan* si dirige sia verso l'interno, determinando l'immobilità dei sudditi e l'attuazione di meccanismi atti a controllare che essi non violino le leggi e non pervengano a una morte violenta, sia verso l'esterno, provocando conflitto<sup>1</sup>.

### ***1. Sguardo interno: verticalità, immobilità, spolitizzazione***

Per quel che riguarda l'interno, lo sguardo del sovrano-rappresentante del *commonwealth* si dispiega verticalmente giungendo fino ai sudditi, immobilizzando le loro azioni mediante le leggi civili, che im-

<sup>1</sup> A questo proposito, si assume una visione prospettica che cerchi di rendere conto del fatto che Hobbes conferisce al *commonwealth* il carattere di nuovo punto di vista per osservare il mondo. Cfr. S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti alla prova del mondo globale. Punto di vista, temporalità, spazializzazione*, «Filosofia politica», 3/2020, pp. 517-534.

pediscono loro di scontrarsi e li rendono tutti eguali. L'origine di questa immobilità è ascrivibile al momento in cui gli uomini rinunciano alla loro libertà naturale, cioè all'«assenza di impedimenti esterni»<sup>2</sup>, al fine di costruire un potere comune che li protegga dal rischio di pervenire a una morte violenta. L'immobilità, che è evidente se si osserva la scena superiore del frontespizio della prima edizione del *Leviathan*<sup>3</sup> (1651), disegnato da Abraham Bosse, implica quindi la spoliticizzazione dei singoli individui, perché altrimenti gli stessi incorrerebbero nella punizione del sovrano<sup>4</sup>. Infatti, l'obiettivo del filosofo di Malmsbury consiste nell'evitare che si verifichino nuovamente delle guerre civili, come quelle di religione, che disgreghino l'ordine esistente<sup>5</sup>.

Pertanto, i sudditi non fanno effettivamente parte del corpo politico sovrano del frontespizio, che ha una natura meramente rappresentativa<sup>6</sup>. Ciò comporta che il sovrano debba adottare nei loro confronti una serie di meccanismi di sicurezza allo scopo di garantire la pace. Inoltre, il fatto che soltanto il capo e le mani della figura, che indicano gli organi del pensiero e dell'azione, appartengano al rappresentante-sovrano, suggerisce che a lui soltanto spetti la promulgazione delle leggi civili<sup>7</sup>. Hobbes descrive queste ultime mediante l'immagine delle catene artificiali, affermando:

Ma come gli uomini, per conseguire la pace e per conservare con essa se stessi, hanno fatto un uomo artificiale, così hanno fatto anche delle catene artificiali, chiamate *leggi civili*, che essi, con mutui patti, hanno attaccato per una estremità alle labbra di quell'uomo o assemblea di uomini cui hanno dato il potere sovrano e per l'altra estremità alle proprie orecchie<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> T. HOBBS, *Leviatano* (1651), trad. it. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2015, p. 134.

<sup>3</sup> Cfr. H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes «Der Leviathan». Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651-2001*, Akademie Verlag, Berlin 2012, pp. 13-15 e p. 76.

<sup>4</sup> Cfr. F. FARINELLI, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009, p. 62.

<sup>5</sup> Cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 9-11.

<sup>6</sup> A tal proposito, cfr. A. BIRAL, *La società senza governo*, in G. DUSO (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 84-85; G. DUSO, *Introduzione: patto sociale e forma politica*, in Id. (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., p. 12.

<sup>7</sup> Cfr. F. FARINELLI, *La crisi della ragione cartografica*, cit., p. 80.

<sup>8</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 224.

Dato che sono gli uomini a produrre le leggi civili, essi non le percepiscono come un vincolo alle loro azioni, ma le riconoscono come l'unico modo per evitare di scontrarsi gli uni contro gli altri e per ottenere la libertà. Per questo motivo, l'uso delle leggi

non è quello di vincolare i sudditi in tutte le azioni volontarie, ma di dirigerli e di tenerli in un movimento tale che non si nuocciano con i loro impetuosi desideri, con la loro temerarietà, o con la loro mancanza di discrezione, come si pongono delle siepi non per arrestare i viaggiatori, ma per tenerli sulla via<sup>9</sup>.

Se sono gli uomini l'origine di tale potere comune, del *Leviathan*, allora la loro obbedienza in quanto sudditi è legata al fatto che sanno che le azioni del sovrano non derivano dal suo arbitrio. Egli è infatti mero prodotto, risultato, del patto sociale (*pact*) che gli uomini hanno voluto e contratto<sup>10</sup>. In altri termini, il sovrano è una «persona artificiale», le cui parole e azioni vanno ascritte unicamente ai contraenti del patto, in quanto sono gli autentici autori delle azioni di cui egli costituisce solo l'attore<sup>11</sup>. Pertanto, nel capitolo XVII del testo, Hobbes afferma che l'essenza dello Stato

*è una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa*<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Ivi, p. 368.

<sup>10</sup> Cfr. G. DUSO, *Introduzione*, cit., p. 25; Id., *Storia concettuale come filosofia politica*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, p. 146; sul carattere artificiale del sovrano hobbesiano, H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes «Der Leviathan»*, cit., pp. 61-62.

<sup>11</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 169. Si tenga presente, come nota M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti*, cit., p. 25, che qui è in atto il dispositivo formale della rappresentanza politica, per cui gli individui sono solo teoricamente gli autori, i soggetti della politica. Infatti, nella pratica essi non possono agire politicamente, ma può farlo soltanto l'attore politico, il loro rappresentante-sovrano.

<sup>12</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 182. In merito a ciò, si osservi quanto scrive G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 82: «L'obbedienza al sovrano è esclusivamente legata alla sua natura di rappresentante, al fatto cioè che attraverso di lui si esprime la volontà del soggetto collettivo, del popolo: è allora a quest'ultimo che in fondo si obbedisce. Questa è la caratteristica essenziale del potere moderno, che esso appartiene a tutto il corpo politico, e che è la volontà del soggetto collettivo che nel potere politico si esprime, anche se il suo esercizio è affidato ad una persona o ad una assemblea».

È mediante il meccanismo della rappresentazione che il sovrano riesce a unificare questa “grande moltitudine” disgregata di uomini, rendendoli un’unica persona artificiale<sup>13</sup>. Infatti, il filosofo di Malmebury afferma:

È l’unità del rappresentatore, non l’unità del rappresentato che fa una la persona, ed è il rappresentatore che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto; l’unità di una moltitudine non può intendersi in altro modo<sup>14</sup>.

Nella condizione naturale, in cui gli uomini si troverebbero se non ci fosse alcuna autorità<sup>15</sup>, risulta perciò impossibile sia intendere la moltitudine come «qualcosa di *unico*, ma molti uomini, ciascuno dei quali ha la propria volontà, e il proprio giudizio, circa tutte le cose da proporre»<sup>16</sup>, sia parlare adeguatamente di individualità e di solitudine<sup>17</sup>. In tale condizione, sebbene ciascuno tenda a perseguire i propri interessi particolari, gli uomini possono quindi associarsi tra di loro, come lupi che formano un branco. La spinta all’associazione dipende dalle leggi di natura, le quali riescono a istillare nell’animo umano il bisogno di ottenere e mantenere la pace, riconoscendo che un aumento di numero può garantire un certo grado di sicurezza<sup>18</sup>. Cionono-

<sup>13</sup> Cfr. G. MARRAMAO, *Premessa alla terza edizione*, in Id., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 10.

<sup>14</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 172.

<sup>15</sup> Secondo M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti*, cit., p. 63, lo stato di natura funge quindi da ipotesi logica, non storica, cioè da «descrizione ipotetica del modo in cui gli uomini, essendo ciò che sono, si comporterebbero se non ci fosse un’autorità a porre e a far osservare la legge».

<sup>16</sup> T. HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2018, p. 129. Da qui in poi, si tenga presente che in questo testo è totalmente assente il modello rappresentativo che Hobbes proporrà e svilupperà nel *Leviathan*.

<sup>17</sup> In questo, la concezione hobbesiana dell’uomo si differenzia radicalmente da quella aristotelica dello *zoon politikon*. Infatti, per Hobbes all’uomo non appartiene propriamente né una vita isolata, né una naturale che sia comune a tutti gli effetti. Cfr. M. PICCININI, *Potere e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. DUSO (ed.), *Il potere. Per una storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2009, p. 127.

<sup>18</sup> Queste associazioni si potrebbero considerare nei termini di “società senza governo” (*societas sine dominio*) in cui, per A. BIRAL, *La società senza governo*, cit., p. 76, ognuno «non obbedisce che a sé e senza coercizione, senza la pressione di un’esterna e preponderante forza fisica, limita la sua libertà naturale per assicurarsela e per poterla usare positivamente, ossia a proprio esclusivo vantaggio». Cfr. T. CHRISTOV, *Before Anarchy. Hobbes and His Critics in Modern*

stante, Hobbes rileva la forte precarietà che contraddistingue questa “sicurezza naturale”, dato che

non è l'unione di un piccolo numero di uomini che dà questa sicurezza, poiché quando si hanno piccoli numeri, piccoli aumenti dall'uno o dall'altro lato, rendono così grande il vantaggio della forza che è sufficiente a riportare alla vittoria, e costituisce perciò un incoraggiamento all'aggressione. [...] Si abbia una moltitudine di persona grande quant'altra mai, pure se le loro azioni sono dirette secondo i giudici e gli appetiti dei particolari, non ci si può aspettare da essa alcuna difesa né alcuna protezione, né contro un comune nemico e neanche contro le ingiurie reciproche<sup>19</sup>.

Se in natura risulta impossibile garantire una sicurezza duratura, ciò è dovuto al fatto che le azioni umane non sono mosse unicamente dalle leggi di natura, che sono un prodotto della ragione, ma principalmente dalle passioni, cioè il timore, il desiderio e la speranza. Infatti, per l'Autore la ragione non comanda queste passioni, ma si pone al loro servizio, di modo che «i pensieri di alcuni uomini procedono per una via, quelli di altri per un'altra, ed è in modo differente che essi si applicano alle cose che passano attraverso la loro immaginazione e le osservano»<sup>20</sup>. A questo si aggiunge che le leggi di natura riescono a obbligare gli uomini soltanto nella sfera interna della loro coscienza e non sempre su quella esterna<sup>21</sup>. Di conseguenza, anche la seconda legge di natura, che impone di rispettare i patti e la parola data, si rivela insufficiente a garantire la durata di qualsiasi unione naturale tra uomini, in quanto il bisogno di unione sfocia inevitabilmente nella sfera esterna. A tal proposito, Marco Bertozzi nota:

La ragione, intesa come *calcolo*, suggerisce agli individui di trovare un accordo, ma per Hobbes questo grado di ragionevolezza non implica che il patto sia osservato, perché la violazione viene considerata la strategia più sicura, fino a quando non viene introdotto il vincolo esterno con la persona sovrana<sup>22</sup>.

*International Thought*, Cambridge University Press, New York 2015, p. 63 e p. 73; M. PICCININI, *Potere e rappresentanza in Thomas Hobbes*, cit., pp. 126-127.

<sup>19</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 178.

<sup>20</sup> Ivi, p. 71. Cfr. M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti*, cit., p. 29 e pp. 44-48.

<sup>21</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 110.

<sup>22</sup> M. BERTOZZI, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano*, Italo Bovolenta Editore, Ferrara 1983, p. 42.

Pertanto, il patto sociale si fonda, piuttosto che sulla ragione, sulle passioni sopramenzionate. Assieme al desiderio e alla speranza, il timore di pervenire a una morte violenta, che emerge dalla condizione di uguaglianza naturale e dalla spinta a nuocersi a vicenda<sup>23</sup>, conduce gli uomini a «conferire tutti i loro poteri e tutta la loro forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini che possa ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle volontà, ad una volontà sola»<sup>24</sup>. In merito a ciò, Hobbes afferma:

Le passioni che inclinano gli uomini alla pace sono il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per condurre una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la loro industria. La ragione poi suggerisce convenienti articoli di pace su cui gli uomini possono essere tratti ad accordarsi. Gli articoli sono quelli che vengono altrimenti chiamati leggi di natura<sup>25</sup>.

Tuttavia, la realizzazione del patto sociale non comporta l'eliminazione di tali passioni. Infatti, il timore della morte viene assorbito dal *Leviathan* e può essere esercitato mediante la sua spada. In quanto prodotto del patto sociale, il sovrano è quindi l'unico a non aver rinunciato, assieme agli altri uomini, al proprio diritto naturale per sottomettersi alle azioni future di qualcun altro. In tal modo, egli può porsi sul confine che separa la condizione naturale da quella civile e compiere una mediazione tra le due in modo da neutralizzare il conflitto interno.

Ciononostante, il suo uso della spada non è rivolto tanto verso la "grande moltitudine" di uomini della condizione naturale, bensì verso i singoli atomi risultanti dalla disgregazione di tale moltitudine. Questi atomi, questi individui, senza il permesso del sovrano non detengono perciò il diritto di associarsi, organizzandosi in fazioni<sup>26</sup>, leghe o

<sup>23</sup> Cfr. T. HOBBS, *De Cive*, cit., pp. 82-83. Relativamente alla questione dell'eguaglianza naturale, si veda Id., *Leviatano*, cit., p. 127: «La NATURA ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui».

<sup>24</sup> Ivi, p. 181.

<sup>25</sup> Ivi, p. 133. Si consideri anche che il timore è per Hobbes anche la passione che, più di tutte, garantisce l'obbedienza dei sudditi alla legge. Pertanto, cfr. ivi, p. 317.

<sup>26</sup> A tal proposito, si tenga presente Id., *De Cive*, cit., p. 200: «Chiamo FAZIONE

«cabale segrete», dato che il sovrano «è il rappresentante assoluto di tutti i sudditi e perciò nessun altro può essere rappresentante di una parte di essi, se non per quanto il sovrano né darà il permesso»<sup>27</sup>. Pertanto, nel momento in cui scelgono comunque di associarsi e vengono scoperti, essi non vengono semplicemente puniti<sup>28</sup>, ma finiscono per perdere il loro *status* di sudditi. In tal modo, gli individui vengono gettati nella condizione naturale di guerra che li porta ad assumere delle sembianze lusesche e che li costringe a rapportarsi con il sovrano il quale, a sua volta, assume dei tratti bestiali<sup>29</sup> allo scopo di evitare la distruzione del *commonwealth*<sup>30</sup>.

## 2. Dispositivi di sicurezza: guardie e medici

Nei confronti dei sudditi obbedienti, si è scritto sopra, il sovrano ha il compito di adottare e gestire una serie di meccanismi di sicurezza finalizzati alla salvaguardia della loro vita e al mantenimento della pace e dell'ordine interni<sup>31</sup>. A tal proposito, Hobbes sostiene che l'ufficio del sovrano dovrebbe consistere nel

procurare *la sicurezza del popolo* [...]. Ma con sicurezza non si vuol dire qui una nuda preservazione ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita che ogni uomo acquisirà a se stesso con una industria legittima, senza pericolo o nocimento per lo stato. Si intende che ciò debba essere fatto non con il prendersi cura degli individui più

una moltitudine di cittadini uniti da *patti* intercorsi fra di loro, o dalla potenza di qualcuno, senza l'autorizzazione di colui o coloro che hanno il potere supremo».

<sup>27</sup> Id., *Leviatano*, cit., p. 238. Cfr. G. DUSO, *Introduzione*, cit., p. 45.

<sup>28</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 333.

<sup>29</sup> Cfr. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2009, p. 29 e pp. 36-37.

<sup>30</sup> Cfr. C. GALLI, *All'insegna del Leviatano. Potenza e diritto del progetto politico moderno*, in T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. XXXIX.

<sup>31</sup> Cfr. S. CHIGNOLA, *Homo homini tigris: Thomas Hobbes and the global images of sovereignty*, «Philosophy and Social Criticism», 29, 1/2021, pp. 19-20. A tal proposito, può essere utile considerare come Schmitt tratta della nozione di «polizia», in C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* (1938), in Id., *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011, p. 65: «Nella condizione «civile» e «statuale» tutti i cittadini dello Stato hanno assicurata la propria esistenza fisica; qui regnano pace, sicurezza, ordine. Questa è notoriamente una definizione della polizia. Stato moderno e moderna polizia sono sorti insieme, e l'istituzione più essenziale di questo Stato di sicurezza è la polizia».

in là di quanto richieda la loro protezione dalle ingiurie, quando essi se ne lagneranno, ma con una provvidenza generale che comprenda l'istruzione pubblica, sia con la dottrina sia con gli esempi, e il fare e l'eseguire buone leggi a cui gli individui possano riferire i loro casi<sup>32</sup>.

Questi meccanismi vengono raffigurati sempre nella scena superiore del frontespizio del *Leviathan*, in particolare nella parte in basso rispetto al corpo politico sovrano, che rappresenta la dimensione pubblica regolata dalla legge. In basso, quindi, si presentano un territorio campestre e una città, la quale non viene lasciata completamente incustodita in quanto vi compaiono alcune figure<sup>33</sup>.

Sul lato sinistro di questa città, cioè quello del potere temporale del sovrano simboleggiato dalla spada, si vedono delle guardie che sorvegliano le mura. Secondo Andrea Cavalletti, esse potrebbero indicare o il limite e la crisi della relazione di sovranità<sup>34</sup>, o l'esercizio del controllo sovrano sui sudditi che ha lo scopo di incrementare la coercizione ed evitare che si verifichino sbilanciamenti di forza entro la città<sup>35</sup>. Sul lato destro, invece, quello del potere spirituale rappresentato dal bastone pastorale, sono presenti due medici che indossano la maschera col becco tipica dei cerusici. Per Carlo Galli, essi rappresentano il controllo sovrano sulla Chiesa<sup>36</sup>, la quale perde qualsiasi autorità all'interno del *commonwealth* e viene limitata all'esercizio di un compito magistrato. Secondo Giorgio Agamben, invece, i medici si riferiscono alla necessità di fronteggiare gli elementi patologici che colpiscono il corpo politico facendolo ammalare<sup>37</sup>.

Comunque sia, è grazie alla presenza e all'azione di entrambi i tipi di figure se il *Leviathan* riesce a stagliarsi su un paesaggio completa-

<sup>32</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 355.

<sup>33</sup> Qui, Chignola suggerisce che la distinzione tra corpo politico e città rimandi a quella tra pubblico e privato. Cfr. S. CHIGNOLA, *Homo homini tigris*, cit., p. 21; H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes «Der Leviathan»*, cit., pp. 108-110.

<sup>34</sup> Cfr. A. CAVALLETTI, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 179. Per approfondire questa questione del controllo statale e, soprattutto, la critica alla violenza poliziesca, cfr. W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2014, p. 81.

<sup>35</sup> Cfr. A. CAVALLETTI, *La città biopolitica*, cit., p. 64.

<sup>36</sup> Cfr. C. GALLI, *Due piccoli medici tra biopolitica e teologia politica. Congetture su un particolare del frontespizio del Leviatano di Hobbes*, «Schifanoia», 52-53/2017, p. 150.

<sup>37</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 57.



mente pacificato e sicuro. Infatti, come nota Sandro Chignola, mentre le guardie si occupano di controllare che i sudditi non infrangano le leggi civili, i medici si impegnano a tutelarne la salute<sup>38</sup>. Ciò implica, da un lato, che il potere legittimo del sovrano debba essere integrato a un approccio che Chignola definisce “biopolitico”<sup>39</sup>; dall’altro, che non si possano considerare le sezioni della parte superiore del frontespizio come elementi del tutto separati<sup>40</sup>. Anzi, già il fatto che esse si trovino in questa parte probabilmente vuol suggerire che potrebbero unirsi<sup>41</sup>, il che viene confermato da Hobbes nel capitolo XXIV, scrivendo:

Questo ben sapevano gli antichi, i quali chiamavano Νόμος (vale a dire, *distribuzione*) ciò che noi chiamiamo legge, e definivano la giustizia, come la *distribuzione* a ciascuno del *proprio*. in questa distribuzione, la prima legge riguarda la divisione della terra stessa, in cui il sovrano assegna ad ogni uomo una porzione di terra secondo che egli, e non un suddito o un certo numero di sudditi, giudicherà in accordo con l’equità e con il bene comune<sup>42</sup>.

*Nomos* è il termine che l’Autore utilizza per esprimere quell’unione tra dimensione giuridica e dimensione tellurica che si origina con la proprietà<sup>43</sup>. Tuttavia, egli riconosce la precarietà di tale unione, data

<sup>38</sup> Dal momento che Chignola è riuscito efficacemente a porre in luce il carattere “biopolitico” di questi due tipi di figure, si veda S. CHIGNOLA, *Homo homini tigris*, cit., p. 19. In ogni caso, si tenga presente che, secondo Foucault, la “biopolitica” costituisce l’espressione del potere statale della Modernità, in quanto opera sugli individui per consentire loro di vivere entro la dimensione statale. Pertanto, cfr. M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 40-45; L. BERNINI, *Le logiche del potere, sovranità e biopolitica in Hobbes e Foucault*, in G. DUSO, S. CHIGNOLA (eds.), *Storia dei concetti, storia del pensiero politico. Saggi di ricerca*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006; M. FARNESI CAMELLONE, *Indocili soggetti*, cit., p. 15, che evidenzia che il tentativo hobbesiano di fondare una costruzione pacifica dovrebbe fare i conti «con l’*indocilità* degli uomini: non si tratta solamente della naturale insocievolezza da lui argomentata, ma anche di quella tensione verso il futuro orientata dalla *speranza* che porta gli uomini a desiderare una vita *altra*, passione che il dispositivo di sovranità cerca di disciplinare fornendosi di una specifica politica teologica».

<sup>39</sup> Cfr. S. CHIGNOLA, *Homo homini tigris*, cit., p. 41.

<sup>40</sup> A tal proposito, Galli sostiene che la politica hobbesiana tenda a favorire un’unione tra corpo sovrano e città unita al territorio campestre circostante. Cfr. C. GALLI, *Due piccoli medici tra biopolitica e teologia politica*, cit., p. 146.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, pp. 149-150.

<sup>42</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 263.

<sup>43</sup> A tal proposito, Hobbes ritiene che soltanto il sovrano possa dare inizio alla

dal fatto che il sovrano detiene il compito di ridistribuire le proprietà allo scopo di trarre un maggior giovamento per la salute pubblica, cioè di evitare che esse divengano la causa di conflitti interni tra i cittadini.

Pertanto, soltanto il sovrano può prendere una decisione riguardo a ciò che pertiene all'ambito pubblico, prescindendo dalle opinioni dei sudditi. Tale decisione comprende anche quella di esercitare la spada che gli è stata conferita dai contraenti del patto sociale per eliminare gli ostacoli che potrebbero mettere a repentaglio il *commonwealth* e, con questo, la sicurezza dei suoi cittadini.

Tuttavia, con ciò l'insicurezza dovuta al timore della morte, tipica della condizione naturale, non scompare entro la condizione civile. Anzi, essa permane e deve permanere nella forma che Cavalletti definisce «paura della paura», in quanto fa emergere sulla scena politica «il fantasma altrettanto spaventoso della non-sicurezza»<sup>44</sup>, al fine di garantire l'obbedienza dei sudditi ai comandi del sovrano. Ciononostante, Hobbes ritiene che l'uso della forza da parte del sovrano dovrebbe avvenire soltanto a titolo educativo, dal momento che «il fine della punizione non è la vendetta e lo sfogo della bile, ma la correzione o dell'offensore o di altri con il suo esempio»<sup>45</sup>.

In ogni caso, l'Autore rende il sovrano del *commonwealth* in grado di oscillare agilmente tra due poli opposti, ossia quello della paura e della violenza e quello della sicurezza e della conservazione della vita<sup>46</sup>. Inoltre, il sovrano oscilla, come accennato sopra, anche tra la dimensione pubblica del *commonwealth* e quella privata dei singoli individui e ciò lo porta a prevalere, seppur limitatamente, su quest'ultima. Ad esempio, in materia religiosa, in quanto *God's lieutenant*<sup>47</sup>, egli detiene il diritto di stabilire la confessione esteriore (*confession*) che tutti i sudditi devono pubblicamente osservare per ottenere la salvezza eterna, sebbene privatamente restino liberi di professare la fede

proprietà in quanto garantisce che vi sia giustizia, la quale è «la costante volontà di dare ad ognuno il suo. [...] La natura della giustizia consiste nel mantenimento dei patti validi, ma la validità dei patti non ha inizio se non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli; è allora che ha inizio la proprietà», ivi, p. 150. Cfr. ivi, p. 262.

<sup>44</sup> A. CAVALLETTI, *La città biopolitica*, cit., p. 60.

<sup>45</sup> T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 369.

<sup>46</sup> Cfr. A. CAVALLETTI, *La città biopolitica*, cit., p. 59.

<sup>47</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 474.

(*faith*) che preferiscono<sup>48</sup>. A tal proposito, Hobbes ritiene che, anche se il sovrano si rivelasse “infedele”, i sudditi dovrebbero comunque obbedirgli, dal momento che la loro obbedienza è rivolta verso Dio e costituisce una condizione necessaria per la salvezza. Questo comporta che lo sguardo del sovrano debba non soltanto limitarsi alla sfera pubblica, perché altrimenti si tramuterebbe in tiranno, ma anche produrre una mediazione tra la volontà del popolo che rappresenta e i messaggi che riceve da Dio in quanto suo luogotenente sulla terra. A conferma di ciò, il filosofo di Malmesbury afferma che il sovrano detiene, oltre al monopolio sulla legge, anche quello interpretativo delle Sacre Scritture.

### 3. Sguardo esterno: tra Vecchio e Nuovo Mondo

Lo sguardo del sovrano del *commonwealth* non limita però la sua estensione a quello che si verifica sotto i suoi occhi, ma si protrae anche verso ciò che avviene all'esterno, fino a raggiungere il Nuovo Mondo. A tal proposito, Hobbes pone la condizione naturale al di fuori del *commonwealth* nella forma di una guerra di tutti contro tutti, in cui «ogni uomo è nemico ad ogni uomo»<sup>49</sup>, affinché il sovrano possa mantenere la pace interna, evitando lo scoppio di una “guerra intestina”<sup>50</sup>. Questa operazione serve all'Autore non solo per comprendere e separare le parti costitutive del *commonwealth*, ma anche per compiere una stima delle passioni e dei comportamenti umani che si presentano in assenza di un'autorità sovrana<sup>51</sup>.

Tuttavia, la condizione naturale non è presente ovunque allo stesso modo, bensì si sviluppa diversamente a seconda che si consideri il rapporto tra Stati sovrani europei, tra Leviatani, o quello tra Vecchio e Nuovo Mondo. In merito al primo rapporto, Hobbes afferma:

Lo stato che vige fra gli Stati è *naturale*, cioè di guerra. E se cessano di combattere, non si deve per questo parlare di pace, ma di tregua, in

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, p. 473.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>50</sup> Sui motivi che potrebbero condurre a questa “guerra intestina”, si vedano il capitolo XII del *De Cive* e il capitolo XXIV del *Leviathan*, ovvero: Id., *De Cive*, cit., pp. 182-192; Id., *Leviatano*, cit., pp. 340-354.

<sup>51</sup> Cfr. P. MOLONEY, *Hobbes, Savagery and International Anarchy*, «The American Political Science Review», 105, 1/2011, p. 189.

cui ciascuno dei nemici scruta le mosse e il volto dell'altro, e valuta la propria sicurezza non in base ai patti, ma alla forza e ai piani dell'avversario. Questo accade per diritto naturale [...] in ragione del fatto che nello stato naturale i patti sono invalidi ogni volta che insorge un timore giustificato<sup>52</sup>.

All'interno del Vecchio Mondo non vale quindi pienamente il principio della condizione naturale per cui tutto è possibile, dato che gli Stati sovrani europei non assumono del tutto delle sembianze lupesche. Infatti, essi si riconoscono reciprocamente come *justi hostes*, cioè come qualitativamente uguali agli altri in quanto costruzioni artificiali umane<sup>53</sup>. Inoltre, in questo contesto la guerra non risulta finalizzata all'annientamento del nemico, bensì soltanto alla regolazione dei confini. Pertanto, qui la condizione naturale è presente solamente in senso negativo, ossia nella forma dell'impossibilità di stabilire un'autorità comune agli Stati sovrani europei, cioè, come scrive Galli, un «mega-Stato sovraordinato che detti loro [agli Stati] norme di comportamento vincolanti»<sup>54</sup>.

Unicamente considerando il rapporto tra Vecchio e Nuovo Mondo è possibile rinvenire un netto contrasto tra condizione naturale e condizione civile, un vero e proprio scontro tra fiere, dal momento che nelle colonie americane non è possibile stabilire alcun diritto inter-

<sup>52</sup> T. HOBBS, *De Cive*, cit., p. 195. A tal proposito, si tenga presente anzitutto quanto sostenuto da C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 85: «Nel diritto internazionale gli Stati si fronteggiano, come per primo Hobbes ha affermato con esattezza, in un reciproco "stato di natura". [...] È bensì vero che nello stato di natura si possono stringere patti, ma sempre e soltanto con grandi riserve esistenziali, che impediscono a una condizione di sicurezza razionale e legale di sostituirsi all'insicurezza». Inoltre, Schmitt ritiene che questo "stato di natura" tra Stati, chiamato così non solo da Hobbes, ma anche da Spinoza e Pufendorf, vada considerato in relazione a una specifica antropologia politica, per cui i soggetti diventano cattivi come belve e agiscono in base ai loro istinti. Cfr. Id., *Il concetto di 'politico'* (1932), in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, trad. it. di P. Schiera, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 144 e pp. 149-150; T. CHRISTOV, *Before Anarchy*, cit., p. 47: «While the sovereign emerges in response to the calamities of the natural condition and solves conflict between private individuals, it simultaneously creates an international state of nature, where states themselves emerge as artificial persons without a sovereign above them».

<sup>53</sup> Cfr. C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 48.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 55.

nazionale<sup>55</sup> che sia in grado, per esempio, di regolare giuridicamente l'acquisizione del suolo<sup>56</sup>.

Hobbes fa raffigurare tale contrasto nella parte inferiore del frontespizio dell'edizione francese del *De Cive* (1642), disegnato da Jean Matheus, cioè nelle due figure femminili e nei loro sfondi. Per quel che riguarda queste figure, si osserva che: sul lato sinistro, è presente una donna, denominata *Imperium*, la quale regge nella mano sinistra una spada, che punta verso il cielo, e in quella destra la bilancia della giustizia; sul lato destro, si vede una donna nativo-americana appartenente agli Algonchini, chiamata *Libertas*, la quale nella mano destra impugna una lancia, che punta verso il basso, mentre con la spalla sinistra sorregge un arco<sup>57</sup>. Esse dovrebbero indicare due dei quattro continenti allora conosciuti, l'Europa e l'America. Secondo Chignola, la scelta di non rappresentare né l'Asia né l'Africa è probabilmente dovuta al loro essere considerate due territori già esplorati e dominati in passato, quando invece i rapporti tra Europa e America erano ancora piuttosto recenti<sup>58</sup>. In ogni caso, il fatto che le due figure siano della medesima grandezza è indice dell'impossibilità di eliminare completamente la condizione naturale dal globo e, quindi, del suo essere costantemente compresente a quella civile<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> In merito a ciò, si consideri C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 83: «Questo [il diritto internazionale] diventa, con la più rigorosa precisione, un diritto praticabile solo fra Stati [...]. I popoli e i territori che non sono in grado di dotarsi dell'organizzazione interna tipica degli Stati moderni sono "non civilizzati"; come precisamente recita l'art. 22 del patto della Società delle Nazioni, "nelle condizioni particolarmente difficili del mondo moderno" [...] essi non sono capaci di governarsi da sé: divengono così colonie, protettorati, o comunque oggetti di tutela e di dominio da parte di altri Stati che sono in grado di produrre quelle prestazioni tecnico-organizzative e che hanno quindi la qualità di "soggetti" di questo diritto internazionale». Inoltre, cfr. Id., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»* (1950), trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2017, p. 92.

<sup>56</sup> Cfr. P. MOLONEY, *Hobbes, Savagery and International Anarchy*, cit., p. 191.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, p. 193.

<sup>58</sup> Cfr. S. CHIGNOLA, *Homo homini tigris*, cit., pp. 11-12. Circa il motivo che conduce Hobbes a far rappresentare solo l'Europa e l'America, può essere utile considerare C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, cit., p. 83: «Quando nel 1492 comparve realmente un "nuovo mondo", tutti i concetti tradizionali di *centro* e di *età* della terra dovettero mutare la propria struttura. [...] Ma il fatto essenziale e decisivo per i secoli successivi fu che il nuovo mondo emergente non si presentava come un nuovo nemico, bensì come uno *spazio libero*, come un'area libera per l'occupazione e l'espansione europea».

<sup>59</sup> In merito a questa compresenza, cfr. T. CHRISTOV, *Before Anarchy*, cit., p. 37 e

A questo proposito, Galli ritiene che la decisione di Hobbes di inserire la condizione naturale entro la propria costruzione teorica dipenda dalla necessità di mostrare a coloro che abitano nel Vecchio Mondo l'origine della pace e dell'ordine nei quali vivono, così come di avvertirli del rischio incessante di ricadere in una condizione di guerra interna, come quella delle guerre civili di religione<sup>60</sup>. Pertanto, il guardare al di fuori del Vecchio Mondo risulta non solo fondamentale per entrare a contatto con una condizione che potrebbe verificarsi, ma soprattutto per acquisire degli occhi nuovi per osservarlo e comprenderne i problemi.

Gli sfondi di *Imperium e Libertas* consentono di compiere tale operazione. Infatti, mentre quello relativo alla prima costituisce una scena pacificata, in cui cioè si è realizzato l'ordine che viene mantenuto dall'autorità sovrana, quello di *Libertas* è uno scenario selvaggio in cui impera la libertà, ossia l'assenza di limiti che garantiscono protezione, com'è reso evidente dalla presenza della guerra e di atti cannibali<sup>61</sup>. Quest'ultimo scenario rappresenta in modo chiaro l'idea che si aveva del Nuovo Mondo ai tempi del filosofo di Malmesbury, che era ritenuto un territorio liberamente occupabile mediante un uso illimitato della violenza, in quanto abitato da popolazioni considerate prive di civiltà. Per questo motivo, il punto di vista che l'Autore assume e conferisce al *Leviathan* rispecchia pienamente quello di un cittadino europeo della metà del Seicento.

## **Conclusioni**

Alla luce di quanto è emerso nell'arco di questa riflessione, è possibile compiere un paio di osservazioni conclusive: una che riguarda

p. 111.

<sup>60</sup> Cfr. C. GALLI, *Spazi politici*, cit., p. 41.

<sup>61</sup> Cfr. S. CHIGNOLA, *Homo homini tigris*, cit., p. 12. Si tenga inoltre presente, come nota C. GALLI, *Spazi politici*, cit., pp. 29-30, che in generale la figura dei "selvaggi" «è costruita secondo strategie che servono appunto a dare un senso, oppositivo, a uno spazio che di per sé non ne ha uno proprio, che dà la vertigine perché infinito. Sono insomma figure politiche non della spazialità ma dell'assenza di spazialità in senso qualitativo e originario, e nascono dal bisogno di rassicurazione sull'identità occidentale, e sulla sua capacità di dominio, scossa dall'esperienza traumatica dell'Altro».

prettamente il *commonwealth*, l'altra il rapporto di quest'ultimo con la naturalità.

Pertanto, la prima è che nella costruzione hobbesiana del *commonwealth* è rinvenibile una coppia di opposti, cioè la sovranità e la libertà del singolo individuo, che non mira a generare conflitto, pena il venir meno della costruzione stessa<sup>62</sup>. Ciò risulta indubbiamente problematico, ad esempio, per un autore come Carl Schmitt, il quale ritiene che nella libertà dei singoli, nella «riserva individualistica»<sup>63</sup> lasciata da Hobbes, risieda l'origine della progressiva neutralizzazione dello Stato, che ha condotto alla nascita dello Stato di diritto borghese ottocentesco. Infatti, secondo Schmitt:

Il Leviatano, nel senso del mito dello Stato come “grande macchina”, si infranse contro la distinzione fra Stato e libertà individuale, in un'epoca in cui le organizzazioni politiche di questa libertà individuale erano ancora soltanto i coltelli coi quali potenze anti-individualistiche macellavano il Leviatano, spartendosene le carni<sup>64</sup>.

La seconda osservazione, invece, concerne un'altra coppia di opposti, ossia la condizione naturale e quella civile, rappresentate da Nuovo e Vecchio Mondo. In questo caso, si verifica un conflitto che, almeno nel periodo in cui vive e scrive Hobbes, non può in alcun modo venire meno. Il drappo che egli fa raffigurare nella parte inferiore del frontespizio del *De Cive* potrebbe quindi servire per separare le due figure femminili e indicare l'impossibilità di elaborare una loro mediazione, giustificando la spinta colonizzatrice europea. Soltanto con l'avvento della rivoluzione americana tale conflitto si risolverà, eliminando le pretese di conquista del Vecchio Mondo sul Nuovo. Tuttavia, ciò non esaurirà affatto l'idea del Nuovo Mondo come territorio di libertà<sup>65</sup>, ma determinerà, secondo Alexis de Tocqueville, la trasformazione di quest'ultima in libertà politica, per cui i cittadini partecipano attivamente alla vita politica del comune<sup>66</sup>, godono della libertà di pa-

<sup>62</sup> Cfr. G. DUSO, *Introduzione*, cit., p. 13.

<sup>63</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 93.

<sup>64</sup> Ivi, p. 117.

<sup>65</sup> Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2018, p. 54.

<sup>66</sup> Cfr. ivi, pp. 70-77, p. 87 e pp. 66-67 (sulla questione della sovranità del popolo).

rola e di stampa<sup>67</sup>, possono formare associazioni politiche<sup>68</sup> e diventare giudici delle azioni altrui, entrando a far parte della giuria<sup>69</sup>. In questo modo, l'America diventerà un esempio positivo per l'Europa, in cui invece gli individui permarranno in uno stato di spoliticizzazione<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, pp. 193-200.

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, pp. 201-207.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, pp. 274-278.

<sup>70</sup> Sulla differenza tra Europa e America, cfr. *ivi*, p. 715 e pp. 721-722; S. CHIGNOLA, *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 130-139.



## Europa invertebrata Identità e circostanza in Ortega y Gasset

Adone Brandalise

[...] y hasta la muerte, todo es vida: quiero decir, que yo la tengo todavía, junto con el deseo de cumplir lo prometido.

(M. Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*)

Intendendo concentrare l'attenzione su alcune essenziali articolazioni della prestazione filosofica del pensiero di Ortega y Gasset, potrebbe risultare diseconomico dedicare parte dell'esposizione ad un'introduzione generale riguardante l'autore; nello stesso tempo, tuttavia, può sembrare indispensabile allestire quantomeno un sistema di riferimenti che situino il personaggio e, in un certo senso, ambientino il suo dettato in un contesto di riferimenti sia di storia concettuale sia di storia *tout court* che ne rendano la fisionomia meno sfumata<sup>1</sup>. Ortega è un personaggio di cui tutti riteniamo di conoscere più o meno qualcosa; ma, come avviene per molti autori, queste categorizzazio-

<sup>1</sup> Il testo riprende la traccia di una riflessione proposta nel contesto di una attività seminariale. Di tale origine conserva palesemente alcuni tratti, a cominciare dal tono generale che è quello largamente colloquiale di una conversazione collocata nel *continuum* di un dibattito di cui dà per acquisiti molti elementi. Si è inteso proporlo in questa sede come omaggio ad una pluridecennale consuetudine con la discussione concepita come articolazione indispensabile dell'esercizio del pensiero e del processo della ricerca scientifica, che ha caratterizzato lungamente il lavoro del gruppo padovano, al quale la presenza di Maurizio Merlo ha conferito un decisivo contributo di istanza di rigore e di appassionata intensità di motivazioni.

ni sembrano prevalentemente orientate a procurarne l'archiviazione. Sono, in altri termini, coordinate che servono più a sbarazzarsi dell'autore che a metterlo in campo. Andando in direzione di ciò che intenderei fare, cioè far emergere soprattutto da un'opera orteghiana (sebbene colta all'interno di un plesso che si può definire costante – anche se in costante evoluzione nel suo pensiero), alcune questioni centrali riguardo all'attuale, risulta in qualche modo indispensabile, proprio per rendere leggibile questo plesso in una direzione utile, fare riferimenti generali al Nostro e alla sua opera – riferimenti che non sono da intendersi come una presentazione neanche minimamente esaustiva, se non altro nei titoli, ma a guidare essenzialmente verso le questioni che ci interesseranno.

Come è noto, la carriera di Ortega y Gasset ha delle caratteristiche singolari; basti ricordare che una porzione cospicua della sua produzione venne consegnata in forma alluvionale ai saggi pubblicati sulla rivista *El Espectador*, di cui Ortega era il direttore e l'unico redattore. Era dunque una rivista che praticamente pubblicava essenzialmente saggi del suo fondatore ed editore<sup>2</sup>, in un arco temporale che va dalla prima decade del '900 fino al 1934. Arco temporale durante il quale, pur attraverso vicissitudini personali non indifferenti legate anche ai difficili anni vissuti dalla Spagna in quell'epoca, Ortega sostanzialmente mantenne un tasso di produttività singolarmente elevato. Ciò che soprattutto ci può interessare in questo caso è che, in realtà, per quanto non manchino testi che hanno l'aspetto complessivo della monografia, la scrittura di Ortega ha essenzialmente la caratteristica che ha fatto scattare a suo proposito la forma valutativa, tendenzialmente limitante, di "occasionalismo"; sostanzialmente la produzione di Ortega appare come una infinita sequela di saggi sui temi più diversi che contengono in sé una fondamentale scommessa: dar corpo ad un pensiero sistematico non mediante la sistematicità dell'esposizione, bensì attraverso la capacità e gli spunti più diversi di un pensiero capace di ricostituire il complesso delle sue ragioni e le sue essenziali prestazio-

<sup>2</sup> Sono saggi che verranno, come è noto, pubblicati negli otto tomi intitolati, appunto, *El Espectador*. Il lettore italiano può trovare una, anche se parziale, scelta di questi saggi nell'antologia J. ORTEGA Y GASSET, *Lo spettatore*, raccolta di brani scelta e tradotta a cura di C. Bo, 2 Voll., Bompiani, Milano 1949 (successivamente ristampata come Id., *L'origine sportiva dello Stato e altri saggi da Lo spettatore*, SE, Milano 2007).

ni. Questo perché sostanzialmente il pensiero di Ortega tende, anche attraverso il reiterato ricorso alla valorizzazione come risorsa speculativa dello stile letterario, a produrre una trasposizione di accento dalla zona degli enunciati alla zona dell'enunciazione, mostrando che il nucleo teoretico della sua proposta non si identifica con l'allestimento della rappresentazione di una visione, ma consiste nell'atto del pensiero che gioca le figure che lo incarnano in una dimensione ad esse ulteriore. Sotto questo profilo l'eclettismo tematico di Ortega è concepito come un esercizio di pensiero sistematico. Vale la pena di ricordare una rimembranza di una sua allieva particolarmente brillante e sensibile come Maria Zambrano, la quale sosteneva che le lezioni di Ortega avevano una caratteristica essenziale, e cioè le rendeva così seducenti e incatenanti: non era tanto importante ciò che diceva, ma il fatto che egli stesse pensando nel momento in cui le proponeva; e dunque ciò che diceva, ricorda la Zambrano ricordando a sua volta la propria giovinezza, rendeva tutti convinti che non ci potesse essere nella vita nulla di più importante che stare pensando<sup>3</sup>. Questa postura, che in un certo senso sposta l'accento costantemente sul presente del pensiero in atto, è essenzialmente ciò che potremmo dire in sinopia, quasi trovandovi uno schema, con un passaggio che ritroveremo, in forma decisiva, in ciò che può rendere non banale la prestazione del suo pensiero politico.

Ortega riconoscerà, nel corso della sua vita, come il nucleo germinativo del suo pensiero (o, per meglio dire, quel pensiero che è costantemente ripensato in tutte quelle occasioni in cui qualcosa dà da pensare, rende sistematico il suo pensiero) sia data dalla formula enunciata in quella che, certo non la prima delle sue opere, è certamente la prima di quelle particolarmente memorabili, e probabilmente quella destinata a venir più frequentemente citata, ovvero *le Meditaciones del 'Quijote'*<sup>4</sup>. Ed è essenzialmente quel testo che tiene assieme una riflessione sulla Spagna con un complesso di considerazioni a ridosso della grande invenzione cervantina, di cui in termini analitici non si parla quasi mai, attraverso lo specifico della relazione dell'autore con

<sup>3</sup> Per l'elaborazione da parte della Zambrano dell'impulso orteguiano alla propria vocazione filosofica si veda M. ZAMBRANO, *Escritos sobre Ortega*, al cuidado de R. Tejada, Trotta, Madrid 2011.

<sup>4</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del 'Quijote'*, in Id., *Obras Completas*, Tomo I. 1902-1916, Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 309-400.

la questione della Spagna. Questo perché, come altrove dirà Ortega, la caratteristica di uno spagnolo è che al di là degli specifici ambiti di vita intellettuale e professionale è costretto a concepire dalla mattina alla sera la Spagna come suo principale problema. Qualora non riconosca questa necessità egli è destinato, ed è condizione che Ortega paventa e sostiene essere rischio incombente, a venire sommerso da quella circostanza spagnola di cui ha rifiutato di rendersi adeguatamente conto. La formula che sta al centro delle *Meditaciones* è «Yo soy yo y mi circunstancia»<sup>5</sup>, ovvero sia un'affermazione il cui senso e prestazione – e dunque il suo operare attraverso il pensiero che l'assuma – sono concentrati nella “y”. Perché dire ciò significa da un lato affermare che “io” e “circostanza” sono due realtà che non si danno se non nella loro coincidenza; e dall'altro che, se per molti versi l'orizzonte della cultura ereditataci ci dà come condizione epistemologica una separatezza come dati di “io e circostanza”, il gesto essenziale, la prestazione filosofica del pensiero da proporre sta essenzialmente nel cogliere come l'uno non stia senza l'altra, ovvero come in realtà l'una e l'altra siano comprensibili nel momento in cui vengano fatti coincidere (e nella coincidenza distinti) e nel momento in cui questa coincidenza diventi anche effettivamente un atto che travalica una dimensione meramente intellettuale perché costituisce una forma di *absorción*, di assunzione effettiva della circostanza, un passaggio in cui il pensiero si rende adeguato al reale; non tanto perché lo rispecchi e rappresenti, ma perché è in grado di operare alla sua altezza, e cogliendo la circostanza nei suoi atti essenziali può diventare un elemento decisivo del suo concreto determinarsi. Va tenuto presente che Ortega, nella sua formazione culturale – che è quella di un neokantiano marburghese ancorché tenacemente spagnolo – è anche segnata dalla ammirazione e dalla consapevolezza dell'importanza decisiva della fisica contemporanea, tanto da affermare, per esempio, nella *Misión de la universidad*, quasi comicamente, che l'uomo che non è in grado di comprendere (non in senso tecnico, ma nella sua portata speculativa, ed etica in qualche misura) la teoria della relatività di Einstein, non sarà nemmeno in grado di fare l'amore con sua moglie<sup>6</sup>. Ora, nelle battute ricordate della

<sup>5</sup> Ivi, p. 322.

<sup>6</sup> Cfr. Id., *Misión de la universidad*, in Id., *Obras Completas, Tomo IV. 1929-1933*, Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 313-356.

formula «Yo soy yo y mi circunstancia» molti potranno percepire un riverbero del “principio di Heisenberg”, secondo quell’aspetto che ci avverte che l’osservazione modifica costantemente l’osservato. Ortega sta sostanzialmente dicendo che cogliere effettivamente la natura della propria circostanza significa essere nella circostanza per questo stesso fatto, modificandola e orientandola. Per così dire non siamo in un circuito “comprensione intellettuale della circostanza-costruzione di una sua rappresentazione presunta vera dalla quale dovrebbero conseguire determinati principi dell’azione”. Si tratta essenzialmente di concepire il coglimento della circostanza come modo in cui il coglimento della circostanza stessa si imprime nel suo determinarsi reale.

Ma che cos’è la circostanza? Riassumiamo brevemente alcuni passi delle *Meditaciones del ‘Quijote’*: la circostanza è tutto ciò che ci circonda ma ci circonda in maniera strettissima, perché in definitiva, in questo curvarsi del mondo attorno a noi, la circostanza giunge a comprendere tutto noi stessi, tutto ciò che noi siamo nel momento in cui lo concepiamo come qualcosa che guardiamo e consideriamo come si potrebbe considerare un oggetto. I miei stessi pensieri sono circostanza, il mio stesso pensare la circostanza è la circostanza. Sotto questo profilo, l’io sembra sparire nella circostanza. Solo che la circostanza come l’abbiamo descritta *esiste* solo perché ci sono *io*. Riuscire allora a cogliere, per un verso, l’essere indistricabile in qualsiasi elemento che si voglia far consistere come opposto distinto, *ex-tatico* rispetto al contesto dell’io, e, dall’altro lato, il riconoscimento di come la circostanza non esista se non nella concreta attività dell’io, comporta effettivamente la assunzione di uno stile intellettuale che è quello che, nelle *Meditaciones del ‘Quijote’*, prende spunto dalla nozione umanistica e platonica di *Salvacion*, dove in qualche modo dobbiamo leggere una liberissima attualizzazione della formula di derivazione platonica  $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ <sup>7</sup>. Cosa significa? La salvazione è da intender-

<sup>7</sup> Id., *Meditaciones del ‘Quijote’*, cit., pp. 14 sgg.: «Carecen por completo de valor informativo; no son tampoco épitomes – son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado “salvaciones”. Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho – un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor –, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones». Sulla salvezza dei fenomeni, tipico *leitmotiv* dell’interpretazione platonica dei Neokantiani, cfr. P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in*

si per Ortega come il coglimento di ciò che rende ciò che altrimenti sarebbe semplicemente un particolare un'articolazione necessaria di un reale<sup>8</sup>. Tutto sommato, raramente nei testi orteghiani troviamo riferimenti espliciti, o in qualche modo un'analisi da parte dell'autore, di una discendenza diretta delle sue affermazioni, proprio perché in qualche modo queste sono rimesse in gioco all'interno di una re-invenzione che le suscita in ragione della propria necessità. Quindi «Yo soy yo y mi circunstancia» indica una sorta di gesto del pensiero che viene fatto funzionare da Ortega come “matrice” speculativa. E conseguentemente sarà comprensibile capire come per Ortega sarà impossibile pensare i grandi temi della filosofia se non passando attraverso il suo essere spagnolo, il dato della sua circostanza ispanica. Allo stesso tempo risulta altrettanto impossibile pensare che un discorso sulla Spagna sostituisca sulla Spagna definitivamente senza aprirsi in direzione di ciò che lo renda possibile, che è ciò, peraltro, che anche travalica questa determinazione. Da un certo punto di vista torna quella costante rivendicazione orteghiana della sua ascendenza filosofica tedesca, ma anche, allo stesso tempo (e qui davvero abbiamo un riassorbimento della circostanza), di un riconoscimento della necessità di cogliere questa eredità attraverso un aspetto che deriva esattamente da una sensibilità spagnola culturalmente priva di un vero retroterra filosofico, la quale però è esattamente in grado di cogliere ciò che nel grande sforzo macro-europeo della filosofia tedesca rappresenta al momento un punto aporetico. Vediamo una prima affermazione, che si ritrova

*den Idealismus*, Meiner, Leipzig 1921, pp. 161, 221 sgg. La formula in senso stretto è stata comunque causa di problematicità filologica, giacché, è noto, la locuzione «salvare i fenomeni» non si ritrova mai nel testo platonico. Essa compare per la prima volta in Simplicio, nel suo *Commentario alla Fisica di Aristotele*, il quale cita da Alessandro di Afrodisia, che a sua volta lo mutua dall'opera di Geminio *Epitome della Meteorologia di Posidonio*. Sia come sia, la formula era già in uso, sembra, nel I secolo a.C., e Simplicio non necessita di commentarla; deriverebbe, secondo l'autore, da una questione posta a Eudosso di Cnido dallo stesso Platone. Sul punto e sulla ricostruzione di questi passaggi, rimandiamo a F.F. REPELLINI, *Platone e la salvezza dei fenomeni*, «Rivista di Storia della filosofia», 3, 44/1989, pp. 419-442.

<sup>8</sup> Chi vedesse in questo degli echi spinoziani avrebbe ragione di percepirla, perché se avessimo tempo e voglia di scandagliare il retroterra della formazione orteghiana, sempre attraverso i filtri coheniani di Marburgo, vi ritroveremmo larghissimamente attivi sia Spinoza sia Fichte.

nel prologo *Carta a un Alemán* al *Goethe desde dentro*<sup>9</sup>, saggio non a caso caratterizzato da un corpo a corpo importante con la cultura tedesca e con un atto mancato della stessa. Ivi Ortega dice, pressappoco, che la maggior parte della sua formazione culturale è tedesca; pur tuttavia, piuttosto che girare a vuoto come fa l'accademismo tedesco nel suo ridursi a mettere in evidenza semplicemente lo strumentario della sua *institutio* disciplinare, egli preferisce fare come l'uomo di Siviglia che, appoggiato a un muro, segue con lo sguardo il fumo del suo sigaro che sale oltre l'attesa del suo sombrero<sup>10</sup>. C'è più filosofia in questo, e c'è più vita in questo. Ovviamente, una delle grandi formule del pensiero orteghiano è quella che si compendia nella *razón vital*, la ragione vitale che nello stesso tempo rappresenta la declinazione ispanico-orteghiana di quella tematica sul rapporto vita-forme che era presente negli anni iniziali del Novecento e si dimostra essere non solo uno dei punti alti dell'esperienza epistemologica, ma anche dell'esperienza estetica. L'altra citazione, la quale anche qui effettivamente andrebbe fatta agire in tempi più lunghi, è quella che, illustrando la nozione di circostanza, Ortega fa levitare dal suo contesto di area madrilen, quello di sua formazione, che giunge sino ai contesti extra-urbani della *Sierra de Guadarrama*:

<sup>9</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro*, in Id. *Obras Completas, Tomo IV*, cit., le parti in oggetto sono a pp. 395-420.

<sup>10</sup> «En cambio, el que hace algo, el que hace mucho, pero no precisamente lo que hay que hacer, ése sí falsifica su vida. Este es el vicio de la laboriosidad. El hombre que trabaja en cualquier cosa soborna su conciencia vital, la cual le susurra que no es cualquiera cosa lo que debería hacer, sino algo muy determinado. Una vez que se ha consagrado con el nombre de "ciencia" cierta clase de ocupaciones rituales, muchos hombres se dedican a ella como al opio – para acallar la inquietud radical de su vida que *sotto voce* – la voz de la vocación – les exigiría un quehacer más intenso y dramático. No: "ciencia" no es cualquiera cosa; es espumar del universo esencialidades. Nuestra existencia necesita de éstas; por eso tiene que hacer ciencia. Y es posible que ésta requiera acumular datos, reunir informaciones, coleccionar documentos, etc., etc.; pero, bien entendido, toda esa labor sólo está justificada en la medida rigurosa que conduzca al hallazgo de esencialidades. Cuando la desproporción entre el trabajo empleado y este resultado, el único que justifica la ciencia, es excesiva – como pasa en la filología goethiana – entramos en la sospecha de que la "ciencia" es un vicio y nada más. Y me ocurre pensar que es más honda y seriamente humano sentarse a tomar el delicioso sol de enero, fumando cigarrillos y canturreando vagas canciones, como hace el hombre de Sevilla» (ivi, p. 422).

Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua, alguna gota de espiritualidad<sup>11</sup>.

Il gioco è retoricamente elegante: di fronte ai grandi fiumi europei della grande tradizione filosofica la Spagna può essere compendiata nel Manzanarre (a noi noto essenzialmente per fasti manzoniani) che però in quanto a portata d'acqua è un rigagnolo. Però anche questo rigagnolo porta in sé alcune gocce di spiritualità. La goccia di spiritualità, il fumo del sigaro che sale oltre la tesa del cappello, sono esattamente due immagini che indicano la ridislocazione del pensiero che Ortega ritiene si possa sviluppare dalla formula «Yo soy yo y mi circunstancia»; è un passaggio che consentirebbe di recuperare i grandi apparati filosofici re-investendoli di una certa temporalità del pensiero nella quale alla logica del distanziamento e della pura visione si sostituisce quella di un'immersione nel reale e di un'adesione ad esso che incide sul suo profilo<sup>12</sup>.

Quanto detto ha essenzialmente una funzione di prologo ad uno sguardo più ravvicinato ad alcune movenze speculative che emergono da un testo apparentemente immerso più che mai nella circostanza spagnola, ovverosia *España invertebrada*<sup>13</sup>. Dove dal titolo emerge, nell'immagine della vertebrazione, l'idea di un'articolazione che in un corpo risulta essenziale nel determinarne la concreta fisionomia, aggregando unitariamente le parti ma anche esaltando la differenza di queste come essenziali per l'unità. In realtà, il nucleo di *España invertebrada* per un verso sembra legato (e qui rientra in gioco il tema dell'occasionalismo precedentemente ricordato) allo specifico di una situazione particolare (siamo negli anni Venti – cioè siamo immedia-

<sup>11</sup> Id., *Meditationes del 'Quijote'*, cit., p. 322

<sup>12</sup> Un'attenzione particolare andrebbe dedicata al rapporto tra Ortega e Weber; mi riferisco particolarmente alla nozione di sociologia comprendente, la quale non è evidentemente inattiva in quelli che saranno i capitoli che normalmente vengono archiviati come filosofico-sociologici di Ortega, *pars pro-toto* il suo testo più noto, *La rebelión de las masas*. In proposito abbiamo tenuto presente L. INFANTINO, *Ortega e la teoria dell'azione sociale*, in L. INFANTINO, L. PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*, Le Monnier, Firenze 1984 ed E. RUTIGLIANO, E. TOMMAZZOLI, *Ortega y Gasset sociologo*, «Quaderni di Sociologia», 47/2008, pp. 97-109.

<sup>13</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, in Id., *Obras Completas, Tomo III. 1917-1928*, Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 37-129.



tamente a valle del primo conflitto mondiale, dal quale la Spagna si è tenuta lontana), ed è essenzialmente una fase nella quale si sta avviando un processo di crisi costituzionale destinata a sfociare in una serie traumi che avranno la loro acme nella guerra civile. E quindi in qualche modo Ortega si troverebbe a contemplare un ormai conclamato declassamento della Spagna nel contesto delle potenze europee – pensiamo alla guerra combattuta con esiti infelici contro gli Stati Uniti, alla perdita di Cuba e delle Filippine; è un contesto, comunque, in cui essa era marginale ormai da diverso tempo –, una Spagna che ha rimesso insieme faticosamente i cocci, e non del tutto, di un Ottocento su cui in un certo senso potrebbe gravare, come un'epigrafe, il titolo del più famoso romanzo di Benito Pérez Galdòs, *Misericordia*<sup>14</sup>. Una sequela di tremende guerre civili mettono in campo un riflesso intenso dei conflitti ideologici europei proiettati nel contesto spagnolo, e Ortega sta contemplando l'emergere di una serie di spinte decompositive dello Stato iberico, tra i quali un risorgente "particolarismo" nella forma di Neo-nazionalismi separatisti rappresenta la cuspide più vistosa. Il confronto con questo specifico sfocia in una riflessione che tende ad avere un respiro e un sistema di riferimenti molto più ampio. E lo stesso nucleo di questa riflessione si presenta, per un verso, come tutta giocata illocutivamente sullo specifico dei primissimi anni Venti, e per altri versi pare estendersi ad un arco temporale più vasto, esibendo una sua competenza rispetto ad una dimensione complessiva d'epoca, dove l'epoca si dilata sino alle cornici complessive della modernità.

In una prefazione ad un'edizione successiva a quella del '34 di *España invertebrada*, e sono passati anni importantissimi rispetto alla storia e alla cronaca spagnola, Ortega dirà quanto segue, per un verso dichiarando la natura datata del testo che rappresenta, e allo stesso tempo rivendicando la valenza che adesso ascoltiamo:

Sería pues, lo más natural que estas páginas resultasen hoy ilegibles, ya que no son lo bastante arcaicas para acogerse a los beneficios de la arqueología. Mas también puede acaecer lo contrario: que estas páginas fuesen en 1920 extemporáneas; que hubiesen representado entonces una anticipación y sólo en la fecha presente encontrasen su hora oportuna<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> B.P. GALDOS, *Misericordia*, Tello-Viudas e Hijos, Madrid 1897; trad. it. *Misericordia*, a cura di D. Urman, Garzanti, Milano 1991.

<sup>15</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo a la cuarta edición di España invertebrada*, cit., pp. 43-45, citazione a p. 43.

Insomma, le pagine di *España invertebrada* avrebbero potuto sembrare nel 1921 estemporanee, anche se per molti versi potrebbero sembrare contemporaneamente così legate a quel momento da risultare illeggibili qualche anno dopo. Ma, dice appunto Ortega, in realtà forse erano pagine che, nel loro nucleo logico, attendevano un altro momento per essere pienamente comprese. Un altro momento che in un certo senso rendesse evidente la loro forza ermeneutica rispetto a situazioni che l'autore all'epoca non poteva nemmeno immaginare. Cosa significa? Ortega sta presentando un dispositivo ottico che non opera tanto a ridosso delle cose di cui si parla, ma in un certo senso va ad operare all'interno dell'occhio che le guarda. Concerne in altri termini la forma della prospettiva con cui si guarda. Più significativamente, le prime pagine di *España invertebrada* si aprono con una serie di considerazioni che poggiano sulla storia romana. Con una giustificazione: la storia romana ci offre un vantaggio. La storia romana è storia compiuta; possiamo contemplarla dall'inizio alla fine. E il nostro poterla contemplare dall'inizio alla fine ci dà la possibilità di riconoscere in un unico colpo d'occhio un gesto complessivo che ce ne manifesta il senso. E, sostanzialmente, riprendendo Mommsen – altro elemento importante del trampolino tedesco per gli slanci di Ortega –, egli ricorda che in realtà la nascita di Roma è dovuta ad un lungo e complesso processo di incorporazione. Cosa interessa a Ortega di questa affermazione, che trasferirà probabilmente mediante analogia tra Impero Romano e spagnolo? Affermare che nella realizzazione di quella unità che è Roma sarebbe erroneo cercare lo sviluppo lineare di un nucleo originario, qualcosa che potrebbe essere identificato con una specifica stirpe, con un sangue, un'unica originaria lingua. In altri termini, non è possibile pensare lo sviluppo dell'unità come il puro e semplice svilupparsi di qualcosa di omogeneo. L'unità di Roma nasce da un processo di incorporazioni di realtà diverse, le quali continueranno a vivere nella loro diversità riconoscendo però progressivamente la maggior convenienza, proprio per poter divenire compiutamente ciascuna se stessa, della situazione complessiva che si produce nella cornice unificante procurata dall'egemonia di Roma. Qui vi sono alcune conseguenze: viene assunto il principio per cui non è possibile pensare di risolvere il problema dell'identità attraverso l'identificazione di una sua radice; o meglio, non è possibile fondare un'unità politica e un'identità politica sul passato. Paradossalmente,

un'unità politica è sempre e solo fondata su di un futuro. Perché ciò che consente alle varie realtà etrusche, sabine, latine, etc. di riconoscersi complessivamente in Roma non è semplicemente l'esercizio materiale di Roma su di loro – esercizio che, in realtà, non avrebbe potuto concretamente svilupparsi se non con il loro concorso attivo, se non con una più o meno convinta alleanza; bensì è determinato dalla capacità di coinvolgere questa diverse realtà in un'impresa comune: in un sistema di obiettivi, in altri termini, in una comunità di desideri. Questo tornerà molto tempo dopo in una serie di considerazioni di Ortega sull'Europa, che potremmo riassumere così: «Non spero nulla per l'Europa da un complesso di obblighi, da un sistema di doveri. Tutto ciò che spero è legato a un complesso di desideri (*apetitos*)»<sup>16</sup>. Il processo di incorporazione, allora, ciò che fa sì che più parti si ritrovino all'interno di un'unità, è dovuto alla maggiore o minore capacità che il centro promotore di questa aggregazione ha di coinvolgere le parti in una prospettiva che abbia al suo centro un futuro, che abbia al suo centro un'impresa, un'avventura, nella quale costoro siano coinvolte e nel quale le nostre trovino una piena affermazione della loro distinta singolarità proprio in coincidenza con il loro essere parti integranti di un'unità. Egli lo dirà in più passi dell'operetta: è un errore pensare che si possa comandare semplicemente attraverso l'imperio della forza. Il

<sup>16</sup> «Es evidente que el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente, normal y no aleatorio. En rigor bastaría, pues, con que descendiésemos al propio corazón y, eliminando cuanto sea afán individual, privada predilección, prejuicio o deseo, prolongásemos las líneas de nuestros apetitos y tendencias esenciales hasta verlas converger en un tipo de vida» (Id., *El tema del nuestro tiempo*, in Id., *Obras Completas, Tomo III*, cit., pp. 143-205, citazione a p. 155). Il termine "Apetito", sul quale purtroppo non possiamo soffermarci in questa sede, è centrale nel pensiero orteghiano. Cfr. l'analisi fatta da Ortega in *Goethe desde dentro*: «Este viejo término "apetito" incluye un error de descripción psicológica, que, por otra parte, es muy común. Confunde el fenómeno psíquico que pretende denominar con las consecuencias frecuentes de él. En virtud de que deseo algo, procura moverme hacia ello para tomarlo. Este "ir hacia" – *petere* – es el medio que el deseo encuentra para satisfacerse, pero no es él mismo. En cambio, el hecho último, la aprehensión del objeto, el traer a mí, incluir en mí el objeto, es la manifestación original del deseo. También ha oscurecido mucho la descripción del amor el hábito de confundirlo con sus consecuencias. El sentimiento amoroso, el más fecundo en la vida psíquica, suscita innumerables actos que le acompañan como al patricio romano sus clientes. Así de todo amor nacen deseos respecto a lo amado, pero estos deseos no son el amor, sino, al contrario, lo suponen porque nacen de él» (Id., *Goethe desde dentro*, cit., p. 473).

comando è sempre fatto di due cose tra loro intimamente congiunte: ossia l'imposizione materiale e la suggestione morale. Non è possibile solo con mezzi, che siano quelli tecnicamente della politica o del diritto ottenere il risultato di un'unione; perché questa si produca serve una comunità di sentimenti, intuizioni, gusti, emozioni, una *circostanza* che accetti di farsi assumere attraverso un gesto che l'accolga e, anche plasmandola, la sviluppi. Quindi, l'esempio romano sarebbe calzante: non può esserci solo l'atto di conquista né la statuizione legale di un ordine, mantenuto attraverso la forza. Occorre che si produca un movimento più complesso che non passa mediante le autorizzazioni politiche né attraverso i riconoscimenti formali, bensì passa attraverso la dimensione renaniana del plebiscito di ogni giorno<sup>17</sup>. Sotto questo aspetto si trova in Ortega una sorta di consentaneità in questo passaggio con temi che sembrerebbero distanti – per esempio, l'interesse per Azorin, Pio Baroja, etc., per romanzieri che hanno il merito, secondo Ortega, di portare in primo piano una dimensione del quotidiano, una dimensione lontana dagli eventi eminenti, che però egli ritiene sia quello decisiva. In altri termini, deve esserci una grande adesione del quotidiano agli eventi che determinano le svolte della vita politica di un'unità. Ciò che in qualche modo va immediatamente osservato è che, in un'immaginazione di questo tipo, dove il passato legittimante, il passato delle radici, si è dissolto – Roma non potrebbe, in altri termini, reggere appoggiandosi ad un ceppo originario (sicuramente esiste a questo livello una serie di mitologie della fondazione, ma la prassi romana è altra, è prassi che fa sfumare quanto contenuto nel mitologico, perché arriva in primo piano la “conquista in cooptazione”, una cooptazione in cui le identità dei cooptati sono costantemente salvaguardate, perché la loro assimilazione deve avvenire in rialzo e non in ribasso) –, nella prospettiva romana allora la legittimazione<sup>18</sup> arriverà costantemente dall'evocazione di un futuro al quale si è chiamati

<sup>17</sup> E. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?* (conferenza tenuta presso la Sorbona nel 1882), trad. it. *Che cos'è un nazione?*, Castelvechi, Roma 2019, p. 53: «Una nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici che si sono fatti e di quelli che si è disposti a fare ancora. Suppone un passato; si compendia tuttavia nel presente con un fatto tangibile: il consenso, il desiderio chiaramente espresso di continuare la vita comune. L'esistenza di una nazione è (perdonatemi questa metafora) un plebiscito di tutti i giorni, come l'esistenza dell'individuo è una perpetua affermazione di vita».

<sup>18</sup> E questa è anche l'ideologia dell'Impero.

a partecipare. Questo fa sì che al centro dell'unità stia non l'evento fondativo, ma il permanere del presente e il suo svilupparsi del gesto costitutivo, e, conseguentemente – e qui siamo davanti ad un recupero montesquieuiano – le grandi unità politiche si sviluppano in una forma di crescita a cui segue inevitabilmente una sorta di decrescita e di dissoluzione quando al loro centro non sta più l'attività presente del gesto unificante. Nel momento in cui questo non viene più declinato al presente come rinvio al futuro, ma viene riferito al passato come ciò che dovrebbe legare ad un qualcosa di già avvenuto, la sua forza unificante si estingue e le singole parti unificate fanno riemergere il loro profilo operando a questo punto nel senso della decomposizione. Nella sua interpretazione del presente spagnolo, infatti, le interpretazioni dei particolarismi navarresi, catalani, baschi, gallegghi (i quali si confrontano a quei tempi con una struttura fortemente centralistica dello stato spagnolo, che peraltro non ha potuto cancellare le antiche tradizioni identitarie e linguistiche che li caratterizzano), questa situazione in realtà determina un riemergere dei particolarismi non tanto per una sorta di loro particolare virulenza, bensì per un progressivo estinguersi della realtà spagnola unitaria come ormai incapace di proporre un gesto infuturante come propria giustificazione. In altre parole, il venire meno del centro attrattivo castigliano, come una sorta di grande risacca lascia scoperti i profili delle diverse realtà subnazionali che sono a questo punto invitate a riattivare una tensione con il futuro nel particolarismo separatista.

Questo ragionamento ci introduce a quello che potrebbe essere il passaggio speculare a quanto appena descritto, quello che ha al suo centro la nozione di *Minoría selecta*, o di élite, tematica che all'epoca ha una sua grande rilevanza<sup>19</sup> anche per le sue forti declinazioni in direzione di quelle che saranno le ideologie nazionaliste. In realtà, per definire la nozione di *Minoría selecta* Ortega fa agire un altro riferimento, quello nietzscheano. Qui la premessa è determinata dalla nozione di "aristocrazia". Una nozione che, come vedremo, è nietzscheanamente non una definizione sociologica – se per sociologico si intende il riferimento a una determinata *couche* della stratificazione sociale. Come dice Ortega nel capitolo *Ejemplaridad y docilidad*: «Nada se halla, pues, más lejos de mi intención, cuando hablo de aristocracia,

<sup>19</sup> Si pensa, naturalmente, ai vari lavori di Mosca, Pareto, Michels, etc.

que referirme a lo que por descuido suele aún llamarse así»<sup>20</sup>. Ovvero, quando parlo di aristocrazia io non sono mai così lontano da quella cosa che oggi si tende a concepire appunto per aristocrazia, e le do un significato diverso. L'aristocrazia non è un ceto, un segmento sociale; l'aristocrazia non è qualcosa che discenda da un'antecedenza – la dimensione nobiliare<sup>21</sup>; questo serve ad Ortega per definire ciò che più gli interessa, nella nozione di *Minoría selecta*. Come si costituisce un gruppo? Come vive? Il gruppo non può essere una mera aggregazione di individui, deve darsi delle forme. Ma come avviene la produzione di forme all'interno di un gruppo? Avviene sostanzialmente a partire da una diversa capacità di proposta che singoli elementi del gruppo hanno rispetto ad altri, e li portano, conseguentemente, in quella definibile a tutti gli effetti come una “grande conversazione” del gruppo, a far prevalere delle linee di discorso che hanno il vantaggio di consentire agli altri di poter partecipare ad una discussione che altrimenti non avrebbe luogo. Ovverosia, la minoranza selezionata è nel suo aspetto essenziale l'emergere all'interno di un gruppo di una diversa capacità da parte di alcuni che il gruppo sia gruppo, affinché il gruppo abbia confronto interno, degli obiettivi, che abbia a disposizione dei discorsi; discorsi i quali sono certo dei discorsi di tutti, ma sono dei discorsi evidentemente fatti da qualcuno che li rende disponibili per gli altri. Sotto questo profilo la minoranza si distingue costantemente da tutte le sue forme di consolidamento istituzionale. Può divenire una casta, ovviamente, può diventare ceto sovraordinato. Ma in queste determinazioni ciò che più la caratterizza tende in qualche modo a dileguarsi. Perché tende a dissolversi il radicamento dell'azione della minoranza all'interno della maggioranza da cui costantemente essa

<sup>20</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, cit., p. 103.

<sup>21</sup> Per ragioni logistiche ci è impossibile sviluppare un discorso che però andrebbe fatto, ovverosia la comunanza in questa linea discorsiva con altri pensatori, mi viene in mente tra tutti Rilke, del primo Novecento, dove il tema dell'aristocrazia è totalmente separato da quello di privilegio sociale, è un elemento qualitativo che riguarda la trasparenza del singolo sulla purezza dei propri istinti e propri desideri. L'aristocratico è colui che non mente su se stesso, e che conseguentemente, in termini nietzscheani, può essere il fondatore di una stirpe, ma mai l'erede di un privilegio già acquisito. Ci si permette di rinviare, per un approfondimento, ai nostri A. BRANDALISE, *Stili e maniere di un'aristocrazia invisibile*, in Id., *Oltranzie. Simboli e concetti in letteratura*, Unipress, Padova 2002, pp. 59-71; e A. BRANDALISE, M. MANCINI, *Corpo e rappresentazione nell'archetipo della corte*, «Il Centauro», 16/1985, pp. 71-94.

deve “stare emergendo”, mentre questa dimensione rischia di perdersi nel momento in cui la minoranza è minoranza genericamente emersa e istituzionalizzata in maniera gerarchica e statica e quindi non più in grado di ospitare la dinamica in cui nascono e vivono le forme. Per citare ancora un passaggio:

Procuremos, pues, trasponiendo los tópicos al uso, adquirir una intuición clara *sobre la acción recíproca entre masa y minoría selecta, que es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal*<sup>22</sup>.

Quindi, l’interazione *Minoría selecta*-massa è esattamente quella in cui si produce la società, perché il complesso di forme che sono la società esistono nel momento in cui sono forme ‘viventi’ e questo si dà in un processo di produzione che è quello in cui costantemente una minoranza si produce attraverso il suo essere la porzione più attiva all’interno di quello che resta, grazie a questa stessa azione, un corpo unico, che è tale esattamente *perché* si sta articolando in questo modo<sup>23</sup>. Questo movimento può anche virare *hacia el mal*, perché nel momento in cui la minoranza si risolve in una statica condizione di vantaggio sancita da una qualche legalità, ormai parassitaria. Ciò può favorire un processo disgregativo. Il dramma della Spagna del momento per Ortega è essenzialmente l’evanescenza della *Minoría selecta*, ovvero l’assenza di quel processo per cui la minoranza selezionata emerge dalla massa e con ciò feconda la massa e allo stesso tempo ne rappresenta un prodotto, si traduce nella massa così come se ne parlerà nella *Rebelión de las masas*, quella in cui la minoranza

<sup>22</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, cit., p. 103, corsivo dell’autore.

<sup>23</sup> Particolare è il rapporto invece tra la figura dell’intellettuale e del politico, ben rinvenibile nel saggio orteghiano su Mirabeau: nella configurazione del politico, si ha l’esaltazione di un aspetto definibile come capacità d’illuminazione intellettuale, essenzialmente diretto al coglimento non speculativo, non teorico, ma immediatamente gettato nella pratica della tessitura concreta di una situazione. Ogni vero politico deve comprendere ciò di cui si occupa in modo completamente diverso da come fa un filosofo – il cui obiettivo è far emergere la verità in una rappresentazione –, perché dev’essere dotato d’una più lucida penetrazione intellettuale, d’un forte potere caratterizzante, e d’una specifica capacità di produrre pensieri articolati. Ciò che indurrà Ortega quasi a proporre nel finale del saggio una ibridazione fra il prototipo del politico e quello dell’intellettuale. Su questo punto, si rinvia a A. BRANDALISE, *Mirabeau o il politico*, in Id., *Categorie e figure. Metafore e scrittura nel pensiero politico*, Unipress, Padova 2003, pp. 127-139.

è essenzialmente dissolta, e la massa si concreta in un unico gesto caratterizzante, il rifiuto della *Minorìa Selecta*, ovvero di un ordine discorsivo che vada al di là di quello attraverso il quale essa è in grado di identificarsi in forma essenzialmente reattiva. La massa diventa ciò che si manifesta attraverso l'*acciòn directa*, un'azione che prevede la propria emancipazione da qualsiasi considerazione relativa al quadro complessivo generale in cui chi agisce sta operando. L'azione diventa allora l'azione che si giustifica esclusivamente in forma autoreferenziale, e che concepisce qualsiasi allusione alla connessione di fatto tra il soggetto che sta agendo e un contesto più vasto – una circostanza più vasta – essenzialmente come l'avversario, come ciò che le impedisce di manifestare il proprio sentire. Quando le forme si separano dalla dinamica vitale in cui si plasmano, esse si condensano in un lascito patrimoniale che le consegna allo sguardo che per un verso le assume come cultura affidandole ai registri del sapere e dello sfruttamento ideologico, per un altro le ripropone in pratica come trama di un ordine che si immagina minacciato ma senza alternativa, destinato a trovare nella frantumazione l'esito lineare della propria rigidità. Nel luogo in cui si produce questa separazione Ortega intende far emergere, in un movimento che replica quello in cui il levitare della *minorìa selecta* cresce assorbendo e modellando il consenso attivo della massa, l'effetto per la pratica del pensiero del gesto intellettuale ed etico ad un tempo in cui si affidano reciprocamente, aderendo al reale ma anche marchiando il suo accadere, l'io e la circostanza.



**Inserti contro la luce morente**  
**Note per una possibile lettura filosofico-politica di**  
***Moby Dick***

Alvise Capria

Though wise men at their end know dark is right,  
Because their words had forked no lightning they  
Do not go gentle into that good night.  
Good men, the last wave by, crying how bright  
Their frail deeds might have danced in a green bay,  
Rage, rage against the dying of the light.  
(D. Thomas)

**1. Invece che un'introduzione**

“The world we live in”, ossia un rispecchiamento in veste potentemente agglutinante del nostro stesso universo concettuale ed esperienziale, è il sottotitolo del famoso libro melvilleano di Cyril James, stante ad indicare l'estrema contemporaneità non contemporanea del microcosmo del *Pequod* e della sua traversata<sup>1</sup>. Il capitano di una ba-

<sup>1</sup> Cfr. C.L.R. JAMES, *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In*, University Press of New England, New York 1953. Nel considerare il testo melvilleano ci affidiamo all'edizione critica a cura di H. Parker, H. MELVILLE, *Moby Dick*, Norton, New York 2017, rispetto al quale verrà indicato, in riferimento al testo inglese, solamente il capitolo preso in considerazione con accanto la sigla *MD*. Per quanto riguarda la traduzione italiana, infine, ci permettiamo di consigliare quella pavesiana (Adelphi, Milano

leniera, reso folle dalla perdita di una gamba, dà la caccia al capodoglio che quello stesso arto, un tempo, gli strappò. Questa, in tutta la sua semplice complessità, la trama del romanzo, raccontataci da uno dei membri della ciurma. *Eppure*, c'è un *eppure*; «Others appeal to history: an American appeals to prophecy», notava con una certa arguzia il critico Sidney Smith dalle pagine di un periodico londinese del 1821<sup>2</sup>. E *Moby Dick*, l'unica opera di Melville che attinge materiale dai libri profetici della Bibbia, è a suo modo profetico: per quanto non trasponga realisticamente la compagine statale moderna e le sue fratture, le lotte rivoluzionarie e le modificazioni dei legami sociali, proietta nello spazio immaginativo elementi e tensioni del discorso politico. Il *Pequod* non mostra una società resa coerente dalle relazioni che i personaggi intrattengono tra loro; è solo unificato simbolicamente, in vista della balena bianca. In tutto questo, tuttavia, *Moby Dick* non è un testo simbolista<sup>3</sup>, e non intrattiene alcun rapporto di escapismo rispetto alla dimensione storica: semmai, agisce sui suoi bordi, in un continuo scambio tra rappresentazione e referente, facendo sì che solamente ad una lettura superficiale esso si mostri come un mero racconto di caccia alle balene – perché, è innegabile, *Moby Dick* parla di una caccia alle balene; ma così facendo, trasportando e mostrandoci la moltitudine interraziale, l'apparato industriale, le cainite logiche mercatorie e la struttura dell'autorità del complesso sociale di metà ottocento, si fa testimone anche dalla rivoluzione dell'eguaglianza, di quel sommovimento storico che incastona il livellamento dei rapporti sociali in un sordo continuismo, sedimentandosi sulla linearità cronotopica omogenea del presente senza via di scampo (perché costantemente in fase espansiva) della moderna democrazia liberale, la quale va ad esprimersi come costante esaurimento/esautoramento di possibili alternative, ravvisabili nelle eccedenze proponenti modalità alternative di costituzione del comune che vengono – come le *prominences* solari – fatte massimamente splendere solo per poter essere rituffate a forza nella fotosfera<sup>4</sup>. E questo in uno spazio d'azione caratteristi-

1987).

<sup>2</sup> J. MCMASTER, *A History of the People of United States*, vol. V, Appleton, New York 1910, p. 333.

<sup>3</sup> Come ricorda giustamente M.P. ROGIN, *Subversive Genealogy. The Politics and Art of Herman Melville*, Knopf, New York 1983, cap. IV.

<sup>4</sup> «Vouloir arrêter la démocratie paraîtrait alors lutter contre Dieu même, et il

co: l'oceano<sup>5</sup>. Cambiando l'elemento conduttore della modernità – e, dunque, l'orizzonte assiomatico ad esso relativo<sup>6</sup> –, cambia l'approccio alle cose stesse: domina l'irrequietezza delle esistenze sradicate (che fa il paio con l'eterno sommovimento del denaro), lo spirito avventuriero e piratesco di quello che sarà il nascente capitalismo d'impresa, l'invecchiamento precoce e malinconico di vite segnate dal vento e dall'assenza di speranze, la rottura con la concettualità terranea di vita e morte<sup>7</sup>. Mostrandoci tutto ciò, *Moby Dick* è, allo stesso tempo, Politica e al di là della Politica.

## 2. «*They that go down to the sea in ships, that do business in great waters...*»

Il *Pequod* si caratterizza come l'unica nave, nella narrativa melvilleana, sulla quale si realizza un prodotto<sup>8</sup>. Meglio ancora, i capitoli relativi alla caccia e alla macellazione delle balene riferiscono della trasformazione del capodoglio dal suo stadio embrionale sino alla forma-merce. Il *Pequod* è un'immane raccolta di merci prodotte dal corpo della balena, dall'ambra grigia, al *blubber*, alla carne; si parla di produzione proprio perché v'è una diretta appropriazione della natura mediante una forma sociale<sup>9</sup>; Melville non propone una nuova teoria

ne resterait aux nations qu'à s'accommoder à l'état social que leur impose la Providence» (A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* Vol. I, in Id. *Œuvres complètes*, Tome I, Gallimard, Paris 1951, p. 5).

<sup>5</sup> «[...] *Moby Dick* ist als Epos des Meeres nur mit der Odyssee zu vergleichen. Das Meer als Element ist nur durch Melville faßbar zu machen» (Carl Schmitt a Ernst Jünger, 4 luglio 1941, in C. SCHMITT, E. JÜNGER, *Briefwechsel*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012, p. 121). In generale, cfr. C. SCHMITT, *Land und Meer*, Klett-Cotta, Stuttgart 1954.

<sup>6</sup> B. ACCARINO, *Zoologia Politica. Favole, mostri e macchine*, Mimesis, Milano 2013, p. 96.

<sup>7</sup> P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, p. 127.

<sup>8</sup> Cfr. gli importanti capp. 67, 69, 70, 72, 77, 78, 94, 95, 96.

<sup>9</sup> «Ein Ding kann Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein. Es ist dieß der Fall, wenn sein Nutzen für den Menschen nicht durch Arbeit vermittelt ist. So Luft, jungfräulicher Boden, natürliche Wiesen, wildwachsendes Holz u.s.w. Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein. Wer durch sein Produkt sein eigenes Bedürfnis befriedigt, schafft zwar Gebrauchswert, aber nicht Ware. Um Ware zu produciren, muß er nicht nur Gebrauchswert produciren,

*del* lavoro, bensì della forma specifica storico-sociale *relativamente* al lavoro all'interno di un peculiare sistema di produzione, quello capitalistico. Le balene sono esseri pacifici che non attaccano se non a loro volta provocate; eppure, egli non si propone di mettere in scena una rappresentazione manichea in cui si scontrano violenza umana e armonia universale. L'uomo che trasforma in merce le balene non si separa da esse, anzi, è esattamente ridotto a merce: la produzione capitalistica non è più un fenomeno interstiziale, bensì ampiamente dispiegato e globale, che coglie anche le rappresentazioni mentali dei suoi appartenenti. Producendo merce, il lavoro singolo è in realtà prodotto di individui autonomi, apparentemente indipendenti, atomisticamente isolati nella loro produzione privata, per cui questi uomini sembrano essere gettati nello "stato di natura"<sup>10</sup>; l'uomo non solo qui è lupo, ma anche cannibale: «Consider, once more, the universal cannibalism of the sea; all whose creatures prey upon each other, carrying on eternal war since the world began»<sup>11</sup>. Perché, alla fin fine, in questo mondo, «Who is not a cannibal?»<sup>12</sup>. Il baleniere – dal proprietario della nave al ramponiere, dal padrone alla manodopera – partecipa a questo sommovimento cannibalico, inteso come divoramento universale che cerca un controllo costante del processo necessitandone il dominio:

sondern Gebrauchswert für andre, gesellschaftlichen Gebrauchswert. (Und nicht nur für andre schlechthin. Der mittelalterliche Bauer producirt das Zinskorn für den Feudalherrn, das Zehntkorn für den Pfaffen. Aber weder Zinskorn noch Zehntkorn wurden dadurch Waare, daß sie für andre producirt waren. Um Waare zu werden, muß das Produkt dem andern, dem es als Gebrauchswert dient, durch den Austausch übertragen werden)» (K. MARX, *Das Kapital*, I, Dietz-Verlag, Berlin 1991, pp. 42-43).

<sup>10</sup> A tal proposito, K. MARX, *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, Dietz Verlag, Berlin 1976, p. 22: «Erst in dem 18t Jhh., in der 'bürgerlichen Gesellschaft' treten die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem Einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äusserliche Notwendigkeit. Aber die Epoche, die diesen Standpunkt erzeugt, den des vereinzelt Einzelnen, ist grade die der bisher entwickelsten gesellschaftlichen (allgemeinen von diesem Standpunkt aus) Verhältnisse. [...] Die Produktion des vereinzelt Einzelnen außerhalb der Gesellschaft – eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildniß verschlungen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt – ist ein eben solches Uning als Sprachentwicklung ohne *zusammen* lebende und *zusammen* sprechende Individuen» (corsivo dell'autore).

<sup>11</sup> *MD*, cit., cap. 58.

<sup>12</sup> *Ivi*, cap. 65.

Long exile from Christendom and civilization inevitably restores a man to that condition in which God placed him, i.e. what is called savagery. Your true whale-hunter is as much a savage as an Iroquois. I myself am a savage, owing no allegiance but to the King of the Cannibals; and ready at any moment to rebel against him<sup>13</sup>.

Un legame sociale che ha tutte le forme della separazione, e quindi gli individui vi si relazionano secondo interessi privati ed egoistici: il rapporto sociale mira solo a soddisfare l'interesse privato. Ne fa esperienza Ismaele, quando incontra i proprietari del *Pequod*, Bildad e Peleg, e ci viene detto che loro, come la stragrande maggioranza dei quaccheri con nomi biblici<sup>14</sup> «are the most sanguinary of all sailors and whale-hunters. They are fighting Quakers; they are Quakers with a vengeance»<sup>15</sup>. Strani e sanguinari vendicatori, essi costantemente si appropriano dei rapporti sociali intercorrenti sulla nave e che dalla nave dipartono mediante la sua simbolizzazione, ossia il denaro. Il potere sociale sta nelle tasche di chi ha la possibilità di avere delle tasche, e Bildad e Peleg posseggono la maggioranza delle azioni della nave, mentre «the other shares, as is sometimes the case in these ports, being held by a crowd of old annuitants; widows, fatherless children, and chancery wards; each owning about the value of a timber head, or a foot of plank, or a nail or two in the ship»<sup>16</sup>: individui che ormai non hanno alcuna relazione con la nave in sé – se non in senso figurato, nella misura di un chiodo, un'asse e così via –, ma dipendenti da essa per la soddisfazione dei loro bisogni elementari. Si mostra una certa distorta connessione sociale: i proprietari e i balenieri cacciano la balena e producono merci *indipendentemente* dalla comunità, ma in ogni caso v'è dipendenza indiretta delle quote sociali per poter varare

<sup>13</sup> Ivi, cap. 67. Ricordiamo che anche lo stesso *Pequod* alla sua prima apparizione nel capitolo 16, ha sembianze cannibaliche, pur essendo «A noble craft, but somehow a most melancholy!».

<sup>14</sup> Per Bildad, *Giob.* 2,11; 8,1; 18,1; 25,1; 42,9. Per Peleg, *Gen.* 10, 25; 11,16-17; *Cron.* I, 1,19; I, 1, 25. In ebraico Peleg (פֶּלֶג|פֶּלֶג) deriva da פָּלַג ("separare"), in quanto egli nacque quando la terra si divise. A proposito di quest'ultimo vengono impiegati, nella versione greca riguardo alla divisione della terra, i costrutti ἐμερίσθη e διεμερίσθη – utilizzati solitamente anche per parlare della discordia interna all'animo (es. *Lc.* 11, 18).

<sup>15</sup> *MD*, cit., cap. 16.

<sup>16</sup> *Ibid.*

la nave ogni qual volta torni in porto<sup>17</sup>. Il “cuore generoso” di Peleg aruolerebbe Ismaele (che fra sé ritiene di meritare almeno la duecentesima quota, visti i suoi trascorsi in mare) per la trecentesima spettanza (quindi ben al di sotto del suo reale valore) ma Bildad invoca un salario più basso, finché la decisione del collega non pone un taglio netto alla discussione. Non deve stupire che costoro guadagnino sulle spalle dei poveri diavoli; Peleg richiama falsamente alla *pietas* il suo burbero compare con una strana sospensione dell’ordine logico del discorso, rimembrante più lo spazio dell’enunciazione avventizia che quella dell’enunciato in sé («Ye have been studying those Scriptures, now, for the last thirty years, to my certain knowledge. How far ye got, Bildad?»): strano interpellare al primo comparire dell’altro capitano; meno desueto se pensiamo come lo spazio dialogico presentato successivamente non è quello piano della discussione razionale – avendo a che fare costantemente con l’alterità di un processo mistificante – bensì quello radicalmente altro del denaro come reificazione del rapporto sociale<sup>18</sup>. Bildad non risponde, perché *non può* rispondere. Nella sua mente è chiara la *Verkherung*, la sua versione invertita, o meglio, Ismaele ci ha già fornito la sua autonarrazione: «that a man’s religion is one thing, and this practical world quite another. This world pays dividends». Non conta la specificità umana – v’è differenza inconciliabile con i primi eroici nantuckettesi che cacciavano la balena per i loro prodotti basandosi su esperienze storicamente umane: l’attività baleniera, ora posta in termini mercatori, è forma individuale determinata e quindi anche la forma determinata della produzione non è più attività autentica, ma subordinazione a rapporti indipendenti dall’esistenza dei singoli<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> “La società per azioni” così descritta rimanda al *milieu* di Melville padre relativo alle relazioni commerciali settecentesche in cui i partner condividevano una responsabilità illimitata. Traslato nel rapporto di lavoro che lega il proletariato internazionale ottocentesco, essi sono esattamente la corda che legherà Ismaele al suo “inseparabile fratello gemello” Quiqueg, «in a joint-stock company of two» (ivi, cap. 72).

<sup>18</sup> Cfr. ivi, cap. 16. «Jetzt lege ich Dir nur eine Illustration zur *currency* théorie vor, deren Studium bei mir von Hegelianern als Studium des ‘Andersseins’, des ‘Fremden’, kurz des ‘Heiligen’ charakterisiert werden dürfte» (Lettera di Marx a Engels del 13 febbraio 1851, in K. MARX, F. ENGELS, *Briefwechsel Januar bis Dezember 1851*, Dietz-Verlag, Berlin 1984, p. 24).

<sup>19</sup> Su ciò, anche l’ironica constatazione di Ismaele: «Again, I always go to sea as a sailor, because they make a point of paying me for my trouble [...]. The act of

L'origine dei capodogli è l'«enchanted pond» delle madri balene incinte, in cui il *Pequod* si ritrova *becalmed* durante la sua “ricerca circolare”<sup>20</sup>. Anche le balene si muovono in cerchio, invece il *Pequod*, fermandosi, non ne sente più la necessità, non deve delimitare un luogo ove svolgere la sua attività: i marinai sovrastano esattamente le cerchie naturali in cui gli animali nuotano. Pur essendo l'uomo imparentato con i cetacei, egli decide le cerchie del suo agire, oggettivizza le balene. Non gli è possibile trovare una cerchia in cui svolgere la sua attività se non irrompendo in un'altra<sup>21</sup>. Pur potendo muoversi al di fuori delle cerchie e sovrastandole, il *Pequod* è spettralmente fermo; Ismaele si bea di tutto questo. Assistiamo, in quel preciso momento di “estasi nautica”, ad uno «of the subtlest secrets of the seas»: il cordone ombelicale che connette il cucciolo alla madre ricorda le «fathoms of rope» dell'arpione del baleniere, e non di rado sembra che a volte, durante la caccia, esso si impigli nella corda, così che il ramponiere si sostituisce a «Madame Leviathan», facendo il paio con colui il quale, invece, alla balena rimane impigliato e viene trascinato nei flutti<sup>22</sup>. Il soggetto agente viene alienato non solo rispetto a sé stesso e alla sua rappresentazione, ma allo stesso tempo esalta il gesto di un atto gratuito pregno di violenza originaria; è la frantumazione fittiva dell'oggetto conosciuto che cela la ricomposizione formalistica in un'immagine (la propria) per cui l'intero campo della rappresentazione, o meglio, del riconoscimento, oscilla tra l'immagine ideale e la disidentificazione aggressiva, tanto più se confrontata con il distaccato e sanguinoso idillio descritto da Ismaele in una nota:

The sperm whale, as with all other species of the Leviathan, but unlike most other fish, breeds indifferently at all seasons; after a gestation which may probably be set down at nine months, producing but one at a time; though in some few known instances giving birth

paying is perhaps the most uncomfortable infliction that the two orchard thieves entailed upon us. But *being paid* –what will compare with it? The urbane activity with which a man receives money is really marvellous, considering that we so earnestly believe money to be the root of all earthly ills, and that on no account can a monied man enter heaven. Ah! how cheerfully we consign ourselves to perdition!» (*MD*, cit. cap. I).

<sup>20</sup> Ivi, cap. 87.

<sup>21</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin 1820, § 190.

<sup>22</sup> L'uomo rispetto al mare è pur sempre un «baby-man» (*MD*, cit., cap. 88).

to an Esau and Jacob [...].When by chance these precious parts in a nursing whale are cut by the hunter's lance, the mother's pouring milk and blood rivally discolour the sea for rods. The milk is very sweet and rich; it has been tasted by man; it might do well with strawberries<sup>23</sup>.

I capitoli sull'origine delle balene, sulla loro caccia e il loro macellamento descrivono compiutamente la fenomenologia del processo di mercificazione, e soprattutto lo fanno guardando dal punto di vista del processo lavorativo che non si esaurisce nel mero lavoro produttivo: i marinai del *Pequod* non stanno semplicemente trasformando le balene in oggetti di consumo, non stanno solo creando prodotti mediante mezzi e oggetti di lavoro<sup>24</sup>. Negli intensi capitoli dedicati al lavoro si coglie la totalità dell'esperienza umana come storia nella connessione tra potenzialità dell'azione, la caccia, e la rinuncia ad essa, in una sorta di dialettica mai mediata dal conflitto. *Moby Dick* è un testo in cui il conflitto è presente ovunque; dai più elementari scontri tra uomo e balena, sino alle discrepanze di vedute tra uomini dell'equipaggio, fino ad arrivare alla scissione completa del soggetto, come nel caso di Pip o Achab stesso – il tutto di contro invece ad una certa continuità del processo storico, seppur falsata dalla narrazione. Melville offre alla merce una storia.

<sup>23</sup> Ivi, cap. 87. È da notare anche lo stretto rapporto intercorrente tra la legge come regolazione delle condotte in vista del bene e l'apologia della trasgressione. La balena che rimane impigliata nella corda, mulinando l'arpione che le si è conficcato in corpo, diffonde devastazione; la stessa corda, ci verrebbe da dire, che frustando i corpi ripristina l'ordine sulla nave di *White Jacket* (1850). Sul *Pequod*, che, a differenza del *Neversink*, non è una nave da guerra, non è prevista la fustigazione. Il diritto positivo perde di funzione se annienta l'autonomia dei singoli e negando il diritto si annienta, in termini di arbitrio politico, il comando dello stato, anche se il detentore del potere emana leggi che hanno valore di diritto. Ma, paradossalmente, il baleniere che insegue la balena con la frusta è più in pericolo del marinaio che a quella frusta deve sottostare: i singoli, preservati dal carattere statico dell'eguaglianza apparente che vige a bordo della nave, non incorrono nella possibilità di una completa degiuridificazione; eppure, nel momento in cui si varca la sottile linea di demarcazione, (l'arpioniere è a tutti gli effetti, al momento della discesa, la quintessenza del *renegade*), ci si deve aspettare, per una strana legge di compensazione, tutti i risultati che adottare la mostruosità come regola può comportare.

<sup>24</sup> Cfr. V. RUGGIERO, *Moby Dick and the crimes of economy*, «The British Journal of Criminology», 1, 42/2002, pp. 96-108.



La Balena arpionata (*waifed*) è espropriata dalla sua naturalità ed è *de jure* proprietà della baleniera<sup>25</sup>. Dopo essere stata sollevata tramite paranchi, viene privata del *blubber*, ad un tempo rivestimento e materiale di cui essa è composta. Un momento rifulge tra gli altri: la pelle del fallo viene strappata e rovesciata; quindi, trasformata in una specie di zimarra dove un marinaio specializzato nel trinciare il grasso necessario alle marmitte – pezzi tagliati che cadono «fast as the sheets from a rapt orator's desk» – vi si infila; «Arrayed in decent black; occupying a conspicuous pulpit; intent on bible leaves; what a candidate for an archbishoprick, what a lad for a Pope were this mincer!»<sup>26</sup>. Lungi da una facile ironia fallica – al massimo, qui v'è di mezzo (forse tema del romanzo stesso!) il “grande fallo americano”<sup>27</sup> –, si è qui di fronte esattamente all'annichilimento del rapporto tra uomo e natura nel versante propriamente creativo e produttivo, ovvero industriale, essendo che viene aggirato il semplice rapporto estrinseco di una possibile utilità al fine di giungere alla produzione di individui mediante natura in vista degli individui stessi, un momento che rende produttore e prodotto un unico macchinico reale: ammantandosi del fallo della balena, il trinciatore diviene il Creatore per antonomasia, il Produttore trascendentale, colui che rende la produzione desiderio e il desiderio produzione<sup>28</sup>.

Il cuore pulsante del *Pequod* sono dunque i suoi lavoratori, una sorta di proletariato multirazziale che è anche e soprattutto nesso fondamentale con il mercato di Nantucket, frangia avventuriera del nascente capitalismo d'impresa. Starbucks è il rappresentante di

<sup>25</sup> MD, cit., cap. 89. La legislazione sulla proprietà delle balene cacciate è uno dei più vistosi cambiamenti nella trattatistica giuridica internazionale moderna, giacché, se dapprima i giuristi si concentravano sui *narrow seas*, ora la portata dell'azione diviene oceanica, e quindi globale (esempio classico è S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, IV, cap. § 9); in generale cfr. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin 1950 (pp. 102 e sgg. e 152 e sgg.), il quale suggerisce, mostrando come la simbolizzazione della presa di possesso della balena arpionata abbia ricevuto statuizione legale riconosciuta, la diretta proporzionalità tra incremento della funzione allegorica e potenziamento del diritto positivo statale.

<sup>26</sup> MD, cit., cap. 96.

<sup>27</sup> Sul tema, R. SHULMAN, *The Serious Functions of Melville's Phallic Joke*, «American Literature», 33, 2/1961, pp. 179-194.

<sup>28</sup> Così la produzione assume i suoi caratteri schizofrenici (o monomaniaci). L'ovvio riferimento è a G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Edipe*, Minuit, Paris 1972.

quest'ultimo, dal lato dei proprietari: è un *homo aeconomicus* in tutto e per tutto, così razionale da tenere separati famiglia in porto e lavoro sulla nave; non esiste altra soglia d'intendimento se non quella piana e sensata del puro guadagno. Starbuck sa bene che l'agire economico si poggia sulla razionalità d'azione intesa come calcolo del capitale ottenibile mediante denaro, e questo è possibile perché esistono delle imprese che posseggono i mezzi di produzione<sup>29</sup>; sa che non si può inficiare artificiosamente e ad arbitrio le regole del mercato stesso, oltre al fatto che, seppure si riesca a calcolare le esigenze tecniche della produzione, non si possa *in toto* prevedere la direzione che prenderà il mercato<sup>30</sup>. È un uomo cauto, che concilia e trasla il conflitto in sportiva concorrenza<sup>31</sup>, e soprattutto riesce a legare (e legittimare) strutturalmente le sue convinzioni mediante un'etica religiosa imperniata sulla responsabilità personale e la retribuzione ultramondana<sup>32</sup>. Egli è fortemente critico verso il suo capitano, perché Achab non è per niente un uomo integrato con queste logiche mercatorie: spaventa, perché non cerca un motivo trascendente la ricerca razionale di guadagno, un motivo che lo legittimi. Achab pone in risalto, di contro alla buona etica protestante, non un motivo superiore, ma uno strato inferiore, *una linea nascosta*:

<sup>29</sup> «I am game for his crooked jaw, and for the jaws of Death too, Captain Ahab, if it fairly comes in the way of the business we follow; but I came here to hunt whales, not my commander's vengeance. How many barrels will thy vengeance yield thee even if thou gettest it, Captain Ahab? it will not fetch thee much in our Nantucket market» (*MD*, cit., cap. 36).

<sup>30</sup> «I will have no man in my boat,” said Starbuck, “who is not afraid of a whale.” By this, he seemed to mean, not only that the most reliable and useful courage was that which arises from the fair estimation of the encountered peril, but that an utterly fearless man is a far more dangerous comrade than a coward» (ivi, cap. 26).

<sup>31</sup> «Wherefore he had no fancy for lowering for whales after sun-down; nor for persisting in fighting a fish that too much persisted in fighting him. For, thought Starbuck, I am here in this critical ocean to kill whales for my living, and not to be killed by them for this; and that hundreds of men had been so killed Starbuck well knew» (ibid.).

<sup>32</sup> «Vengeance on a dumb brute!” cried Starbuck, “that simply smote thee from blindest instinct! Madness! To be enraged with a dumb thing, Captain Ahab, seems blasphemous”» (ivi, cap. 36). «Time and tide flow wide. The hated whale has the round watery world to swim in, as the small gold-fish has its glassy globe. His heaven-insulting purpose, God may wedge aside”» (ivi, cap. 38).

Nantucket market! Hoot! But come closer, Starbuck; thou requirest a *little lower layer*. If money's to be the measurer, man, and the accountants have computed their great counting-house the globe, by girdling it with guineas, one to every three parts of an inch; then, let me tell thee, that my vengeance will fetch a great premium here!<sup>33</sup>.

I portavoce del capitalismo proprietario (Peleg, Bildad, Starbuck) non hanno più potere sul *Pequod* perché non si tratta più di proiettare, per il funzionamento e l'andamento della nave, il rapporto di proprietà su quelli che sono i singoli individui, per cui la libertà viene giocata in base a quanto si possiede e il legame sociale può essere tale solo a partire da quanto in possesso dei singoli in relazione agli altri. Gli appelli di Starbuck sono inadeguati per fermare Achab perché sono inadeguati a confrontarsi con il compito storico del capitalismo<sup>34</sup>. Il *little lower layer*, che si rivela essere invece un salto di ampie proporzioni, è quella struttura che permette di trasporre i membri della società mercantile all'interno di un meccanismo che possa realmente provvedere alla loro riproduzione costante in vista di un processo desiderativo illimitato. Va garantito il flusso della mercificazione, ma ciò è possibile solo se il flusso viene costantemente attizzato, ovvero se viene assicurata la possibilità di un'ordinata relazione di scambio: Achab sta sostanzialmente esponendo la necessità di porre l'istituzione di un potere comune *prima* del discorso sulla questione proprietaria<sup>35</sup>, e ciò è possibile solamente con l'appropriazione e l'accentramento dell'operazione simbolica necessaria a questo tipo di meccanismo. I rapporti di lavoro sul *Pequod* tendono eccentricamente a scollegarsi dall'indipendenza isolata per muoversi verso legami fraterni. Achab vi resiste, e si dedica alla trasformazione dell'esistente. Achab unisce gli «Isolatoes» in un unico corpo, «federated along one keel»<sup>36</sup>. «They were one man, not thirty», quando avvistarono Moby Dick, «[...] even so, all the individualities of the crew, this man's valor, that man's fear; guilt and guiltlessness, all varieties were welded into oneness, [...]»<sup>37</sup>. Perché, ricorda il capitano: «Ye are not other men, but my arms and

<sup>33</sup> Ivi, cap. 36.

<sup>34</sup> M.P. ROGIN, *Subversive Genealogy*, cit., cap. IV.

<sup>35</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, Cambridge University, Cambridge 1996, cap. XV.

<sup>36</sup> *MD*, cit., cap. 27.

<sup>37</sup> Ivi, cap. 134.

my legs; and so obey me»<sup>38</sup>. Si deve parlare il linguaggio della balena<sup>39</sup>: «By art is created that great Leviathan, called a Commonwealth or State – (in Latin, *Civitas*) which is but an artificial man»<sup>40</sup>.

### 3. Hang Fire

Il linguaggio della balena che Achab cerca di parlare, tuttavia, non ha lingua. La balena sembra non parlare:

But how? Genius in the Sperm Whale? Has the Sperm Whale ever written a book, spoken a speech? No, his great genius is declared in his doing nothing particular to prove it. It is moreover declared in his pyramidal silence. And this reminds me that had the great Sperm Whale been known to the young Orient World, he would have been deified by their child-magian thoughts. They deified the crocodile of the Nile, because the crocodile is tongueless; and the Sperm Whale has no tongue, or at least it is so exceedingly small, as to be incapable of protrusion<sup>41</sup>.

Per questo Achab deve *rappresentarsi* la balena, deve porla come oggetto determinato di fronte a sé, come immagine fissa. Pur volendo parlare il suo linguaggio, la balena non gli risponde, non ha lingua, è strutturalmente impossibilitata a parlare la nostra, di lingua. Possiamo quindi solo *figurarci* come una balena possa parlare: la balena può essere solo *rappresentata*. Lo sforzo di Achab va visto sotto questa luce: siamo in grado di capire la balena per come appare nella sua relazione con chi cerca di identificare e identificarsi con la balena, con Achab come processo di *rappresentazione* della balena. Il capitano non prende di mira tutti i capodogli, ma uno soltanto. Achab compie quindi una strana operazione: per capire *una* balena, quella balena che è *La* balena, la balena senza linguaggio e senza parola, la balena che non parla ma si presenta davanti agli occhi, quella in vista della quale ha unito

<sup>38</sup> Ivi, cap. 135.

<sup>39</sup> Sulla tematica dell'*Outlandish*, cfr. G. DELEUZE, *Bartleby ou la formule*, Flammarion, Paris 1989.

<sup>40</sup> T. HOBBS, *Introduction*, in Id., *Leviathan*, cit. Curioso che Melville ponga in esergo alla sua opera questa citazione hobbesiana invece che quella, quasi simile ma sicuramente più famosa, del cap. 17 in cui viene spiegato il meccanismo di autorizzazione.

<sup>41</sup> *MD*, cit., cap. 79.

il suo equipaggio utilizzando il linguaggio della balena stessa, rivolgendosi dunque all'immagine della balena, alla sua maschera di cartapesta<sup>42</sup>, egli istituisce una relazione sistemica che trasforma i rapporti comunitari e gli ordini discorsivi che incasellavano l'architettura del governo della nave, tramutandolo in relazione istituita di comando<sup>43</sup>. La sovranità non è un soggetto, pur avendo a che fare con soggetti: la sovranità è un processo che cattura costantemente i suoi adepti imponendovi un desiderio continuo, il consumo immediatamente e apparentemente soddisfacente della sovranità stessa<sup>44</sup>. Così, è al contempo un utile ideologico e un vuoto di valori in cui può avere accesso solo l'evento ossessivo dello sguardo<sup>45</sup>. Achab sta intercettando e cercando di organizzare, perturbandolo, il regno del simbolico: ma nel momento esatto in cui riesce nel suo compito, egli ne fa una mera allegoria, perché ciò che gli resta in mano è il trono vuoto dell'autorità (a)razionale del meccanismo sovrano. Rappresentando la balena, rappresentandosi in vista della balena, Achab rinuncia proprio a quel criterio di giustizia che egli crede di pretendere (di diritto) dal suo incontro con la balena; non c'è spazio per aperture aleturgiche che in qualche maniera possano chiedere un ripensamento dei canoni mediante cui Achab si muove:

To me, the white whale is that wall, shoved near to me. Sometimes I think there's naught beyond. But 'tis enough. He tasks me; he heaps me; I see in him outrageous strength, with an inscrutable malice sinewing it. That inscrutable thing is chiefly what I hate; and be the white whale agent, or be the white whale principal, I will wreak that hate upon him. Talk not to me of blasphemy, man; I'd strike the sun if it insulted me. *For could the sun do that, then could I do the other; since there is ever a sort of fair play herein, jealousy presiding over all*

<sup>42</sup> «All visible objects, man, are but as pasteboard masks. But in each event – in the living act, the undoubted deed – there, some unknown but still reasoning thing puts forth the mouldings of its features from behind the unreasoning mask. If man will strike, strike through the mask!» (ivi, cap. 36). Da notare che, nello stesso discorso, la maschera di cartapesta, pur essendo la *façade* della sovranità, ne è anche e soprattutto il “little lower layer” di cui sopra.

<sup>43</sup> Perché, come nota Accarino, Achab ha il problema della *sovranità in mare*. Cfr. B. ACCARINO, *Zoologia Politica*, cit., p. 92.

<sup>44</sup> «[...] in Whitman, il naturalismo diventa affermativo, in Melville, il realismo diventava desiderante» (M. HARDT, A. NEGRI, *Impero*, BUR, Milano 2001, p. 353).

<sup>45</sup> «It's a white whale, I say, [...] a white whale. Skin your eyes for him, men; look sharp for white water; if ye see but a bubble, sing out» (*MD*, cit., cap. 36).

creations. But not my master, man, is even that fair play. *Who's over me? Truth hath no confines*<sup>46</sup>.

Questa la sua *monomania*, la “*follia* di una reale possibilità di una *struttura unica*”, che tenta di annichilire le risorse di senso per indirizzarle all'interno dell'unico senso storicamente possibile, quello della storia di Achab. Achab non fa un buon uso del vuoto, perché non lo coglie come opportunità, lo coglie come problema, e ciò si riflette su tutta la nave. Achab ha perso una gamba: eppure, egli risente dell'arto fantasma. Se lo figura costantemente sotto gli occhi, diviene addirittura la proiezione fantasmatica di un uomo totalmente nuovo<sup>47</sup>. Il vecchio Achab, quello “integro”, portava come gli altri in primo piano una dimensione apparentemente razionale della produzione: la *certitudo salutis*, direttamente intesa come impersonale del dovere d'impresa. La legittimazione stava nella produzione. Nel momento in cui Moby Dick spezza Achab, egli deve ritornare a ripensare la sua vocazione e la sua chiamata<sup>48</sup>. La semplice appropriazione capitalista lo ha deluso, perché non teneva conto degli effetti collaterali delle regole obiettive e impersonali che dominano la chiamata stessa. Gli uomini consumano merci, il mare consuma l'uomo. L'incontro con Moby Dick è fondamentale, perché per Achab la produzione viene così a passare in secondo piano, e viene estrinsecata la logica della valorizzazione, che si fa sempre più estranea rispetto all'autonomia del funzionamento: i due versanti della relazione (produzione/valorizzazione – e “la linea inferiore” che funge da terzo termine, la logica della sovranità) mettono in luce il tentativo allegorico di porre in essere una precisa struttura simbolica che possa rivaleggiare e controllare quella della balena. Ossia, giocando sul versante desiderativo/volitivo si conia un senso che è anche forma universale del valore. È in gioco esattamente la possibilità traduttiva di un set di regole funzionali che possa rientrare in una costituzione simbolica: la loro strumentalità, la traduzione costan-

<sup>46</sup> Ibid., corsivo nostro.

<sup>47</sup> Si pensi al discorso con il maestro d'ascia: «[...] will it speak thoroughly well for thy work, if, when I come to mount this leg thou makest, I shall nevertheless feel another leg in the same identical place with it; that is, carpenter, my old lost leg; the flesh and blood one, I mean. Canst thou not drive that old Adam away?» (ivi, cap. 108).

<sup>48</sup> «[...] his mates thanked God the direful madness was now gone; even then, Ahab, in his hidden self, raved on» (ivi, cap. 41).

te che Achab imprime nei suoi marinai, è il modo con cui si determina un'altra struttura basata sul costante rimando. In altre parole, si crea una concettualità nuova perché si presuppone che gli individui siano individui desideranti e stracolmi di volontà (e questo li renderebbe anche idonei a rendere conto delle logiche del plusvalore in atto), e per fare questo viene messa in opera una costante mediazione (che quindi è anche traduzione) tra la volontà e il processo autorizzativo ad appropriarsi di quella stessa volontà. Achab si fa processo produttore di una struttura mediativa del rinvio, e questo stesso rinvio è, paradossalmente, tutto ciò che malconciamente resiste alla deriva simbolica e al suo vuoto performativo. Achab non è il trono vuoto, è la possibilità che esista un trono che si rivela vuoto.

Per questo Achab è dominato dal feticismo. Sostituisce due volte la gamba perduta, ritenuta vulnerabile; si affida all'arpione di noce, battezzato in nome del diavolo e non in quello del padre<sup>49</sup>; getta via gli strumenti di navigazione in virtù di un sordo animismo, finendo per idolatrare il fuoco<sup>50</sup>; ma, soprattutto, affigge il doblone sull'albero per convincere i marinai a seguirlo nell'impresa. È esattamente quello il momento in cui la vecchia struttura comincia a cedere. L'equipaggio esamina il doblone, e così facendo riorganizza totalmente i suoi orizzonti linguistici e discorsivi, accentuando il criterio della separazione, in nome, tuttavia, del simbiote di un unico referente<sup>51</sup>. Il doblone è la soglia per cui, supremo vuoto contenutistico, può essere attuata l'equivalenza di un'ermeneutica che si suppone universalistica ed egualitaria (*tutti* guardano il doblone) ma in realtà permette solamente di dominare il mondo degli scambi in quanto merce universale (il doblone *viene guardato* da tutti), perché lì dentro individualismo e massificazione vanno di pari passo:

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, cap. 113.

<sup>50</sup> Sull'importanza del fuoco all'interno del romanzo, cfr. M.P. ROGIN, *Subversive Genealogy*, cit., cap. IV.

<sup>51</sup> Si parla di *un* doblone, come *unica* è la *Monomania* di Achab, come monoteistica, sbeffeggia Marx, è la mondanizzazione del dio biblico effettuata dal denaro K. MARX, *Zur Judenfrage*, Dietz-Verlag, Berlin 1982, p. 166: «Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen, – und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt, wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an».

Nor, though placed amongst a ruthless crew and every hour passed by ruthless hands, and through the livelong nights shrouded with thick darkness which might cover any pilfering approach, nevertheless every sunrise found the doubloon where the sunset left it last. For it was set apart and sanctified to one awe-striking end; and however wanton in their sailor ways, one and all, the mariners revered it *as the white whale's talisman*<sup>52</sup>.

Tutto in esso vi viene ricompreso, e tutti in esso si riconoscono, pur nel legame separato che li accomuna. La struttura linguistica si fa struttura sociale, e interferisce nell'elaborazione concreta del singolo, non verso un equilibrio di interrelazione, bensì come una sproporzione infausta per cui l'oggetto si formalizza, si dota di una forma in virtù per cui, se da un lato l'individuo incrementa la sua capacità di automazione, dall'altro è sempre più privato degli strumenti per decifrare l'informazione stessa. Il doblone è esattamente l'esempio massimo del simbolico secolarizzato, perché lì si esauriscono gli intellettualismi dei membri della ciurma, li naufragano i saperi e le scienze (la teologia puritana di Starbuck, l'astrologia di Stubb, l'economica di Flask, la mistica del vecchio di Man, etc.). Nella sua svolta linguistica tiene in scacco l'*Umwelt* delle relazioni, trascritte in meccanici automatismi che divengono tuttavia premessa strutturale di ogni scambio. Quiqueg invece, «creature in the transition state»<sup>53</sup>, puro significante, non è turbato da quello che vede, perché il suo proprio testo egli lo porta inciso sul suo corpo, in ideogrammi che, paradossalmente, non sa leggere<sup>54</sup>. Non è in grado di attraversare la struttura linguistica: egli è tutt'uno con il linguaggio, vede il doblone come luogo di significazione<sup>55</sup>: vede solo un bottone. D'altro canto, Pip, che ha osato uscire forzatamente dall'orizzonte del comando ed ha ottenuto come punizione

<sup>52</sup> *MD*, cit., cap. 99, corsivo nostro.

<sup>53</sup> *Ivi*, cap. 4.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, cap. 110.

<sup>55</sup> «In Wahrheit denken wir jedoch das Insichstehen vom Herstellen aus. Das Insichstehen ist das, worauf das Herstellen es absieht. Aber das Insichstehen wird auch so immer noch von der Gegenständlichkeit hergedacht, wengleich das Gegenstehen des Hergestellten nicht mehr im bloßen Vorstellen gründet. Doch von der Gegenständlichkeit des Gegenstandes und des Selbststandes führt kein Weg zum Dinghaften des Dinges» (M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 169).



il divenir folle, vede solo il gesto di guardare<sup>56</sup>, l'incontrollata circolazione e l'amara constatazione che gli individui operano attorno a significati morti, potendo agire e produrre solamente in relazione al loro essere rappresentati. Entrambi, Quiqueg e Pip, per la loro eccentricità, per il loro distanziamento, sono incapaci di azione concreta. Achab, invece, l'allegorista, vede nel doblone solo se stesso, perché egli è vivo solamente nel gesto rappresentativo che culmina con l'identificazione della balena, «object to color»<sup>57</sup>.

#### 4. *Chiamarsi Ismaele*

«L'Amérique est donc l'un des pays du monde où l'on étudie le moins, et où l'on suit le mieux les préceptes de Descartes. Cela ne doit pas surprendre»<sup>58</sup>. Ismaele, sotto la conversione effettuata da Achab, si mette a seguirli sul *Pequod*, perché dopo le stravolgenti rivoluzioni, dopo le subitanee riscritture, si apre «devant l'esprit de chacun d'eux un espace vide et presque sans bornes»<sup>59</sup>. Ismaele allora seleziona e divide le balene nella sua mente, le analizza, le descrive, le divora con lo sguardo, cercando (strano rovescio di Achab) in questo procedimento di cogliere la Balena, distaccandosi così dal mondo degli uomini, temendo (sempre a differenza di Achab) la sorte di Giobbe nel caso in cui dovesse avvicinarsi troppo all'individuazione della Balena medesima<sup>60</sup>. Eppure, il giovane cetologo empirista può bene smontare pezzo per pezzo la balena, ma non può ricomporre il corpo sociale. Lo stesso vale per l'utilitarismo: cogliere i rapporti tra logica della sovranità e modi di produzione capitalistici senza rendere conto delle trasformazioni in atto relative al legame sociale è come snocciolare lo scheletro della balena sperando che dia qualche informazione sulla sua composizione d'insieme:

<sup>56</sup> «I look, you look, he looks; we look, ye look, they look» (MD, cit., cap. 99).

<sup>57</sup> Ivi, cap. 44.

<sup>58</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Vol II, cit., p. 11.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> «To grope down into the bottom of the sea after them; to have one's hands among the unspeakable foundations, ribs, and very pelvis of the world; this is a fearful thing. What am I that I should essay to hook the nose of this leviathan! The awful tauntings in Job might well appal me: 'Will he (the leviathan) make a covenant with thee? Behold the hope of him is vain!'» (MD, cit., cap. 32).

But it may be fancied, that from the naked skeleton of the stranded whale, accurate hints may be derived touching his true form. Not at all. For it is one of the more curious things about this Leviathan, that his skeleton gives very little idea of his general shape. Though Jeremy Bentham's skeleton, which hangs for candelabra in the library of one of his executors, correctly conveys the idea of a burly-browed utilitarian old gentleman, with all Jeremy's other leading personal characteristics; yet nothing of this kind could be inferred from any leviathan's articulated bones<sup>61</sup>.

Nel vuoto sprigionato innanzi a sé sulle vette della testa d'albero, Ismaele si lamenta che per poter osservare al meglio le balene egli si ritrova privo di oggetti familiari, di comodità borghesi; neppure una coffa ove il nostro possa sedersi decentemente e ritrovare il suo spazio e il suo tempo<sup>62</sup>. Nonostante tutto, egli si sforza verso il sistema, cerca di registrare non solo la crisi del suo ruolo<sup>63</sup>, ma anche la relazione, che a lui pare così salda, tra esegesi della storia e suo funzionalismo<sup>64</sup>, unione possibile solamente a partire dalla consapevolezza, un poco ingenua, che agisce a partire dalla faglia di una costante variazione dei contenuti semantici<sup>65</sup>. In tal modo registra incessantemente l'accumularsi non tanto degli eventi improvvisi, bensì dei processi tramite i quali avvengono e si consolidano le relazioni di potere sul *Pequod*, le loro continue ridislocazioni, i loro inframmezarsi con le differenziazioni e le escatologie tipiche della società moderna: la fraternità con Quiqueg, l'assoggettarsi di Perth alle condizioni baleniere e quello di Achab al dominio del fuoco, le gerarchie in cabina durante i pasti, sono tutti momenti in cui il legame sociale viene scandagliato e riportato senza un rimando vero a quella che è l'intenzione individuale, bensì sempre rispetto ad una particolare forma sociale che tipizza quel groviglio di interconnessioni (e anche questo fa parte dell'effetto-A-

<sup>61</sup> Ivi, cap. 55.

<sup>62</sup> Cfr. ivi, cap. 35.

<sup>63</sup> «But while this sleep, this dream is on ye, move your foot or hand an inch, slip your hold at all; and your identity comes back in horror. Over Cartesian vortices you hover. And perhaps, at mid-day, in the fairest weather, with one half-throttled shriek you drop through that transparent air into the summer sea, no more to rise for ever» (ibid.).

<sup>64</sup> Cfr. ivi, cap. 82.

<sup>65</sup> Cfr. ivi, capp. 83 e 105.

chab, perché Ismaele, non dimentichiamolo, è *parte* dell'equipaggio), rendendolo leggibile.

L'intellettuale Ismaele riconduce ogni sua esperienza ad una mera osservazione, mantenendo le sue azioni – persino quelle relative al lavoro – orientate al controllo di quelle che invece dovrebbero essere le incrinature non corrispondenti tra gli elementi prescelti in funzione della sua auto-strutturazione: e, paradossalmente, è proprio da questo “panteismo” (in senso deteriore) che egli stesso si mette in guardia<sup>66</sup>! Ismaele è, per tutto il periodo che trascorre in mare, incapace di problematizzare a dovere le contraddizioni che intervengono sulle logiche riproduttive del microcosmo della nave. L'osservatore non è in grado di osservare la sua condizione di possibilità<sup>67</sup>. Ma proprio per questo motivo egli è l'esempio provante del precipitato delle contraddizioni che Achab sta mettendo in atto sul *Pequod* in relazione alla trasfigurazione del legame sociale e all'impianto sovranistico. Persino nei rari momenti in cui Ismaele ha accesso, per sprazzi, al legame sociale nella sua forma integra (si pensi alla notte con Quiqueg<sup>68</sup>, ma, soprattutto, al fondamentale capitolo sulla spremitura dei globuli di spermaceti<sup>69</sup>), egli ha presente quel rapporto solo nella misura in cui soddisfa il suo interesse e piacere privato, il feticismo dell'osservatore non reattivo, ricordandoci che l'autonomia del politico non è tanto l'indipendenza dal ciclo economico (Ismaele è catecontico rispetto a se stesso, in un certo senso, al lavoro in mare, compie una quasi silenziosa e inavvertita astensione dal lavoro – senza contare gli interi capitoli in cui lui è presente solo come attestatore della forza lavoro altrui, e non partecipante), quanto la specificità politica della trasformazione profonda

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, cap. 35. Tenendo fede al suo nome biblico, l'osservazione di Ismaele è errante, non strutturata, per cui egli «will be “grounded” in the absence of presence [...] and thus will discover its own measureless measure on its immersed and errant way» (W. SPANOS, *The errant art of Moby Dick*, Duke University Press, Durham 1995, p. 82).

<sup>67</sup> James vede qui, con ragione, il prototipo dell'intellettuale moderno (Cfr. C.L.R. JAMES, *Mariners, Renegades and Castaways*, cit., p. 44). Naturalmente, nello specifico, il fallimento di Ismaele come osservatore è anche una diretta critica al trascendentalismo emersoniano. Sul punto, W. BRASWELL, *Melville as a Critic of Emerson*, «American Literature», 3, 9/1937, pp. 317-334.

<sup>68</sup> Cfr. *MD*, cit., cap. 4.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, cap. 94.

delle cose. Ismaele non ci può salvare, perché non è in grado di salvare i suoi stessi compagni. Almeno finché resta legato alla nave.

### 5. *Parigini del mare*

I fallimenti di Ismaele come osservatore lo costringono a partecipare alla caccia, con gli esiti che conosciamo. Il *Pequod* affondando crea un vortice, ma non è un vortice cartesiano, e Ismaele non ne è risucchiato. Egli sperimenta in prima persona come la moderna sovranità unita all'estremizzazione del capitalismo d'impresa si costituiscono nel complesso di un'attività che macina costantemente i principi in processi, sul fatto che la concettualità del potere, attraverso il suo sviluppo nel tessuto costituzionale-costitutivo della nave, produca una serie di ordinamenti che a loro volta implementano leggi, interpretazioni e istituzioni al fine di realizzare loro stessi come progetto in virtù di un'esclusione ontologicamente interconnessa nella sua forma, producendo ininterrottamente una parte dei dannati della terra. È un sistema che non può risolvere il problema dell'ordine: certo il Signore un giorno "ucciderà il drago nel mare"<sup>70</sup>, ma fino ad allora che fare quando si ha di fronte una società che cerca di ridurre al massimo la propria accidentalità, che non trova il suo scopo se non nella riduzione della propria stocastica, che non ammette come la contingenza data dal sistema sia una casualità del sistema stesso – ossia con la società del rischio d'impresa? Ismaele viene raccolto dalla *Rachele* dopo essersi salvato per puro caso. Persino dopo il suo fallimento, la rivoluzione moderna dell'eguaglianza<sup>71</sup> lancia schegge impazzite senza una direzione precisa affinché, forse, qualcuno la compia seriamente. Ismaele è solo, dopo l'affondamento del *Pequod*, figlio di una società *egualmente* senza padri, senza fratelli e senza figli. L'escluso e il rinnegato Ismaele, che secondo la Bibbia non avrebbe dovuto raccogliere le sorti della comunità, si fa portatore di una nuova storia, forse questa volta seriamente politica. Dove lo condurrà? A *Pierre*, e all'abbandono della

<sup>70</sup> Is., 27, 1.

<sup>71</sup> «Thou shalt see it shining in the arm that wields a pick or drives a spike; that democratic dignity which, on all hands, radiates without end from God; Himself! The great God absolute! The centre and circumference of all democracy! His omnipresence, our divine equality!» (*MD*, cit., cap. 26).

vita di bordo per gli affetti familiari? La politica nasce dove l'ordine naturale della filiazione viene meno. Forse potrebbe ricordare *White Jacket* e la sua esortazione ad addestrare le sue pistole assassine mentre si trova a bordo. Ma il percorso di *White Jacket*, per un uomo come Ismaele, rischia di trasformarlo in un *Billy Budd*; forse nasconderà se stesso nella gloria cristologica del *Confidence Man*, estraniandosi e perdendosi sino a diventare un *Bartleby*. È tutta una questione di forma. Ma il governo politico è diverso dal governo delle forme (che non è, in ogni caso, governo). Serve un di più che viene, appunto, dal cielo – o dal mare. Di qui viene il governo divino del timoniere, oppure la democrazia – quel governo del caso che è sorteggio degli dèi. *Eppure*, c'è un *eppure*. Forse Ismaele potrebbe ricordarsi del *Town-Ho*, e dell'ammutinamento ivi avvenuto: lì potrebbe trovare delle risposte. La democrazia non è solo una forma sociale degenerata. La democrazia non è quella della popolazione riunita in assemblea, maggioranza contro minoranza. È il potere di quelli che, come *Steelkilt*, non hanno titolo né a governare né ad essere governati, ma godono della fiducia dei compagni. La fiducia è l'alternativa della politica rispetto all'ordine sociale, perché l'ordine sociale si poggia solo sulla sua contingenza, allo stesso modo per cui *Moby Dick* esce dal mare per trascinare con sé *Radney*. Ora che conosce la Balena, non c'è più posto per Ismaele sul *Pequod*: può far volgere lo sguardo ai suoi lettori dal molteplice dei fatti all'uno della storia. Ha l'enorme compito di colui che sa e deve rendere tutto spiegabile ai suoi compagni, inserendosi, come un disturbo di frequenza flebile ma costante, nell'ossessività ripetitiva e falsamente ipnotizzante del canto della Balena: *Said my name is called disturbance / I'll shout and scream, I'll kill the king, I'll rail at all his servants / Well, what can a poor boy do / Except to sing for a rock 'n' roll band...?*



# **Tecnologia e reificazione**

## **Rileggendo il contributo di Isaak Ilijč Rubin**

Andrea Cengia

### **1. Il valore sociale della tecnologia**

*Gone in Minutes, Out for Hours* è il titolo con cui l'edizione online del *New York Times*, dando notizia del blocco mondiale di alcuni tra i più importanti servizi social del mondo, rifletteva sul fatto che le relazioni sociali e produttive avevano subito una battuta di arresto: «billions of people worldwide blinked out, lives were disrupted»<sup>1</sup>. Si tratta di una interferenza nel fluire quotidiano, tecnologicamente determinato, della forma sociale prevalente nell'epoca del modo di produzione capitalistico. Accadimenti di questo tipo si verificano con una certa regolarità. Dal punto di vista di questo contributo, le ragioni tecniche che producono tali eventi sono secondarie. Interessa di più sottolineare come condizioni simili a questa possano essere un'occasione di riflessione sul ruolo che le tecnologie (intese qui in senso complessivo di sistema di macchinari, hardware, software e forme di "intelligenza" artificiale) rivestono nelle relazioni sociali odierne. Se da un lato una vasta e influente letteratura tende a sottolineare il ruolo

<sup>1</sup> M. ISAAC, S. FRENKEL, *Gone in Minutes, Out for Hours: Outage Shakes Facebook*, «The New York Times», 4 ottobre 2021, <https://www.nytimes.com/2021/10/04/technology/facebook-down.html> (data ultima consultazione: 09/02/2022, così anche per gli altri).

di rottura epocale<sup>2</sup>, compiuto da rivoluzione informatica, algoritmi e robotizzazione, dall'altro lato tale descrizione del fenomeno non sembra in grado di afferrare l'intera gamma delle implicazioni sociali della tecnologia. L'ostacolo principale a questa presa di coscienza proviene dal fatto che le interpretazioni prevalenti delimitano il proprio orizzonte all'interno del modo di produzione capitalistico, senza metterne in discussione i presupposti. Lo "spegnimento" di questi importanti canali di comunicazione, in grado di connettere enormi quantità di individui, diventa quindi uno spunto da cogliere al fine di investigarne criticamente limiti e possibilità. Parafrasando Marx, si potrebbe affermare che, da questo punto di vista, il valore sociale della tecnologia è quello di essere una cosa sensibilmente sovrasensibile<sup>3</sup>. Com'è noto,

<sup>2</sup> Questa posizione è stata recentemente esplicitata anche da L. LOHMANN, *Interpretation Machines: Contradictions of 'Artificial Intelligence' in 21st-Century Capitalism*, in L. PANITCH, G. ALBO (eds.), *Beyond Digital Capitalism: new ways of living*, Monthly Review, New York 2020. Si tratta di una linea argomentativa che qui si ritiene fondamentale. Essa si contrappone alla retorica della rivoluzione digitale. È possibile qui solo accennare all'enorme portata del problema dello sviluppo dell'economia globale mediante automazione, robotizzazione, digitalizzazione. Si vedano E. BRYNJOLFSSON, A. MCAFEE, *La nuova rivoluzione delle macchine*, trad. it. a cura di G. Carlotti, Feltrinelli, Milano 2015 e M. FORD, *Rise of the robots: technology and the threat of a jobless future*, Basic Books, New York 2015. Per quanto riguarda la fiducia nel raggiungimento di una forma superiore di intelligenza per via tecnologico-scientifica si veda N. BOSTROM, *Superintelligenza: Tendenze, pericoli, strategie*, trad. it. a cura di S. Frediani, Bollati Boringhieri, Torino 2018. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017. Di fronte a prospettive di fiducia quasi incondizionata vanno ricordate altre proposte contenenti maggiore problematicità politica, ad esempio il *Manifesto per una politica accelerazionista* di A. WILLIAMS e N. SRNICEK in M. PASQUINELLI, *Gli algoritmi del capitale: accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Ombre Corte, Verona 2014. Va osservato che, secondo un'ottica differente, alcuni interessanti studi di impostazione economico-politica cominciano a emergere. Si veda K. MOODY, *High Tech, Low Growth: Robots and the Future of Work*, «Historical Materialism», 26, 4/2018, pp. 3-34. L'insistenza sulla forza rivoluzionaria della tecnologia ritorna costantemente indicando anche la via per l'uscita dallo stato di indigenza anche ai paesi più poveri. Si veda R. SHARMA, *Technology will save emerging markets from sluggish growth*, «Financial Times», 11 aprile 2021, <https://www.ft.com/content/2356928b-d909-4a1d-b108-7b60983e3d22>. Questa impostazione ricorda quanto sostenuto da alcuni critici circa l'esistenza della cosiddetta "Californian ideology", R. BARBROOK, A. CAMERON, *The Californian ideology*, «Mute», 1, 3/1995, <https://www.metamute.org/editorial/articles/californian-ideology>.

<sup>3</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Opere complete 31.1: Il capitale Libro primo: Il processo*



Marx usa questa espressione nel celebre paragrafo intitolato *Il carattere feticistico della merce e il suo arcano*<sup>4</sup>. Nella dimensione feticistica del mondo delle merci, non si può escludere il carattere feticistico che viene riservato alla tecnologia. Pur nella sua complessità post-cartesiana, spesso costituita da una combinazione di elementi materiali (hardware) e immateriali (software), non sembra azzardato interpretare il ruolo sociale della tecnologia all'interno di una prospettiva teorica che provi a investigarne il carattere feticistico<sup>5</sup>.

In primo luogo, com'è stato sottolineato recentemente, la dimensione tecnologica, in particolare quella comunicativa, configura una determinata temporalità sociale. All'interno di quest'ultima, spazio e tempo sembrano essere compressi, istituendo una nuova dimensione temporale del reale, apparentemente istantanea, grazie a un tempo di latenza nei processi comunicativi particolarmente breve. Come ricorda Floridi:

Digital technologies are technologies of “unreal-time”, that is, of time that is mediated by the technology itself. However, this digital unreal-time may be experienced as “real-time” because the mediation can reach a latency so low that what is mediated may be experienced as immediate. So, it is unreal-time de facto, which is not unreal but real de experientia<sup>6</sup>.

Collocando questa prospettiva nella determinazione storico-sociale del modo di produzione capitalistico, non solo emerge il carattere non neutrale della tecnologia, bensì se ne possono cogliere alcuni elementi di disegualianza sociale<sup>7</sup> a partire dal fatto che, come ha

*di produzione del capitale (1863-1890). Tomo 1*, trad. it. a cura di R. Fineschi, La Città del sole, Napoli 2011, p. 83.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 82.

<sup>5</sup> Hornborg si esprime chiaramente per una espansione del concetto marxiano di feticismo. A. HORNBERG, *Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism*, «Theory, Culture & Society», 31, 2014, p. 4. Si può intravedere una dimensione feticistica anche nell'esporre le proprietà delle innovazioni tecnologiche come forme di «agenti intelligenti». Si veda la ricostruzione di G. GROSSI, *La sfida dell'ambivalenza: il futuro della socializzazione umana e post-umana nel Terzo millennio*, Ombre Corte, Verona 2021, p. 71.

<sup>6</sup> L. FLORIDI, *Digital Time: Latency, Real-time, and the Onlife Experience of Everyday Time*, «Philosophy & Technology», 34, 3/2021, p. 411.

<sup>7</sup> Floridi sottolinea significativamente un elemento sociale della relazione tra velocità (e di conseguenza latenza) e la condizione sociale. Alta velocità e bassi tempi di latenza indicano già la collocazione spaziale e sociale di tecnologie

sottolineato Tomba, la tecnologia è «the continuous driving-power of capitalism»<sup>8</sup>. Dislocando quindi lo sguardo, è possibile cogliere il significato determinato della tecnologia come elemento che qualifica feticcisticamente l'immane raccolta di merci del modo di produzione capitalistico. Le forme di descrizione tecnologica, concentrate a enfatizzarne il carattere di novità, di rottura rivoluzionaria, tendono a dare della tecnologia un valore differente non letto come prodotto del lavoro, ma esaltandone il tratto di utilità che giunge ad eccedere il suo uso apparente<sup>9</sup>. Il significato che il processo viene ad assumere si avvicina ad una dimensione mistico-salvifica, grazie alla forza trasformativa e poetica che la tecnologia mette in mostra. Nasce qui un particolare rapporto tra cose, le "cose" tecnologiche, il cui tratto caratteristico è quello di apparire come la «forma fantasmagorica»<sup>10</sup> di un rapporto tra cose considerate a partire dalla percezione del loro potere trasformativo. Si tratta di una forma di feticismo, in particolare se quest'ultimo termine è inteso come apparizione dinamica di opacità del reale<sup>11</sup>.

## **2. Il carattere di feticcio della tecnologia**

Il carattere feticcistico della tecnologia è stato sottolineato anche da David Harvey<sup>12</sup>. Egli ha indicato con feticismo «the habit humans have of endowing real or imagined objects or entities with self-contained, mysterious, and even magical powers to move and shape the world in distinctive ways»<sup>13</sup>. A partire da qui, il feticismo tecnologico, inteso da Harvey, sembra produrre un'accesa amplificazione del fe-

disponibili in aree urbane non povere. «Too high latency means living in the suburbs, distant or even detached from the rest of the infosphere, and very low latency (everything immediately – i.e. in real-time – interactable) means living at the centre of the infosphere (telepresence)» (ivi, p. 410).

<sup>8</sup> M. TOMBA, *Historical Temporalities of Capital: An Anti-Historicist Perspective*, «Historical Materialism», 17, 4/2009, p. 55.

<sup>9</sup> Cfr. Id., *Strati di tempo: Karl Marx materialista storico*, Jaca book, Milano 2011, p. 188.

<sup>10</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 83.

<sup>11</sup> Si veda L. BASSO, *Agire in comune: antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Ombre Corte, Verona 2012, pp. 14 e 20.

<sup>12</sup> Cfr. D. HARVEY, *The fetish of technology: causes and consequences*, «Macalester International», 13, 2003, pp. 3-30.

<sup>13</sup> Ivi, p. 3.

nomeno della personificazione delle cose, assumendo quel «carattere mistico» che caratterizza le merci<sup>14</sup>. Anche nella ricostruzione del ruolo ricoperto dalla tecnologia all'interno delle società contemporanee emerge il tema dell'apparenza<sup>15</sup>. Noi riconosciamo alla tecnologia alcune capacità e alcune forme di fiducia in quanto siamo «blinded by fetish beliefs»<sup>16</sup>. Appare evidente che, l'intero apparato tecnologico si inserisce pienamente nell'impostazione marxiana secondo la quale «attraverso la propria attività, l'uomo modifica in un modo a sé utile le forme delle materie naturali»<sup>17</sup>. In questo processo generale, Marx ricava un ruolo per la tecnologia, la quale

svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione della sua vita e con essi anche l'immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali di vita e delle rappresentazioni socio-culturali [*geistige*] che ne scaturiscono<sup>18</sup>.

Come risulta dalla nota definizione marxiana di tecnologia quest'ultima sembra in grado di determinare il rapporto dell'uomo con la natura, pur non essendo Marx un determinista<sup>19</sup>. Al di là di questa precisazione, appare importante sottolineare, con Harvey, il ruolo decisivo del contesto tecnologico, in particolar modo oggi, poiché esso appare come un involucro sociale tra i più presenti, sia nella sua evidenza (dispositivi tecnologici digitali) sia nella loro apparente assenza (il software). Il valore feticistico assunto dalla tecnologia appare quindi un elemento portante di un più generale processo di reificazione<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 82.

<sup>15</sup> Come ricorda Basso il significato da attribuire ad apparenza riguarda «il modo con cui la realtà si manifesta», L. BASSO, *Agire in comune: antropologia e politica nell'ultimo Marx*, cit., p. 27.

<sup>16</sup> D. HARVEY, *The fetish of technology: causes and consequences*, cit., p. 3.

<sup>17</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 82.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 406n-407n.

<sup>19</sup> Come ribadisce qui lo stesso Harvey «Marx is not a “technological determinist”» (D. HARVEY, *The fetish of technology: causes and consequences*, cit., p. 4).

<sup>20</sup> Appare condivisibile il rilievo di Basso rispetto al significato più generale del processo di reificazione. Esso non può essere letto come una deviazione dal “giusto” percorso, né si può intendere l'idea che basti invertire la deviazione rappresentata dai processi sociali capitalistici per ritornare ad una sorta di forma sociale in grado di esprimere la sua essenza originaria. «Non bisogna però fornire un'immagine semplificata della questione, secondo cui l'inversione costituirebbe il momento alienato di fronte a cui è sufficiente rimettere le cose nel senso giusto per rendere trasparenti i rapporti» (L. BASSO, *Agire in comune: antropologia e*

Ricordare quindi il rapporto reificato che si istituisce all'interno della forma sociale dello scambio significa, tra l'altro, cogliere la grande forza attrattiva delle tecnologie nonché il loro apprezzamento sociale a partire dai loro attributi, spesso sorprendenti. Il feticismo tecnologico appare quindi come un momento del più generale processo di reificazione sociale. Harvey declina qui un passaggio molto interessante presente in Marx, ossia l'idea che la tecnologia possa permettere vantaggi sul piano produttivo all'interno della logica della concorrenza tra capitali<sup>21</sup>. L'esempio di Marx mostra il modo in cui il potere della tecnologia non solo si eserciti sulla formazione della coscienza e dei tratti mistici, ma mostri la propria forza sul piano produttivo, in particolare sul modo in cui grazie alla forza dell'apparato tecnologico sia possibile declinare il processo di scambio a livello planetario.

### **3. La ripresa di un tema marxiano**

Alla luce di queste affermazioni, una linea interpretativa in grado di approfondire queste dinamiche è quella sostenuta da Isaak Ilijč Rubin. Egli pone al centro di alcuni suoi contributi il tema della relazione tra feticismo e reificazione, a partire dalla convinzione che questo legame sia stato poco enfatizzato nel dibattito del tempo. Secondo l'economista russo, che scrive nei primi decenni del secolo scorso, «la teoria del feticismo della merce di Marx non è mai stata valutata adeguatamente nell'ambito dell'economia marxista»<sup>22</sup>. Al di là delle ricostruzioni del dibattito sul tema<sup>23</sup>, ciò che si vuole qui provare a mi-

*politica nell'ultimo Marx*, cit., p. 26).

<sup>21</sup> Cfr. D. HARVEY, *The fetish of technology: causes and consequences*, cit., p. 6. In merito alla relazione tra innovazione tecnologica e modo di produzione capitalistico sia consentito un rimando personale: A. CENGIA, *Marx: innovazione e uso capitalistico delle macchine*, «Quaderni materialisti», 16, 2017, pp. 129-154. Sul ruolo della innovazione tecnologica le osservazioni di Harvey sembrano molto appropriate: «the mobilization of science and technology within the machine tool industry» determina che l'innovazione tecnologica «becomes a business in its own right» (D. HARVEY, *The fetish of technology: causes and consequences*, cit., p. 9).

<sup>22</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx - Ocerki po teorii stoimosti Marksa*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 5.

<sup>23</sup> In questa chiave possono risultare importanti le osservazioni di Starosta. G. STAROSTA, *The Role and Place of 'Commodity Fetishism' in Marx's Systematic-*

surare, attraverso il pensiero di Rubin, riguarda sia l'impatto dei tratti feticistici da attribuire alla dimensione tecnologica, sia la possibilità di interpretare la tecnologia come una declinazione particolare del tema della reificazione.

Il punto di partenza del ragionamento di Rubin è la messa in discussione del fatto che la teoria del feticismo sia stata concepita da critici (e non) come un «discorso autonomo e separato» scarsamente legato con il «*corpus* teorico dell'economia marxista»<sup>24</sup>. Una delle conseguenze di questa artificiosa separazione sarebbe l'aver «rivelato la presenza di rapporti umani sotto l'apparenza di relazioni tra cose»<sup>25</sup>. Si tratta di una interpretazione interna al punto di vista borghese destinata, in ultima analisi, a cristallizzare la forma dei rapporti economico-sociali, proponendo di considerare l'interazione sociale dello scambio come un elemento scontato del processo sociale e finendo quindi per naturalizzarlo. Secondo quest'ultima visione le merci, per dirla con Marx, andrebbero al mercato da sole<sup>26</sup>, ossia avrebbero una vocazione naturale, quasi mistica<sup>27</sup>, allo scambio. In questa linea di pensiero non vi è alcuna tematizzazione critica. Si tratta di una questione ben presente nella riflessione di Marx. Egli, infatti, descrive «il rozzo sguardo borghese dell'economista politico»<sup>28</sup> come la figura paradigmatica che si fa abbagliare da questa naturalezza, non problematizzando il tema dello scambio, quindi non facendosi colpire dalla «enigmaticità della forma di equivalente»<sup>29</sup>. Ciò che soprattutto gli sfugge riguarda il fatto che lo scambio, oltre all'apparenza, «nasconde un rapporto sociale»<sup>30</sup>. Ciò che conta qui, al di là della polemica marxiana, è la presenza di una incapacità critica a cogliere le dinamiche relazionali complesse del duplice carattere della merce.

*dialectical Exposition in Capital*, «Historical Materialism», 25, 3/2017, pp. 101-139. Si veda anche C. O'KANE, *Fetishism and social domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre*, Tesi di dottorato, University of Sussex, 2013, <http://sro.sussex.ac.uk/id/eprint/47217/>.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> «Da sole, le merci non sono capaci né di andare al mercato né di scambiarsi» (K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 97).

<sup>27</sup> Qui Rubin cita Kautsky, I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 6.

<sup>28</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 68.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

Il tratto caratteristico della interpretazione di Marx elaborata da Rubin segnala l'esigenza di considerare il feticismo come una parte qualificante della teoria marxiana, grazie alla «ricchezza di contenuto della teoria del feticismo»<sup>31</sup>. Seguire la linea di Rubin significa cogliere le implicazioni della relazione tra teoria del feticismo e reificazione. Da questo punto di vista è indicativa l'osservazione di Marx secondo cui il feticismo delinea la «parvenza *oggettuale* delle determinazioni *sociali* del lavoro»<sup>32</sup>. Queste determinazioni sociali sono caratteristiche del modo di produzione capitalistico. Per cui, nella lettura di Rubin, come ha ricordato Perlman, è la forma capitalistica in quanto tale a determinare necessariamente la forma reificata dei rapporti sociali. Ciò che conta notare è che tale dinamica non è semplicemente caratterizzata da un rapporto di conseguenza temporale, bensì assume i tratti di un passaggio necessario: la reificazione è un aspetto inseparabile dal capitalismo<sup>33</sup>.

Allora, per comprendere il significato di feticismo, occorre stabilirne le relazioni con il processo generale che istituisce rapporti reificati. Marx, infatti da un lato rivela «la presenza di rapporti umani sotto il velo della reificazione»<sup>34</sup>, dall'altro «dimostra la necessità per cui nell'economia mercantile i rapporti sociali di produzione prendono forma di cose e si esprimono attraverso di esse»<sup>35</sup>. In altre parole, è la struttura del sistema economico a determinare, in forme apparentemente «libere», «un ruolo sociale specifico»<sup>36</sup>. È significativo che, nella ricostruzione fornita da Hayek, la dinamica scatenata dalla variazione del prezzo di una merce, porti gli individui ad agire secondo il vincolo del meccanismo di scambio, determinato dalla cornice generale del modo di produzione capitalistico.

The whole acts as one market, not because any of its members survey the whole field, but because their limited individual fields of vi-

<sup>31</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 6.

<sup>32</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 93.

<sup>33</sup> Cfr. F. PERLMAN, *Il feticismo delle merci: saggio su Marx e la critica della economia politica*, Lampugnani Nigri, Milano 1972, p. 42.

<sup>34</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 6.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

sion sufficiently overlap so that through many intermediaries the relevant information is communicated to all<sup>37</sup>.

All'interno del "gioco" del mercato, lo scambio, inteso come la relazione tra le merci, sembra, in primo luogo, avere una propria autonomia<sup>38</sup>. La relazione tra merci va intesa a partire dalla forza organizzativa che essa esercita sulle relazioni sociali, al punto che il conseguente feticismo delle merci deve essere inteso come una forma di dominio patita<sup>39</sup> dai membri della società. In questo contesto il feticismo mostra «the capacity of the commodity, via its price, to convey information to participants in commercial society»<sup>40</sup>. Si tratta di un problema di "ragione pratica" e non una sorta di errore teoretico<sup>41</sup>. Il feticismo non è frutto di un errore di valutazione dei soggetti, è la forma potenzialmente percepibile dietro la quale si nasconde la struttura della reificazione. In questo senso, seguendo Rubin, è importante notare che la teoria del feticismo assume il significato di «teoria generale dei rapporti di produzione dell'economia mercantile, propedeutica all'economia politica»<sup>42</sup>. La teoria del feticismo, secondo Rubin, configura quindi una teoria dei rapporti economici intesi come rapporti feticistici.

#### ***4. Fenomenologia dell'indipendenza dei rapporti economici***

A partire da queste considerazioni, è certo un merito di Rubin l'aver proposto una sorta di fenomenologia di questi rapporti economici.

<sup>37</sup> F.A. VON HAYEK, *Individualism and economic order*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1948, p. 86.

<sup>38</sup> Si tratta di una delle declinazioni con cui Marx delinea il significato di *Verdinglichung* ossia di reificazione o cosificazione. Si veda L. BASSO, *Agire in comune: antropologia e politica nell'ultimo Marx*, cit., p. 26.

<sup>39</sup> Roberts così descrive questo passaggio: «I can sum up the preceding by concluding that, for Marx, commerce has two distinct but interrelated effects upon deliberation. First, it quantifies deliberation by imposing the price form on it; one has to think not only of the particular characteristics of the goods with which one is concerned, but of the quantitative relations of equivalence in which they stand vis-à-vis all other goods. Second, it compels deliberation to take account of a new sort of uncertainty, the uncertainty of the movements of these relations of equivalence» (W.C. ROBERTS, *Marx's Inferno: the political theory of Capital*, Princeton University Press, Princeton 2018, p. 90).

<sup>40</sup> Ivi, p. 85.

<sup>41</sup> Cfr. ivi, pp. 87-88.

<sup>42</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 6.

I «piccoli proprietari»<sup>43</sup> o i «grandi imprenditori»<sup>44</sup> che si dedicano alla produzione di merci manifestano come carattere distintivo la loro indipendenza, la loro autonomia, con un solo vincolo determinante: il perseguimento del proprio interesse<sup>45</sup>. Questa considerazione iniziale, apparentemente scontata, ne contiene una seconda, ossia l'affermazione che il processo di produzione di merci, pur essendo regolato dai più generali rapporti sociali, non trova nella società dirette prescrizioni, una pianificazione, di «cosa e quanto produrre»<sup>46</sup>. Non vi è dunque regolazione della società nei confronti nella produzione operata da parte dei singoli produttori. Rubin si chiede quindi in cosa consista e quali siano le implicazioni di questa connessione tra individui e società. Il centro della relazione individui-società è sintetizzato nell'azione di scambio. Nello scambio la merce sembra perdere i propri elementi specifici, mettendo in secondo piano la particolarità del suo valore d'uso, mostrando una generica e impersonale proprietà "media". L'attività di scambio, che avviene nel luogo dello scambio, il mercato, "valuta", "regola" e produce effetti, in merito alla scambiabilità delle merci, retroagendo sulla produzione. Lo scambio è ciò che accade nello «stomaco del mercato»<sup>47</sup>. È quest'ultimo, in quanto organismo autonomo, a stabilire ciò che è o non è «in grado di assorbire»<sup>48</sup>. Gli individui formalmente si trovano quindi ad agire all'interno di questo contesto che ne condiziona i limiti e le possibilità d'azione. In questo spazio le relazioni di scambio costituiscono un reticolo di connessioni dirette e indirette tra i produttori<sup>49</sup>. Avviene qui l'«unità di produzione e circolazione»<sup>50</sup>. Lo scambio configura una vera e propria forma sociale tanto generale quanto vincolante:

Esso ci interessa principalmente in quanto *forma sociale* del processo di riproduzione, da cui la stessa fase della produzione diretta<sup>51</sup> assu-

<sup>43</sup> Ivi, p. 8.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Cfr. ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 120.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Cfr. I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 8.

<sup>50</sup> Si veda R. BELLOFIORE, *C'è vita su Marx? "Il Capitale" nel bicentenario*, «Consecutio Rerum», 3, 5/2018, pp. 10-68, disponibile in <http://www.consecutio.org/2018/11/ce-vita-su-marx-il-capitale-nel-bicentenario/>.

<sup>51</sup> Come ricorda Marx, ad esempio, il prezzo di una merce non solo è un «quantum



me il suo carattere specifico, e non invece in quanto fase particolare del processo di riproduzione, che si alterna alla fase della produzione diretta<sup>52</sup>.

Si tratta di una forma sociale in cui la forza impersonale del mercato subordina le scelte individuali. Queste ultime risultano «ineffettive in the domains covered by the market»<sup>53</sup>. Il mercato agisce quindi attraverso le merci e queste istituiscono il legame sociale specifico. Rubin descrive questo passaggio con un esplicito riferimento al terzo capitolo del Libro I de *Il Capitale* e in particolare alla parte dedicata a *La metamorfosi delle merci*<sup>54</sup>. Il mercato prospetta quindi «un sistema di dipendenza cosale [*sachlich*]»<sup>55</sup>. Il nesso sociale dello scambio appare quale esito di un processo di trasformazione del significato della merce, ossia nel passaggio della merce da valore d'uso a valore di scambio. Ciò significa, per Marx, «*ricambio materiale organico della società*»<sup>56</sup>. Nella prospettiva di Marx va posta sullo sfondo la trasformazione “finale” in cui la merce oggetto di scambio diviene oggetto di consumo. Il processo di scambio va osservato in quanto forma di scambio. Perciò «*dobbiamo trattare l'intero processo dal lato della forma*», ossia del suo «*ricambio formale*»<sup>57</sup>, ossia la «*metamorfosi delle merci*»<sup>58</sup>. Insomma, il tema non è tanto il consumo, ma la forma dello scambio come astrazione determinata del vincolo sociale. Nello scambio avviene il «*salto mortale della merce*»<sup>59</sup>, come lo definisce Marx usando la lingua italiana. Questo salto ne definisce la prima trasformazione, il primo allontanamento dal suo valore d'uso in vista della sua trasformazione in «*forma universale*»<sup>60</sup>. In quel contesto

i nostri possessori di merci scoprono, perciò, che la stessa divisione del lavoro, che li rende *produttori privati indipendenti*, rende il pro-

di lavoro sociale in essa oggettualizzato», ma «senza il permesso» del produttore «e dietro alle sue spalle» le condizioni della produzione possono cambiare repentinamente (K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 120).

<sup>52</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 9.

<sup>53</sup> W.C. ROBERTS, *Marx's Inferno: the political theory of Capital*, cit., p. 83.

<sup>54</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 117.

<sup>55</sup> Ivi, p. 121.

<sup>56</sup> Ivi, p. 117.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ivi, p. 119.

<sup>60</sup> Ibid.

cesso sociale di produzione, ed i loro rapporti in questo processo, *indipendenti da loro stessi*, che l'indipendenza reciproca delle persone s'integra in un sistema di onnilaterale dipendenza cosale [*sachlich*]<sup>61</sup>.

Ecco, quindi, che la divisione del lavoro ha raggiunto un risultato importante.

A partire da queste prime conclusioni marxiane, Rubin ritiene che sia possibile andare oltre, per ricavare ulteriori implicazioni. Le "cose"<sup>62</sup>, le merci, non sono solamente una realtà pluriarticolata al punto da essere un «geroglifico sociale»<sup>63</sup>. Per Rubin le merci sono in primo luogo «l'intermediario dei rapporti sociali» e, in secondo luogo, la loro circolazione è possibile solo a partire dalla formazione di questi rapporti sociali<sup>64</sup>. In altri termini, il meccanismo dello scambio richiede che si istituiscano dei rapporti sociali abitati da individui formalmente liberi. La relazione sociale *par excellence* della nuova società che si dispiega a partire dal XVIII secolo è quella in cui «tra uomo e uomo non è rimasto altro vincolo che il nudo interesse, lo spietato "pagamento in contanti"»<sup>65</sup>. A questa proposizione, che ha la forza di un aforisma, fa seguito nei *Grundrisse* una ulteriore affermazione secondo la quale il potere sociale degli individui è quello che si portano in tasca<sup>66</sup>. Insomma, il geroglifico sociale nasce dalla complessità e dalla contraddittorietà della forma sociale risultante. Per questo Marx ritiene che ogni descrizione lineare o equilibrata del processo sia scorretta.

Non può esserci niente di più sciocco del dogma che la circolazione delle merci comporterebbe un equilibrio necessario di compere e

<sup>61</sup> Ivi, pp. 120-121.

<sup>62</sup> In accordo con Rubin per Marx "cosa" è ciò che deriva solamente dal prodotto del lavoro (I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 10).

<sup>63</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 85.

<sup>64</sup> Cfr. I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 9.

<sup>65</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del Partito comunista*, trad. it. a cura di P. Togliatti, Editori riuniti, Roma 1981, p. 59.

<sup>66</sup> «D'altra parte il potere che ogni individuo esercita sulla attività degli altri o sulle ricchezze sociali, egli lo possiede in quanto proprietario [*Eigner*] di valori di scambio, di denaro. Il suo potere sociale, così come il suo nesso con la società, egli lo porta con sé nella tasca. L'attività, quale che sia la sua forma fenomenica individuale, e il prodotto dell'attività, quale che sia il suo carattere particolare, è il valore di scambio, vale a dire qualcosa di generico in cui ogni individualità, proprietà [*Eigenheit*], è negata e cancellata» (K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Vol. I, trad. it. e cura di E. Grillo, La Nuova Italia editrice, Firenze 1978, p. 97).

vendite, perché ogni compera è vendita e viceversa. Se s'intende che il numero delle vendite effettivamente compiute è uguale a quello delle comper, è una piatta tautologia<sup>67</sup>.

Non siamo di fronte ad una totalità organica, ossia a un «insieme organico»<sup>68</sup>. Rubin insiste nel segnalare come i rapporti sociali di produzione si realizzino attraverso le cose e quindi si determinano socialmente. Questo restituisce un valore storico determinato alla tendenza alla simbolizzazione: non c'è un «valore» un «denaro» e un «capitale» con delle proprietà naturali. Inoltre, l'individuo libero e isolato da vincoli sociali, premessa formale del modo di produzione capitalistico, costituisce la condizione indispensabile per l'istituzione dello scambio. Queste considerazioni richiamano alla riflessione che in anni successivi Adorno compirà rispetto al ruolo della «composizione organica dell'uomo»<sup>69</sup>, [«organische Zusammensetzung des Menschen»]<sup>70</sup>, indicando la formazione del cosiddetto 'umano' all'interno dei processi storico-sociali. L'instaurarsi, a partire dal piano della circolazione, del dominio della forma sociale dello scambio, retroagisce sugli individui contribuendo a ridefinirne le qualità e le azioni, fuori da ogni essenzialismo. I nuovi rapporti che si determinano hanno un carattere «non semplicemente *sociale*, ma insieme materiale»<sup>71</sup>. Il senso della società borghese, scrive Marx a Ludwig Kugelmann l'anno dopo la prima pubblicazione del Libro I del *Capitale*, «consiste appunto in questo, che a priori non ha luogo nessun cosciente disciplinamento sociale della produzione»<sup>72</sup>. In questo contesto generale, lo scambio altro

<sup>67</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 126.

<sup>68</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 14.

<sup>69</sup> T.W. ADORNO, *Minima moralia: meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, a cura di L. Ceppa, G. Einaudi, Torino 1979, p. 279.

<sup>70</sup> Id., *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschadigten Leben.*, Suhrkamp, Frankfurt (am Main) 1969, p. 442.

<sup>71</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 13.

<sup>72</sup> Nella lettera del giorno 11 luglio 1868, da cui è tratta la citazione, Marx prosegue «Ciò che è razionale e necessario per sua stessa natura, si impone soltanto come una media che agisce ciecamente. E poi l'economista volgare crede di fare una grande scoperta se, di fronte alla rivelazione del nesso interno, insiste sul fatto che le cose nel loro apparire hanno un altro aspetto. Infatti egli è fiero di attenersi all'apparenza e di considerarla definitiva. A che serve allora scienza?» (K. MARX, F. ENGELS, *Opere complete 43: Lettere, gennaio 1868-luglio 1870*, trad. it. e cura di M. Montinari, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 598).

non è che un «trasferimento delle cose»<sup>73</sup>, che, dal punto di vista degli attori in gioco si configura come un atto di alienazione. Il momento in cui gli uomini sono visti come «possessori di merci» implica che questi individui «si appropriano di un prodotto del lavoro altrui solo in quanto rendono altrui il proprio»<sup>74</sup>. Lo scambio comporta l'intreccio inscindibile tra l'aspetto dei legami sociali e quello del materiale scambiato, ossia delle merci. Rubin nota quindi la costante presenza nello scambio di forma e di contenuto, «*Stoff und Formwechsel*»<sup>75</sup>. Egli insiste sull'idea che tra contenuto e forma dello scambio vi sia un particolare tipo di collegamento, una combinazione che sintetizza i fattori tecnici e lo scambio di merci. Non vi è nulla di mistico<sup>76</sup> o misterioso nel pensare che i singoli individui possano ricoprire un ruolo sociale determinato. Ognuno degli attori dello scambio personifica una funzione sociale, all'interno della gamma di possibili rapporti di produzione. L'atto dello scambio inoltre presuppone la presenza di una particolarità, quella della scambiabilità che è costituita dal valore. In questa ottica lo scambio pone in relazione le persone, a partire dal fatto che esse possono interagire in quanto proprietarie di merci, secondo la "grammatica" del movimento delle cose, determinando la reificazione dei rapporti sociali. Questa condizione da un lato porta ad attribuire proprietà "umane" alle cose, che appaiono perciò personificate. Dall'altro lato, viene data forma "cosale" alle persone, in quanto inserite nel processo di scambio. Si tratta di una dinamica strutturata secondo un rapporto dialettico capace di mettere in connessione i due poli, cose e persone, secondo un sistema che in cibernetica si direbbe di retroazione, per cui, per usare le parole di Rubin, «ogni rapporto di produzione tra persone assegna una specifica "virtù sociale" o "forma sociale" alle cose mediante le quali tali rapporti si stabiliscono»<sup>77</sup>.

Ricorda Marx che

l'esistenza di merci, ed ancora di più di merci in quanto prodotto di capitale, implica l'oggettivazione delle determinazioni sociali della produzione e la soggettivazione dei fondamenti materiali della pro-

<sup>73</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 14.

<sup>74</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 121.

<sup>75</sup> Id., *Werke*, Bd. 25, Dietz, Berlin 1964, p. 835.

<sup>76</sup> Si tratta di un rilievo ripreso da Rubin, si veda I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 18.

<sup>77</sup> Ibid.

duzione, che caratterizzano l'intero modo di produzione capitalistico<sup>78</sup>.

Perciò «personificazione delle cose e oggettivazione dei rapporti di produzione» hanno un potere così attrattivo da divenire la «religione della vita quotidiana»<sup>79</sup>, la religione di quella merce particolare che è il denaro.

Tale terza merce, diventando equivalente di *varie* altre merci, riceve immediatamente, seppure entro stretti limiti, la forma generale o sociale di equivalente. Questa forma generale di equivalente nasce e finisce col contatto sociale momentaneo che l'ha chiamata in vita, e tocca fuggevolmente e alternativamente a questa o a quella merce. Ma con lo svilupparsi dello scambio delle merci, essa aderisce saldamente ed esclusivamente a *particolari* generi di merce, ossia si cristallizza in *forma di denaro*<sup>80</sup>.

I rapporti sociali trovano quindi una forma specifica nella reificazione a cui si aggiunge, un lato ulteriore del processo, ossia la personificazione delle cose.

*La forma sociale dei prodotti, da risultato degli innumerevoli atti di scambio tra i produttori, si trasforma in un potente mezzo di pressione sulle loro motivazioni individuali, e li spinge ad adattare il proprio comportamento produttivo ai rapporti dominanti in una data società. La costrizione sociale si esercita sugli individui attraverso la forma dei prodotti. Questa oggettivazione o "reificazione" dei rapporti di produzione sociali dà al sistema economico una maggiore durata, stabilità e regolarità. Il risultato è la "cristallizzazione" dei rapporti sociali tra persone*<sup>81</sup>.

## 5. Tecnologia come strumento impersonale di pressione

Tornando quindi al discorso iniziale, ossia al tema della reificazione tecnologica, è facile declinare quest'ultimo processo come una forma particolare del processo di reificazione generale che sembra in-

<sup>78</sup> K. MARX, *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro terzo*, trad. it. di M.L. Boggeri e cura di D. Cantimori, Editori riuniti, Roma 1989, p. 998.

<sup>79</sup> Ivi, p. 943.

<sup>80</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 101.

<sup>81</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 20.

cluderlo. Quindi, la forma sociale assunta dai prodotti (si pensi qui alla potenza performativa degli strumenti tecnologici) riveste un ruolo di condizionamento, «*potente mezzo di pressione sulle [...] motivazioni individuali*»<sup>82</sup>, che configura il sistema delle merci ad alto contenuto tecnologico come integralmente sussunte nelle dinamiche di potenziamento dello scambio e della credenza, “mistica” avrebbe detto Marx, del loro ruolo determinante in quanto personificazione di attributi sociali (come la socializzazione, le capacità emancipative, ecc.) tipiche delle persone. In questo senso è largamente utilizzabile il quadro interpretativo di Rubin per leggere la tecnologia come forma reificata di relazione sociale. Infatti, queste forme sociali, pur nella loro determinazione, sono frutto «di un lungo sviluppo storico e sociale, della continua ripetizione e sedimentazione di determinati rapporti di produzione»<sup>83</sup>. Se questa dinamica storica è rappresentabile nella sfera della circolazione<sup>84</sup>, il significato della reificazione dei rapporti sociali, secondo Rubin, è più difficile da individuare in quanto la reificazione non viene colta dagli attori sociali come esito del processo, poiché il senso del processo dialettico della reificazione si svolge alle loro spalle. La reificazione consiste, secondo Rubin, in una cristallizzazione delle relazioni tra le persone e quindi una conservazione di ciò che è cristallizzato, a partire dall'attribuzione di «una particolare forma sociale ai prodotti dello scambio»<sup>85</sup>. Questa forma, inoltre si conserva anche quando quel rapporto determinato è cessato<sup>86</sup>. Dal lato delle cose, ossia delle merci, esse assumono una «determinata e fissa forma sociale» con il risultato di «influenzare gli individui, informandone le scelte e determinandone le relazioni»<sup>87</sup>. La forma sociale assunta dalle cose sembra quindi in grado di stabilire la funzione dei loro possessori. Il capitale fa brillare il capitalista di luce riflessa, afferma Rubin, a partire dai rapporti sociali di produzione. Ora, l'impatto di questa forma sociale andrebbe osservato con grande attenzione. Rubin si limita a commentare che si tratta di un processo che «si riflette direttamen-

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ivi, p. 19.

<sup>84</sup> Cfr. ivi, p. 21.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Cfr. ibid.

<sup>87</sup> Ibid.

te sulla psicologia individuale»<sup>88</sup>. Questo non significa, naturalmente, che siamo di fronte ad un problema di ordine individuale. Al contrario

la trasformazione dei rapporti sociali di produzione in *proprietà* sociali “oggettive” *delle cose* è un fatto reale nel capitalismo, una conseguenza del particolare legame, in esso esistente, tra processo produttivo materiale e dinamica dei rapporti sociali<sup>89</sup>.

L'origine sociale e quindi storica delle categorie economiche apre a differenti considerazioni. Una di queste è il tema dell'accumulazione originaria da un lato inteso come «il *punto di partenza* del modo di produzione capitalistico»<sup>90</sup> e dall'altro lato come «a whole entirety of always present forms of interventions of economic and extra-economic violence»<sup>91</sup>. In questo quadro si inserisce coerentemente la forma reificata dei rapporti sociali. Essa, come ricorda Rubin, non consiste tanto nel fatto che questi rapporti siano stabiliti a partire da una differente distribuzione delle cose, delle merci, della ricchezza. Piuttosto il tema della reificazione nel modo di produzione capitalistico pertiene alla considerazione che i rapporti sociali si determinano dialetticamente mediante le cose<sup>92</sup>.

Se, come ha ricordato Lunghini, il mercato «pervade tutta la società: tutti i rapporti fra gli uomini passano per il mercato»<sup>93</sup>, il suo significato, per Rubin, si manifesta nel dare “valore” a ciò che invece è relazione, a naturalizzare ciò che invece è sociale, creando, con Marx una forma sociale di ricchezza determinata. Si tratta de «l'esito decisivo a cui giunge la teoria del feticismo, che spiega l'inevitabile “reificazione” dei rapporti di produzione tra persone nel capitalismo»<sup>94</sup>. In questo contesto, la tecnologia assume un ruolo di grande rilievo,

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ivi, p. 23.

<sup>90</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Il Capitale*, cit., p. 787.

<sup>91</sup> M. TOMBA, *Accumulation and time: Marx's historiography from the Grundrisse to Capital*, «Capital & Class», 37, 2013, p. 363. Si veda anche M. TOMBA, D. SACCHETTO, *La lunga accumulazione originaria: politica e lavoro nel mercato mondiale*, Ombre Corte, Verona 2008.

<sup>92</sup> Cfr. I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 24.

<sup>93</sup> G. LUNGHINI, *Introduzione*, in K. MARX, *Il capitale III*, cit., p. XI. Si vedano inoltre L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969, p. 428; e R. BELLOFIORE, *Smith Ricardo Marx Sraffa*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, <https://books.openedition.org/res/5662>, p. 158.

<sup>94</sup> I.I. RUBIN, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, cit., p. 60.

interno ai processi di reificazione e difficilmente marginalizzabile in quanto continua a definire le azioni presenti e le aspettative future degli attori sociali. Riflettendo infine sulle considerazioni offerte dal lavoro di Rubin, sembra difficile ricondurre alle sue conclusioni la valutazione di Honneth in merito alla presenza, in posizioni teoriche simili a quella dell'economista russo, di un residuo di normatività. L'immagine teorica, che Rubin cerca di costruire a partire dalla teoria marxiana, non sembra proporre alcuna forma di normatività. Il tema non riguarda tanto il chiedersi se i processi di reificazione costituiscano una forma più o meno distante da un presupposto e statico piano normativo. La questione piuttosto è che essi configurano, con il loro dispiegarsi, una altrettanto particolare conformazione di relazioni sociali, quella della reificazione. Non si tratta quindi di una "deviazione", che ha alle proprie spalle un orizzonte idealistico. Piuttosto essa permette di comprendere sul piano teorico i processi generali di ordine sociale *nel* modo di produzione capitalistico e quindi di individuare il carattere seduttivo e reificato della tecnologia sul piano della circolazione. Si tratta di un processo descrivibile come spazio di saturazione della coscienza sul piano della forma «*tecnico-materiale*»<sup>95</sup>, il cui effetto ulteriore è rendere ancora più difficile la comprensione della «*forma sociale*»<sup>96</sup> dei processi produttivi.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Ibid.



## Il prigioniero e il cattivo disegnatore Una scorribanda filosofica

Paolo D'Ambros e Edoardo Lupo

Mostro ai miei allievi ritagli di un paesaggio smisurato, dove per loro è impossibile orientarsi.  
(L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*)

Secondo un adagio accademico, la letteratura su Wittgenstein sarebbe tale da riempire un'intera biblioteca. Chi scrive non può che concordare e al contempo osservare che probabilmente una sola non sia sufficiente. Il presente saggio prenderà le mosse da un'analisi del paragrafo §115 delle *Ricerche filosofiche*<sup>1</sup>:

§115. Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripercela inesorabilmente.

Questo presenta tre temi chiave che s'intende approfondire: linguaggio, immagine e prigionia. In queste pagine si proverà quindi

1. a disegnare la relazione fra metaforica dell'immagine e pratica linguistica,
2. a chiarire cosa Wittgenstein abbia inteso con "immagine",

<sup>1</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2014. Di seguito le citazioni delle *Ricerche Filosofiche*, d'ora in avanti semplicemente *Ricerche*, verranno identificate dal numero di paragrafo.

3. a spiegare come faccia questa a costituire un ostacolo all'attività teoretica.

Al lettore, se vorrà seguire questa scorribanda, si propone una filosofia capace di valorizzare la nozione di "bozza", nell'accezione dell'Autore. Questa, come si vedrà, ha la potenzialità per configurarsi come metafora alternativa a quella dell'*immagine* e figura dalla quale partire per costruire un pensiero *libero*.

### 1. Il linguaggio nel *Tractatus*<sup>2</sup>

Il linguaggio nel *Tractatus* è caratterizzato per almeno tre aspetti essenziali: atomismo logico, referenzialismo e teoria raffigurativa.

#### 1.1. Atomismo logico e linguistico

Venga considerato dunque il primo. "Atomismo logico" è una formula coniata da Russell nel 1918 ne *La filosofia dell'atomismo logico*, nel quale le posizioni del *Tractatus* vengono ricostruite attorno all'idea secondo la quale, mediante l'analisi logica, sia possibile rintracciare gli atomi di cui si compone la realtà<sup>3</sup>. Ogni proposizione avrebbe quindi un'unica analisi finale, che costituirebbe la funzione di verità delle sue proposizioni elementari (3.25). "Analisi" richiama il processo chimico con cui si giunge agli elementi semplici di un composto, proprio come per le proposizioni dalla cui scomposizione s'ottengono i *nomi*. Il valore di verità di una proposizione è determinato dalle relazioni intrattenute da quest'ultimi.

4.221 È manifesto che, nell'analisi delle proposizioni, dobbiamo pervenire a proposizioni elementari che constano di nomi in nesso immediato. Sorge qui la questione, come il connettersi in proposizione venga in essere.

5 La proposizione è una funzione di verità delle proposizioni ele-

<sup>2</sup> Cfr. Id., *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009. Di seguito le citazioni del *Tractatus Logico-Philosophicus*, d'ora in avanti semplicemente *Tractatus*, verranno identificate dalla loro numerazione, quelle dei quaderni dalla data.

<sup>3</sup> Cfr. B. RUSSELL, *La filosofia dell'atomismo logico*, Einaudi, Torino 2003. È importante ricordare che Wittgenstein non farà mai uso della formula coniata da Russell.

mentari. (La proposizione elementare è una funzione di verità di se stessa).

Necessariamente ogni proposizione ha un'analisi finale che riconduce tutti i suoi termini composti a nomi<sup>4</sup>. La proposizione così ottenuta è detta elementare. La proposizione elementare a cui si perviene è l'affermazione di un fatto, ossia la correlazione che sussiste fra certi oggetti. Ognuna può essere vera o falsa a prescindere dalla verità o falsità di un'altra (4.211), dato che posseggono condizioni di verità fra loro indipendenti (5.134). Analogamente anche gli stati di cose sono fra loro indipendenti (2.061-2.062). I nomi si riferiscono ad entità interamente prive di complessità, dette oggetti. Questi sono i costituenti semplici del nesso che compone uno stato di cose (2.01).

2.02 L'oggetto è semplice.

2.011 È essenziale alla cosa il poter essere parte costitutiva d'uno stato di cose.

3.22 Il nome è rappresentante, nella proposizione, dell'oggetto.

I nomi del *Tractatus* sono simboli, ovvero segni assieme al loro significato. Il loro significato dipende unicamente dall'oggetto che rappresentano all'interno di una proposizione. Come gli oggetti sono le unità ontologiche minime, così i nomi nel linguaggio sono i termini semplici non ulteriormente analizzabili. Non sono nomi, quindi, quelli che chiamiamo così in virtù delle definizioni grammaticali, dal momento che sono spesso delle descrizioni racchiuse in un solo termine. Alla duplice semplicità di nomi e oggetti corrisponde la difficoltà di determinare cosa siano esattamente. Difficoltà attestata dalla divisione ermeneutica fra chi ritiene, con Copi<sup>5</sup> e Anscombe<sup>6</sup>, che i nomi stiano per i simboli semanticamente semplici riferiti al particolare, e chi in-

<sup>4</sup> Il passaggio dall'"atomismo logico" a quello "linguistico" è stato definito da Simons una mera "intuizione ontologica" dettata dalla necessità della determinatezza del mondo. Cfr. P. SIMONS, *The Old Problem of Complex and Fact*, in Id., *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Springer, New York 1992, pp. 319-338.

<sup>5</sup> Cfr. I. COPI, *Objects, Properties, and Relations in the Tractatus*, «Mind», 67, 266/1958, pp. 145-165.

<sup>6</sup> Cfr. G. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.

vece crede che, con Stenius<sup>7</sup>, Merill e Jaakko Hintikka<sup>8</sup>, che i nomi si riferiscano a qualsiasi simbolo semanticamente semplice, incluse ad esempio le relazioni. Interessante anche la posizione di Johnston<sup>9</sup>, per la quale chi scrive propende, secondo cui Wittgenstein sarebbe piuttosto un agnostico consapevole, che rifiuta la questione stessa. Come ebbe infatti a dire Ramsey: «Di tutti i filosofi solo Wittgenstein ha visto attraverso questa confusione, e ha affermato che a proposito delle forme delle proposizioni atomiche non possiamo conoscere niente»<sup>10</sup>.

### 1.2. Il referenzialismo

Secondo aspetto: il referenzialismo. Si tratta di una teoria semantica la quale, intesa nella sua accezione pura (come in Russell), pone come significato di una parola l'oggetto denotato. Ciò è scontato nel caso dei nomi, dal momento che è comune intenderne il significato partendo da quanto denotato. Russell e Wittgenstein estendono questa idea ad ogni parola, trattando ogni termine come un nome:

In the first flush of my belief in separate atoms, I thought that every word that can be used significantly must signify something, and I took this to mean that it must signify some *thing*<sup>11</sup>.

3.203: Il nome significa l'oggetto. L'oggetto è il suo significato.

Pur nella scia del maestro, Wittgenstein si discosta da Russell. Sceglie, per esempio, di non applicare il referenzialismo in senso stretto ai simboli logici, e di non trattare gli enunciati come nomi.

4.0312 La possibilità della proposizione si fonda sul principio della rappresentanza d'oggetti da parte di segni. Il mio pensiero fondamentale è che le "costanti logiche" non siano rappresentanti; che la logica dei fatti non possa avere rappresentanti.

<sup>7</sup> Cfr. E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Cornell University Press, New York 1960.

<sup>8</sup> Cfr. M. HINTIKKA, J. HINTIKKA, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1989.

<sup>9</sup> Cfr. C. JOHNSTON, *Tractarian Objects and Logical Categories*, «Synthese», 1, 167/2009, pp. 145-161.

<sup>10</sup> F.P. RAMSEY, *Philosophical papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 30.

<sup>11</sup> B. RUSSELL, *Portraits From Memory: And Other Essays*, Simon & Schuster, New York 1958, p. 41.

3.143 Che il segno proposizionale sia un fatto viene nascosto dalla consueta forma d'espressione grafica o tipografica. Infatti, nella proposizione stampata, ad esempio, il segno proposizionale non pare essenzialmente differente dalla parola. (Ecco perché Frege ha potuto denominare la proposizione un nome composto).

Differenti sono anche i presupposti. Da un lato il referenzialismo russelliano procede dalla convinzione che il linguaggio ordinario sia ambiguo. Il linguaggio ordinario non ha parole che esprimono naturalmente esattamente ciò che vogliamo esprimere<sup>12</sup>, non possiede una logica esatta<sup>13</sup> ed è, a differenza del simbolismo matematico, prolisso e inaccurato<sup>14</sup>. In questo senso procedono gli sforzi di costruzione di un linguaggio logicamente perfetto, o quantomeno dei tentativi. Dall'altro lato, Wittgenstein al contrario crede che tale ambiguità non risieda nel linguaggio *in sé*. Piuttosto occorre riportare alla luce la logica che in esso si nasconde, i pensieri travestiti (4.002).

5.5563 Tutte le proposizioni del nostro linguaggio comune sono di fatto, così come esse sono, in perfetto ordine logico. – Quel quid semplicissimo che noi qui dobbiamo indicare è non una similitudine della verità, ma la verità stessa nella sua pienezza. (I nostri problemi sono non astratti, ma forse i più concreti che vi siano).

### 1.3. La teoria raffigurativa

Infine, l'ultima caratteristica. La teoria raffigurativa del linguaggio consente a Wittgenstein di rispondere al seguente quesito: com'è possibile che una proposizione possa essere più di una mera sequenza di nomi e produrre affermazioni sul mondo? Una sequenza di nomi non è difatti considerabile come un'affermazione<sup>15</sup>, e diventa necessario «trovare una connessione tra i segni sulla carta ed uno stato di cose fuori dal mondo» (27/10/1914). In primo luogo, occorre constatare la differenza tra nomi e proposizioni: solo i nomi hanno significato, ossia

<sup>12</sup> Cfr. Id., *Introduction to Mathematical Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1919, p. 205.

<sup>13</sup> Cfr. Id., *My Philosophical Development*, George Allen & Unwin, London 1959, p. 180.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 57.

<sup>15</sup> Cfr. S. SCHROEDER, *Wittgenstein: the way out of the Fly-Bottle*, Polity, Cambridge 2006, pp. 52-56.

riferimento (3.203). Una proposizione è una connessione o concatenazione di nomi, ma non è essa stessa un nome (4.22).

3.143 Che il segno proposizionale sia un fatto viene nascosto dalla consueta forma d'espressione grafica o tipografica. Infatti, nella proposizione stampata, ad esempio, il segno proposizionale non pare essenzialmente differente dalla parola. (Ecco perché Frege ha potuto denominare la proposizione un nome composto).

Per questo motivo le proposizioni *indicano* ma non *denominano*: non devono riferirsi o descrivere uno stato di cose effettivamente esistente per essere comprensibili. Una proposizione è intelligibile in virtù della corrispondenza biunivoca tra linguaggio e mondo, la quale si colloca al livello semplice del rapporto di denotazione tra nomi e oggetti, e non a quello complesso delle proposizioni (3.144). In secondo luogo, occorre ricordare che un enunciato è qualcosa più di un semplice insieme di nomi: (3.141) «La proposizione non è un miscuglio di parole. – (Come il tema musicale non è un miscuglio di suoni.) La proposizione è articolata». L'essere articolato della proposizione significa che è l'enunciato non è costituito esclusivamente da nomi, ma anche dalla configurazione. Un diverso ordine dei nomi può voler indicare un senso diverso dell'enunciato. Prendendo spunto da un caso giudiziario, Wittgenstein giunge a porre in relazione di equivalenza la funzione di una proposizione con quella del modello rappresentativo.

Wittgenstein told me how the idea of language as a *picture* of reality occurred to him. He was in a trench on the East front, reading a magazine in which there was a schematic picture depicting the possible sequence of events in an automobile accident. The picture there served as a proposition; that is, as a description of a possible state of affairs. It had this function owing to a correspondence between the parts of the picture and things in reality. It now occurred to Wittgenstein that one might reverse the analogy and say that a *proposition* serves as a *picture*, by virtue of a similar correspondence between its parts and the world. The way in which the parts of the proposition are combined – the structure of the proposition – depicts a possible combination of elements in reality, a possible state of affairs<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> G.H. VON WRIGHT, *Ludwig Wittgenstein. A biographical sketch*, «The Philosophical Review», 64, 4/1955, pp. 527-545, citazione a pp. 532-533.

Effettivamente il 29 settembre 1914 scriveva nei suoi quaderni: «Nella proposizione un mondo è composto sperimentalmente. (Come quando al tribunale di Parigi un incidente di automobile è rappresentato con pupazzi etc.)». Il modello rappresentativo sta all'origine di quella è stata indicata come "teoria rappresentativa del linguaggio", in base alla quale i nomi stanno per oggetti, e una certa organizzazione di quei nomi rappresenta una certa organizzazione di quegli oggetti. La nostra via d'accesso ai fatti, suggerisce, è di tipo rappresentativo-raffigurativo: noi ci facciamo immagini dei fatti (2.1). A rendere un'immagine tale sono due caratteristiche: il corrispondere degli oggetti nell'immagine agli elementi dell'immagine (2.13), e l'essere tali elementi in una determinata relazione l'uno con l'altro (2.14). La prima proprietà può essere così sintetizzata: l'immagine è un modello. È necessario che ci sia una qualche forma di corrispondenza tra gli oggetti che compongono la situazione e le parti dell'immagine. Una simile coordinazione si chiama *relazione di raffigurazione*. La relazione è segnata dall'uso di due verbi: *entsprechen* (corrispondere) e *vertreten* (essere rappresentante). Quest'ultimo compare in 2.131, come per spiegare il tipo di corrispondenza segnalato da *entsprechen* in 2.13: gli elementi dell'immagine corrispondono agli oggetti della situazione in quanto ne sono i rappresentanti<sup>17</sup>. Il *Tractatus* distingue tra la relazione che lega ciascun elemento dell'immagine al corrispondente della situazione rappresentata, e la relazione che lega l'immagine a quella situazione. A tale differenza si accompagna la distinzione tra *Vertretung* e *Darstellung/Vorstellung*. Il primo dei due termini significa "fare le veci di", "stare al posto di", e in questo senso va intesa questa peculiare rappresentanza. *Darstellung* e *Vorstellung* invece richiamano il verbo "presentare", per cui è una rappresentazione legata all'idea di una presentazione spazialmente definita, posto davanti, di fronte, qui in senso reale o virtuale nel caso di *Darstellung*, mentre nel caso di *Vorstellung* s'intende "ciò che è posto davanti in posizione verticale", con riferimenti semantici più ampi: il mettere avanti, il mettere in scena, recitare, immaginare, significare, rappresentarsi qualcosa ponendolo davanti alla nostra mente. Il prefisso *vor* rimanda però anche ad un aspetto temporale, ossia l'anteriorità, la precedenza, ed è com-

<sup>17</sup> Cfr. F. GRIGENTI, *L'immagine del mondo e il senso della vita*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 36-38.

binato con il verbo *stellen*, il quale ha un valore di moto. *Vorstellen* è quindi rappresentazione anche nel senso per cui l'immagine non è tanto riproduzione, quanto capacità immaginativa che anticipa un mondo (si noti l'articolo indeterminativo) in un modello. Il distinguo permette di comprendere come il fine di un'immagine sia diverso da quello dei suoi componenti, e viceversa (le parti non sono immagini)<sup>18</sup>.

Un'immagine non svolge la propria funzione simbolica facendo le veci della situazione che essa rappresenta: infatti, si possono fare le veci solo di qualcosa che esiste, mentre, spesso e volentieri, la situazione raffigurata da un'immagine non si dà nel mondo. È proprio quest'idea che prende corpo nella tesi secondo cui l'immagine non è una singola entità complessa ma è un fatto<sup>19</sup>.

Da un lato l'immagine rappresenta nel senso raffigurativo, dall'altro gli elementi rappresentano nel senso che fanno le veci degli originali, ne prendono il posto. Dunque, non è essenziale il rapporto di somiglianza, dal momento che virtualmente tutto può stare per tutto. E l'immagine ci risulta chiara grazie alla coordinazione dei suoi elementi, disposti secondo la relazione di raffigurazione (2.1513). L'insieme di tali relazioni è la *struttura dell'immagine* (*Struktur des Bildes*), caratterizzata dalla forma di raffigurazione<sup>20</sup>. La forma di raffigurazione è la possibilità che le cose siano l'una con l'altra nella stessa relazione che gli elementi dell'immagine (2.151): gli elementi dell'immagine devono poter stare nelle medesime relazioni che intercorrono fra gli oggetti che rappresentano. La realizzazione di queste possibilità esprime la struttura dell'immagine<sup>21</sup>. Per Wittgenstein è necessario che, affinché un complesso di elementi diventi immagine, ci sia qualcosa che questa abbia in comune col raffigurato. *L'averne in comune* è indicato con l'espressione *forma logica*, o forma della realtà, la quale soggiace a tutte le relazioni di tipo determinato tra gli oggetti, come quella spaziale o quella cromatica. Difatti, mentre non ogni immagine è un'immagine spaziale, ogni immagine è anche immagine logica (2.182)<sup>22</sup>. Non è però chiaro cosa sia di preciso la forma logica. Una prima proposta

<sup>18</sup> Cfr. P. FRASCOLLA, *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, pp. 49-50.

<sup>19</sup> F. GRIGENTI, *L'immagine del mondo e il senso della vita*, cit., p. 51.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 39-41.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 47.



interpretativa può essere quella di Stenius<sup>23</sup> adottata, fra gli altri, da Marconi<sup>24</sup> e Frascolla<sup>25</sup>. Non è necessario che un'immagine, per essere tale, debba presentare tra i suoi elementi le stesse relazioni sussistenti tra gli oggetti della situazione raffigurata, ma basta che tra la struttura dell'immagine e quella del raffigurato si dia una somiglianza formale, ossia *isomorfismo*<sup>26</sup>.

Se le relazioni tra gli elementi dell'immagine possono non coincidere e, di fatto, spesso non coincidono con quelle tra le entità ad essi coordinate, se c'è solo una corrispondenza, non un'identità, di relazioni, allora l'elemento comune tra immagine e situazione raffigurata potrebbe risiedere nel fatto che si tratta di due distinte esemplificazioni di uno stesso tipo astratto di ordinamento. [...] Ora, la nozione d'immagine del *Tractatus*, modificata nei termini prima suggeriti, comporta, appunto, che il rapporto tra un'immagine e la situazione da essa raffigurata sia proprio un caso di isomorfismo tra strutture<sup>27</sup>.

Per Frascolla, Wittgenstein stesso lo suggerirebbe nel seguente passo:

4.014 Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, stanno tutti l'uno con l'altro in quell'interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo. Ad essi tutti è comune la struttura logica. (Come, nella fiaba, i due adolescenti, i loro due cavalli e i loro gigli. In un certo senso, essi sono tutt'uno).

La seconda proposta è quella di Kenny<sup>28</sup>, il quale interpreta la forma logica alla luce delle categorie di simbolo e sintassi. Gli elementi di un'immagine sono simboli di oggetti e, in quanto simboli, sono sottoposti a precise leggi sintattiche. La forma logica è data dalla combinatoria delle possibilità che le regole della sintassi assegnano. Ad esempio, s'immagini il mondo come una scacchiera, nella quale i pezzi

<sup>23</sup> Si veda a proposito il capitolo quinto di E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus*, cit.

<sup>24</sup> Cfr. D. MARCONI, *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.

<sup>25</sup> Cfr. P. FRASCOLLA, *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Wittgenstein*, cit.

<sup>26</sup> Cfr. F. GRIGENTI, *L'immagine del mondo e il senso della vita*, cit., p. 48. Sulla nozione di isomorfismo si veda E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus*, cit., pp. 91-94.

<sup>27</sup> P. FRASCOLLA, *Il Tractatus Logico-Philosophicus di Wittgenstein*, cit., pp. 64-65.

<sup>28</sup> Cfr. A.J.P. KENNY, *Wittgenstein*, Bollati Boringhieri, Torino 1984, pp. 94-95. Cfr. F. GRIGENTI, *L'immagine del mondo e il senso della vita*, cit., p. 49.

degli scacchi e i quadrati sono gli oggetti, e in cui l'occupare di un pezzo un certo quadrato un fatto (l'analogia non funziona nel caso in cui considerassimo il venir meno dell'indipendenza dei pezzi che rappresentano i fatti atomici nella metafora; dunque va intesa con questa precauzione). Il mondo sarà dato dalla posizione della totalità dei pezzi nella scacchiera, mentre non sarà la collezione dei pezzi. Lo spazio logico invece sarà l'insieme delle possibilità ammesse dalle regole del gioco. Per Kenny, le regole per la disposizione dei pezzi costituiscono la loro forma logica.

Ciò che invece pare sicuro è che la forma logica sia data dall'insieme delle possibilità di relazione di un dato numero di differenti elementi nello spazio logico. Costruendo un'immagine mediante la forma logica si ottiene l'immagine logica. Questo è il tipo di rappresentazione più generale che esista, perché rappresenta «l'informazione raffigurativa minimale che ogni immagine deve possedere per essere considerata un'immagine»<sup>29</sup>. E tale informazione è una possibilità ben definita: (2.201) «L'immagine raffigura la realtà rappresentando una possibilità del sussistere e non sussistere di stati di cose». La possibilità è una rappresentazione nel senso dell'anticipazione. Per questo l'immagine può concordare con la situazione che rappresenta ed essere corretta, oppure discordare ed essere scorretta (2.21): perché non è vincolata a priori dalla rappresentazione (2.225), ma è legata solo alla possibilità che è il senso dell'immagine stessa. Dire che l'immagine ha senso significa affermare due cose. Uno, «che l'immagine rappresenta il senso come qualcosa che è posto dall'immagine stessa in virtù della sua forma»; due, «che l'immagine esibisce e rende immediatamente comprensibile il suo senso senza riferirsi a nulla di esterno»<sup>30</sup>. Il senso dell'immagine risiede nella possibilità costruttiva contenuta nella forma degli elementi impiegati, e non nel semplice rinvio a ciò che significa. Questa complessità è così spiegata da Wittgenstein: l'immagine dev'essere un fatto per poter rappresentare i fatti (2.141). C'è un caso limite molto particolare. Nel caso in cui la forma di raffigurazione dell'immagine fosse la forma logica, l'immagine di cui si sta parlando è il pensiero (3). Questo perché è il pensiero il medium che permette il passaggio, per una stessa situazione, da una forma di raffigurazione

<sup>29</sup> Ivi, p. 52.

<sup>30</sup> Ivi, p. 55.

all'altra mantenendo la stessa forma logica. Il pensiero è ciò che astrae la forma logica dalla realtà, trasferendola al linguaggio, dal momento che ogni pensiero avviene necessariamente secondo le regole fissate dalla logica<sup>31</sup>. Per questo, (3.03) «Noi non possiamo pensare nulla d'illogico, poiché altrimenti dovremmo pensare illogicamente».

## 2. *L'immagine*

Ricapitolando, nel linguaggio l'analisi rintraccia i nomi, i quali rinviano direttamente agli oggetti semplici secondo un rapporto biunivoco, per cui ogni atomo linguistico individua uno specifico oggetto denotato secondo un legame esclusivo ed esaustivo. Così le proposizioni, per essere sensate, devono poter essere immagini, rappresentare stati di cose. Si ottiene dunque un'immagine di un linguaggio a sua volta costituito da proposizioni-immagine. Il primo dei tre temi chiave del paragrafo §115 si lega quasi spontaneamente al secondo, che verrà indagato a partire dalle *Ricerche*.

Secondo una brillante intuizione di Cavell, queste possono essere lette come una confessione, «una parte della nuova vita»<sup>32</sup>, un'autobiografia scritta per spiare un peccato giovanile e mettere nero su bianco la sua conversione<sup>33</sup>. E proprio dalle parole di un'altra celebre *Confessione* procedono i primi paragrafi.

§1Quando [gli adulti] nominavano qualche oggetto, e, proferendo quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo, e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere, al posto appropriato, in proposizioni differenti, mi rendevo conto, poco a poco, di quali cose esse fossero i segni, e, avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, pp. 54-57.

<sup>32</sup> L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 2011, p. 47.

<sup>33</sup> Cfr. S. CAVELL, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, «Philosophical Review», 1, 71/1962, pp. 67-93, in particolare pp. 70-71.

Agostino viene citato criticamente, fornendo a Wittgenstein l'occasione per negare che la connessione del linguaggio con la realtà sia data esclusivamente mediante l'ostensione. Il linguaggio ha una funzione denominativa, ma questa non è l'unica. È un atteggiamento che giustamente Voltolini<sup>34</sup> ha definito «deflazionista». Il referenzialismo viene così ridimensionato, mentre l'atomismo linguistico viene addirittura confutato e abbandonato. La critica passa per l'attacco alla nozione di «semplice» (si legga *elementare*), trattata alla stregua di una leggenda metafisica. Un semplice non si dà infatti nell'esperienza; anzi, un medesimo oggetto può essere scomposto ad oltranza, o secondo i criteri più disparati, secondo differenti concezioni di analisi.

§59 L'esperienza non ci mostra affatto questi elementi [i semplici]. Vediamo parti costituenti qualcosa di composto (ad esempio, una sedia). Diciamo che la spalliera è una parte della sedia, ma che è costituita, a sua volta, di diversi pezzi di legno; invece una gamba è una parte costituente semplice. Vediamo anche un tutto che si altera (viene distrutto), mentre le sue parti componenti restano inalterate. Questi sono i materiali, coi quali fabbrichiamo quell'immagine della realtà.

La sostenibilità dell'atomismo linguistico dipendeva, in primo luogo, da un corollario della tesi referenzialista, quello per cui una parola non ha significato se non corrisponde a qualcosa. Si registra in tal senso un errore grammaticale, un uso sbagliato del verbo "corrispondere" che genera confusione tra *nome* e *portatore del nome*<sup>35</sup>.

§40 È importante mantener fermo che, se con la parola «significato» si designa l'oggetto che 'corrisponde' alla parola, allora la parola viene impiegata in modo contrario all'uso linguistico. Ciò vuol dire scambiare il significato di un nome con il portatore del nome.

In secondo luogo, dipendeva dalla possibilità di condurre un'unica analisi linguistica. Schroeder<sup>36</sup> indica due obiezioni interessanti avanzate da Wittgenstein. La prima: l'analisi di un enunciato non sempre costituisce un enunciato equivalente o sostituibile a quello di partenza.

<sup>34</sup> Cfr. A. VOLTOLINI, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 32.

<sup>35</sup> Cfr. S. SCHROEDER, *Wittgenstein: the way out of the Fly-Bottle*, cit., p. 132.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, pp. 136-138.

§60 Quando dico: «La mia scopa sta nell'angolo», – si tratta, propriamente, di un enunciato intorno al manico e alla spazzola della scopa? In ogni caso si potrebbe sostituire questo enunciato con un altro, che indichi la posizione del manico e la posizione della spazzola. E senza dubbio questo enunciato è una forma ulteriormente analizzata del primo. [...] Dunque, chi dice che la scopa è nell'angolo, in realtà intende: là c'è il manico, e c'è anche la spazzola; e il manico è infisso nella spazzola? – Se chiedessimo a qualcuno se lo intende, probabilmente risponderebbe che non ha affatto pensato al manico della scopa in particolare o alla spazzola in particolare. E questa sarebbe la risposta giusta, perché egli non voleva parlare né del manico della scopa né della spazzola in particolare. Invece di dire a un amico: «Portami la scopa», immagina di dirgli: «Portami il manico e la spazzola infissa al manico!» – La risposta non sarà: «Vuoi la scopa? Ma perché ti esprimi in modo così strano?»? Dunque il nostro interlocutore comprenderà meglio la proposizione ulteriormente analizzata?

L'altra obiezione si fonda sulla possibilità di usare consapevolmente e correttamente proposizioni non ancora analizzate ed è implicita in più passi. La possiamo cogliere, ad esempio, in alcune parole scambiate con Schlick.

Con Moore discuto sempre sulla questione se solo l'analisi logica possa spiegare quel che intendiamo con le proposizioni del linguaggio comune. Moore tende a crederlo. Ma allora la gente non sa quel che intende quando dice che oggi è più limpido di ieri? Dobbiamo prima aspettare l'analisi logica? Che idea infernale! La filosofia deve prima spiegarmi che cosa intendo con le mie proposizioni e se intendo qualcosa con esse. È ovvio che devo poter comprendere la proposizione senza conoscere l'analisi<sup>37</sup>.

Non è difficile cogliere come la critica al primo obiettivo polemico delle *Ricerche*, l'«immagine agostiniana del linguaggio», non sia rivolta tanto ad Agostino, quanto al *Tractatus*. Tramonta l'idea del semplice, dell'indistruttibile, dell'atomo del mondo e del linguaggio, in un crepuscolo che avanza di pari passo con un'istanza anti-essenzialista. La confessione di Wittgenstein, dunque, chiarifica il paragrafo §115: nel linguaggio stesso è depositata quella sua immagine di cui

<sup>37</sup> L. WITTGENSTEIN, *Colloqui al «circolo di Vienna»*. Annotati di Friedrich Waismann, Mimesis, Milano 2011, p. 164.

il *Tractatus* si è appropriato. Un'immagine che ha tenuto prigioniero l'austriaco e che ha reso indispensabile tornare a filosofare con un'altra prospettiva.

L'indagine di Blumenberg<sup>38</sup> mostra come in realtà tale immagine non sia stata una fantasia esclusiva di Wittgenstein o Agostino, ma una metaforica depositata nella nostra cultura da secoli. Si pensi ad esempio alle tradizioni occulte sulla *Ur-Sprache* che si riferiscono al racconto biblico della creazione, avvenuta mediante la parola divina (Gn 1,3), e ad Adamo nella sua qualità di nomoteta (Gn 2,19). Prima della cacciata dall'Eden, l'uomo condivide con la divinità una lingua caratterizzata dall'incredibile capacità espressiva di poter cogliere con le parole l'essenza stessa degli oggetti denotati, secondo un rapporto biunivoco tra nome e cosa. Figurativamente il crollo dello ziqqurat di Nimrod segna la necessità di riappropriarsi di questo linguaggio perduto, onde porre fine alle divisioni e alle incomprensioni umane. Come scrive Steiner:

Tale vernacolo adamitico non soltanto consentiva a tutti gli uomini di comprendersi a vicenda, di comunicare con assoluta facilità, ma incarnava, altresì, in maggiore o minor misura, il Logos originale, l'atto di diretta chiamata tramite cui Dio aveva, in senso letterale, "parlato il mondo"<sup>39</sup>.

L'immagine è sì legata alla cabala, ma anche alla scienza moderna, alla convinzione di Galilei e Copernico – e non solo – che fosse la matematica ad essere la lingua adamitica:

Il linguaggio primordiale si era disperso. Ma non era nella parlata rozza dei primitivi e degli incolti che si potevano cogliere le scintille del significato divino. Era nella logica immacolata della matematica e dell'armonia, essa pure matematica nella sua essenza, della musica strumentale e celestiale<sup>40</sup>.

Significativa è la storia che Eco delinea della ricerca di questa lingua smarrita, partendo dalla *confusio linguarum* per giungere all'esperanto, passando per illustri tentativi quali l'*ars combinatoria* di Lullo o la *lingua generalis* leibniziana. È una traiettoria che giunge a toccare,

<sup>38</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 2009.

<sup>39</sup> G. STEINER, *Dopo Babele*, Sansoni, Firenze 1984, p. 57.

<sup>40</sup> Ivi, p. 72.

per quanto apparentemente strano, anche Wittgenstein<sup>41</sup>. Secondo il semiologo italiano, infatti, il *Tractatus* sarebbe uno dei «fantasmi» di questa ricerca, una sorta di frutto filosofico maturato grazie ai secoli di dibattito sulla lingua perfetta. Oltre ad alcuni temi di fondo in comune, cari tanto ai cercatori della lingua perfetta quanto ai neopositivisti, occorre segnalare almeno due importanti punti di tangenza. Primo, la teoria raffigurativa stabilisce un rapporto di stretto parallelismo tra mondo e linguaggio, come fu in una certa misura per Leibniz<sup>42</sup>. Secondo, l'auspicio, condiviso con Bacone, del superamento dell'ambiguità che gli usi scorretti del linguaggio naturale generano, in favore di «un linguaggio segnico [...] che obbedisca alla grammatica logica» (3.325), le cui proposizioni rispecchino la struttura logica della realtà (4.121)<sup>43</sup>. Un linguaggio capace di associare perfettamente e univocamente gli oggetti coi nomi, formato da atomi individuabili mediante l'applicazione dell'analisi, dotato di una peculiare capacità di leggere e rappresentare correttamente il mondo: tutto ciò era già presente e stratificato nella nostra cultura. In senso wittgensteiniano, si potrebbe dire che la nostra immagine è una mitologia: uno sfondo, dotato di proprie regole e logiche, ai nostri pensieri<sup>44</sup>. La questione che si pone è dunque quella di distinguere nell'«alveo del fiume dei pensieri», il percorso naturale dell'acqua dallo spostamento dovuto a quella corrente che chiamiamo mito: «tra le due cose, una distinzione netta non c'è»<sup>45</sup>. A Wittgenstein va il merito di aver assolto un compito affatto banale, smascherando una mitologia nascosta nel pensiero.

### 3. La prigionia

L'immagine di cui detto è stata la prima, ma non l'unica, carceriera del pensatore austriaco. Il terzo tema chiave, infatti, non può non richiamare la biografia stessa dell'Autore, che fu recluso a Cassino tra

<sup>41</sup> Cfr. U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1996, cap. 15.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 304.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, p. 336.

<sup>44</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1999, §95.

<sup>45</sup> *Ivi*, §97.

gennaio e agosto 1919<sup>46</sup>. Leggere la testimonianza di Parak, raccolta da Antiseri, può essere utile a comprendere l'esperienza.

Il campo di prigionia era costituito da due file di baracche circondate da un alto muro. E dalla montagna si affacciava con imponenza il monastero di S. Benedetto. [...] La giornata si svolgeva nel seguente modo: al mattino andavamo a prenderci in un bicchiere il caffè senza latte che consumavamo assieme al pane che ci era stato assegnato, se non l'avevamo già mangiato la sera avanti, allorché ci veniva dato. Il pane infatti era razionato e ci veniva consegnato dal comando italiano del campo. [...] La giornata era riempita dalla lettura dei libri che prendevamo da una biblioteca donataci da una società svizzera. Oppure partecipavamo a corsi e lezioni che si tenevano in uno dei due refettori. [...] E c'è da aggiungere che, per fare un po' di movimento, passeggiavano per le strade del campo oppure giravano infinite volte attorno allo spiazzo che si trovava un po' più giù delle baracche. Ebbene, nonostante tutto ciò, proprio per la sua monotonia, la vita di prigionia era una desolazione. [...] Eravamo sempre affamati, sia per il fatto che negli ultimi tempi in patria non si potette più mangiare di certo a sazietà, sia perché nello spaccio della mensa non c'erano soltanto i fichi, ma anche altre squisitezze come l'eccellente mortadella italiana<sup>47</sup>.

Gli aspetti che emergono riguardano soprattutto la precarietà: la fame, il freddo, la desolazione, l'impedimento a ricongiungersi coi propri cari e tornare a casa. Nel caso di Wittgenstein, stando alla corrispondenza, pare che l'inconveniente maggiore fosse l'impossibilità di confrontarsi direttamente con Russell sui temi del *Tractatus*, fresco di scrittura<sup>48</sup>. In che modo Wittgenstein rivive filosoficamente quest'esperienza? In un certo senso, sia l'immagine che la prigionia fisica hanno costituito per l'austriaco un impedimento a pensare. Wittgenstein ha trovato fertilità di pensiero in contesti come quelli dell'isolamento norvegese, dei colloqui con alcuni spiriti affini, del confronto con la possibilità di morire in guerra. Nella prigionia, come detto, ha sofferto la distanza da Russell e Frege, nonché gli ostacoli sorti circa la pubblicazione del libro. I miti che si celano nelle parole, gli *idola*, i

<sup>46</sup> Cfr. R. MONK, *Ludwig Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1990, p. 162.

<sup>47</sup> F. PARAK, *Wittgenstein prigioniero a Cassino*, a cura di D. Antiseri, Armando Editore, Roma 1978, pp. 43-45.

<sup>48</sup> Cfr. R. MONK, *Ludwig Wittgenstein*, cit., cap. 7.



pregiudizi, certi tipi di dossologie e metaforiche... queste sono immagini che si consolidano nel linguaggio, affidando alla filosofia l'onere di smascherarle combattendo «contro l'incantamento del nostro intelletto» (§109), di riportare perspicuità alla grammatica (§122), di «passare da un nonsenso occulto a un non-senso palese» (§464). Compiti certamente terapeutici, ma mai totalmente negativi, dal momento che palesare ciò che nel linguaggio ci tiene prigionieri è pur sempre una scoperta che, in quanto tale, ha valore.

§119 I risultati della filosofia sono la scoperta di un qualche schietto non-senso e di bernoccoli che l'intelletto si è fatto cozzando contro i limiti del linguaggio. Essi, i bernoccoli, ci fanno comprendere il valore di quella scoperta.

#### **4. Bozze, non immagini**

Questa (breve) scorribanda pare giungere ad un punto cruciale: come può la filosofia evitare di configurarsi come produzione di immagini, o di sostituircene vecchie con nuove? In fondo, proprio questo è l'errore che Wittgenstein ha imputato al *Tractatus*: essere rimasto intrappolato in un'immagine presente nel linguaggio e, in un qualche modo, di aver contribuito a consolidarla. La *Prefazione alle Ricerche* fornisce, stando a chi scrive, una soluzione al problema. Si tratta di una svolta metodologica segnata nel lessico dall'uso dei termini "schizzi" (*Landschaftsskizzen*) e "abbozzare" (*verzeichnen mit allen Mängeln eines schwachen Zeichners behaftet*).

In principio era mia intenzione raccogliere tutte queste cose in un libro, la cui forma immaginavo di volta in volta diversa. Essenziale mi sembrava, in ogni caso, che i pensieri dovessero procedere da un soggetto all'altro secondo una successione naturale e continua. Dopo diversi infelici tentativi di riunire in un tutto così fatto i risultati a cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura della stessa ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni. Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono,

per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande. Gli stessi (o quasi gli stessi) punti furono avvicinati, sempre di nuovo, da direzioni differenti, e sempre nuove immagini furono schizzate. Un gran numero di esse erano state abbozzate in malo modo, o non riuscivano a cogliere le caratteristiche del soggetto, contrassegnate com'erano da tutte le manchevolezze che rivelano il cattivo disegnatore. E quando le scartai ne rimasero un certo numero, riuscite a metà, che dovettero essere riordinate e spesso tagliate, in modo da poter dare all'osservatore un'immagine del paesaggio. – Così questo libro è davvero soltanto un album.

Si osservi qui la prima caratteristica che l'austriaco attribuisce alle bozze. Al genere letterario del trattato (cui corrispondono le proposizioni) viene preferito l'album (cui corrispondono le osservazioni), inteso come una raccolta di *skizze* in grado di abbozzare quei *Landschaft* osservati nel corso delle scorribande. Siamo di fronte ad un nuovo stile filosofico, prodotto da un «cattivo disegnatore» il quale, in seno a tale consapevolezza, coglie l'occasione di ripensare i propri strumenti. La distanza rispetto al *Tractatus* è data da almeno due coppie antinomiche strettamente connesse: osservare vs pensare, ordinario vs essenziale. Il filosofo delle *Ricerche* è simile ad un naturalista guidato dal precetto (§66): «Non pensare, ma osserva!». Il dettame ereditato da Goethe s'inserisce nell'attitudine romantica di diffidare dalle spiegazioni per ricercare uno sguardo genuino, dissolvendo ciò che ci impedisce una tale visione<sup>49</sup>. Chi si dà alle scorribande wittgensteiniane deve di conseguenza scegliere con cura chi ascoltare: «Lascia parlare solo la natura e, al di sopra di essa, riconosci solo *una cosa*, ma non quella che potrebbero pensare gli altri»<sup>50</sup>. L'invito metodologico procede parimenti alla critica del dualismo tra superficie e profondità. Wittgenstein non cerca più alcuna essenza, né nel linguaggio né nel mondo, poiché il corretto modo di osservare è quello che non mira a rintracciare teorie soggiacenti i fenomeni<sup>51</sup>. Pregiudicare il proprio sguardo nella ricerca di un'essenza può essere difatti un gesto poco proficuo, come qui illustrato.

<sup>49</sup> Cfr. M.W. ROWE, *Success through Failure: Wittgenstein and the Romantic Preface*, «Aisthesis. Pratiche, Linguaggi e Saperi dell'estetico», 6, 1/2013, p. 89.

<sup>50</sup> L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, cit., p. 18.

<sup>51</sup> Cfr. M. ANDRONICO, *Antropologia e metodo morfologico*, La città del Sole, Napoli 1998, p. 144.

§14 Immagina che qualcuno dica: «Tutti gli strumenti servono a modificare qualche cosa. Il martello, la posizione di un chiodo; la sega, la forma di un asse, ecc.». – E che cosa modificano il metro, il pentolino della colla, i chiodi? – «La nostra conoscenza della lunghezza di un oggetto, la temperatura della colla, e la solidità della cassa». – Ma con quest'assimilazione dell'espressione si sarebbe guadagnato qualcosa? –

La ricerca dell'essenziale è rea di perpetuare un inganno, derivante da un'indebita trasposizione dalla metodologia scientifica: l'illusione per cui ciò che giace in profondità abbia un carattere fondante e strutturante rispetto a ciò che si trova in superficie, considerato alla stregua di un fenomeno contingente<sup>52</sup>. Si comprende così perché Wittgenstein preferisca le descrizioni alle spiegazioni.

§109 A noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni spiegazione dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio.

Altro tratto caratterizzante le bozze è la loro natura costitutivamente aperta, provvisoria e incompleta. *Skizze* è un sostantivo che nella lingua tedesca viene impiegato per definire, ad esempio, il tratteggio dell'architetto che delinea il profilo di un edificio da costruire, il ritratto commissionato all'artista. Similmente lo *sketch*, ossia il vocabolo scelto da Anscombe per la sua traduzione, può essere il canovaccio di un commediante o il tema su cui eseguire un'improvvisazione jazz. Le immagini, in un certo senso, hanno un carattere statico e sono destinate a consolidarsi e ad inserirsi nel linguaggio; gli schizzi invece, in quanto abbozzati (*badly drawn*), rispettano il pensiero senza deformarlo o violentarlo. Per comprenderne le qualità di apertura e flessibilità può essere proficuo riferirsi all'esempio del tennis:

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, p. 178.

§68 Le cose non stanno necessariamente così. È vero che posso imporre rigidi confini al concetto 'numero', posso cioè usare la parola «numero» per designare un concetto rigidamente delimitato; ma posso anche usarla in modo che l'estensione del concetto non sia racchiusa da alcun confine. E proprio così usiamo la parola «giuoco». Infatti, in che modo si delimita il concetto di giuoco? Che cosa è ancora un giuoco e che cosa non lo è più? Puoi indicare i confini? No. [...] Non è limitato dovunque da regole; ma non esiste neppure nessuna regola che fissi, per esempio, quanto in alto o con quale forza si possa lanciare la palla da tennis, e tuttavia il tennis è un giuoco e ha anche regole.

Il paragrafo mostra che le bozze sono costituite, per usare il registro ingegneristico, sia da vincoli che da gradi di libertà; e la libertà è un elemento costitutivo del giocare come del pensare. Wittgenstein suggerisce che esistono casi in cui lo sfumato e lo sfocato siano maggiormente proficui del delimitato e del nitido (§71), una sorta di vantaggio in termini di flessibilità e utilità. Una filosofia espressa per album anziché per trattati pagherebbe certamente il dazio di ridimensionare le proprie legittime aspettative, rinunciando all'alta definizione e all'ordine cristallino (cfr. §97 e §107-108) delle immagini; eppure avrebbe il considerevole e affascinante vantaggio di potersi proporre come un sapere assieme positivo e libero. Il *Landschaftsskizzen* è in tal senso l'accesso ad una filosofia intesa come attività mai esaustiva, partenza senza approdo, un pensare che, nella sua dimensione di δύναμις, emancipa senza dar luogo a nuove prigionie.

# Corpo politico e circolazione

## Una lettura di Thomas Hobbes, *Leviathan*, XXIV

Mauro Farnesi Camellone

### 1. Né uomo, né macchina

Nella costruzione sistematica della filosofia di Thomas Hobbes il tema del *corpo* riveste un ruolo connettivo primario, determinandosi come una costante capace di oltrepassare, reinscrivendola continuamente al proprio interno, l'opposizione tra natura e artificio. Nella prima parte del sistema hobbesiano<sup>1</sup>, l'uso del termine *corpus* in sostituzione di quello di *natura* marca una rottura radicale anche per la ridefinizione della scienza politica: il concetto di corpo in Hobbes non è opposto, come quello di natura, alla società, ma è il primo termine di una serie che porta alla società civile (al Commonwealth) *attraverso* l'uomo<sup>2</sup>. L'effetto argomentativo di questa sostituzione riverbera sullo stesso concetto di natura nel *Leviathan*, che si apre con l'affermazione secondo cui la natura è «l'*arte* per mezzo della quale Dio crea e governa il mondo», arte imitata dall'uomo in molte cose, tra cui la

<sup>1</sup> Cfr. T. HOBBS, *De corpore* (1655<sup>1</sup>, 1668<sup>2</sup>), in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, voll. 5, W. Molesworth (ed.), John Bohn, London 1839-1845 (ristampa anastatica Scientia Verlag, Aalen 1966), I, trad. it. *Il corpo*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.

<sup>2</sup> Cfr. M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Giappichelli, Torino 2007, p. 71-72.

«capacità di produrre un animale artificiale»<sup>3</sup>. Caratterizzando la vita come «non altro che un movimento di membra, l'inizio del quale sta in qualche parte interna fondamentale»<sup>4</sup>, Hobbes accomuna tutti gli enti che rientrano, pur nella loro distinzione, sotto tale definizione, siano essi corpi animati elementari, uomini o automi, cioè macchine semoventi. Il corpo politico rientra in quest'ordine in modo del tutto particolare: né uomo, né macchina, è *come* un uomo, perché a quelle del corpo umano corrispondono le sue parti, ma è anche *come* una macchina, perché creato dall'arte dell'uomo.

La figura dell'*analogia corporis* trova una radicale ridefinizione nell'artificialismo hobbesiano, che se ne appropria rendendola funzionale al proprio impianto, attraverso una risemantizzazione dell'antico lessico (*artificial body*, *artificial man*, *artificial soul*). Da un punto di vista epistemologico, il risultato è tutt'altro che chiaro ed evidente. Il Commonwealth non è un automa materiale che riproduce le apparenze e i movimenti dell'uomo, esso costituisce un'entità di altra scala, di cui in realtà nulla sembra attestare che possa essere comparabile a un uomo. Hobbes non stabilisce una serie di corrispondenze precise tra le parti del Commonwealth e gli organi di un essere umano, piuttosto egli istaura un rapporto di comparazione tra natura e artificio focalizzandosi sui rapporti di causa ed effetto, cioè sulla specifica funzionalità reciproca delle parti che compongono il corpo artificiale. Hobbes afferma che «tutti gli automi (macchine semoventi per mezzo di molle e ruote, *come un orologio*) possiedono una *vita artificiale*»<sup>5</sup>. Il cuore è comparato a una molla, i nervi a delle cinghie, le articolazioni a degli ingranaggi che trasmettono il movimento a tutto il corpo secondo l'intendimento dell'artefice. Quando l'arte si spinge tanto avanti fino a imitare il corpo dell'uomo, l'opera più eccellente della natura, viene creato «quel grande Leviatano chiamato Repubblica o Commonwealth (in latino *civitas*) che non è altro che un uomo artificiale»<sup>6</sup>. La

<sup>3</sup> T. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, voll. 3-4-5, ed. by N. Malcolm, 2. Texts (i), Clarendon Press, Oxford 2012, p. 16; trad. it. *Leviatano o la materia, la forma, e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 1997<sup>4</sup>, p. 5 (corsivo aggiunto, modificata).

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 16; trad. it. p. 5.

<sup>6</sup> Ibid.

scansione comparativa diventa a questo punto serrata: la sovranità è un'anima artificiale che dà vita e movimento all'intero corpo; i suoi funzionari sono le articolazioni; ricompense e punizioni fungono da nervi che legano al seggio della sovranità ogni membro del corpo politico; la ricchezza di tutti i membri è la forza di questo corpo, il cui compito è garantire la loro salute (ovvero la loro sicurezza); questo corpo è dotato di memoria, i consiglieri della funzione sovrana, ma anche di ragione e volontà artificiali, l'equità e le leggi espresse dal sovrano. Questo corpo è in salute se in esso regna la concordia; esso invece si ammala a causa della sedizione. Dunque, questo corpo può morire: la sua morte è la guerra civile.

L'introduzione al *Leviathan* tende a sovrapporre la comparazione del corpo politico all'orologio con quella al corpo umano, cosa che dovrebbe permettere a Hobbes di trovare un piano metaforico specifico per parlare di questa entità ontologicamente così peculiare<sup>7</sup>. Tuttavia, Hobbes sembra introdurre una differenza sostanziale tra il Commonwealth e qual si voglia artefatto quando conclude la sua comparazione sottolineando che «i patti (*pacts*) e le convenzioni (*covenants*), attraverso i quali sono state originariamente prodotte, riunite e unificate le parti di questo corpo politico, assomigliano a quel *fiat* o a quel *sia fatto l'uomo* pronunciato da Dio al momento della creazione»<sup>8</sup>. Il percorso comparativo, considerato nella sua interezza, risulta così sviluppato su tre livelli sovrapposti: il corpo politico è da Hobbes paragonato al corpo umano in quanto corpo naturale, a un artefatto in quanto risultato di una *fabbricazione*, infine di nuovo all'uomo in quanto frutto di una *creatio ex nihilo*. Questo terzo livello, assai più radicalmente rispetto alla metafora dell'artefatto meccanico, spinge l'analogia oltre la semplice descrizione del corpo politico, introducendo il tema della sua *istituzione*.

Ponendola a guisa di introduzione, nel *Leviathan* Hobbes legittima il suo discorso politico assumendo l'uso della metafora antropomorfica per parlare del Commonwealth, senza però chiarire lo statuto ontologico del corpo politico. A rigore, questo non è né il risultato di una pura creazione, né di una semplice fabbricazione, o meglio: apparendo

<sup>7</sup> P. CRIGNON, *De l'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Thomas Hobbes*, Classiques Garnier, Paris 2012, pp. 430-431.

<sup>8</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 16; trad. it. p. 6.

essere entrambe le cose almeno per via comparativa, la comprensione analitica di ciò che esso è necessita di un ulteriore livello di approfondimento. Diverse sono le strade che sono state tentate in questa direzione: un regesto delle varie declinazioni che l'immagine corporea del Commonwealth come uomo artificiale assume nei differenti testi hobbesiani, tanto nelle scritture quanto nell'iconografia<sup>9</sup>; oppure un affondo sulla modificazione che la figura del patto subisce quando il tema della *rappresentanza politica* trova nel *Leviathan* la sua piena e compiuta formulazione, complicando il profilo complessivo dell'artificialismo hobbesiano<sup>10</sup>. In ciò che segue si è scelto di percorrere una strada almeno parzialmente differente, cioè quella di guardare al corpo politico *dopo la sua istituzione*, cioè considerando il funzionamento peculiare della sua vita. Per far ciò occorre riferirsi all'anatomia meccanicista di cui Hobbes si serve per portare ciò che resta dell'antica *analogia corporis* sin dentro la seconda parte del *Leviathan*, dedicata appunto alla vita del Commonwealth, dove egli utilizza il lessico anatomico caratteristico dei tratti scientifici a lui contemporanei; in particolare nel capitolo XXIV, dove si tratta della nutrizione e della procreazione del Commonwealth.

## 2. La dieta del corpo politico

Nel capitolo del *Leviathan* dedicato all'economia, Hobbes sembra legare, in una maniera apparentemente vicina alla così detta tradizione mercantilistica, la potenza del Commonwealth all'abbondanza di ricchezze<sup>11</sup>. In questa prospettiva, il Commonwealth viene considerato un corpo politico che, alla stregua di un corpo naturale, ha bisogno di essere nutrito<sup>12</sup>. Tuttavia, a un esame più attento, nella proposta

<sup>9</sup> Cfr. P. CRIGNON, *De l'incarnation à la représentation*, cit., pp. 427-467.

<sup>10</sup> Cfr. M. PICCININI, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica*, cit., pp. 71-91.

<sup>11</sup> Cfr. J.O. APPLEBY, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton 1978; R. ASHCRAFT, *Ideology and Class in Hobbes' Political Theory*, «Political Theory», VI, 1/1978, pp. 27-62.

<sup>12</sup> Il parallelismo tra corpo naturale e corpo politico appare evidente nell'argomentazione di tipo mercantilistico di un autore come R. BURTON, *The anatomy of melancholy*, London 1621; cfr. F. CRIGNON, C. DE OLIVEIRA, *Mercantilisme et utopie dans la «Préface» de L'Anatomie de la Mélancolie de Robert*



di Hobbes è proprio l'evidenza di questa analogia che sembra via via scomparire. Secondo l'*incipit* del capitolo XXIV, la cui glossa marginale recita che l'alimentazione di un Commonwealth consiste «nei prodotti del mare e della terra», il nutrimento di un corpo politico «dipende dall'abbondanza e dalla distribuzione dei materiali necessari alla vita; nonché dalla loro *concozione*<sup>13</sup> o elaborazione; e (una volta elaborati) dal loro trasporto, attraverso appropriati canali, fino alla pubblica fruizione»<sup>14</sup>.

L'abbondanza di materiale necessario al nutrimento del corpo politico, «*commonly called Commodities*», è «una cosa *limitata* dalla natura» rispetto al territorio di un Commonwealth che, per quanto esteso, difficilmente potrà produrre internamente «tutte le cose necessarie al sostentamento e al movimento dell'intero corpo». Allo stesso tempo, pochi sono i Commonwealth che di un bene specifico non producano più del necessario, potendolo dunque scambiare con altri beni provenienti dall'esterno utili a sopperire alle «deficienze domestiche»; tra queste merci spicca il lavoro umano, che «è un prodotto scambiabile con altri beni, alla stregua di ogni altra cosa»<sup>15</sup>. Ciò permette al corpo politico di superare i propri limiti naturali, tanto che «si è dato il caso di Commonwealths che, pur disponendo di un territorio appena sufficiente alle abitazioni, tuttavia hanno non solo mantenuto ma addirittura accresciuto il loro potere sia con l'attività del commerciare da una regione all'altra, sia con la vendita di manufatti le cui materie prime venivano importate da altri luoghi»<sup>16</sup>.

La salute del Commonwealth dipende tanto dall'abbondanza delle merci, di cui gli uomini si appropriano tramite il lavoro, il commercio e l'industria, quanto da un loro utilizzo adeguato all'espansione della potenza della persona comune. Quest'ultimo punto riguarda la corretta *distribuzione* dei materiali che costituiscono il nutrimento del corpo politico, cosa che «costituisce il *mio*, il *tuo*, il *suo*, cioè, in una parola, la *proprietà*; distribuzione che in ogni genere di Commonwealth spett-

Burton, «Revue de métaphysique et de morale», 39, 3/2003, pp. 345-363.

<sup>13</sup> Termine fisiologico che indica il processo attraverso cui il cibo viene digerito e la sostanza risultante trasformata in sangue.

<sup>14</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 386; trad. it. p. 205.

<sup>15</sup> Ibid. Hobbes, oltre allo scambio, indica anche la guerra come mezzo a disposizione di un corpo politico per procacciarsi il nutrimento di cui ha bisogno, guerra che egli definisce «giusta» proprio perché mossa a questo scopo.

<sup>16</sup> Ivi, p. 386; trad. it. p. 206.

ta al potere sovrano». Dunque, il corpo politico, per potersi nutrire correttamente, ha per condizione l'esistenza della legge civile, che garantisce la giusta distribuzione dei prodotti, cioè del comando della persona del sovrano che, oltre a fornire al corpo la sua unità, istituisce e garantisce la proprietà dei privati<sup>17</sup>.

L'insistenza hobbesiana sul tema della nutrizione sembra corrispondere a un uso piuttosto convenzionale dell'analogia tra corpo naturale e corpo politico; tuttavia, l'importanza che il tema della gestione riveste nell'argomentazione condotta nel capitolo XXIV fornisce al senso della comparazione una torsione del tutto peculiare. A rigore, un uso stringente della metafora organica prevederebbe che a ogni *parte* della comunità fosse associato un *organo* in una forma gerarchicamente ordinata; nella metafora hobbesiana, invece, il sovrano non è la testa del corpo, bensì la sua anima, la sua volontà, il suo principio motore. In modo ancora più evidente, l'attività di digestione non è associata a un organo quale lo stomaco, cioè a un gruppo specifico di individui che assicurino questa funzione, ma è l'insieme del corpo politico che, allo stesso tempo, necessita della digestione e la attua<sup>18</sup>.

Se l'alimentazione dipende dall'abbondanza e dalla ripartizione, e se la legge è definita come giusta distribuzione, allora non può esserci nutrizione senza legge civile. Per di più, se la digestione è necessaria all'indirizzo delle ricchezze verso il loro uso pubblico, l'esistenza del corpo politico dipende dal fatto che esse si diano in una forma atta alla *circolazione*, cioè che possano essere scambiate. In questo modo, Hobbes sostituisce l'idea di una ripartizione dei ruoli secondo un modello organico con la definizione del Commonwealth quale potenza di distribuzione e di organizzazione, legando così la vita e la potenza del corpo politico alle sue funzioni. In questo senso vanno compresi, nella prospettiva di Hobbes, i rapporti tra la legge civile e la distribuzione e circolazione delle ricchezze, cioè tra l'esistenza giuridica e la vita economica del Commonwealth: il corpo politico appare qui come un sistema coerente nel quale la stessa persona del sovrano non può essere isolata dal corpo del Commonwealth (non ne può essere la testa), né separata da quella potenza omogeneizzante che favorisce lo sviluppo della potenza collettiva, ad un tempo origine e fine del corpo politico.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 388-390; trad. it. pp. 206-207.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 394; trad. it. p. 209.

Ciò significa, inoltre, che non è possibile nutrire il sovrano rappresentante del corpo politico, sia esso un principe o un'assemblea, come se fosse un essere distinto dal Commonwealth, come un proprietario tra gli altri:

I Commonwealths non tollerano alcuna dieta: infatti, poiché la loro spesa non è determinata dal loro proprio appetito ma da accidenti esterni e dall'appetito dei loro vicini, le ricchezze pubbliche non possono ricevere altri limiti che quelli richiesti dalle necessità che si presentano<sup>19</sup>.

L'arricchimento dei sudditi deve contribuire alla ricchezza dell'intero corpo politico: a tale ricchezza non possono essere messe limitazioni, al fine di permettere alla persona del sovrano rappresentante di intervenire adeguatamente sulle circostanze che investono la vita del corpo politico stesso. Dunque, alla potenza pubblica non può essere imposta nessuna *dieta* perché il suo esercizio non riposa sulla moderazione e sulla capacità della persona fisica del sovrano di governare se stesso. Il modello platonico del governo di sé non può essere applicato al Commonwealth poiché esso non ha una testa a governo del suo corpo, una testa in grado a sua volta di governare se stessa. L'illimitata necessità di alimentazione da parte del Commonwealth sembra far saltare l'analogia tra corpo naturale e corpo politico. In realtà, Hobbes sostituisce il parallelismo tra il governo di sé e il governo del Commonwealth con la similitudine tra, da una parte, l'impossibilità dell'autoregolazione o regolazione dei desideri e delle passioni attraverso la ragione e, dall'altra, l'impossibilità di prescrivere un limite alla potenza pubblica. Tuttavia, questa sostituzione non toglie il fatto che tra corpo naturale e corpo politico sussista una differenza: come il corpo naturale, anche il Commonwealth è mosso da appetiti, ma questi, nel caso del corpo politico, non ne determinano i bisogni.

I bisogni del corpo naturale sono solo in parte determinati da circostanze esteriori, essi sono per lo più legati ai suoi appetiti<sup>20</sup>. Inoltre, il fatto che gli uomini, per poter regolare la coesistenza dei loro appetiti, non possano contare sulla reciproca prudenza o saggezza ma debbano istituire artificialmente un potere terzo che li limiti<sup>21</sup>, indica

<sup>19</sup> Ivi, pp. 390-392; trad. it. p. 208.

<sup>20</sup> Cfr. ivi, chap. VI.

<sup>21</sup> Cfr. ivi, chap. XIII-XV.

chiaramente che il governo del sovrano in quanto persona fisica, sia esso uno o un'assemblea, non può poggiare su quelle virtù. Se la figura del sovrano rappresentante non incarna per Hobbes la ragione del corpo politico, certo essa ne determina però la volontà unitaria e dunque ne permette l'azione, senza implicare con questo nessun riferimento a una dimensione razionale:

Nella *deliberazione*, l'ultimo appetito o l'ultima avversione che precede immediatamente l'azione o l'omissione di essa, è ciò che chiamiamo *volontà*, l'atto (non la facoltà) di volere. Le bestie che possiedono deliberazione devono possedere necessariamente anche la volontà. La definizione della volontà come *appetito razionale*, comunemente data nelle Scuole, non è buona, perché, se lo fosse, non potrebbe darsi nessun atto volontario contro la ragione. Infatti, un *atto volontario* è quello che procede dalla volontà e niente altro. Se invece di definirla come appetito razionale, diremo che è un appetito risultante da una deliberazione precedente, la definizione è allora uguale a quella che ho dato qui. *La volontà è dunque l'ultimo appetito prima della deliberazione*<sup>22</sup>.

Le modificazioni introdotte da Hobbes nella figura dell'*analogia corporis* appaiono consequenziali alla sua antropologia, mentre l'insistenza sulla specificità della potenza pubblica gli permette di argomentare circa il carattere artificiale del Commonwealth. Ma il suo sforzo teorico sembra spingersi oltre. Ritornando sull'impossibilità di prescrivere una dieta al corpo politico, ci accorgiamo che essa ha come conseguenza l'impossibilità di fissare una rendita fissa per il Commonwealth:

La natura degli uomini è quella che è, la destinazione di terre pubbliche o di una certa rendita al Commonwealth è vana; e anzi conduce alla dissoluzione del governo e alla restaurazione della condizione di pura natura o di guerra allorché il potere sovrano cada nelle mani di un monarca o di un'assemblea che siano o troppo negligenti nelle questioni finanziarie o troppo avventati nell'impegnare le risorse pubbliche in una guerra lunga o costosa<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Ivi, p. 92; trad. it. p. 49.

<sup>23</sup> Ivi, p. 390; trad. it. pp. 207-208. Resta sullo sfondo di questa argomentazione sul il governo economico del Commonwealth il tema relative a *real property* e *tenure* del Re, cfr. J. MILTON, *The Tenure of Kings and Magistrates*, Simmons, London 1649; D. FRISON, *Rights and Liberties in John Milton's The Tenure of Kings and*

Sembra che lo sforzo di Hobbes sia teso a definire i mezzi necessari al corpo politico per preservarsi dagli errori dell'esercizio del potere sovrano e che egli cerchi di stabilire per il Commonwealth la necessità della coincidenza, nella stessa figura del sovrano rappresentante, di interesse privato e interesse pubblico. Considerata nel suo insieme, l'argomentazione fin qui condotta nel capitolo XXIV del *Leviathan* va nella direzione dell'affermazione dell'impossibilità di una distinzione concettuale tra la persona pubblica del sovrano e il Commonwealth. Inoltre, lo sfaldarsi dell'*analogia corporis* su di un piano che potremmo definire "metaforologico" definisce il campo semantico in cui Hobbes può argomentare sui *sistemi di funzionamento* interni al Commonwealth<sup>24</sup>.

### 3. *Il sangue del corpo politico*

Nel corso del capitolo XXIV, Hobbes si sofferma nuovamente sulla figura della digestione (*concoction*) per spiegare in che modo la materia, vale a dire la ricchezza, e la circolazione danno vita al corpo politico<sup>25</sup>.

Per *concozione* intendo la trasformazione di tutti i prodotti, che non vengano subito consumati e che siano destinati a fornire il nutrimento per il tempo a venire, in qualche cosa di egual valore e al tempo stesso mobile sì da non impedire lo spostamento degli uomini da un luogo all'altro e al fine di rendere loro possibile di ottenere in qualsiasi luogo il nutrimento ivi disponibile. Ciò altro non è che l'oro, l'argento e il denaro<sup>26</sup>.

Magistrates, in C. TOURNU, N. FORSYTH, *Milton, Rights and Liberties*, Peter Lang, Bern 2005, pp. 171-181.

<sup>24</sup> «Avendo parlato della generazione, della forma e del potere del Commonwealth, sono in condizione di parlare successivamente delle sue parti. Anzitutto dei sistemi, che sono paragonabili alle parti simili di un corpo naturale, ossia ai muscoli. Con *sistema* intendo ogni insieme di uomini uniti per il perseguimento di un unico interesse o di un unico *business*», T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 348; trad. it. p. 187 (modificata).

<sup>25</sup> L. VAN APELDOORN, "The Nutrition of a Commonwealth:" *On Hobbes's Economic Thought*, in J. BEK-THOMSEN, C.O. CHRISTIANSEN, S.G. JACOBSEN, M. THORUP (eds.), *History of Economic Rationalities: Economic Reasoning as Knowledge and Practice Authority*, Springer, Cham 2017, pp. 21-30.

<sup>26</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 394; trad. it. p. 209.

La necessità che la ricchezza mantenga il proprio valore per garantire il nutrimento futuro non corrisponde a una strategia di tesaurizzazione ma, piuttosto, si collega a un'esigenza di mobilità, all'assunzione di una forma atta alla circolazione del valore stesso. Nei rapporti tra le Nazioni, oro e argento costituiscono una comoda misura del valore di tutte le merci; parimenti il denaro, quale sia il materiale di cui il sovrano di un Commonwealth lo conia, costituisce per i sudditi misura sufficiente del valore di tutte le cose.

Per mezzo di tali misure, tutti i beni, mobili e immobili, sono resi capaci di seguire un uomo in ogni luogo ove soggiorni, sia all'interno sia all'esterno della sua residenza ordinaria; e il denaro, nel quale sono stati trasformati, passa da un uomo all'altro all'interno del Commonwealth e circola nutrendo (al suo passaggio) ogni parte di quest'ultimo. Sicché questa concezione e per dir così la *sanguificazione* del Commonwealth; in maniera simile, infatti, viene prodotto il sangue naturale dai frutti della terra e, *circolando*, nutre, strada facendo, ogni membro del corpo umano<sup>27</sup>.

Hobbes continua a spiegare l'uomo artificiale attraverso la comparazione con l'uomo naturale, applicando in modo stringente il modello della circolazione sanguigna, delineato da William Harvey nel 1628<sup>28</sup>, alla circolazione delle ricchezze. In realtà, il discorso economico sviluppato nel capitolo XXIV del *Leviathan* supera lo statuto della mera comparazione, risultando decisivo per comprendere il funzionamento

<sup>27</sup> Ibid., traduzione modificata.

<sup>28</sup> W. HARVEY, *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francfort 1628, modello ripreso in Id., *Exercitatio anatomica de circulatione sanguinis*, Londini 1648. Sul tema cfr. C.B. ERIKSEN, *Circulation of Blood and Money in Leviathan. Hobbes on the Economy of the Body*, in J. BEK-THOMSEN, C.O. CHRISTIANSEN, S.G. JACOBSEN, M. THORUP (eds.), *History of Economic Rationalities: Economic Reasoning as Knowledge and Practice Authority*, cit., pp. 31-41; G. HOLDERNESS, *The Human Heart, from Harvey to Hobbes*, «Critical Survey», 32, 3/2020, pp. 20-32. L'influenza di Harvey sul discorso economico-politico del Seicento inglese non è riscontrabile solo in Hobbes, cfr. I.B. COHEN, *Harrington and Harvey: A Theory of the State Based on the New Physiology*, «Journal of the History of Ideas», 55, 2/1994, pp. 187-210. Lo stesso tipo di comparazione fatta da Hobbes è ripresa da F. QUESNAY, *Tableau économique des physiocrates* [1758], Calmann-Lévy, Paris 1969; Id., *Physiocratie: droit naturel, tableau économique et autres textes*, Flammarion, Paris 1991. Su Quesnay e Harvey cfr. F. MARKOVITS, *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle en France*, PUF, Paris 1986, pp. 173-175.

del corpo politico in quanto *forma di vita specifica*. Infatti, se il problema della sovranità, cioè della creazione del Commonwealth come *incorporazione* degli individui nella persona del sovrano rappresentante, è di natura giuridica, nondimeno ciò che ha a che fare con la vita di quel corpo artificiale, e con la sua conservazione, non è esclusivamente un problema giuridico ma anche una questione economica, per la quale la teoria di Hobbes costituisce una risposta puntuale<sup>29</sup>. Una volta che il corpo politico è costituito, il tema della sua conservazione e della sua crescita<sup>30</sup> si iscrive nello spazio segnato dalla saldatura tra il dispositivo di sovranità e *i rapporti materiali dell'ordine degli scambi*<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. A. LEVY, *Economic Views of Thomas Hobbes*, «Journal of the History of Ideas», XV, 4/1954, pp. 589-595; Q. TAYLOR, *Thomas Hobbes, Political Economist: His Changing Historical Fortunes*, «The Independent Review», XIV, 3/2010, pp. 415-433; K.M. ROBLADEK, *Introduction to Research Symposium on Political Economy*, «Hobbes studies», 34, 2021, pp. 3-8; D.L. WILLIAMS, *Hobbes on Wealth, Poverty, and Economic Inequality*, «Hobbes studies», 34, 2021, pp. 9-57; L. VAN APELDOORN, *Hobbes on Property: Between Legal Certainty and Sovereign Discretion*, «Hobbes studies», 34, 2021, pp. 58-79.

<sup>30</sup> Il rapporto tra conservazione e crescita del corpo politico sfocia, alla fine del capitolo, nel tema della «progenie o i figli di un Commonwealth», vale a dire «quelli che chiamiamo *insediamenti* o *colonie*», T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 396; trad. it. p. 210. Non si tratta di un approdo accidentale: il moderno concetto di sovranità è un campo semantico multivoco e conflittuale, di cui è necessario tracciare la genealogia sulla base delle tensioni strutturali presenti nel suo quadro logico – così come le sue rappresentazioni – piuttosto che su una ricostruzione storiografica lineare. Si tratta di esaminare la serie di scambi che hanno caratterizzato questo concetto fin dall'inizio: il globale e l'europeo, il marittimo e il territoriale, la colonia e lo stato, l'imperiale e il proprietario. Il problematico equilibrio tra *imperium* e *dominium* è il punto di svolta dell'ascesa di un potere sovrano che appare originariamente radicato nella produzione e nel governo dello spazio globale, rinunciando così a tutte le possibili narrazioni eurocentriche della modernità. Questa tesi è illustrabile concentrando sui frontespizi di tre dei libri più importanti di Hobbes, cioè la traduzione delle *Guerra del Peloponneso* di Tuciddide, il *De cive* e il *Leviathan*. Un'analisi approfondita di queste immagini permette di capire come queste linee di forza attraversino il cuore stesso dei concetti politici europei, insieme agli effetti di rispecchiamento che fanno costantemente rimbalzare la loro costruzione normativa della soggettività avanti e indietro dalla periferia al centro e, infine, dal mercato allo Stato, cfr. S. CHIGNOLA, *Homo Homini Tigris: Thomas Hobbes and the Global Images of Sovereignty*, «Philosophy & Social Criticism», OnlineFirst, 2021, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/01914537211033021>; Id., *La storia dei concetti alla prova del mondo globale. Punto di vista, temporalità, spazializzazione*, «Filosofia Politica», 3, 2020, pp. 517-534.

<sup>31</sup> Forse pedissequo il rimando a C.B. MACPHERSON, *The Political Theory of*

La corretta circolazione del denaro all'interno del corpo politico corrisponde al suo poter essere convogliato verso l'uso pubblico<sup>32</sup>, secondo il doppio movimento che lo porta nelle casse del Commonwealth per essere poi utilizzato per i pagamenti pubblici; a questa circolazione contribuiscono collettori, esattori, tesorieri e in genere i funzionari che spendono denaro pubblico a pagamento di privati cittadini.

E anche in ciò l'uomo artificiale mantiene la sua somiglianza con quello naturale, le cui vene ricevono il sangue dalle diverse parti del corpo e lo portano al cuore, dove viene rivivificato e dal cuore ancora inviato fuori attraverso le arterie per rianimare e rendere capaci di movimento tutte le membra del corpo<sup>33</sup>.

Le concezioni economiche di Hobbes rispecchiano la negazione di un'armonia naturale degli interessi e criticano una logica puramente accumulativa rispetto al guadagno privato. Da questo punto di vista,

*Possessive Individualism. Hobbes to Locke* [1962], Oxford University Press, Oxford-New York 1990, che si riferisce al capitolo XXIV in maniera diretta ricordando che per Hobbes «spetta quindi al *Commonwealth* (vale a dire al sovrano) fissare il modo in cui va fatto ogni tipo di contratto fra i sudditi (come l'acquistare, il vendere, lo scambiare il dare o prendere in prestito e in affitto) e le parole e i segni da cui debba intendersi la loro validità», T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 392; trad. it. p. 209. Macpherson, con un noto anacronismo, usa questo riferimento, tra altri, per dimostrare che la sovranità hobbesiana è compatibile con un'economia di mercato generalizzata e con il nascente capitalismo. La sua interpretazione è spiccatamente focalizzata sull'antropologia di Hobbes e ha avuto, anche in tempi recenti, sviluppi di qualche interesse: cfr. A.O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* [1977], Princeton University Press, Princeton 1997; P. FORCE, *Self-Interest Before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Nel capitolo XXIV si misura la profonda trasformazione subita dall'antropologia hobbesiana fra le opere degli anni Quaranta e il *Leviathan*, nonché i suoi effetti sulla concezione del potere. Questo cambiamento può essere descritto nell'ordine di una neutralizzazione del significato psicologico della superiorità di potere sugli altri individui. Nel *Leviathan* la ricerca della superiorità è legata non alla sua capacità di procurare una buona opinione di sé, ma a quella di veicolare un incremento esponenziale del proprio potere attraverso la possibilità di far valere (nelle forme più diverse) la propria volontà all'interno di una relazione sociale, cfr. D. D'ANDREA, *Dal riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes*, «Scienza & Politica», XXXI, 60/2019, pp. 35-59.

<sup>32</sup> Cfr. N. MCARTHUR, "Trown Amongst Many": *Hobbes on Taxation and Fiscal Policy*, in S.A. LLOYD (ed.), *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 178-189.

<sup>33</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 396; trad. it. p. 210.



quella di Hobbes risulta essere una risposta tanto ai giuristi della *Common Law*, quanto all'economia mercantile del suo tempo. Come è stato ampiamente dimostrato<sup>34</sup>, l'autore del *Leviathan* riprende le analisi e il vocabolario di alcuni trattati sul commercio<sup>35</sup> – nei quali il corpo politico è descritto come corpo artificiale perché costituito dalle ricchezze prodotte dall'industria degli uomini – ma ne rovescia radicalmente il senso. Come è noto, la nozione di corpo politico non è per Hobbes inscrivibile nel contesto di una subordinazione naturale delle parti al tutto: al contrario, poiché non c'è unità precedente all'istituzione del corpo politico, in assenza di un potere civile sussiste solamente una congerie non omogenea di interessi particolari. Su questa base, il discorso economico-politico hobbesiano è teso a dimostrare che gli interessi e i guadagni privati di per se stessi non costituiscono un sistema di relazioni pacificato in grado di garantire lo sviluppo ordinato della vita degli uomini. Tale discorso è parte integrante di una teoria politica focalizzata sul rapporto fra gli individui e l'ordine sovrano: almeno *in nuce*, con Hobbes la «*la politica della società*» comincia a diventare il compito specifico di un'epoca in cui la politica è totalmente inscritta nella logica dei *rapporti sociali*<sup>36</sup>.

L'utilizzo dell'immagine della circolazione sanguigna colloca Hobbes all'interno di una tradizione che attribuisce alla circolazione dei beni e della moneta un ruolo dinamico fondamentale nel funzionamento del corpo politico, in quanto spiega il carattere *fluidico* richiesto alla ricchezza di un Commonwealth<sup>37</sup>. Tuttavia, Hobbes si stacca net-

<sup>34</sup> É. MARQUER, *Léviathan et la loi des marchands. Commerce et civilité dans l'œuvre de Thomas Hobbes*, Classiques Garnier, Paris 2012.

<sup>35</sup> A titolo esemplificativo cfr. G. MALYNES, *The maintenance of free trade according to the three essential parts of traffique; namely, commodities, moneys and exchange of moneys, by bills of exchanges for other countries, or, An answer to a treatise of free trade, or the meanes to make trade flourish, lately published* [1622], Augustin M. Kelly, New York 1971; E. MISSELDEN, *The circle of commerce, or the balance of trade, in defence of free trade* [1623], Augustin M. Kelly, New York 1971.

<sup>36</sup> Cfr. F. TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* [1925<sup>3</sup>], Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971. Nello scarto tra politica e società si determinerà la produttività della sociologia come disciplina politica, cfr. M. RICCIARDI, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna 1997; F. FERRARESI, *La politica della società. Ferdinand Tönnies lettore di Thomas Hobbes (1879-1932)*, Rubettino, Soveria Mannelli 2014.

<sup>37</sup> Si prenda a esempio A. DE MONTCHRÉTIEN, *Traité de l'économie politique*

tamente da tale tradizione essendo il primo a non legare l'immagine del corpo a una stretta gerarchia delle funzioni al suo interno, negandone di fatto lo statuto di *organismo*<sup>38</sup>.

Se ne può concludere che in Hobbes *non c'è un utilizzo in senso tecnicamente analogico del termine «corpo politico»*<sup>39</sup>, perché la *somiglianza* tra corpo naturale e corpo artificiale, come ben mostra il confronto con la circolazione sanguigna, non permette di pensare a *ordini* di natura differente. Piuttosto, si può forse sostenere, almeno in prima approssimazione, che quello tra corpo naturale e corpo politico è in Hobbes un rapporto di tipo allegorico in stile barocco. L'allegoria barocca, infatti, coglie l'incompiutezza e l'imperfezione della natura, così come l'immagine hobbesiana del corpo politico artificiale evidenzia il carattere instabile e conflittuale della condizione naturale degli uomini<sup>40</sup>.

[1615], a cura di T. Funk-Brentano [Paris, 1889], Slatkine, Genève 1970, che utilizza la figura del corpo politico accordando un'importanza particolare alla questione della corretta alimentazione di ogni sua parte (cfr. p. 18) e dunque alla funzione distributrice di nutrimento svolta dal sangue (cfr. p. 43). Cfr. G. BRAZZINI, *Dall'economia aristotelica all'economia politica. Saggio sul "Traicté" di Montchrétien*, ETS, Pisa 1988; N. PANICHI, *Antoine de Montchrétien. Il circolo dello Stato*, Guerini e Associati, Milano 1989.

<sup>38</sup> Tale gerarchia tra le funzioni dei diversi organi del corpo politico si riscontra ancora esplicitamente in Montchrétien: «Le tout ne peut consister dans ses parties: il y en a qui commandent et remuent, et d'autres qui sont commandées et remuées. Le mains qui font et les pieds qui portent sont aussi Nécessaires au ministère de l'âme, comme les yeux qui voient et les oreilles qui oient», *ivi*, p. 139.

<sup>39</sup> Cfr. R. SCHNUR, *Individualismo e assolutismo* (1963), trad. it. Giuffrè, Milano 1979; R. PROKHOVNIK, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan*, Routledge, London 1991; L. BAZZICALUPO, *L'armonia dell'irregolare. Hobbes e il manierismo politico*, in G.M. CHIODI, R. GATTI (eds.), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 31-48; J. CRAWFORD, *Allegory and Enchantment. An early modern Poetics*, Oxford University Press, Oxford 2017; A. FLETCHER, *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*, Cornell University Press, Ithaca and London 1964; A.A. ZUCHER, *Seventeenth Century English Romance. Allegory, Ethics, and Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2007.

<sup>40</sup> Ciò che in Hobbes diventa letteralmente impensabile è l'immagine medievale dei «due corpi del re», quello naturale e quello politico, in cui il monarca appariva anche come la testa della Chiesa capace di *legare* insieme i differenti membri della stessa in un solo corpo. Tale unità poggiava appunto sull'analogia con il *corpo mistico del Cristo*, di natura duplice, umana e divina, analogia che iscrive il corpo politico *ipso facto in un ordine che lo precede*. Cfr. E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, trad. it. a cura di G. Rizzoni, Einaudi, Torino 2012.

Il corpo politico è per Hobbes materialmente *composto e nutrito* dai rapporti di scambio tra i prodotti dell'industria umana. Il carattere artificiale di tale corpo consta nel fatto che la sua unità dipende dall'istituzione di un potere comune capace di rendere omogenei gli interessi particolari e i guadagni privati, cioè di garantire la libertà degli scambi nello spazio pacificato dall'autorità sovrana. La «*commercial sociability*» all'interno del Commonwealth è precisamente il risultato di questa pacificazione – mentre, nella dimensione del *world trade*, la competizione mantiene instabili i rapporti tra i diversi Commonwealths<sup>41</sup>.

Il carattere *fittizio*<sup>42</sup> della persona rappresentativa dovrebbe dunque rendere il corpo politico *trasparente*, dovrebbe cioè permettere di leggere e ordinare la *materialità* delle relazioni che lo costituiscono<sup>43</sup>. Questa presunta trasparenza, che poggia sul fallimento della spontanea coordinazione decentralizzata tra gli individui nello stato di natura, è l'effetto della teoria politica del *Leviathan* in quanto *semantica sociale*, in cui la *cooperazione* funziona solo in virtù del suo significante, la sovranità<sup>44</sup>. Questa trasparenza si opacizzerà, invece, nelle pagine che Hobbes dedicherà alla città di Londra nell'analisi della guerra ci-

<sup>41</sup> Cfr. I. HONT, *The Jealousy of Trade. International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge and London 2005, pp. 1-156.; P. SAGAR, *The Opinion of Mankind: Sociability and the Theory of the State from Hobbes to Smith*, Princeton University Press, Princeton 2019.

<sup>42</sup> «Io non parlo degli uomini, ma, in astratto, della sede (*seat*) del potere», T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 5; trad. it. p. 3.

<sup>43</sup> Il rapporto tra la materia e la leggibilità del funzionamento del corpo politico si ritrova nella trattazione hobbesiana della moneta. Il valore dell'argento e dell'oro, «*poiché traggono valore dalla loro stessa materia*», non è modificabile dal potere né di uno né di più Commonwealths e perciò essi sono la misura comune dei prodotti di tutti i Paesi. Argento e oro hanno, inoltre, la capacità di far muovere i Commonwealths, «di far pretendere loro le braccia nei Paesi stranieri in modo da poter rifornire non solo i sudditi privati in viaggio, ma anche interi eserciti». Al contrario, «la moneta che non è valutata per la materia ma per il conio del luogo, non potendo sopportare cambiamenti d'aria, ha efficacia solo in patria; dove è anche soggetta ai mutamenti della legislazione e pertanto a subire diminuzione di valore», T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 394; trad. it. pp. 209-210.

<sup>44</sup> P. DOCKES, *Hobbes. Économie, Terreur et Politique*, Economica, Paris 2008.

vile<sup>45</sup> che, se lette in una prospettiva di *semiotica materiale*<sup>46</sup> – per cui sia i soggetti che il loro contesto sono visti come effetti relazionali di pratiche situate – rivelano la *persistenza* e la *crescita* di un rapporto sociale anche in assenza di un ordine artificiale.

<sup>45</sup> Cfr. T. HOBBS, *Behemoth or the Long Parliament*, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, vol. 10, edited by P. Seaward, Clarendon Press, Oxford 2010; trad. it. a cura di O. Nicastro, Laterza, Bari 1979.

<sup>46</sup> Cfr. J. LAW, *Actor Network Theory and Material Semiotics*, in D.S. TURNER (ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Blackwell, Oxford 2009, pp. 141-158; J. BEETZ, *Materiality and Subject in Marxism, (Post-) Structuralism, and Material Semiotics*, Palgrave Macmillan, London 2016.

# La comunità anarchica

## Il principio teopolitico in Martin Buber

Federico Filauri

So *will* unsere Gemeinschaft nicht Revolution, sie *ist* Revolution<sup>1</sup>.

Chi si serve del concetto di “teologia politica” presuppone la non-autarchia dell’uomo, l’insufficienza delle sue facoltà sia innate sia acquisite, l’impossibilità di una fondazione immanente, razionale, del suo modo di vivere<sup>2</sup>.

Con queste parole i curatori delle lezioni sulla teologia politica di San Paolo di Taubes riassumono l’assunto centrale di ogni discussione teologico-politica. Se ciò vale per il dibattito che si dipana lungo tutto il corso del Novecento<sup>3</sup> e che gode oggi di un rinnovato interesse<sup>4</sup>, non può che ritenersi altrettanto centrale per il contesto storico da cui la discussione è in primo luogo scaturita: la Repubblica di Weimar<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> M. BUBER, *Alte und neue Gemeinschaft*, in *Martin Buber Werkausgabe. Band 2.1 Mythos und Mystik: Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, München 2013, p. 65.

<sup>2</sup> A. ASSMANN, J. ASSMANN, W.D. HARTWICH, *Postfazione*, in J. TAUBES, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997, pp. 232-233.

<sup>3</sup> Cfr. M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 157-211.

<sup>4</sup> Il lavoro di pensatori quali Agamben, Badiou, Cacciari, Esposito, Vatter, Žižek – per menzionarne alcuni – è indicativo del riaffiorare della questione teologico-politica negli ultimi decenni.

<sup>5</sup> Cfr. L.V. KAPLAN, R. KOHAR, *The Weimar Moment: Liberalism, Political Theology, and Law*, Lexington Books, Lanham 2012.

Qui prendono forma alcuni dei più fecondi paradigmi politico-religiosi atti a scardinare il pensiero liberale<sup>6</sup>. In reazione all'insoddisfazione per l'asfittico clima politico della Repubblica di Weimar e alle teorie politiche ad esso sottese, emergono diversi studi, saggi e volumi di carattere teologico-politico, che ne mettono in discussione i presupposti giuridici liberali e razionalistici. I curatori delle lezioni di Taubes proseguono specificando:

Si tratta di una concezione critica nei confronti dell'illuminismo, che colloca il dovere e il volere dell'uomo in un contesto metafisico. Nella teologia politica è in gioco la personificazione del potere divino<sup>7</sup>.

La locuzione "teologia politica" ha assunto storicamente una pluralità di significati non sempre riconducibili a sintesi. Assmann la intende come rapporto fra «comunità politica e ordine religioso», fra «potere [*Herrschaft*] e salvezza [*Heil*]<sup>8</sup> e presenta una classificazione ampia ma concettualmente precisa delle modalità in cui il plesso teologico-politico sia stato storicamente espresso, suggerendo tre forme principali. 1. In primo luogo, la forma teocratica, ove Dio eserciterebbe una sovranità terrena diretta, senza mediazioni. 2. In secondo luogo, la *dual sovereignty*, in cui le due sfere spirituale e secolare restano distinte, ognuna agente entro la propria giurisdizione. 3. In terzo luogo la forma della rappresentazione, in base alla quale il sovrano sarebbe rappresentante terreno di Dio. Quest'ultima modalità consta della «correlazione del potere politico e spirituale nella forma dell'analogia e la conseguente unificazione della leadership politica e religiosa nelle mani del rappresentante terreno»<sup>9</sup>, esprimendosi sul piano storico nei termini di un dominio autoritario. È questa la forma che meglio esprime la posizione di Carl Schmitt<sup>10</sup>, punto di svolta della riflessione sulla teologia politica a inizio Novecento.

Critico delle dottrine legal-positivistiche – ree di aver favorito una

<sup>6</sup> Per quanto concerne l'ambito ebreo-tedesco, cfr. A. BIELIK-ROBSON, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*, Routledge, New York 2014.

<sup>7</sup> A. ASSMANN, J. ASSMANN, W.D. HARTWICH, *Postfazione*, cit., p. 231.

<sup>8</sup> J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, Hansen, München 2000, p. 15.

<sup>9</sup> Ivi, p. 28.

<sup>10</sup> Cfr. D. NEWHEISER, *Why the World Needs Negative Political Theology*, «Modern Theology», 36, 1/2020, p. 7; H. BALL, *Carl Schmitt's Political Theology*, «October», 146/2013, pp. 65-92.

“neutralizzazione” del politico<sup>11</sup> – Schmitt rivendica l’elemento discrezionale, umano, della decisione quale suo centro. La decisione sovrana, che istituisce o revoca l’ordinamento giuridico esistente, non sarebbe perciò da esso derivabile razionalmente, ma avrebbe necessariamente una fondazione trascendente, di natura teologico-metafisica. Questa tesi culmina nella celebre enunciazione schmittiana secondo cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>12</sup>. Vi sarebbe cioè un’«analogia strutturale» fra i concetti della modernità politica e quelli della tradizione teologica, dai quali i primi deriverebbero<sup>13</sup>. Dalla coscienza dell’esteriorità del fondamento del potere politico – e dalla conseguente imponderabilità dei suoi esiti ultimi – scaturisce la necessità di costruire un potere secolare, conservando l’ordine mondano. La politica ri-teologizzata di Schmitt, in breve, promuove e caldeggia la realizzazione di «uno stato autoritario fondato sul potere di un’assoluta autorità sovrana»<sup>14</sup>.

Vi è però un altro modo di pensare la “non-autarchia” dell’uomo e le sue implicazioni politiche. Leo Strauss ha osservato che in Schmitt «il contrasto decisivo avviene non fra pacifismo e bellicosità (o nazionalismo e internazionalismo), ma tra teorie autoritarie ed anarchiche»<sup>15</sup>. Di contro alla posizione schmittiana si staglia una «teologia politica negativa»<sup>16</sup>, che delegittima ogni esercizio del potere politico mondano attraverso l’attingere «ateo-religioso»<sup>17</sup> a motivi messianici e auspica il collasso dell’epoca capitalistica e delle sue istituzioni. È la posizione incarnata da Benjamin<sup>18</sup> – in costante dialogo con l’amico

<sup>11</sup> Cfr. C. SCHMITT, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2014.

<sup>12</sup> Id., *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del ‘politico’*, cit., p. 61.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>14</sup> Y. SCHAEFER, *Between Political Theology and Theopolitics: Martin Buber’s Kingship of God*, «Modern Judaism», 37, 2/2017, p. 235; Cfr. K. LÖWITH, *The Occasional Decisionism of Carl Schmitt*, in *Martin Heidegger and European nihilism*, a cura di R. Wolin, Columbia University Press, New York 1995, pp. 137-169.

<sup>15</sup> L. STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken, New York 1965, p. 1.

<sup>16</sup> J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil*, cit., p. 46.

<sup>17</sup> M. LÖWY, *Redemption and Utopia*, Athlone, London 1992.

<sup>18</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *Theologisch-politisches Fregment*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, pp. 203-204; Id., *Theses on the Philosophy of History*, in Id., *Illuminations: Essays and Reflections*, Schocken, New York 2007, pp. 253-264.

Scholem<sup>19</sup> – e Bloch<sup>20</sup>, accumulate da un nocciolo anarchico che le attraversa e le anima<sup>21</sup>.

Si offre infine una terza opzione, un ulteriore paradigma, quello della teocrazia diretta, avanzato da Buber. Questi ribadisce che «*non esiste sfera politica all'infuori di quella teopolitica*»<sup>22</sup>, che non si può cioè pensare il politico se non in relazione al trascendente e mantiene la centralità dell'elemento anarchico<sup>23</sup> come gli altri pensatori ebreo-tedeschi. Per Buber, tuttavia, il concetto di un'«anarco-teocrazia» – inizialmente coniato proprio dal giovane Scholem<sup>24</sup> – non solo non perde pregnanza, ma si colora di un tono comunitario che caratterizza il suo pensiero politico dai primi studi agli scritti della maturità. Come ha osservato Brody, «se Schmitt assume la posizione autoritaria, Martin Buber potrebbe appunto essere il suo contemporaneo che più radicalmente assume la posizione anarchica»<sup>25</sup>. Al «nocciolo autoritario»<sup>26</sup> di Schmitt, insomma, Buber contrappone quello «teopolitico», che consta in un appello al trascendente per la costituzione di un'entità politica che assume la configurazione della comunità anarchica. Si tratta, in sintesi, di una modalità di teologia politica positiva

<sup>19</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York 1971, pp. 1-36.

<sup>20</sup> Cfr. E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918.

<sup>21</sup> Scholem affermerà infatti che «vi è un elemento anarchico nella natura dell'utopismo messianico: la dissoluzione dei vecchi legami che perdono il loro significato nel nuovo contesto della libertà messianica». G. SCHOLEM, *The Messianic Idea*, cit., p. 19.

<sup>22</sup> M. BUBER, *La regalità di Dio*, trad. it. di M. Fiorillo, Marietti, Genova 1989, p. 169. Cfr. Id. *Königtum Gottes*, in *Martin Buber Werkausgabe. Band 15 Schriften zum Messianismus*, Gütersloher Verlagshaus, München 2015, p. 174. D'ora innanzi si cita dalla traduzione italiana riportando il numero di pagina della *Werkausgabe* fra parentesi quadre.

<sup>23</sup> Buber conclude il suo saggio sulla teocrazia nell'antico Israele affermando la persistenza di un «antico atteggiamento nomadico di opposizione alla dipendenza dal dominio assoluto di un uomo e del suo clan», ivi, p. 201 [197].

<sup>24</sup> Cfr. G. GUERRA, «Theocratic Anarchism»? *Walter Benjamin and Gershom Scholem in Switzerland: Anarchism, Messianism and the Avant-Garde*, in *Anarchism and the Avant-Garde*, a cura di C. Kosuch, Rodopi, Amsterdam 2020, pp. 177-196.

<sup>25</sup> S.H. BRODY, *Is Theopolitics an Antipolitics?*, in Id., *Dialogue As a Trans-Disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception*, a cura di P. Mendes-Flohr, De Gruyter, Berlin-Boston 2015, p. 71.

<sup>26</sup> J. HABERMAS, «The Political». *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, in Id., *The Power of Religion in the Public Sphere*, a cura di E. Mendieta e J. Van Antwerpen, Columbia University Press, New York 2011, p. 22.



ma non restaurativa, nella forma di ciò che in Assmann è descritto come “teocrazia”.

Se la teopolitica di Buber è una forma di teologia politica positiva ma non restaurativa, come va pensato l’innesto e il valore del trascendente nel contesto comunitario e qual è la natura del principio teopolitico?

Questo contributo indaga la specifica articolazione della riflessione teopolitica di Buber alla luce della concezione anarco-teocratica che emerge dalla sua lettura dei testi biblici. A tale scopo, in primo luogo si ripercorrono le tappe della proposta buberiana di vita comunitaria, tratteggiata in termini utopici, neoromantici e libertari e poi inscritta nella filosofia del dialogo. Questa disamina conduce poi all’indagine del principio teocratico che regge il cuore della proposta comunitaria buberiana. Viene quindi affrontato il paradosso che giace al centro della proposta politica di Buber e viene chiarito in che senso la comunità proposta da Buber possa essere inquadrata nella cornice di un’anarco-teocrazia. Da ultimo, questo contributo riflette sulla nozione di teopolitica come alternativa diametralmente opposta alla teologia politica schmittiana.

### ***Martin Buber: dialogo e comunità***

La figura di Martin Buber, per quanto storicamente notevole, viene oggi spesso relegata al rango di un pensatore ebraico di nicchia, le cui riflessioni teoretica e politica, pur con alcune recenti eccezioni, risultano marginali nei dibattiti degli ultimi decenni. Quando Buber riappare nel dibattito filosofico, lo fa soprattutto nella veste di filosofo del dialogo, avendo dedicato i maggiori sforzi della sua produzione alla relazione dialogica come momento decisivo e primario per una discussione attorno all’umano e al suo essere-nel-mondo<sup>27</sup>. La centralità del dialogo rappresenta il punto d’approdo del Buber maturo, che a partire dagli anni Venti ripensa l’esistenza nei termini dell’incontro, nella convinzione che «ogni vita reale è un incontro»<sup>28</sup>. L’argomento

<sup>27</sup> Cfr. M.S. FRIEDMAN, *Martin Buber. The Life of Dialogue*, University of Chicago Press, Chicago 1976, spec. capp. 10-14.

<sup>28</sup> M. BUBER, *Ich und Du*, in Id., *Martin Buber Werkausgabe. Band 4 Schriften über das dialogische Prinzip*, Gütersloher Verlagshaus, München 2019, p. 44: «Alles

principe attorno a cui si incardina la filosofia dialogica risiede nella distinzione di due modalità di relazione al mondo: al rapporto oggettivante che esperisce e conosce l'altro, traendone informazione di cui servirsi per i propri fini, Buber contrappone la relazione al prossimo, basata su un disinteressato rapporto di fiducia. Questi due modi di prendere coscienza, interagire ed essere-nel-mondo, prendono il nome delle due «parole primarie»: «Io-Esso» e «Io-Tu»<sup>29</sup>. Quest'ultimo è un rapporto olistico fra il proprio *Io* e l'altro da sé, rapporto che richiede la piena presenza (*die wirkliche und erfüllte [...] Gegenwärtigkeit*)<sup>30</sup>, coinvolge la totalità del proprio essere (*dem ganzen Wesen*)<sup>31</sup> ed è reciproco<sup>32</sup>. Non sorprende che la centralità del rapporto autentico fra persone così descritto abbia portato a evidenziare in primo luogo gli aspetti etico-esistenziali della filosofia buberiana, ponendo in secondo piano la rilevanza della sua riflessione etico-politica.

Ciononostante, il suo esistenzialismo dialogico, basato sulla possibilità di una relazione autentica all'altro costruita a partire dal mutuo donarsi (*Gegenseitigkeit des Gebens*)<sup>33</sup> degli individui nella relazione, trova articolazione anche al di là dei confini del rapporto a due: il medesimo modo di essere-nel-mondo che guida e orienta il dialogo con la parola *Io-Tu* può ritrovarsi nella vita pubblica, nelle istituzioni politiche e nella vita economica. Al centro di questi rapporti si trovano l'analisi e le proposte inerenti alla comunità, tema sviluppato a più riprese fin dai suoi scritti giovanili.

Il primo testo ad affrontare il tema risale al 1900, quando Buber, allora ventiduenne, contribuì ai lavori del circolo berlinese *Neue Gemeinschaft*, un gruppo di giovani pensatori caratterizzato «da un estetismo *fin de siècle*, eroica Nietzscheana, *Lebensphilosophie* e neoromanticismo»<sup>34</sup>. L'aura mistica e l'utopismo letterario di cui il circolo era infuso traspasano anche dalle pagine del testo buberiano, che anela

wirkliche Leben ist Begegnung». Su questa tesi, cfr. F. FERRARI, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012, pp. 187-200.

<sup>29</sup> M. BUBER, *Ich und Du*, cit., p. 39.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 45.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi* p. 39.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 47.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 58.

<sup>34</sup> P. MENDES-FLOHR, B. SUSSER, M. BUBER, "Alte und neue Gemeinschaft": An Unpublished Buber Manuscript, «AJS Review», 1/1976, p. 42.

a una vita autentica di contro alla crescente insoddisfazione verso le forme politiche e sociali allora vigenti. L'argomento che Buber propone nel suo contributo, però, non consiste in un appello nostalgico a forme di vita premoderne, ma – consapevole di questa impossibilità – si propone come slancio ulteriore: «La nostra comunità è piuttosto da chiamarsi *postsociale*; dal momento che essa eccede la società e le sue norme, si colloca su tutt'un altro piano»<sup>35</sup>. A fronte della società moderna, con le sue relazioni oggettivate e utilitaristiche, Buber rigetta reminiscenze medievali e propone invece di ripensare in termini "postsociali" la *Gemeinschaft*, orientandola al futuro: «a noi non interessa il da-dove – solo il verso-dove. La nostra verità e la nostra forza non provengono dal da-dove, solo dal verso-dove»<sup>36</sup>. Inoltre, il modello di comunità utopica cui Buber pensa si distingue da quello medievale anche per l'assenza del legame di sangue (*Blutverwandschaft*) e l'esistenza di un'affinità elettiva (*Wahlverwandschaft*) fra i membri, che possono entrare a costituire il corpo comunitario per libera scelta e non per nascita<sup>37</sup>. Già a partire da questo testo giovanile emerge l'originalità dell'approccio buberiano al tema comunitario: non si tratta tanto di tracciare i confini e i presupposti per l'implementazione giuridica di un vivere comune, bensì di individuare il nocciolo teologico-antropologico da cui l'esperienza comunitaria possa sbocciare. Buber cita l'amico Gustav Landauer, che indica il luogo proprio dell'anelata *Gemeinschaft* «nel nucleo più intimo del nostro essere più nascosto»<sup>38</sup>. Ed è proprio nell'intimo che si avverte il mancato incontro con il «*grossen Du*»<sup>39</sup>, con il divino, ma anche il conseguente anelito a questo medesimo piano trascendente al fine della realizzazione di una comunità autentica. Ecco il tratto tipico del misticismo esperienziale del primo Buber e del suo circolo: un appello al nocciolo dell'esperienza umana e all'incontro con il divino per l'inveramento comunità – questa la prima forma, dal carattere schiettamente utopico, del "rivoluzionario" sogno comunitario buberiano: «Quindi la nostra comunità

<sup>35</sup> Ivi, p. 65: «Unsere Gemeinschaft ist eher eine *postsociale* zu nennen; denn sie geht über die Gesellschaft und ihre Normen hinaus, sie stellt sich auf einen ganz anderen Boden».

<sup>36</sup> Ivi, p. 63: «uns kümmert nicht das „Woher“ – nur das „Wohin“. Nicht vom „Woher“, nur vom „Wohin“ kommt unsre Wahrheit und unsre Macht».

<sup>37</sup> Cfr. ivi, p. 66.

<sup>38</sup> Ivi, p. 63: «im innersten Kern unseres verborgensten Wesen».

<sup>39</sup> Ibid.

non *vuole* la rivoluzione, è la rivoluzione»<sup>40</sup>. È evidente come questa nuova forma, per quanto esplicitamente rigetti un unilaterale ritorno al passato, non sia affatto esente dal presentare tratti neoromantici.

Riflessioni dello stesso tenore si ritrovano in scritti successivi, ove Buber ribadisce che non tanto una fuga dalla società verso l'antica comunità "naturale" e "organica", ma un oltrepassamento verso una «nuova organicità [neue *Organik*]»<sup>41</sup> segna il movimento proprio da compiersi. O ancora emerge l'auspicio di una «terza forma di vita in comune, distinta tanto dal villaggio rurale quanto dalla grande città, che potrebbe sorgere da una nuova organizzazione del lavoro»<sup>42</sup>. Negli anni Dieci e Venti Buber rimarca anche il nesso di questa nuova forma sociale con il trascendente: è sempre più evidente l'elemento religioso, che si carica di alcune specifiche connotazioni teologiche. La comunità è presentata come «categoria messianica, non storica [...] genuino araldo e precursore del Regno di Dio»<sup>43</sup>. Da categoria mistica infusa di neoromanticismo, la *Gemeinschaft* si carica ora del portato della tradizione ebraica. Espressione storica del non-storico, la comunità è al contempo mezzo attraverso cui approssimarsi all'annunciato Regno di Dio, al completamento dell'opera della creazione. La corrispondente idea di religiosità consta non solo dell'urgenza umana di realizzare la comunione dell'uomo con l'incondizionato, ma anche della trasformazione del mondo sociale attraverso l'immagine divina:

Qui, come in nessun altro luogo, ci viene data una molteplicità per darle forma unitaria, una massa tremendamente informe in cui dobbiamo imprimere l'immagine divina. La comunità degli uomini è un'opera appena abbozzata che ci attende; un caos che dobbiamo risolvere, una diaspora che dobbiamo radunare, un conflitto che dobbiamo riconciliare<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Ivi, p. 65: «So *will* unsere Gemeinschaft nicht Revolution, sie *ist* Revolution».

<sup>41</sup> M. BUBER, *Worte an die Zeit: Gemeinschaft*, in *Martin Buber Werkausgabe. Band 11 Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, Gütersloher Verlagshaus, München 2019, p. 167.

<sup>42</sup> Id., *Aussprache über den Staat*, Archivio Martin Buber, MS. Var. 350, 47d Beth, citato in M. LÖWY, *Redemption and Utopia*, cit., p. 50.

<sup>43</sup> Ivi, p. 55. Cfr. Archivio Martin Buber, MS. Var. 350, 47.

<sup>44</sup> Id., *Jüdische Religiosität*, in *Martin Buber Werkausgabe. Band 2.1 Mythos und Mystik: Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, München 2013, p. 214: «Hier wie nirgendwo ist uns eine Vielheit in die Hand gegeben, sie zu Einheit zu bilden, eine gewaltig formlose Masse, in der wir

Il divino viene presentato unilateralmente e in modo semplicistico come immagine da imprimere sulla sfera sociale, ma già qui è chiaro che la forma ottimale di vita comune degli uomini, la *Gemeinschaft*, richiede l'innesto di un elemento trascendente per la realizzazione della forma comunitaria. Similmente, allorché Buber si confronta con la figura messianica di Gesù Cristo, sostiene che il "Regno di Dio" da questi annunciato non sarebbe altro che la forma autentica e compiuta di comunità: «È la perfetta convivenza fra esseri umani; è la vera comunità che attraverso l'immediata sovranità di Dio, la sua *basileia*, consta della sua regalità terrena»<sup>45</sup>. Qui, nella nozione della sovranità immediata di Dio in diretta relazione alla piena realizzazione della comunità, inizia a prendere forma l'idea teopolitica di Buber. Per quanto eminentemente umana e terrena, per quanto fatto sociale e storico, la realizzazione della forma di vita comunitaria riflette e richiede un legame con ciò che trascende questo piano e trova la sua collocazione su quello trascendente del divino o del messianico. Emerge cioè l'idea che l'ordinamento politico mondano debba essere riferito ad un piano altro, trascendente, ma al contempo che questo intervento del divino debba essere diretto e senza mediazioni, senza lasciare spazio alla forma rappresentativa di teologia politica; con eguale forza, d'altronde, Buber ribadisce che il vissuto religioso non può essere relegato al mero ambito culturale, o essere individualizzato e privatizzato, ma di necessità implica un'espressione sociale.

La riflessione intorno alla natura della comunità giunge alla propria maturazione attraverso la sua armonizzazione al pensiero dialogico sviluppato in *Ich und Du*. Il problema della reciproca relazione fra due persone si estende infatti a quello del "vero" stare assieme degli uomini. Questione centrale risulta essere l'individuazione delle condizioni per la creazione di tale comunità, dopo aver rigettato la possibilità di fondare la vera comunità su basi meramente istituzionali (ad es. statuti e regolamenti) o all'opposto sulla sfera emotivo sentimentale

die göttliche Gestalt ausprägen sollen. Die Gemeinschaft des Menschen ist ein angelegtes Werk, das unser harret; ein Chaos, das wir zu ordnen, eine Diaspora, die wir zu sammeln, ein Widerstreit, den wir zu versöhnen haben».

<sup>45</sup> Id., *Der heilige Weg*, in *Martin Buber Werkausgabe. Band 11 Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, Gütersloher Verlagshaus, München 2019, p. 139: «Es ist das vollkommene Zusammenleben der Menschen; es ist die wahre Gemeinschaft, die eben dadurch die unmittelbare Herrschaft Gottes, seine *Basileia*, sein irdisches Königtum ist».

(entro cui si trovano il senso d'appartenenza e il riconoscimento identitario). Al contrario,

la vera comunità sorge [...] da queste due cose: che tutti si trovino in una viva e vicendevole relazione con un centro vivente e che si trovino in una viva relazione reciproca l'uno con l'altro [...] La comunità è edificata a partire da questa viva relazione reciproca, ma è il costruttore il reale centro vivente<sup>46</sup>.

Per quanto l'identificazione del "centro vivente" sia problematica e gli interpreti non siano concordi sulla sua natura<sup>47</sup>, dalle pagine di *Ich und Du* si evince l'eccedenza di questo elemento rispetto al piano storico-immanente dell'organizzazione sociale della comunità. Nella terza parte dell'opera, dedicata al dialogo con il divino, Buber infatti riprende la nozione del centro, descritto da un lato come il punto di incrocio di tutte le relazioni che attraverso di esso si dispiegano e dall'altro come sorgente trascendente del potere trasformativo – etico e sociale – del *Tu*:

Il mondo del *Tu* non ha alcuna attinenza con [spazio e tempo]. Ha la sua attinenza nel centro, in cui si intersecano le estese linee delle relazioni: nel *Tu eterno*. Nel grande privilegio della relazione pura [con il divino, ndt] si dà il continuum del mondo del *Tu*: gli isolati momenti relazionali si combinano per costituire il mondo della vita di comunione. In virtù di esso [del privilegio], il mondo del *Tu* ha un potere formativo: lo spirito può penetrare e trasformare il mondo dell'*Esso*<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Id., *Ich und Du*, cit., p. 64: «die wahre Gemeinde entsteht [...] durch diese zwei Dinge: daß sie alle zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und daß sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen. [...] Die Gemeinde baut sich aus der lebendig gegenseitigen Beziehung auf, aber der Baumeister ist die lebendige wirkende Mitte».

<sup>47</sup> A. GUILHERME, *Reflexions on Mendes-Flohr's and Avnon's Interpretations of Buber's "Living-Centre": Implications for the Gemeinde*, «Philosophia», 43, 3/2015, p. 828.

<sup>48</sup> M. BUBER, *Ich und Du*, cit., p. 97: «Die Duwelt hat in beiden [Zeit und Raum] keinen Zusammenhang. Sie hat ihren Zusammenhang in der Mitte, in der die verlängerten Linien der Beziehungen sich schneiden: im ewigen Du. In dem großen Privileg der reinen Beziehung [...] gibt es das Continuum der Duwelt: die isolierten Momente der Beziehungen verbinden sich zu einem Weltleben der Verbundenheit. Kraft seiner steht der Duwelt die gestaltende Macht zu: der Geist kann die Eswelt durchdringen und verwandeln».

Appare chiaramente come il pensiero del Buber maturo riprenda il tema comunitario, sviluppandolo in modo esplicito attorno alla questione del rapporto dialogico, dell'*Io-Tu*. È però una delle declinazioni del *Tu*, quella divina e trascendente, l'*ewig Du*, ad occupare la posizione centrale e ad avvolgere i fili delle relazioni umane all'interno del tessuto sociale comunitario. Lo spazio comunitario è innervato da un elemento teologico da cui ne dipende la realizzabilità. Il *Tu eterno* però non è passibile di rappresentazione terrena: l'esercizio delle sue capacità non è mediato da capi politici e/o religiosi. La nuova comunità prefigurata da Buber non può che rigettare l'autorità di un *leader* umano, è intrinsecamente anarchica, nella misura in cui l'*arché* è esercizio umano e mondano del potere. L'intersecarsi dei piani orizzontale della comunità e verticale del divino viene da Buber descritto attraverso la nozione di teocrazia diretta, trattata diffusamente nel suo studio sui testi biblici *Königtum Gottes* (1932). La comprensione della paradossale articolazione del rapporto tra sovranità divina e comunità anarchica necessita ora uno sguardo più ravvicinato.

### ***L'anarco-teocrazia di Buber***

Il testo di Buber sulla regalità di Dio è frutto dello studio pluriennale sui più antichi testi profetici della bibbia ebraica, condotto nel corso degli anni Venti e nei primissimi anni Trenta, e costituisce la sua tesi per l'abilitazione alla docenza. Le tematiche sviluppate nel volume da un lato riprendono l'interesse per il sionismo<sup>49</sup>, dall'altro sono chiara espressione di quell'«affinità elettiva»<sup>50</sup> fra pensiero libertario e utopismo religioso che viene ad affermarsi nella Repubblica di Weimar. Qui, a fronte del crescente antisemitismo e dell'insoddisfazione per le soluzioni politiche liberali, Buber dedica i suoi sforzi accademici a un lavoro la cui coloritura politica è tutt'altro che neutrale, sebbene espressa attraverso una rigorosa esegesi dei testi e un'accurata analisi filologica.

L'argomento centrale che viene avanzato da Buber riguarda la forma politica propria dell'Israele premonarchico, discussa a partire dalla disamina delle tensioni presenti Libro dei Giudici, soffermandosi

<sup>49</sup> Y. SCHAEFER, *Between Political Theology*, cit., p. 244.

<sup>50</sup> M. LÖWY, *Redemption and Utopia*, cit., p. 3.

in specialmente Gedeone<sup>51</sup>, che – vittorioso in battaglia – nonostante la richiesta di guidare Israele come suo re, rifiuta recisamente il titolo di monarca, affermando che la sovranità di Israele è prerogativa di JHWH<sup>52</sup>. Gedeone assurge ad esempio di rettitudine politica: al suo rifiuto del titolo regale corrisponde un'altra e opposta regalità, l'unica legittima e unica adatta – quella di Dio. La forma che Buber riconosce nell'Israele dei primi secoli è quella teocratica.

Buber però distingue la teocrazia diretta dalla ierocrazia nell'accezione weberiana<sup>53</sup>, sia che quest'ultima significhi l'esercizio di potere diretto della classe sacerdotale, sia che con essa si intenda la legittimazione del regnante attraverso la sua deificazione<sup>54</sup>. A queste forme Buber contrappone la «teocrazia primitiva»<sup>55</sup> di Israele, un tentativo, unico ma storicamente attestabile (e la sua storicità è il *demonstrandum*), di organizzazione della vita mondana in ottemperanza alla prerogativa divina all'esercizio della sovranità. Come osserva Ferrari, «con la sovranità di Dio [*Gottesherrschaft*] non si intende qui, si badi bene, una “politica religiosa” nel senso proprio di Carl Schmitt, bensì un compimento della vita comunitaria in contrapposizione a ogni *Reich* e Stato terreno»<sup>56</sup>. Vi è un'intersezione fra i piani verticale-teologico e orizzontale-comunitario nell'esercizio della sovranità divina, ma questa da un lato non si traduce nell'instaurazione di un potere mondano santificato religiosamente, dall'altro non si riduce a mera costruzione utopistica: Buber dimostra la sostenibilità della tesi che la teocrazia diretta sia stata storicamente realizzata, sebbene per un breve e circoscritto periodo.

Nel caso dell'Israele premonarchico, argomenta Buber, il legame comunitario che lega le dodici tribù (e ciascun membro del popolo ebraico) è costituito a partire dal rapporto al divino. La comunità, in-

<sup>51</sup> M. BUBER, *La regalità di Dio*, cit., pp. 49-56 [102-107].

<sup>52</sup> «<sup>22</sup>Allora gli Israeliti dissero a Gedeone: “Regna su di noi tu e i tuoi discendenti, poiché ci hai liberati dalla mano di Madian”<sup>23</sup>. Ma Gedeone rispose loro: “Io non regnerò su di voi né mio figlio regnerà; il Signore regnerà su di voi”». Gdc 8, 22-23, trad. it. C.E.I. (2008).

<sup>53</sup> M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1922, cap. 11: *Staat und Hierokratie*.

<sup>54</sup> M. BUBER, *La regalità di Dio*, cit., p. 50 [102-103].

<sup>55</sup> Ivi, p. 77 [124].

<sup>56</sup> F. FERRARI, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Castelveccchi, Roma 2018, p. 113.



fatti, non presenta un re di diritto: la sovranità appartiene a JHWH, che però investe in via temporanea un condottiero terreno del compito di guidare la comunità. La differenza specifica di questo mandato consta nell'assenza di potere assoluto da parte della guida comunitaria. Manca proprio ciò che in Schmitt viene descritta come la capacità di decidere «sullo stato d'eccezione»<sup>57</sup>. Il leader terreno, infatti, riceve e porta a compimento un compito a questi assegnato e il potere di cui viene investito è circoscritto e limitato.

Come osserva Brody,

la tendenza verso la teocrazia diretta si esprime in due modi. In primo luogo, attraverso la scelta della comunità della propria guida carismatica, che riconosce come temporaneamente inabitato dalla *charis* dello spirito divino [...]. Il secondo aspetto della teocrazia si manifesta fra la morte di una guida carismatica e la scelta di un'altra. Possiamo riferirci a questo interregnum più appropriatamente come *anarco-teocrazia*<sup>58</sup>.

Buber segue Weber nella sua descrizione dell'autorità carismatica<sup>59</sup>, assumendo questo concetto per descrivere la declinazione storica della teocrazia diretta di Israele. Centrale in questa indicazione è il carattere effimero e mai reificabile della *charis*, unico elemento che propriamente conferisce autorità alla guida secolare della comunità. Buber specifica:

Qui il carisma dipende dalla *charis* e da null'altro; non è statico, ma fluttuante, non c'è possesso dello spirito, ma solo uno "spirare", un andare e venire della *Ruah*; non esiste garanzia di potenza, ma solo l'imprevedibile fluire di un potere assoluto che si dona e si nega<sup>60</sup>.

Nella lettura di Buber la *charis* è un elemento spirituale, donato da Dio e da Dio revocabile, intrinsecamente transitorio e per questo instabile. La comunità individua uno dei propri membri quale beneficiario di questo dono e lo elegge a propria guida, che esercita pertanto la propria autorità limitatamente al compito assegnatole e nella misura in cui rimane infusa dello "spirito". Allo scemare della *Ruah* o alla morte della guida carismatica, si pone la possibilità che la comunità

<sup>57</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 33.

<sup>58</sup> S.H. BRODY, *Is Theopolitics an Antipolitics?*, cit., p. 78.

<sup>59</sup> Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., pp. 140-148.

<sup>60</sup> M. BUBER, *La regalità di Dio*, cit., p. 173 [177].

rimanga senza un leader. È qui che Buber si spinge fino a tematizzare la possibile totale assenza di leadership terrena. Qualora non si assista alla sclerotizzazione istituzionale della teocrazia (con l'affermazione, ad es., del principio dinastico), si apre lo scenario in cui la comunità rimane come tale senza guida apparente. È proprio a quest'altezza che si manifesta l'aspetto propriamente anarchico della teocrazia diretta, osservabile a partire dal vuoto di potere che si crea nella comunità, rimasta senza guida terrena. Brody riassume: «Internamente, il popolo percepisce un governo invisibile; all'esterno non appare governo alcuno»<sup>61</sup>: il rischio di frammentazione della comunità senza capo apparente è sventato dal riconoscimento, da parte dei membri della comunità, della sovranità di JHWH. Tale è la forma anarco-teocratica della comunità dell'Israele premonarchico, forma storicamente attestata prima dell'unificazione del regno con Saul e Davide<sup>62</sup>.

È però in questo quadro che si genera una situazione paradossale, in cui l'anarco-teocrazia presta il fianco, a causa della sua intrinseca fragilità, al duplice pericolo da un lato dello sgretolamento della coesione sociale in una «vuota assenza di sovranità» (*leere Herrschaftslosigkeit*)<sup>63</sup>, dall'altro della degenerazione dispotica in una forma autarchica. Se infatti il requisito della struttura teocratica è di «fondare sulle manifestazioni della *charis* il suo edificio istituzionale»<sup>64</sup> al punto di «estendere il dominio della *charis* oltre l'attualità del carisma»<sup>65</sup> – al punto cioè di affidare la sovranità reale ad un elemento altro dalla guida terrena temporaneamente investita dell'autorità carismatica –, si apre proprio qui il paradosso della teocrazia. Per Buber «la profondità esistenziale di questa situazione paradossale è resa evidente dal fatto che il più alto vincolo non conosce coercizione alcuna»<sup>66</sup>. In altre parole, non vi è potere che costringa il singolo membro della comunità a riconoscere l'autorità della guida carismatica, come non vi è garanzia che quest'ultima non fraintenda il proprio compito e si arroghi il diritto di agire sovranamente (e non limitatamente al proprio compito circoscritto). La teocrazia diretta richiede pertanto una

<sup>61</sup> S.H. BRODY, *Is Theopolitics an Antipolitics?*, cit., p. 78.

<sup>62</sup> Cfr. M. BUBER, *La regalità di Dio*, cit., p. 151 [164].

<sup>63</sup> Ivi, p. 172 [176].

<sup>64</sup> Ivi, p. 174 [178].

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ivi, p. 171 [176], trad. modificata.

continua e perseverante lotta in difesa del suo principio, pena la sua degenerazione. Il duplice esito di quest'impresa politica è presente in potenza in ogni popolo, non solo per quello ebraico, secondo Buber. Esso dipende da una spaccatura, un'opposizione fra la *Realpolitik* di chi conosce solo il vincolo del potere mondano e la teopolitica di chi ammette, al contrario, la legittimità della sola sovranità divina: una tale frattura attraversa ogni compagine sociale che tenda a formare una coesa entità politica.

Ne deriva che bisogna lottare per la sua verità [del principio teocratico], in termini religioso-politici. Il tentativo di realizzare una teocrazia radicale fa perciò inevitabilmente esplodere il dissidio latente in ogni popolo. Ma coloro che in questa lotta sostengono la causa della sovranità di Dio contro quella della "storia" sperimentano i primi brividi dell'escatologia. Tutta la paradossalità dell'atteggiamento di fede umano con tutti i suoi abissi non ha che il suo momento iniziale nella situazione del "singolo"; si dispiega soltanto nel rapporto reale di questo singolo con un mondo che non vuole essere di Dio e con un Dio che non vuole costringere il mondo ad appartenergli<sup>67</sup>.

La tensione, che può esacerbarsi sino a raggiungere un conflitto sociale, trova però il proprio campo di forze nella scelta del singolo individuo di aderire o meno a siffatta comunità: la teocrazia appare «per gli obbedienti come una roccaforte, ma al tempo stesso può fornire anche agli egoisti una copertura, al riparo della quale esaltare il proprio disimpegno come libertà divina»<sup>68</sup>. La distinzione, per Buber, riposa quindi in ultima istanza su una scelta individuale e rispecchia il carattere della singola persona. La fragilità dell'anarco-teocrazia dipende da questa linea sottile, tracciata all'interno del cuore dell'uomo, che distingue eticamente il principio a partire dal quale viene determinata la riuscita o il fallimento dell'impresa politica anarchica.

Non vi sono più due campi contrapposti – da una parte JHWH, dall'altra Astarte! –, ma in ogni angolo la verità si mescola alla menzogna, la lotta per l'esclusività si combatte sul terreno di questa commistione, e si tratta di un'opera faticosa, immane<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Ivi, p. 172 [176], trad. modificata.

<sup>68</sup> Ivi, p. 185 [186], trad. modificata.

<sup>69</sup> Ivi, p. 127 [150-151].

Nella finezza del discernimento del singolo giace quindi la reale possibilità dare corpo a una comunità: solo entrando in mutua relazione con il “centro vivente” – riconoscendo l’esclusività della sovranità legittima che attraverso di questo si esprime – il singolo partecipa alla creazione di una “vera” comunità, di uno spazio che non permette alcun esercizio verticale di potere dell’uomo sull’uomo e proprio per questo renda possibile la mutua relazione orizzontale nella forma dialogica *Io-Tu*. Come osserva Brody a questo proposito,

qui Buber, come lo stesso Landauer, è più anarchico anche della maggior parte degli anarchici, negando loro la battaglia contro lo Stato come forza esterna a meno che non inizi con la battaglia contro lo Stato in noi stessi. Cerca di disarmare quello Stato da una delle sue armi più grandi: il linguaggio idolatrico della legittimazione religiosa, o teologia politica<sup>70</sup>.

### ***Conclusione. Il principio teopolitico***

Dal punto di vista della moderna scienza politica – che mira alla costruzione razionale dell’ordine politico tale da garantirne la continuità e tutelare gli individui coinvolti – il vuoto di potere dell’anarco-teocrazia e la sua conseguente intrinseca fragilità non offrono possibilità di pensare *strictu sensu* a una *forma* del politico. Al contrario della modalità rappresentativa di teologia politica, che vede il sovrano terreno ammantato di un alone teologico, l’anarco-teocrazia spoglia ogni regnante mondano di qualsivoglia prerogativa all’accesso al potere. Ecco la radicale differenza con il modello schmittiano:

Per Schmitt, una teologia secolarizzata è surrettiziamente all’opera per la legittimazione di una politica di dominio, mentre per Buber la regalità di Dio è essa stessa mondana, tale da includere e abbracciare la politica secolare anche nella sua forma più anarchica<sup>71</sup>.

L’inscrivere della vita politica mondana all’interno di una relazione che ha il suo centro e il suo culmine nel rapporto con il trascendente che, unico, fonda e garantisce la coesione della vita comunitaria, costituisce il movimento proprio della proposta buberiana. Ne segue

<sup>70</sup> S.H. BRODY, *Is Theopolitics an Antipolitics?*, cit., p. 84.

<sup>71</sup> Ivi, p. 70.

che la teocrazia non è modello politico né forma di organizzazione giuridica della vita in comune, ma ha valore di principio: il principio teopolitico. Con “teopolitica” Buber intende «l’agire pubblicamente sulla base della tendenza alla realizzazione della sovranità di Dio»<sup>72</sup>. Non quindi una configurazione del politico, ma una tendenza, agente tanto sul piano individuale che su quello sociale, verso la spoliazione del potere terreno in favore di quello divino. Come spiega Guerra, «“Teopolitica” per Buber indica il momento mistico in cui l’interno e l’esterno dell’esperienza religiosa, la presenza del divino nella sfera pubblica e nel corpo sociale, coincidono o tendono a coincidere senza alcuno scarto»<sup>73</sup>. Pur non essendo in senso stretto una forma del politico, l’anarco-teocrazia e il sotteso principio teopolitico ivi operante non sono indifferenti alla propria implementazione politico-istituzionale. Buber accorda una posizione privilegiata, come si è visto, alle forme di vita e di organizzazione politica comunitaria, in virtù della propensione di queste a creare uno spazio fertile per genuine relazioni reciproche fra i vari membri. Come egli stesso osserva, infatti, «l’“utopia” sociologica di una comunità su base volontaria non è altro infatti che l’aspetto immanente della teocrazia diretta»<sup>74</sup>. Se quindi da un lato Buber ammette l’eccedenza del principio teopolitico rispetto a qualsivoglia forma del politico, dall’altro indica nella comunità anarchica la modalità migliore di realizzare l’innesto del trascendente nell’immanenza politica mondana.

Muovendo dal presupposto della “non-autarchia dell’uomo”, condiviso da diversi pensatori coevi, Buber propone di pensare la politica in rapporto alla trascendenza a partire dal principio teopolitico. Quest’ultimo, nella sua delegittimazione di ogni potere terreno, manifesta la natura eminentemente anarchica della teopolitica buberiana.

<sup>72</sup> M. BUBER, *La regalità di Dio*, cit., p. 48 [276].

<sup>73</sup> G. GUERRA, “*Theocratic Anarchism*”, cit., p. 181; cfr. M. ZANK, Z. BRAITERMAN, *Martin Buber*, in E.N. ZALTA (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2020. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/buber/> (data ultima consultazione: 23/12/2021): «Buber privileged simple, preliminary, primitive, and immediate forms of government, insisting that genuine “theocracy” is not a form of government at all, but rather a striving against the political tide. No “theological work of art”, the messianic ideal of divine kingship found in the Hebrew Bible is presented as a reliable image preserved by the collective memory of tradition».

<sup>74</sup> M. BUBER, *La regalità di Dio*, cit., p. 172 [177].

na che però non si traduce in mera critica al teologico-politico, né in un'eruzione apocalittico-distruttiva contro ogni ordine politico storicamente dato, ma fonda eticamente il politico a partire dall'intimo discernimento e dalla scelta del singolo di operare in favore della realizzazione di una forma comunitaria scevra da qualsivoglia esercizio di potere. Il fondamento spirituale anarchico (*anarchischen Seelengrund*)<sup>75</sup> costituisce la trama dell'interpenetrazione del teologico e del politico: com'era già evidente a partire dalla filosofia del dialogo, il rapporto al *Tu eterno* si realizza, nella sua declinazione politico-sociale, attraverso la formazione del legame comunitario. È questo un modo altro di pensare il nesso di teologia e politica, ove il divino non è più strumento di assoggettamento ed esercizio di potere ma al contrario nel vuoto di potere realizza l'unità della vita comunitaria, come spirito che impregna di sé la materia del politico, il mondo reificato delle istituzioni.

La vita comune dell'uomo può sfuggire tanto poco quanto lui stesso al *mondo dell'Esso* – sopra il quale [però] la presenza del *Tu* aleggia come lo spirito sulle acque<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, p. 201 [197].

<sup>76</sup> *Id.*, *Ich und Du*, cit., p. 66: «Das Gemeinleben des Menschen kann ebensowenig wie er selbst der Eswelt entraten, – als über der die Gegenwart des Du schwebt wie der Geist über den Wassern».

# Una politica del trascendentale

## Le lezioni di filosofia applicata del 1813 di J.G. Fichte

Giacomo Gambaro

### ***1. Trascendentale e politica nell'ultimo Fichte***

Un luogo comune vorrebbe che la filosofia trascendentale non possa che dispiegare tutto il proprio potenziale speculativo all'interno del solo ambito della critica della conoscenza, incentrandosi esclusivamente su questioni di ordine teoretico-conoscitivo ed epistemologico. Nel presente contributo tenteremo di porre in evidenza come un simile assunto non possa che venire rigettato, appunto, come un *luogo comune*, come una valutazione sommaria e distorsiva che nulla ha a che spartire con le implicazioni custodite dalla prospettiva trascendentale e, tanto meno, con la sua traiettoria storico-filosofica. Al contrario, intendiamo suffragare la tesi secondo la quale l'intima vocazione del trascendentalismo non può non chiamare in causa la dimensione pratica della condotta e dell'agire nel mondo, ciò che a sua volta finisce inevitabilmente per porre il problema della politica. Quest'ultima espressione deve venire assunta in tutta la sua radicalità. La politica, dal punto di vista filosofico-trascendentale, non rappresenta una questione tra le altre, ma designa un elemento di per sé *problematico*, nel senso precipuo di qualcosa che richiede una riflessione supplementare, un "surplus" di chiarificazione che non lascia inalterate le premesse e le coordinate con cui il pensiero tenta di interagirvi, imponendo una loro profonda messa in questione. Detto altrimenti, il gesto con cui si

interroga il rapporto con la politica coinvolge per principio i presupposti stessi alla base di una simile interrogazione, e in questo modo testimonia di un movimento *radicalmente trascendentale*.

Quanto appena asserito ritrova nell'ultima fase del pensiero di Fichte un momento decisivo, il cui approfondimento risulta tanto più fecondo in quanto proprio negli anni successivi alla "disputa sull'ateismo" (*Atheismusstreit*) e alle conseguenti dimissioni dalla cattedra di Jena il filosofo ha intrapreso un percorso di radicale riformulazione dei presupposti da cui aveva preso le mosse. Si tratta della cosiddetta "fase berlinese"<sup>1</sup> (1810-1814), su cui è opportuno spendere alcune parole al fine di impostare nel modo più produttivo il nostro prossimo percorso sul rapporto tra trascendentale e politica.

È noto, a questo proposito, che il progetto della dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) di fondare la filosofia trascendentale come "scienza della scienza" – come sapere in grado di giustificare le condizioni della scientificità stessa –, in seguito all'*Atheismusstreit*, non soltanto non viene meno, ma risulta anzi riaffermato in modalità alternative e per certi aspetti ancor più radicali. L'elemento che, più di altri, consente di saggiare la radicalità del mutamento rispetto al periodo jenese è rappresentato dalla destituzione della centralità dell'Io che, da "principio" (*Grundsatz*) del sapere, diviene null'altro che "tramite" (*Durch*) dell'assoluto, di ciò cui Fichte rimanda come a un "vivere originario" (*Urleben*) e impersonale.

Ai fini del nostro discorso, occorre rimarcare come la provincializzazione dell'egotà non conduca né a una deposizione della prospettiva *trascendentale* del sapere (*Wissen*), né a un ridimensionamento della preminenza della dimensione pratica.

Innanzitutto, il decentramento del soggetto non equivale in alcun modo alla dismissione del trascendentalismo, tanto più che il *Wissen* di cui la dottrina della scienza si vuole la massima testimonianza, in mancanza del cardine dell'Io, viene a radicalizzare la sua stessa

<sup>1</sup> Sul "nuovo corso" della filosofia trascendentale di Fichte, cfr. G. RAMETTA, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995; M. IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987; R. LAUTH, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, in J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a cura di G. Rametta, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 11-50; S. FURLANI, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Guerini e Associati, Milano 2004.



vocazione trascendentale. L'interrogazione, adesso, deve infatti rivolgersi alle condizioni di possibilità che presiedono all'apparire (*Erscheinen*) dell'*Urleben*, lo stesso da cui si origina ogni apprensione, ma che il sapere non può cogliere se non nella forma della più incommensurabile alterità e differenza. Assumendo la semantica dell'ultima speculazione fichtiana, se ogni conoscere equivale ad un "vedere" (*Sehen*) che veicola la scaturigine genetica dell'assoluto, e anzi vi partecipa attraverso la *configurazione* dei contenuti empirici erroneamente assunti come auto-sussistenti e "in sé", tuttavia soltanto il *Sehen* della dottrina della scienza, mediante l'esercizio esponenziale dell'auto-riflessività, riconosce una simile valenza. La "visione" (*Einsicht*) della *Wissenschaftslehre* sa di non essere altro che il *Durch* dell'apparire – della genesi –, ciò che determina un'implementazione della matrice trascendentale del sapere, il quale diviene a un tempo *genetico e trascendentale*.

Allo stesso modo, è sempre muovendo dal decentramento dell'Io che si può cogliere il perché, in seguito al 1800, la sfera pratica rivesta un ruolo sempre più decisivo, come attestato dall'elaborazione della Dottrina dell'etica (*Sittenlehre*) e della Dottrina del diritto (*Rechtslehre*) del 1812<sup>2</sup>. Le dottrine pratiche adempiono infatti a una funzione imprescindibile, giacché in ragione del loro contenuto consentono di entrare in contatto con l'"eccedenza" testimoniata dall'*Urleben* senza che questo comporti il cedimento dell'impianto sistematico. Non a caso, tali dottrine, proprio in quanto *dottrine* pratiche, non possono che configurarsi nei termini del *sapere*, rappresentando anzi un'articolazione fondamentale del sistema; incentrandosi però sulla prassi, su ciò che dunque *eccede* l'ambito della sola teoresi, esse permettono di mantenere allo stesso tempo il riferimento alla "vita", impedendo al *Wissen* di richiudersi su di sé<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> In riferimento alla *Sittenlehre* berlinese, cfr. G. COGLIANDRO, *La dottrina morale superiore di J.G. Fichte. L'Etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, Guerini e Associati, Milano 2005; C. DE PASCALE, *Das System der Sittenlehre (1812): appunti di lettura*, in A. MASULLO, M. IVALDO (eds.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 225-236. Per quanto riguarda invece la coeva *Rechtslehre*, cfr. C. CESA, *La posizione sistematica del diritto*, in A. MASULLO, M. IVALDO (eds.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, cit., pp. 239-260; C. DE PASCALE, *Vivere in società, agire nella storia*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 84-97.

<sup>3</sup> Questa è stata l'interpretazione che abbiamo tentato di offrire in G. GAMBARO,

È sullo sfondo di tale inedita centralità dell'orizzonte pratico che si staglia un ultimo, significativo elemento di novità, ossia l'emersione di un ambito che Fichte non aveva compiutamente definito nella sua specificità e autonomia a livello epistemologico e sistematico. Si tratta dell'ambito della "filosofia applicata" (*angewandte Philosophie*), oggetto di un ciclo di lezioni che il filosofo svolge a pochi mesi dalla morte, tra la primavera e l'estate del 1813<sup>4</sup>, e il cui contenuto in altro non consiste che nell'agire concreto per la trasformazione del mondo, insomma nel peculiare movimento della *politica*. Ed è proprio in direzione del problema dell'"applicazione" (*Anwendung*) della filosofia che si tratta di inquadrare il rapporto tra trascendentale e politica di cui intendiamo occuparci.

Il nostro obiettivo sarà porre in evidenza come a partire dal concetto di *Anwendung* sia possibile rilevare alcune, fondamentali risorse che consentono di parlare della delineazione di una vera e propria *politica del trascendentale*. Con quest'ultima espressione ci riferiamo alla specifica torsione impressa alla prospettiva epistemologica della dottrina della scienza mediante la quale il sapere, coronato il proprio percorso speculativo, lungi dall'arrestarsi a un esito contemplativo si riapre al reale acquisendo una valenza trasformativa.

Come illustreremo, tale valorizzazione politica del trascendentalismo si inaugura dalla ricerca delle condizioni di possibilità della libertà morale, laddove però queste, nell'ambito della filosofia applicata, non possono che risultare "esterne", scaturenti cioè dal rapporto con la dimensione della realtà effettiva (*Wirklichkeit*). Proprio dalla centralità assegnata alla *Wirklichkeit* traspaiono i tratti distintivi della

*Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020.

<sup>4</sup> Si tratta della celebre Dottrina dello Stato (*Staatslehre*), pubblicata postuma con questo titolo nel 1820, anche se la questione della statualità non è che uno dei molteplici temi affrontati dal filosofo. Per una ricostruzione del contenuto complessivo dell'opera, cfr. A. CARRANO, *Introduzione a J.G. FICHTE, La Dottrina dello Stato, ovvero sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, a cura di A. Carrano, Edizioni Accademia Vivarium Novum, Roma 2013, pp. 7-43; M. MAESSCHALCK, *Situation et enjeu de la Doctrine de l'État dans la dernière philosophie de Fichte*, *Introduction a J.G. FICHTE, La Doctrine de l'État 1813. Leçons sur des contenus variés de philosophie appliquée*, sous la direction de J.-Ch. Goddard et G. Lacaze, Vrin, Paris 2006, pp. 29-55; M. IVALDO, *Politica, storia, religione nella Staatslehre del 1813*, «Annuario filosofico», 10/1994, pp. 297-314; S. FURLANI, *Dio, filosofia e storia. La collocazione sistematica della «Staatslehre» del 1813 di J.G. Fichte*, «Annali di Studi religiosi», 6/2005, pp. 135-158.

“politica del trascendentale”, il suo esplicitarsi in termini tanto critici, come contestazione degli assetti dello status quo, quanto “mediali”, come figurazione delle mediazioni indispensabili affinché sia possibile dischiudere un’alternativa esistenza collettiva.

Tuttavia, sarà sempre muovendo dal riferimento alla realtà effettiva che si potrà far emergere come il rapporto tra filosofia trascendentale e politica non possa che configurarsi nei termini *problematici* di cui si è detto. Tanto la vocazione critica, quanto quella mediale non potrebbero infatti esprimersi se tra il piano del sapere trascendentale e quello della realtà empirica non intercorresse un rapporto di strutturale “non coincidenza”. Soltanto in virtù di tale *differenza* è dunque possibile riconoscere da un lato la portata politica della filosofia trascendentale, dall’altro il carattere nient’affatto sostanziale e immutabile dell’empirico.

Quanto appena sostenuto rinverrà nella questione della *soggettivazione* uno snodo dirimente, dal quale potremo evincere come sulla base dei presupposti epistemologici dell’*angewandte Philosophie* l’agire politico, assunto nella sua concretezza, si riveli per così dire “infondato”, esposto per principio al *rischio* di fallire, se non di stravolgersi, da fattore di liberazione, in veicolo di nuove forme di disciplinamento. Non a caso, non è soltanto il “vedere” trascendentale a farsi soggettività, ma anche quello *dogmatico-naturale* che sottende la stessa strutturazione *proprietary* dell’esistenza collettiva – il cosiddetto “Stato dei proprietari” –, secondo la quale, se il reale non è costituito che dalle determinazioni empirico-sensibili, allora il modello stesso di vita associata non potrà che essere finalizzato all’appropriazione dei beni e alla loro protezione. Sulla base di simili premesse, nessuna possibilità di prospettare una modalità alternativa di legame potrà realizzarsi senza l’apporto insostituibile della “condizione esterna” che, a nostro giudizio, esibisce maggiormente il rapporto tra trascendentale e politica: unicamente per mezzo dell’educazione (*Bildung*) assunta come pratica marcatamente *politica* sarà pertanto possibile intraprendere la trasformazione del mondo.

E tuttavia, proprio all’altezza della *Bildung* la stessa argomentazione fichtiana incapperà in un esito profondamente inquietante, testimoniato dalla figura del “despota” (*Zwingherr*) cui viene assegnata la missione educativa. Sarà quest’ultima criticità a risultare dirimente per la nostra tesi circa il rapporto – *necessario e problematico* al

contempo – tra trascendentalismo e politica: in questo punto, infatti, la stessa teorizzazione del filosofo sembrerebbe venir meno alle sue stesse premesse, annullando il divario tra il piano trascendentale del sapere e quello empirico del concreto intervento politico.

## 2. Le “condizioni esterne” della libertà

Il primo passo da compiere per determinare il rapporto tra trascendentale e politica non può che consistere nella chiarificazione dello statuto epistemologico dell’ambito trattato nel corso del 1813. A quale sapere rimanda, dunque, la “filosofia applicata”? Quale collocazione è assegnata, all’interno del sistema, al movimento con cui la visione della dottrina della scienza si volge alla sua applicazione, alla sua compenetrazione con la vita per mezzo dell’agire politico?

È sulla scorta degli interrogativi appena formulati che occorre prendere in considerazione la definizione che Fichte offre del contenuto specifico del corso.

L’oggetto particolare di queste lezioni mi è prescritto [...] nel seguente modo. Se volessi realmente [...] fornire la descrizione completa della vita dello spirito, allora dovrei assolutamente premettere [...] la ricerca delle *condizioni esterne* di questa vita interamente libera e spirituale [...] *esporre le condizioni esterne della libertà morale quali si trovano nel mondo dato*<sup>5</sup>.

Il legame che congiunge l’«oggetto particolare» delle lezioni – l’*Anwendung* della filosofia – alla prospettiva della filosofia trascendentale viene fin dall’inizio a configurarsi, con ogni evidenza, come un rapporto consustanziale. Anche nell’ambito dell’*angewandte Philosophie*, infatti, l’indagine concerne esplicitamente la ricerca delle *condizioni di possibilità*: la filosofia applicata, proprio in quanto è anzitutto *filosofia* che si inaugura dal gesto con cui riflette su di sé, sulle proprie premesse epistemologiche e sulle condizioni che rendono legittimo e possibile il suo stesso esercizio, si rivela promossa dal medesimo movimento del sapere *trascendentale* della dottrina della scienza. Ancor più radicalmente, essa non è che un’articolazione interna al

<sup>5</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 69.

procedimento con cui la *Wissenschaftslehre* riapre la sua traiettoria al reale per mezzo della dimensione pratica.

Per quanto attiene a quest'ultimo punto, tuttavia, già si intravedono gli elementi di specificità che caratterizzano l'ambito in esame, demarcandolo dalle altre parti del sistema dedicate all'orizzonte pratico, in primo luogo dalla dottrina morale cui Fichte fa riferimento nel passaggio. Se nella *Sittenlehre* si trattava di ricostruire le condizioni "interne" della «vita interamente libera e spirituale», ossia le condizioni di possibilità del "volere" come componente soprasensibile, per quanto riguarda l'*angewandte Philosophie* l'obiettivo è invece di ricavare le «condizioni esterne» mediante le quali la «libertà morale» può realizzarsi, laddove la dimensione cui rivolgersi non è più quella soprasensibile, bensì quella empirica del «mondo dato».

Tale rilevanza attribuita alla realtà effettiva come livello imprescindibile da cui prendere le mosse per definire le condizioni dell'agire morale – le condizioni *esterne* della libertà – rappresenta indubbiamente una prerogativa dell'ambito in esame. Proprio la *Wirklichkeit*, che nel primo corso di logica trascendentale (*transzendente Logik*) dell'anno precedente era stata dedotta quale "forma" dell'apparizione dell'assoluto<sup>6</sup>, si rivela ancora una volta decisiva, ma in questo frangente acquisisce una configurazione inedita.

Quel che risulta dirimente, adesso, non è più l'empiria come "stadio" elementare da cui elevarsi per pervenire al livello superiore del "sapere assoluto" – com'era per la *Logik* del 1812 -, bensì l'empirico come "campo" entro il quale la dottrina della scienza deve dispiegare il proprio potenziale come condotta e pratica di vita<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> In merito al primo ciclo di lezioni di logica trascendentale, cfr. A. BERTINETTO, *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima «Logica trascendentale» di J.G. Fichte (1812)*, Loffredo Editore, Napoli 2001; sulla logica trascendentale come "logica del senso", cfr. G. RAMETTA, *Take five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 67-98.

<sup>7</sup> La rilevanza della *Wirklichkeit* dal punto di vista della filosofia applicata non può che rimandare al confronto con l'opera di Machiavelli che Fichte aveva intrapreso negli anni precedenti, come testimoniato dal suo *Über Machiavelli als Schriftsteller, und Stellen aus seinen Schriften* (1807), cfr. Id., *Nota su Fichte lettore di Machiavelli*, in Id. (ed.), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano 2003, pp. 109-122, in particolare pp. 112-114. Sul saggio fichtiano, cfr. F. FERRAGUTO, *Prefazione a J.G. FICHTE, Machiavelli scrittore*, a cura di F. Ferraguto, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 7-16, nonché i contributi contenuti in I. RADRIZZANI (hrsg.), *Fichte lecteur de Machiavelli. Un nouveau Prince contre*

Al riguardo, occorre prestare attenzione a un punto di cruciale rilevanza, al fatto cioè che il rapporto tra l'ambito della filosofia applicata e la realtà effettiva, benché stringente, *se assunto in modo schematico e unilaterale* non può che esporre al pericolo di un vero e proprio cedimento della prospettiva trascendentale che comprometterebbe alla radice la matrice stessa della *Wissenschaftslehre*. Se infatti il riferimento alla *Wirklichkeit* si configurasse in questo modo, non soltanto il compito assegnato alla filosofia finirebbe per esaurirsi nella fattuale ricezione dei contenuti offerti *ex post* dalla realtà empirica, ma non si riuscirebbe neppure a stabilire *sulla base di quali parametri* identificare le stesse “condizioni esterne” della libertà.

È adatto questo mondo [...] a ricevere l'impronta di una volontà libera e spirituale? Ovvero, come dovrebbe essere nel caso in cui francamente non lo fosse? E in questo caso, come dovrebbe essere reso idoneo allo scopo? – Dovremmo rivolgere allora la considerazione al mondo circostante quale sfera del libero agire [...] avendo riguardo alla congruenza al libero operare morale<sup>8</sup>.

Se è vero che il «mondo circostante» è reputato la «sfera del libero agire», ciò non significa che l'angolo visuale assunto per vagliare la possibilità che in esso si dispieghi il «libero operare morale» non rimanga saldamente ancorato al livello del sapere trascendentale. All'opposto, tra il piano trascendentale e quello empirico si frappone un divario irriducibile, e anzi è precisamente in virtù di tale ineliminabile *non coincidenza* che si può sviluppare la ricostruzione delle “condizioni esterne”. Queste ultime, non a caso, possono venire desunte unicamente per mezzo dell'anteriore vigenza di un criterio, quello dell'*idoneità* dei “mezzi” ricercati rispetto allo “scopo”, tenendo ferma la considerazione circa la «congruenza» dei primi rispetto al secondo.

È proprio sulla scorta di tale acquisizione che si può cogliere un tratto distintivo della valorizzazione *politica* delle premesse *epistemologiche* della dottrina della scienza, di ciò che abbiamo denominato una “politica del trascendentale”.

*L'angewandte Philosophie*, nella misura in cui assume come costitutiva la sfasatura tra il livello trascendentale del sapere e quello empirico della realtà effettiva, non soltanto impedisce un'indebita

*l'occupation napoléonienne*, Schwabe, Basel 2006.

<sup>8</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 62.

sovrapposizione tra i due, ma custodendo l'*autonomia* della filosofia consente anche di riscoprire una sua valenza *politica*, come critica di tutto ciò che nella *Wirklichkeit* impedisce il pieno sviluppo della «libera volontà morale». In mancanza della differenziazione tra i due piani, del resto, al decadimento della prospettiva trascendentale non potrebbe non far seguito la concomitante ipostatizzazione dogmatica della dimensione empirica, ciò che esporrebbe alla minaccia di una correlativa *assolutizzazione delle sue determinazioni*, di una “naturalizzazione” dello status quo.

Tuttavia, sarebbe un errore ritenere che la vocazione critica appena rilevata esaurisca l'interesse del potenziale della valorizzazione politica del trascendentalismo, tanto più che la stessa messa in discussione dello stato di cose presente chiama in causa un'ulteriore valenza della filosofia applicata, una valenza *costruttiva* e per così dire “mediale”, il cui obiettivo corrisponde alla figurazione delle *mediazioni* e dei procedimenti atti a conseguire lo scopo prefissato dell'insediamento della libertà nel mondo<sup>9</sup>.

È alla luce di tale duplice vocazione della politica – critica e mediale – che Fichte rinviene quale prima “condizione esterna” la regolamentazione giuridica dei rapporti intersoggettivi.

Questa condizione esterna di cui si va in cerca è [...] il *diritto* [...]. La ricerca di quelle condizioni [...] sarebbe *dottrina del diritto*. Ora, neppure questo è il mio intento. [...] Piuttosto noi potremmo considerare la legge giuridica, non già [...] in maniera puramente teoretica, ma in maniera pratica, come ciò che [...] ognuno deve poi promuovere per quanto sta in lui. Questo, però, sarebbe possibile unicamente se nel mondo attuale non fosse invero introdotto il compiuto stato di diritto [...]. Il diritto domina [...] fino a un certo punto nel mondo attuale [...]. Nella nostra ricerca rientra [...] perciò *quella parte* del concetto di diritto che al momento non è ancora in vigore<sup>10</sup>.

La ricerca giunge a un primo risultato rilevando nel *diritto* la prima, fondamentale “condizione esterna” della «libertà morale»: se la «legge giuridica» non fosse operante nessuna condotta morale sarebbe concretamente praticabile. Tutto ciò non equivale a sovrapporre i

<sup>9</sup> In riferimento alla politica come “scienza mediatrice”, cfr. M. IVALDO, *Le statut de la Politique dans la Doctrine de l'État de 1813*, in J.-Ch. GODDARD, J. RIVERA DE ROSALES (eds.), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Monza 2008, pp. 63-80.

<sup>10</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., pp. 63-64.

due ambiti dell'etico e del giuridico, e tanto meno a ricondurre il primo al secondo, ma indica il *mezzo* in mancanza del quale ogni libertà non potrebbe che risultare impossibile.

Allo stesso tempo, il fatto che l'*angewandte Philosophie* abbia rinvenuto nella vigenza del diritto una componente indispensabile permette di specificare nella sua autonomia lo statuto della *politica*, che - irriducibile tanto alla morale quanto al diritto - consente la ricomposizione dei due ambiti.

Per comprendere tale assunto occorre volgere nuovamente l'attenzione al rapporto consustanziale con la concreta configurazione della realtà effettiva. La filosofia applicata, infatti, non interagisce con la dimensione giuridica «in maniera puramente teoretica», incentrando l'interrogazione sulle condizioni di possibilità *interne* all'ambito giuridico, tanto più che in quest'ultimo caso essa non si distinguerebbe in nulla dalla Dottrina del diritto di cui Fichte aveva restituito i principi l'anno precedente. Piuttosto, essa vi interagisce «in maniera pratica», assumendo dello «stato di diritto» ciò che nella congiuntura presente «non è ancora in vigore». Proprio l'*incompletezza* del diritto, rappresentando il maggiore ostacolo all'effettivo sviluppo della condotta morale, chiama in causa la *necessità* del "momento politico"<sup>11</sup>.

Da una parte, soltanto la politica è in grado di dispiegare il movimento con cui si conduce a coronamento la regolazione giuridica dei rapporti intersoggettivi e, in questo senso, essa detiene una valenza

<sup>11</sup> In relazione alla non autosufficienza della *Rechtslehre* e al sempre più marcato riconoscimento della necessità di assegnare al "momento politico" un proprio consustanziale ambito epistemologico, illuminanti ci appaiono le seguenti considerazioni: nella *Dottrina del diritto* Fichte «aveva mostrato l'impraticabilità di una soluzione istituzionale al problema *politico* [...]. Nella *Staatslehre* egli si spinge [...] ancora oltre. La dottrina giuridica [...] può far emergere il problema politico solo come manifestazione e *crisi* immanente al suo assetto epistemologico. Non può invece [...] fornire un'interpretazione concreta e filosoficamente determinata del problema politico stesso. A questa altezza, infatti, il piano "trascendentale" della filosofia del diritto dev'essere integrato dal versante della sua "applicazione". È dunque proprio all'altezza della *angewandte Philosophie* che Fichte evidenzia da un lato l'insufficienza della filosofia trascendentale del diritto per una trattazione esaustiva del problema politico, e dall'altro mostra la capacità di trattare scientificamente, in tutta la sua radicalità e concretezza, il problema politico da parte della dottrina della scienza», G. RAMETTA, *Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in G. DUSO (ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, p. 194.



specifica e qualificante, quella di produrre le *mediazioni* atte a rendere possibile il passaggio dallo stato di cose presente a quello futuro, così come a raccordare, rendendoli tra loro coerenti, i differenti ambiti del diritto e della morale. Dall'altra, però, precisamente in virtù di un simile movimento *mediale*, la politica non può che differenziarsi per principio da ciò che essa consente di congiungere, ed in questo modo si vede riconosciuta una collocazione specifica a livello epistemologico e sistematico.

In proposito, non risulta affatto di secondaria rilevanza il fatto che Fichte prenda in considerazione un'altra "condizione esterna" della libertà, all'altezza della quale vengono a condensarsi le prerogative della politica come ambito necessario e autonomo

deve esser posto [...] qualcosa nel presente, da cui possa svilupparsi [...] ciò che ora è senz'altro *impossibile*, affinché *diventi* possibile [...] è bene menzionare subito il mezzo: lo *stato di diritto* deve [...] diventare la condizione *di tutti*. Non tutti sono capaci di questo; di conseguenza, viene anzitutto richiesta per questo scopo una formazione spirituale di tutti, un'*educazione* – un'educazione illuminata, cui sia indicata la meta<sup>12</sup>.

Ecco che fa la sua comparsa nella trattazione la componente che più di altre, a nostro giudizio, consente di cogliere la peculiarità del rapporto intercorrente tra trascendentale e politica.

Si tratta della «formazione spirituale», di quell'«educazione illuminata» cui Fichte rimanda quale tassello imprescindibile affinché ciò che al momento risulta impossibile – il compimento dello "stato di diritto" e, di qui, la realizzazione nel mondo della vita morale – possa divenire possibile. Proprio l'educazione (*Bildung*) intrattiene una relazione privilegiata con la prospettiva della filosofia applicata, rappresentando la "condizione esterna" da cui dipende la possibilità di tradurre la visione della *Wissenschaftslehre* in concreta prassi trasformatrice.

Tutto ciò per una ragione in particolare, la quale attiene alla connotazione impressa alla pratica pedagogica almeno a partire dai celebri *Discorsi alla nazione tedesca* del 1807-1808. Già nei *Discorsi*, infatti, Fichte aveva attribuito alla *Bildung* un compito cruciale, quello di interessare nuovi legami nel contesto segnato dalle sconfitte inflitte

<sup>12</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 66.

dall'esercito napoleonico, nonché dalla lacerazione dei vincoli su cui si era retta l'appartenenza collettiva e la stessa sovranità moderna<sup>13</sup>. Tale carattere *politico* ascritto all'educazione, all'altezza delle lezioni del 1813, non soltanto risulta rafforzato, ma ritrova inoltre la sua autentica collocazione epistemologica<sup>14</sup>.

La *Bildung*, pertanto, rappresenta il procedimento con cui il sapere può ricongiungersi alla vita, con cui la visione trascendentale, compenetrandosi con l'esistenza effettiva, può promuovere l'intreccio di relazioni alternative a quelle vigenti intervenendo sul piano delle soggettività. È questo, insomma, il livello in cui la dottrina della scienza, destituendosi in quanto mero sapere, può esprimere tutto il proprio potenziale pratico-politico, traducendosi in una vera e propria traiettoria di *soggettivazione*.

### **3. Filosofia trascendentale e soggettivazione: le "pratiche della visione"**

Finora abbiamo interagito con la dimensione politica dell'*Anwendung* della filosofia dal punto di vista del suo rapporto con il sapere trascendentale della *Wissenschaftslehre*, ciò che ha condotto all'approfondimento dell'interrogazione circa le "condizioni esterne" della libertà morale e, così, a rinvenire lo scopo fondamentale dell'*angewan-*

<sup>13</sup> La sempre più marcata connotazione politica della *Bildung* consente a nostro giudizio di cogliere come Fichte, a partire dalle *Reden an die deutsche Nation*, intraprenda un percorso di progressiva messa in questione dei presupposti alla base della "logica del potere" della scienza politica moderna, gli stessi dai quali aveva inaugurato la sua elaborazione all'altezza del *Naturrecht* (1794-1795), cfr. G. RAMETTA, *Introduzione* a J.G. FICHTE, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>2</sup>, pp. V-XXXVIII. Sulla scienza politica moderna come "logica del potere", cfr. G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza 2007; G. DUSO, S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008. Infine, in riferimento al *Naturrecht*, cfr. G. RAMETTA, *Diritto e potere in Fichte*, in G. DUSO (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 253-274; L. FONNESU, *Introduzione* a J.G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. v-xxiv.

<sup>14</sup> Cfr. C. PICHE, *La Doctrine de l'État et la question de l'éducation chez Fichte*, in J.-Ch. GODDARD, M. MAESSCHALCK (eds.), *Fichte. La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris 2003, pp. 159-174.

*dte Philosophie* nella figurazione dei “mezzi” indispensabili per costituire una vita morale nel mondo empirico. In questo modo, siamo giunti a riconoscere nella *Bildung* quella “mediazione” che risultava decisiva al fine di dischiudere la libertà nella realtà effettiva, poiché tale pratica, se assunta in tutta la sua portata politica, consentiva alla dottrina della scienza di compenetrarsi con la vita, divenendo “soggettività”.

Arrivati a questo punto, si tratta di concentrare l’attenzione su una questione fondamentale: una volta compreso che la ricerca si incentra su condizioni che, in quanto “esterne”, non possono che derivare dal confronto con la dimensione empirica, come viene a delinarsi la prassi per la trasformazione dello status quo?

La volontà è il principio assolutamente creatore del mondo vero [...]. Questa volontà ha il suo contenuto dato, la meta cui tendere, nella legge morale: in questa gli effetti si trovano in maniera prefigurata; ma questi effetti sono determinazioni progressive nel *mondo sensibile* preventivamente dato [...] il mondo dato è senz’altro appropriato alla libertà [...]. Quel che deve la libertà, lo può solo *essa*, non la natura [...]. – Tuttavia la *libertà* può operare solo sulla natura<sup>15</sup>.

Il passaggio appena riportato offre già le coordinate per rispondere agli interrogati precedenti in merito alla specifica configurazione che viene ad acquisire l’agire politico nel contesto della filosofia applicata.

In proposito, si tratta di assumere in tutta la sua radicalità quanto Fichte sostiene in riferimento alla componente della «volontà» come principio soprasensibile il cui contenuto non consiste che nella «legge morale». L’istanza del volere, si asserisce, può certamente sprigionarsi nel «mondo dato» ed empirico, imprimendo a esso il suo marchio, ciò che del resto era già stato distesamente riconosciuto dalla *Sittenlehre* del 1812, la cui trattazione aveva dimostrato come la “volontà” scaturisse dalla sintonizzazione con la dimensione soprasensibile dell’apparire dell’assoluto, ed anzi corrispondesse al suo veicolo nella realtà effettiva.

Tuttavia, sulla base di quanto compreso in precedenza, possiamo avvederci di come il rapporto inaggirabile con l’empirico determini uno scenario profondamente dissimile. Al livello dell’*Anwendung* della filosofia, infatti, gli «effetti» del volere soprasensibile devono per principio imprimersi sul «*mondo sensibile*», ciò che espone l’agire ai

<sup>15</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., pp. 62-63.

condizionamenti della «natura», di tutto ciò che, per Fichte, risulta antitetico rispetto alla dimensione ideale. Nella misura in cui le condizioni risultano “esterne”, e dunque inerenti alla *Wirklichkeit*, esse conducono necessariamente alla dialettica tra l'elemento della *volontà* e quello della *natura*, tra ciò che è illuminato dall'idea e ciò che, invece, vi si contrappone.

Assistiamo così alla riproposizione della differenziazione tra il piano trascendentale e quello empirico, laddove però in quest'ultimo frangente essa viene a declinarsi in modo ancor più specifico, nei termini di una polarizzazione che si dimostra tanto necessaria quanto problematica. Tale dialettica è *necessaria*, poiché discende direttamente dai presupposti della filosofia applicata, dalla centralità del rapporto con la *Wirklichkeit* come sfera dell'agire. Allo stesso tempo, però, essa si rivela da cima a fondo *problematica*, giacché proprio un simile riferimento alla realtà empirica non può che far emergere la differenza irriducibile tra la prospettiva filosofica, rivolta alla prefigurazione dello scopo da raggiungere, e l'intervento effettivo nel mondo. Quest'ultimo, se certamente promana dalla *volontà* nel suo perseguire l'avvento di un altro stato di cose, si ritrova nondimeno condizionato dai vincoli della *natura* dai quali deriva la minaccia non soltanto dell'inefficacia e del fallimento, ma anche e soprattutto del vero e proprio pervertimento della libertà che si trattava di realizzare.

Ciò significa che la prassi politica non soltanto non può eludere l'attrito provocato dalla componente empirico-naturale, ma viene anzi a definirsi *sulla base* di un simile contrasto, come un agire che si dimostra tanto più *libero* quanto più rivela di non essere garantito, tanto più autonomo quanto più “infondato” ed esposto al *rischio*. È precisamente questa strutturale coappartenenza tra “libertà” e “rischio”, insomma, l'ineluttabile ricaduta che consegue dai presupposti epistemologici dell'*angewandte Philosophie* dal punto di vista dell'agire nel mondo. Ed è sempre all'altezza di una simile co-implicazione che la questione della *soggettivazione* si dimostra cruciale.

Il concetto di “natura”, non a caso, non rimanda unicamente ai condizionamenti materiali, all'imprevedibilità dell'esito delle azioni, ma sottende anche tutte quelle condotte il cui concreto operare misconosce la visione della dottrina della scienza. Occorre infatti sottolineare che se è vero che dal vedere *trascendentale* scaturisce una *soggettivazione* a esso conforme, altrettanto certo è che dall'esercizio

*dogmatico* della visione non potrà che risultare una condotta modulata sulla base di presupposti differenti, ed anzi diametralmente opposti.

Non è un caso, allora, che proprio a questo livello dell'argomentazione Fichte introduca un elemento a tutti gli effetti distintivo dell'ambito politico in esame: la contrapposizione tra due dissimili modelli di soggettività, tra due inconciliabili "pratiche della visione".

Ogni conoscenza offre e ha il proprio mondo, il proprio sistema dell'essere [...] la conoscenza di cui parliamo ne offre uno assolutamente nuovo; è essa stessa organo creativo, nuovo occhio [...] per un nuovo mondo ideale. [...] Nel presentarsi in quanto tali, le *immagini* pongono ciò di cui sono copia. In questa operazione della coscienza l'uomo naturale è immerso [...] il suo essere è un prodotto della legge della coscienza a lui interamente nascosta; è prigioniero e confuso in questa legislazione che gli rimane oscura [...]. – Al contrario, la coscienza filosofica si distacca da questa confusione [...] è un vedere, acquistato mediante liberazione<sup>16</sup>.

L'«uomo naturale», caratterizzandosi per un «vedere» reso opaco dai vincoli del dogmatismo, non potrà che contemplare un «sistema dell'essere» totalmente rispondente a una simile opacità, secondo cui l'unica realtà possibile è esclusivamente offerta dall'empirico-sensibile, dal «mondo delle cose»<sup>17</sup> in cui è ridotta la realtà effettiva una volta espunto ogni riferimento al «mondo ideale» (*Gesichtswelt*). In tal modo, però, egli si preclude la possibilità di spiegare la vigenza della sua stessa «coscienza» in quanto «immagine» (*Bild*) dell'assoluto, la cui «operazione» consiste nella configurazione di quelle determinazioni, come le datità oggettive dell'esperienza ordinaria, che compongono la *Wirklichkeit*. Il riferimento alle «immagini», in questo senso, appare tutt'altro che irrilevante. Come noto, infatti, nella sua ultima speculazione – e in particolar modo con la Dottrina della scienza 1813<sup>18</sup> – Fichte ha fortemente valorizzato il carattere figurativo e gestaltico del pensiero, tanto che la stessa *Wissenschaftslehre*, per molti versi, è giunta ad acquisire la connotazione di un'autentica

<sup>16</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>17</sup> Cfr. ivi, p. 48.

<sup>18</sup> Sulla *Wissenschaftslehre* del 1813, cfr. G. GAMBARO, *Un'immagine al di là dell'esistenza. Immaginazione e riflessività nella Dottrina della scienza 1813 di Johann Gottlieb Fichte*, in J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza 1813*, a cura di G. Gambaro, Roma TrE-Press, Roma 2018, pp. 5-62.

“dottrina dell’immagine”<sup>19</sup> (*Bildlehre*). Sulla base di quest’ultima, il sapere trascendentale si presenta sempre più come la ricostruzione delle condizioni di possibilità del fenomeno, dell’apparizione dell’assoluto in virtù della deduzione della sua “legalità”, ossia delle leggi che presiedono alla configurazione della *Wirklichkeit*, le stesse cui Fichte si riferisce nei termini degli “schemi” (*Schemata*). Proprio questi ultimi corrispondono a quelle *immagini* che, lungi dall’essere delle riproduzioni del dato empirico, strutturano la realtà effettiva “mettendo in forma” lo scaturire genetico dell’apparire, lo stesso che, attraversando ogni “vedere” (*Sehen*), lo rende il tramite (*Durch*) per la costituzione del mondo dato.

Ebbene, l’“uomo naturale”, nella misura in cui non riflette sul suo stesso *Sehen*, finisce per non essere in grado di cogliere le leggi del fenomeno – gli *Schemata* –, rimanendo prigioniero della «legislazione» che sottende e struttura l’esperienza.

Ciò che al riguardo occorre rimarcare è che in questo caso il dogmatismo che obnubila la visione di una simile soggettività non viene contestato soltanto dal punto di vista teoretico delle sue fallacie, ma anche e soprattutto sulla base delle sue ricadute *pratico-politiche*. Non si tratta più, dunque, di confutare dal punto di vista speculativo il fraintendimento dogmatico, ma di denunciare il fatto che dal modello della soggettività *naturale* non può che derivare una conseguente *naturalizzazione* dello status quo, dei rapporti e delle dinamiche che lo compongono.

Per l’uomo ordinario, naturale [...] la vita che gli è data dalla percezione [...] è il fine ultimo [...]. Questo – la vita – è il primo e il sommo. Prioritari sono per essa *i mezzi per conservarla* [...]. Proteggere questi mezzi della vita chiamati *proprietà* [...], a questo è chiamato lo Stato [...]. Lo Stato è un’istituzione dei proprietari [...]. Questo modo di vedere lo Stato è abbastanza generale [...] compare in dottrine come quella che vuole che i proprietari terrieri [...] siano in fondo gli originari fondatori e cittadini della compagine statale<sup>20</sup>.

Com’è evidente, all’altezza del problema della *soggettivazione* la prospettiva epistemologica del sapere e quella politica della strut-

<sup>19</sup> Cfr. A. BERTINETTO, *La forza dell’immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2010; J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild*, Kohlhammer, Stuttgart 1955.

<sup>20</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., pp. 71-73.

turazione dei rapporti intersoggettivi finiscono per congiungersi in modo indissolubile. Nella misura in cui il vedere dogmatico-naturale riconosce quale unica realtà possibile quella offerta dai “sensi”, il modello di vita associata vertente su tali presupposti finirà per risultare conforme a una simile modalità irriflessa di esercitare la visione. Se infatti ciò che si considera “reale” non è costituito che dalle sole dati empirico-oggettive offerte dalla «percezione», allora non si potrà che riconoscere quale unica condotta possibile quella contrassegnata dall’appropriazione dei «mezzi» che consentono la perpetuazione di una simile esistenza. Ma allora, l’unica organizzazione in grado di garantire una simile finalità sarà quella posta alla salvaguardia dell’istituto della «*proprietà*», vale a dire lo «Stato dei proprietari» teorizzato da quelle «dottrine» secondo le quali gli autentici «cittadini» non saprebbero che i possidenti.

Proprio una simile denuncia da parte di Fichte del *sostrato dogmatico* che soggiace al paradigma *proprietario*<sup>21</sup> della «compagine statale» (*Staatsverein*) non soltanto conferma le potenzialità di un “uso politico” della prospettiva trascendentale, ma chiama in causa una sua declinazione specifica, un suo “momento” fondamentale.

L’opposizione tra le due inconciliabili “pratiche della visione” del trascendentalismo e del dogmatismo, infatti, impone di intervenire fin dall’inizio all’altezza della dinamica con cui il vedere si rende traiettoria di soggettivazione. Al fine di rendere possibile la libertà nel mondo risulta anzitutto necessario *liberare il “vedere”* dal vincolo con il dogmatismo, rinvenendo nell’educazione (*Bildung*) la pratica imprescindibile con cui le due componenti del sapere trascendentale e della politica vengono a compenetrarsi vicendevolmente.

<sup>21</sup> La decostruzione fichtiana del dogmatismo soggiacente alla reificazione proprietaria dei rapporti intersoggettivi nel segno del primato esclusivo della proprietà è esplicita: «[I]’umanità si divide in due fondamentali ceppi: i *proprietari* e i *non-proprietari*. I primi non sono affatto lo Stato [...] ma *occupano* lo Stato, così come un signore si tiene un domestico e quest’ultimo è di fatto il suo servitore [...]. Ai proprietari non importa chi sia a proteggerli, purché [...] sia il più a buon mercato possibile», ivi, p. 73. A questo proposito, risulta particolarmente significativo che Louis-Pierre Babeuf (1792-1868) – nipote di *Gracchus* Babeuf della “congiura degli eguali” – in un’edizione del 1831 di parte dell’opera fichtiana abbia scelto di tradurre la locuzione “non proprietario” con *proletario*, cfr. J.-Ch. GODDARD, *Présentation a J.G. FICHTE, La Doctrine de l’État*, cit., pp. 12-13. Sulla concezione fichtiana della proprietà, cfr. F. FISCHBACH, *De la propriété possessive à la propriété expressive: Fichte, Hess, Marx*, in J.-Ch. GODDARD, J. RIVERA DE ROSALES (eds.), *Fichte et la politique*, cit., pp. 285-302.

Come considereremo fra non molto, tuttavia, il procedimento con cui la *Bildung* si trasvaluta in pratica intrinsecamente politica sarà lo stesso dal quale desumere alcune profonde criticità che esporranno l'argomentazione fichtiana a un pericolo esiziale, e cioè al *rischio* di far trapassare la stessa educazione alla *libertà* in una forma inquietante di disciplinamento.

#### 4. Il problema della Bildung

Come abbiamo compreso, le ricadute pratico-politiche determinate dai presupposti epistemologici della filosofia applicata conducono a porre in tutta la sua urgenza il problema dell'effettiva compenetrazione tra visione e vita, tra sapere e condotta. Nella misura in cui l'orizzonte entro il quale si colloca l'agire politico non può che essere quello empirico contraddistinto dalla dialettica tra "volontà" e "natura", la strutturale esposizione al *rischio* non può che privare di ogni garanzia la possibilità di pervenire a una vita collettiva all'insegna della *libertà*, ciò che impone di riporre ogni attenzione alla questione della *soggettivazione*. Quest'ultima, nel contesto politico, giunge a declinarsi in modalità peculiari, come contrapposizione tra differenti modelli di soggettività, nel novero dei quali subentra quello anti-trascendentale dell'"uomo naturale", dal cui vedere dogmatico promana un mondo reificato, privato di ogni riferimento alla dimensione "ideale".

Sulla base di simili premesse, non può sorprendere il rilievo accordato all'educazione, tanto più che solamente in virtù di tale "condizione esterna" si rende possibile liberare il vedere dalla morsa dogmatica e, con ciò, affrancare gli stessi rapporti intersoggettivi, ponendo le premesse per la costituzione di una tipologia inedita di legame.

Agli uomini illuminati non importa di uno Stato eretto sul [...] concetto della conservazione della proprietà [...], se non nella misura in cui lo considera *come il punto di partenza da cui si sviluppa un regno della libertà* [...]. Questa configurazione del regno può risultare solo da un modo di vedere e da una mentalità assolutamente ordinaria di molti [...]. Queste moltitudini sono *determinate* dalla legge, che comanda, non [...] come una legge di natura, ma mediante un libero coltivarli, così che ci si deve elevare alla conoscenza della medesima. È questo [...] il fine: che *tutti* si elevino ad essa<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 83.



Dalla decostruzione dei presupposti dogmatici dello “Stato dei proprietari” si consegue un risultato massimamente positivo, connesso alla possibilità di valorizzare l’educazione (*Bildung*) – il «libero coltivarsi» (*Ausbildung*) – come quella pratica per mezzo della quale il trascendentale può farsi principio pratico di condotta.

Tale risultato non consiste che nella «configurazione del regno», laddove con quest’ultimo concetto il filosofo designa non soltanto il superamento del modello di statualità vertente sul vincolo proprietario, ma anche e soprattutto la possibilità di una progressiva deposizione dei rapporti di coazione. Il “regno”, insomma, dischiude la prospettiva di una vita comune che per svolgersi non debba più dipendere dalla costrizione giuridica e che, in questo modo, conduca al deperimento dello Stato come unico modello possibile di unità politica<sup>23</sup>. Ma una simile prospettiva, necessariamente collocata in un futuro di là da venire, non potrebbe in alcun modo dischiudersi se le «moltitudini» non fossero accomunate dal discernimento di una «legge» che non consiste in una mera limitazione esterna, ma in una prescrizione rivolta all’interiorità del singolo in funzione della maturazione della condotta morale.

Proprio al fine di promuovere l’elevazione alla «conoscenza» di tale legge è indispensabile la pratica della *Bildung*, la quale acquisisce così una valenza ulteriore e ben più radicale della sola attività pedagogica, giacché si costituisce essa stessa come quella specifica “forma del legame” a partire dalla quale edificare la nuova convivenza.

Ogni scienza è fondante l’azione [...]. Ne risultano *due fondamentali ceti*: il *popolo* e i *dotti* [...], i quali certo non devono essere [...] separati da barriere esterne, e i cui componenti possono anche sovrapporsi in singole persone [...]. Per il primo non esiste che quanto fonda immediatamente l’azione, agli ultimi spetta la *lungimiranza*<sup>24</sup>.

Come si può notare, l’educazione subentra fin dall’inizio non soltanto nei termini della condizione indispensabile affinché sia possibile

<sup>23</sup> Sulla questione, cfr. G. RAMETTA, *Das Problem der Souveränität in Fichtes Staatslehre*, «Fichte-Studien», 29/2006, pp. 89-99; G. ZÖLLER, *Der Staat und das Reich. Fichtes politische Geschichtsphilosophie*, in Id. (hrsg.), *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*, «Nomos Verlagsgesellschaft», 39/2011, pp. 189-203; L. FONNESU, *Die Aufhebung des Staates bei Fichte*, «Fichte-Studien», 11/1997, pp. 85-97.

<sup>24</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., p. 65.

la costituzione del “regno”, ma anche e soprattutto nei termini della declinazione – nel presente – della futura modalità di convivenza. Non a caso, lo scambio tra docenti e allievi funge esso stesso da modello fondamentale cui dovranno conformarsi le relazioni intersoggettive, modello dal quale discendono i due «*fondamentali ceti*» (*Grundstände*) dei «*dotti*», ai quali compete la *lungimiranza*, e del «*popolo*», di coloro per i quali l’agire non può che svolgersi nell’*immediatezza* della propria esistenza.

Ebbene, proprio in relazione a un simile procedimento con cui la *Bildung*, da *condizione di possibilità* di nuovi legami, giunge a trasvalutarsi quale vero e proprio *modello* dell’appartenenza futura, non possiamo non rilevare come la prospettiva fichtiana presenti alcuni elementi di indubbia criticità. Per quanto il filosofo si proponga di ridimensionare un simile passaggio, asserendo che i «componenti» dei *Grundstände* non necessariamente devono venire disgiunti da «barriere esterne», ciononostante lo scenario che viene a profilarsi non può non apparire fortemente controverso. Ciò che non risulta accettabile, a questo proposito, non è soltanto l’articolazione cetuale dell’unità politica<sup>25</sup>, ma anche la stessa “linearità” del procedimento con cui da determinate premesse di ordine filosofico – l’individuazione dell’educazione come “condizione esterna” della libertà – si desumono *meccanicamente* le strutture fondamentali poste alla base della vita comune.

Proprio una simile criticità rappresentata dalla *diretta* trasposizione a livello politico dei contenuti definiti in un ambito distinto qual è quello filosofico sembra rinviare a una questione ulteriore, dalla quale si evince come la componente dell’educazione medesima, se assunta in modalità improprie, possa inscenare un’inquietante involuzione tale da stravolgerne l’originaria vocazione in senso *dispotico*:

[chiunque] ha la conoscenza e il potere, ha non solo il diritto, ma il santo dovere di costringere gli uomini alla costituzione giuridica [...] a condizione che all’istituto della costrizione ne sia collegato un secondo *finalizzato a portare tutti gli uomini al discernimento della legittimità della forza e così alla superfluità della stessa* [...]. Nessuna costrizione, tranne che congiuntamente all’educazione al discernimento del diritto. Il despota è al tempo stesso educatore perché si annulli come tale in quest’ultima funzione<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. L. FONNESU, *Diritto, lavoro e “Stände”: il modello di società di J.G. Fichte*, «Materiali per una Storia della cultura giuridica», 15/1985, pp. 51-76.

<sup>26</sup> J.G. FICHTE, *La Dottrina dello Stato*, cit., pp. 97-98.

La *Bildung*, vale a dire quella stessa “condizione esterna” fatta subentrare allo scopo di predisporre il campo alla liberazione dei rapporti intersoggettivi dai vincoli della coercizione, si ritrova a questo punto coinvolta in un procedimento che finisce per distorcerne il senso. Al fine di superare la «costrizione» mediante il «discernimento del diritto», infatti, Fichte sembra collocare la pratica educativa stessa all’interno dell’ambito di competenza del Diritto e dei suoi meccanismi di coazione, facendo così interferire la sua valenza emancipatrice con quella, a essa estranea, della coercizione. Ancor più drammaticamente, un simile rapporto tra *discernimento* e *costrizione*, anziché venire riconosciuto nella sua irrisolutezza, finisce al contrario per cristallizzarsi nella figura del «despota» (*Zwingherr*), di colui che, accorpando in sé tanto la «conoscenza» quanto il «potere», pretende di risolvere la tensione tra educazione e disciplinamento incarnando nella sua stessa persona ambedue le istanze.

L’esito inquietante con cui si perviene all’indiscernibilità tra l’«educatore» e lo *Zwingherr*, evidentemente, non può che afferire a un cortocircuito che trascende la questione particolare appena affrontata, facendo emergere una discordanza in seno alla argomentazione medesima, la quale in questo caso non appare conseguente con le sue stesse premesse speculative. In breve, in questo frangente la prospettiva non sembra sufficientemente giustificata in termini trascendentali o, più precisamente, sembra condurre a una sempre più evidente saturazione di quella *non coincidenza* tra il piano trascendentale e quello empirico di cui avevamo sottolineato non soltanto la necessità dal punto di vista teoretico, ma anche la stessa fecondità politica, nella misura in cui permetteva di criticare la realtà effettiva e di contestare ogni tentativo di assolutizzarne le determinazioni.

Per quanto gli elementi di criticità appena enunciati non possano certamente venire ricondotti a una discrepanza estrinseca dalla quale non sortirebbe alcuna conseguenza per quanto concerne il discorso sviluppato nelle lezioni del 1813, ciononostante riteniamo che essi non destituiscono di senso l’indirizzo di fondo della filosofia applicata come *politica del trascendentale*. All’opposto, non si può che sottolineare come ciò che rende inadeguata la determinazione della pratica educativa inerisca esattamente agli assunti a partire dai quali Fichte stesso aveva inaugurato la propria trattazione: l’involuzione dispotica della *Bildung* si dimostra tanto più inammissibile *in quanto finisce per*

*violare la prospettiva medesima della filosofia applicata*, la stessa che verteva sul riconoscimento dell'imprescindibile *autonomia* della filosofia trascendentale.

Quanto appena asserito sembra trarre conferma dalla stessa impostazione offerta da Fichte al fine di restituire l'autentica vocazione dell'*angewandte Philosophie* come traduzione pratica della *Wissenschaftslehre*:

ogni scienza ha [...] una tendenza pratica ed è fondante l'azione. Ciò che è puramente teorico indica i *mezzi* per la realizzazione di un fine ancora lontano; ciò che è puramente pratico punta allo scopo assolutamente più immediato. La dottrina della scienza penetra entrambi [...] nella loro relazione [...] essa dà appunto istruzione per l'uso scientifico dell'intelletto a vantaggio della vita<sup>27</sup>.

Il fatto che ogni «scienza» sia indubbiamente animata da una «tendenza pratica» e che in tal maniera risulti «fondante l'azione» non significa certo che le acquisizioni da essa conseguite possano venire linearmente trasposte nell'ambito dell'intervento politico effettivo. Ciò che è «puramente teorico», non a caso, non può venire immediatamente sovrapposto a ciò che è «puramente pratico», ciò cui Fichte rimanda assumendo la dicotomia mezzi-fini: la teoresi indica i «mezzi», le *mediazioni* con cui conseguire una finalità ancora irraggiungibile, mentre la prassi, l'operare concreto nel mondo non può che far fronte a uno scopo «immediato».

Al riguardo, occorre prestare attenzione a un punto decisivo, al fatto cioè che il filosofo, a differenza di quanto accadeva in riferimento alla *Bildung*, non desume *meccanicamente* dall'ambito speculativo i contenuti affidati all'intervento pratico-politico. La «dottrina della scienza», infatti, non equivale né al *puramente teorico* né al *puramente pratico*, ma «penetra entrambi» interrogandosi sulla peculiare «relazione» atta a connetterli. Alla *Wissenschaftslehre*, così, viene riconosciuta quell'*autonomia* che consente di salvaguardare l'esercizio del pensiero dai vincoli dettati dalle dinamiche politiche, ciò che allo stesso tempo permette di esprimere tutta la sua valenza *politica* dando istruzione per «l'uso scientifico dell'intelletto a vantaggio della vita».

Tutto ciò conferma, ancora una volta, come la relazione intercorrente tra trascendentale e politica non possa in alcun modo venire

<sup>27</sup> Ivi, p. 65.

ricondata a una qualche sequenza univoca, ma richieda ogni volta un “surplus” di chiarificazione. Il rapporto con la politica, assunta come ciò che in ultima analisi non ammette una risoluzione meccanica, ma che anzi impone di porre in questione le premesse stesse con cui la si vorrebbe inquadrare e definire, non può che “far problema”.

La stessa prospettiva fichtiana, per come abbiamo tentato di restituirla a partire dal corso del 1813, si dimostra in tal senso indubbiamente rivelativa. Il sapere trascendentale della dottrina della scienza, al fine di riaprirsi al reale, non può che commisurarsi con l’elemento problematico dell’empirico e della sua trasformazione, riscoprendo la *necessità della politica*.

E tuttavia, anche la politica, proprio in quanto dimensione per principio *problematica*, contrassegnata, come si è chiarito, da una quota irriducibile di “infondatezza” e da un agire marcato dalla strutturale coappartenenza tra libertà e rischio, finisce per interpellare un’interrogazione circa il senso, lo statuto e le condizioni di possibilità del suo stesso esercizio. Così, liquidato il luogo comune menzionato all’inizio, si giunge a comprendere che la necessità della politica, se assunta radicalmente e in tutte le sue implicazioni, non può che chiamare in causa, a sua volta, la *necessità del trascendentale*, del gesto con cui la filosofia, volgendosi a interrogare se stessa, giustifica le condizioni di possibilità della sua autonomia, di quella stessa non coincidenza con la realtà ordinaria a partire dalla quale poter riscoprire tutto il suo potenziale trasformativo.



# Marx: le materie e le forme

## Approssimazioni al problema dello *Stoffwechsel*

Fabio Raimondi

C'est une vraie conception de l'échange universel,  
de toute espèce d'interaction fondée sur des échanges.  
(P. Langevin)

1. *Stoffwechsel* è un concetto cardine del pensiero di Marx ed Engels. La parola, composta da *Stoff* (materia) e *Wechsel* (scambio, cambio, ricambio), è solitamente tradotta con *ricambio organico* o *metabolismo*, ma lo spettro semantico dell'uso che ne fece Marx è molto più ampio, perché connesso anche al campo economico. La traduzione con *ricambio organico* può dunque risultare fuorviante, anche a causa della pluralità dei significati di *organico* ai tempi di Marx ed Engels.

In prima approssimazione distinguiamo quattro significati principali del termine *organico*<sup>1</sup> fungibili al tempo di Marx ed Engels: a) secondo il lessico scientifico del tempo, significa *capace di dotarsi di organi corporei*<sup>2</sup> per adattarsi alle condizioni naturali, mentre inorga-

<sup>1</sup> Cfr. J.B. FOSTER, P. BURKETT, *Marx and the Earth. An Anti-Critique*, Haymarket Books, Chicago 2016, pp. 57-88, e anche J. SCHLANGER, *Les métaphores de l'organisme*, L'Harmattan, Paris 1995.

<sup>2</sup> Questo, ad esempio, è il significato usato in K. MARX, *Il Capitale*, Ed. Riuniti, Roma 1989, vol. I, p. 414, in merito agli «organi produttivi dell'uomo sociale» (cfr. F. RAIMONDI, *Marx, Darwin e la «storia critica della tecnologia»*, «Rivista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica», 2014, <http://www.sifp.it/articoli-libri-e-interviste-articles-books-and-interviews/marx-darwin-e-la-storia-critica-della-tecnologia>; data ultima consultazione: 30/10/2021).

nico equivale a incapace di tale azione; b) in senso dialettico (come in Hegel), *inorganico* indica un'esternità al pensiero: l'oggettività naturale, ad esempio, è la condizione dell'agire e del conoscere soggettivo (umano) che, appropriandosene, ossia traducendola nella sua logica, e così assimilandola, la rende organica a sé<sup>3</sup>; contro Hegel Marx usa questo senso di *organico* per evidenziare che lo *spirito* non è realmente alienato rispetto alla natura, dato che questa credenza è il risultato del processo storico di affermazione del modo di produzione capitalistico, che si legittima costruendo ideologicamente la separazione tra organico e inorganico, umano e naturale; c) in senso materialistico: la natura inorganica è materia disponibile all'intervento umano, precondizione dell'esistenza sociale umana (organica), che si sviluppa attraverso la produzione di strumenti (tecniche), con i quali produce i mezzi di sussistenza per appropriarsi della natura<sup>4</sup>; d) se teniamo conto delle ricerche di Liebig, molto importanti per Marx<sup>5</sup>, *organico* indica la materia animata e *inorganico* quella inanimata: significato recepito, ad esempio, da Engels, che usò *Stoffwechsel* più volte (dopo il 1868), e che lo definì l'«assorbimento di sostanze, la cui composizione chimica viene modificata, che vengono assimilate dall'organismo e i cui residui vengono espulsi nello stesso tempo insieme ai prodotti di decomposizione dell'organismo stesso generati dal processo vitale»<sup>6</sup>; da qui l'equivalenza tra organico e vivente, e tra inorganico e non vivente<sup>7</sup>. Tradurre *Stoffwechsel* con *ricambio organico* non esplicita, dunque, quale significato di *organico* sia in uso, ragion per cui, d'ora in

<sup>3</sup> Cfr. J. BUTLER, *The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of anthropocentrism*, «Radical Philosophy», 2, 6/2019, p. 12, che hegelizza completamente il pensiero di Marx.

<sup>4</sup> Ad esempio: «Il lavoro effettivo si appropria dello strumento come suo mezzo e della materia come materiale della sua attività [...]. La materia appare qui come la natura inorganica del lavoro, il mezzo di lavoro come organo della stessa attività appropriatrice» (K. MARX, *Manoscritti del 1861-1863*, Ed. Riuniti, Roma 1980, p. 57).

<sup>5</sup> Cfr. K. SAITO, *Karl Marx's Ecosocialism. Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, Monthly Review Press, New York 2018, pp. 68-78, pur non condividendone la prospettiva ecologista, socialista e reificazionista, e J.B. FOSTER, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York 2000, pp. 155-163.

<sup>6</sup> F. ENGELS, *Dialettica della natura*, in K. MARX, F. ENGELS, *Marx Engels Opere Complete* (d'ora in poi MEOC), Ed. Riuniti, Roma 1974, vol. XXV, p. 580.

<sup>7</sup> Cfr. F. ENGELS, *Anti-Dühring*, in MEOC XXV, p. 77.



poi, tradurremo con *ricambio materiale* salvo specificare, se necessario, di che materiale si tratta.

*Stoffwechsel* è un concetto che Marx ed Engels conoscono sin dagli anni Cinquanta dell'Ottocento. Per rendere subito chiara la posta in gioco, richiamiamo un passo del III libro del *Capitale* – su cui torneremo – dove Marx parla di un «regno della libertà», che «comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna» e, quindi, «oltre (*jenseits*) la sfera della produzione materiale vera e propria»; questa libertà, prosegue,

può consistere soltanto in ciò: che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente (*rationell regeln*) il loro *ricambio [materiale] (Stoffwechsel)* con la natura e lo portano sotto il loro controllo [sociale] (*gemeinschaftliche Kontrolle*), invece di essere da esso dominati (*beherrscht*) come da una forza (*Macht*) cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia (*Kraftaufwand*) e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana (*menschliche Natur*) e più degne di essa:

regolazione razionale e controllo sociale appartengono, dunque, al «regno della necessità»<sup>8</sup> e non al regno della libertà, che si svilupperà solo poggiando su questa nuova base.

Queste poche righe dicono che: 1) il regno della libertà segue, ma non oltrepassa, quello della necessità, che non è sospeso né abolito – non siamo in un «oltre» trascendente – e neanche conservato com'è, ma regolato razionalmente e controllato dai produttori associati che, dunque, devono imparare a governarne le trasformazioni; 2) il regno della libertà si potrà costruire solo quando il regno della necessità non sfuggirà più al pieno controllo sociale dei produttori associati ossia quando la conoscenza umana della natura sarà completa; 3) tale controllo implica la fine del dominio della forza cieca della natura sull'uomo a cui però non segue il dominio dell'uomo sulla natura, ma la regolazione razionale del loro *Stoffwechsel*.

La libertà a cui allude Marx non è assoluta, neanche dopo aver imparato a governare la necessità, così come il progetto di porre sotto controllo sociale lo *Stoffwechsel* rivela l'idea di natura che agita le sue

<sup>8</sup> K. MARX, *Il Capitale*, Ed. Riuniti, Roma 1989, vol. III, p. 933; per il testo tedesco, si veda K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Dietz Vlg., Berlin 1970 (d'ora in poi MEW), vol. 25, p. 828.

riflessioni. Scopo della politica comunista è accedere a una dimensione, non certo ultraterrena né da fine della storia, in cui sia possibile essere liberi, non perché sgravati dalla lotta contro la necessità, ma perché capaci di governarla razionalmente in modo continuo e costante, così da avere il tempo per sviluppare le proprie capacità: obiettivo non raggiungibile senza il pungolo della necessità.

La questione dello *Stoffwechsel*, allora, è scientifica e politica. Il regno della libertà diventa realizzabile solo nel momento in cui gli uomini sostituiscano all'obbedienza passiva verso un potere che appare irresistibile (perché esterno al loro dominio) un'obbedienza attiva, che non li sottrae alle leggi (per quanto storiche) della natura, ma di cui governano la necessità, in modo che i loro obiettivi si realizzino come esito spontaneo dell'attività naturale. Marx immagina che gli umani possano conoscere completamente la natura in modo tale da poter costruire un'organizzazione della vita in equilibrio dinamico con essa (obiettivo che il capitalismo manca quasi sempre) al punto che l'umano, senza staccarsi dalla necessità naturale, possa trovare, tramite il governo razionale dello *Stoffwechsel*, l'occasione – l'intervallo, l'interstiziale fra-(t)tempo – per esplorare e sviluppare le proprie potenzialità.

Non si tratta di emanciparsi dalla natura, senza la quale l'umano non esisterebbe, ma dalla natura separata dall'umano che il capitale ha prodotto<sup>9</sup>, senza vagheggiare un mondo artificiale perfetto né sognare mistiche fusioni con un'inesistente Unità Naturale Originaria. Per vivere liberamente nella necessità bisogna sviluppare i saperi scientifici e tecnici assieme alle capacità organizzative umane.

2. L'idea del *metabolismo* risale a Ippocrate e alle dinamiche di scambio tra corpi caldi e freddi attraverso il cibo<sup>10</sup>. L'idea attraverso i secoli fino al *De medicina statica aphorismi* pubblicata da Sanctorius nel 1614, dove compare come *perspiratio insensibilis*: «The greatest contribution which Sanctorius made to medical thought was the realization that the living organism is undergoing continuous changes, the

<sup>9</sup> Cfr. K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, La Nuova Italia, Firenze 1968, vol. II, p. 114.

<sup>10</sup> Cfr. G. LUSK, *A History of Metabolism*, in L.F. BARKER, R.G. HOSKINS, H.O. MOSENTHAL (eds.), *Endocrinology and Metabolism*, D. Appleton & Co., New York-London 1922, vol. 3, pp. 2-78.

sum total of which constitutes what we today might call the physico-chemical basis of life»<sup>11</sup>.

Il termine *Stoffwechsel* era già in uso agli inizi dell'Ottocento. Passando per la *Physiologie des Menschen* (1836) di Tiedemann, che lo consacrò termine tecnico «for use in discussion in chemical reactions in the body», arrivò a Liebig che ne trattò ampiamente, di contro a quanto detto da Bing, nel suo *Die organische Chemie in ihrer Anwendung aus Physiologie und Pathologie* del 1842<sup>12</sup>. Da questo momento, *Stoffwechsel* entrò nella discussione scientifica, tanto da essere ripreso nei titoli di alcuni scritti, due dei quali sono importanti per la nostra ricerca: *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel*, pubblicato da R. Mayer nel 1845 e *Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Tieren* di Moleschott, pubblicato nel 1851; nel 1844, inoltre, era stato pubblicato l'*Encyclopädisches Wörterbuch der medicinischen Wissenschaften*, in cui lo *Stoffwechsel* era definito «the conversion of body substance into other forms and the rapid production of new and precisely similar body structures by means of the constant supplying of nourishing materials»; esso «consists of two acts, demolition (*Zersetzung*) and new construction (*Neubildung*)» con riferimento, in particolare, «to the chemical processes of living cells»<sup>13</sup>. Infine, non bisogna dimenticare l'impiego di *metamorphosis* come traduzione di *Stoffwechsel*, in particolare da parte di Watt e di Huxley<sup>14</sup> che, insieme a Liebig, Mayer e Moleschott, erano autori ben noti a Marx ed Engels.

Lo *Stoffwechsel*, inoltre, è in rapporto con la termodinamica<sup>15</sup> e anche in questo caso i nomi di Watt e Mayer sono importanti. Una delle questioni riguardanti la macchina a vapore era la sua capacità di sostituire in modo più economico il lavoro animale e umano. Young nelle sue *Lectures on Natural Philosophy* (1807) fu il primo a usare il termine

<sup>11</sup> F. BING, *The History of the Word «Metabolism»*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», 26, 2/1971, p. 159.

<sup>12</sup> Cfr. K. SAITO, *Karl Marx's Ecosocialism*, cit., pp. 68-70.

<sup>13</sup> F. BING, *The History of the Word «Metabolism»*, cit., pp. 160-171.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 173-174.

<sup>15</sup> Per quanto dirò fino alla fine del paragrafo, si vedano G. ROSEN, *The Conservation of Energy and the Study of Metabolism*, in Ch.McC. BROOKS, P.F. CRANEFELD (eds.), *The Historical Development of Physiological Thought*, The Hafner Publishing Company, New York 1959, pp. 243-263 e J.B. FOSTER, P. BURKETT, *Marx and the Earth*, cit., p. 81.

*energy* per misurare la quantità di lavoro svolta da macchine, uomini e animali al fine di compararne il rendimento. Le ricerche di L. Carnot, Coulomb, Navier, Coriolis e Poncelet, svolte all'*Ecole Polytechnique* di Parigi, svilupparono l'idea della trasformazione delle forze in base al principio della conservazione dell'energia e per primi definirono l'energia cinetica, nel campo della meccanica e della tecnologia delle macchine, come trasformazione e trasmissione del lavoro<sup>16</sup>.

L'idea che il calore fosse l'esito di un movimento e quindi energia – e non una sostanza materiale – fu proposta da S. Carnot all'inizio degli anni Trenta dell'Ottocento e poi da Mayer, che pubblicò, negli *Annalen der Chemie und Pharmacie* diretti da Liebig, un saggio dal titolo *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur* (1842), nel quale sviluppava l'ipotesi dell'equivalenza delle energie (o forze) e presentava un metodo per calcolare l'equivalente meccanico del calore: idee che poi applicò alla chimica e alla biologia, e che espose nel testo del 1845 sopra citato. L'energia come misura del calore era un modo per cercare di stabilire un rapporto tra differenti categorie di fenomeni naturali: «A law which unconditionally governs all ponderable objects (matter) is that no given matter is ever reduce to nothing and none arises out of nothing. Substances change into one another and so assume different phenomenal forms»; da qui si deduce che «heat, motion and kinetic energy can be converted one into another according to definite numerical relationships». Insieme a Joule e Helmholtz (autori conosciuti e citati da Marx ed Engels), Mayer contribuì a mostrare che «all natural phenomena – gravity, motion, heat, light, electricity or chemical action – are only different manifestations of one and the same something, a something called energy that can neither be destroyed nor produced». L'idea che «the amount of energy in any given system is constant» ebbe ripercussioni importanti e «altered the whole mental outlook of physical, biological and even social scientists». In ambito fisiologico, l'aspetto coinvolto fu proprio lo studio del metabolismo e la conclusione fu che «the transformation of energy obeys the same general laws in both living and non-living matter». Mayer, tra l'altro,

<sup>16</sup> Cfr. F. VATIN, *Le travail. Economie et physique 1780-1830*, Puf, Paris 1993. Sull'importanza di queste ricerche per Marx, mi permetto di rinviare a F. RAIMONDI, *Marx: il lavoro e le macchine*, in L. BASSO, M. BASSO, F. RAIMONDI, S. VISENTIN (eds.), *Marx: la produzione del soggetto*, DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 199-223.

in un testo scritto nel 1850 (ma pubblicato nel 1893), istituì un'analogia tra gli scambi di calore e gli scambi in borsa. Fisica, chimica, fisiologia ed economia trovarono, dunque, sebbene in termini a volte metaforici, un terreno su cui potevano essere confrontate.

Fu comunque Liebig a dare basi scientifiche solide al concetto di *Stoffwechsel*. Come scrisse Voit (suo allievo e maestro di Lusk), Liebig «stated that the phenomena of motion and activity which we call life arise from the interaction of oxygen, food and the components of the body. He clearly saw the relation between metabolism and activity and that not only heat, but all motion was derived from metabolism». L'esito conclusivo è riassunto da Ludwig nel suo *Lehrbuch der Physiologie* del 1861: «The heat produced by animals would equal that to be derived from their nutriment».

3. Il termine *Stoffwechsel* compare per la prima volta, negli scritti di Marx, in un quaderno del marzo 1851<sup>17</sup>. L'occorrenza si situa all'interno dello scambio epistolare con Daniels<sup>18</sup>. In una lettera a Engels del 2 aprile 1851, Marx dice di aver scritto «ampiamente» a Daniels «sulla sua fisiologia»<sup>19</sup>. Purtroppo, la lettera in questione non è stata ritrovata. Daniels si era rivolto a Marx l'8 febbraio 1851 per chiedergli un parere su un suo libro<sup>20</sup>. Non è tanto l'uso del termine *Stoffwechsel* nella lettera a essere interessante quanto il suo impiego da parte di Daniels, che inserisce la sua riflessione nel fermento, importante per la filosofia e la politica, della biologia tedesca primo ottocentesca<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. K. MARX, *Exzerpte und Notizen (März bis Juni 1851)*, in K. MARX, F. ENGELS, *Gesamtausgabe* (MEGA), Dietz. Vlg., Berlin 1986, vol. IV.8, pp. 233-234 e, in merito, G. PAWELZIG, *Zur Stellung des Stoffwechselbegriff im Denken von Karl Marx*, in A. GRIESE, H.J. SANDKÜHLER (eds.), *Karl Marx zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1997, pp. 129-150.

<sup>18</sup> Cfr. Id., *La signification épistémologique des sciences de la nature dans l'œuvre de Marx*, «Actuel Marx», 9/1991, pp. 171-173.

<sup>19</sup> MEOC XXXVIII, p. 250.

<sup>20</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Briefwechsel (Januar bis Dezember 1851)*, in Id., *Gesamtausgabe* (MEGA), cit., vol. III.4, pp. 308-309 e R. DANIELS, *Mikrokosmos. Entwurf einer Physiologischen Anthropologie*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1988.

<sup>21</sup> Cfr. S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, il Mulino, Bologna 2000 e A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, il Mulino, Bologna 1992.

L'uso che Daniels fa di *Stoffwechsel* è innovativo perché distingue il «metabolismo organico» in «animale» e «mentale»<sup>22</sup>, mentre per il resto ripete quanto era noto – soprattutto attraverso gli studi di Liebig e R. Wagner, senza dimenticare J. Müller – sull'importanza degli scambi di materia organica e inorganica per la vita, la crescita e la morte dei corpi di piante e animali, umani compresi, e sulla perenne circolazione, assimilazione e scarto di sostanze nutritive tra esseri viventi.

Daniels cercava di dare una fondazione fisiologica alle caratteristiche intellettuali, sociali e politiche dell'umano, interponendo tra la natura e la società l'attività mediatrice dei «concetti (*Begriffe*)» in quanto proprietà della materia organica<sup>23</sup>: naturali e sociali, sono collazioni di immagini e rappresentazioni di sensazioni ed esperienze, individuali e collettive, prodotte spontaneamente dal cervello umano, grazie alla capacità di astrazione, che consentono di trasformare le proprietà specificamente animali dell'umano<sup>24</sup>. In altri termini, le azioni umane non hanno come cause solo scambi fisico-chimici (il ricambio del materiale organico e inorganico), perché *tra* questi e l'agire umano vi sono le rappresentazioni (*Vorstellungen*) e i concetti (*Begriffe*) di quanto accade – le prime sono immagini di oggetti particolari, i secondi di proprietà generali – che condizionano i nostri comportamenti successivi senza determinarli però in modo necessario<sup>25</sup>. La funzione mediatrice dei concetti è strategica, perché Daniels, dopo aver detto che i processi naturali di ricambio materiale stanno all'origine della vita e della morte, della salute e della malattia di piante e animali (umani compresi), afferma che «la natura è crudele solo quando non sappiamo sottometerla (*unterwerfen*) e addomesticarla (*dienstbar zu machen*)» e che alla «morte innaturale [...], violenta», essendo «una conseguenza necessaria delle nostre istituzioni sociali», si può ovviare eliminando ciò che ostacola «il perfetto sviluppo dell'organismo umano [...] e l'esercizio universale e armonioso di tutti i suoi poteri e facoltà»; per ottenere questo risultato è necessario «un cambiamento totale nei rapporti sociali (*gesellschaftlichen Verhältnisse*) basato sulla solidarietà, scien-

<sup>22</sup> K. SAITO, *Karl Marx's Ecosocialism*, cit., p. 73.

<sup>23</sup> Cfr. R. DANIELS, *Mikrokosmos*, cit., p. 106. Sulle perplessità di Marx ed Engels in merito, si veda la lettera di Engels a Marx del 3 aprile 1851 in MEOC XXXVIII, pp. 254-255.

<sup>24</sup> Cfr. R. DANIELS, *Mikrokosmos*, cit., pp. 95, 97-98.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, pp. 74-75.

tificamente riconosciuta, dell'intero genere umano»<sup>26</sup>. La conoscenza scientifica dei processi metabolici è necessaria per ottenere il cambiamento sociale auspicato.

Dallo scambio epistolare tra Marx e Daniels (febbraio-giugno 1851) e, in particolare, dalla lettera di Daniels a Marx del 25 marzo<sup>27</sup>, possiamo ipotizzare che Marx avesse criticato Daniels per aver sottovalutato l'importanza e l'impatto (anche sulla natura) della dimensione sociale, legata all'organizzazione del lavoro e alla cooperazione fra gli uomini, ossia il fatto che il lavoro media tra la natura, anche biologica, dell'umano e l'organizzazione sociale<sup>28</sup>. La mediazione del lavoro contribuisce alla costruzione e alla trasformazione della natura, che gli preesiste e che muta anche in relazione all'agire umano: nessuna ontologia, quindi, dato che l'umano è incompleto e la natura, se muta, non è l'essere.

*Stoffwechsel* compare poi in una lettera del 21 giugno 1856 in cui Marx, dichiarando il proprio amore alla moglie Jenny, afferma che non «è l'amore per l'uomo di Feuerbach» né «per il metabolismo (*Stoffwechsel*) di Moleschott», ma quello per l'amata, che «fa dell'uomo nuovamente un uomo»<sup>29</sup>. Di là dai sentimenti di Marx, contano i riferimenti polemi a Feuerbach e Moleschott. Se i conti col primo si erano chiusi con la scrittura delle *Tesi su Feuerbach* e dell'*Ideologia tedesca*, il riferimento a Moleschott compare qui per la prima volta in uno scritto di Marx e torna in una lettera a Engels del 5 marzo 1858<sup>30</sup>, il quale, un anno più tardi affermò che dal punto di vista teorico

il nuovo materialismo delle scienze naturali [...] non si distingue quasi per niente dal materialismo del secolo XVIII [...]. In Büchner e in Vogt [è] riprodotto fino all'estrema trivialità il modo di pensare grezzo e filisteo del periodo prekantiano e lo stesso Moleschott, che giura su Feuerbach, si impenna a ogni istante nel modo più dilettevole dinanzi alle più semplici categorie<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Ivi, p. 52.

<sup>27</sup> Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Briefwechsel (Januar bis Dezember 1851)*, cit., pp. 338-341.

<sup>28</sup> Cfr. K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. I, pp. 75, 211-220.

<sup>29</sup> MEOC XL, p. 561.

<sup>30</sup> Cfr. ivi, p. 311.

<sup>31</sup> F. ENGELS, *Per la critica dell'economia politica (Recensione)*, in K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Ed. Riuniti, Roma 1974, p. 206. Per l'influenza di Feuerbach su Moleschott, si veda G. COSMACINI, *Il medico materialista. Vita e*

Nella sua opera maggiore, *Der Kreislauf des Lebens*, concepita come risposta polemica alle *Chemische Briefe* di Liebig, Moleschott, socialista e materialista, contestò a Liebig «la concezione spiritualistica della scienza, fondata sulla tesi creazionista che [...] “il mondo è tutto opera della Provvidenza”»<sup>32</sup>. Riprendendo alcuni concetti già esposti nella *Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Thieren*, Moleschott divulgò l'idea che la materia è caratterizzata dal «ricambio materiale (*Stoffwechsel*) [che] si chiama vita quando un corpo, malgrado i continui cambiamenti delle molecole che lo costituiscono, mantiene inalterate le sue forze e la sua composizione complessiva» (lettera III)<sup>33</sup>. Moleschott procedette poi sottolineando l'affinità tra organico e inorganico (lettera XI), l'omogeneità tra materia viva e materia inerte (lettera XVII) – questioni su cui la scienza successiva gli darà ragione – per approdare alla spiegazione del pensiero (lettera XVIII), della coscienza e della volontà (lettera XIX), tutti ricondotti all'attività del cervello, tramite i continui scambi di materia<sup>34</sup>. Interessante, infine, l'analogia tra «scambio molecolare» e scambi economici e sociali (lettera XX)<sup>35</sup>.

L'interesse marxiano per lo *Stoffwechsel* sembra connesso, in queste prime occorrenze, all'idea della circolazione e dello scambio continuo di materiali organici e inorganici come basi per la riproduzione della vita. Daniels e Moleschott sono accomunati da un eccessivo riduzionismo naturalistico e poca attenzione alle capacità di trasformazione proprie delle organizzazioni umane del lavoro, e ciò chiama in causa la prassi politica attraverso la socialità necessaria dal momento in cui l'umano comincia a lavorare, cioè a produrre gli strumenti per il proprio sostentamento<sup>36</sup>.

*pensiero di Jacob Moleschott*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 23-27.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 32-33 e J. MOLESCHOTT, *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, Verlag von Victor v. Zabern, Mainz 1863<sup>4</sup>, pp. 41-42.

<sup>34</sup> Cfr. G. COSMACINI, *Il medico materialista*, cit., pp. 39, 45-50.

<sup>35</sup> Cfr. ivi, pp. 51-52 e J. MOLESCHOTT, *Der Kreislauf des Lebens*, cit., pp. 477-478.

<sup>36</sup> La socialità concerne l'organizzazione del lavoro in un dato tempo storico e, dunque, compare solo con la divisione del lavoro, che implica suddivisione dei compiti e necessità di cooperazione e organizzazione. La socialità nasce nel momento in cui l'umano, per sopravvivere, deve modificare la natura con strumenti capaci di mediare tra essa e le sue esigenze. L'umano non è uno *zoon politikon*, perché vive attivamente nella città, cioè il cittadino, maschio, bianco, guerriero e ricco in quanto forma compiuta dell'umano (come sosteneva Aristotele), ma



Si può allora ipotizzare che lo *Stoffwechsel* sia la base ineludibile dell'agire politico attraverso una loro articolazione specifica: se la materia funziona deterministicamente, le dinamiche sociali introducono movimenti non deterministici che trasformano la natura, i rapporti tra umani e natura, e tra umani<sup>37</sup>. Il materialismo di Marx (ed Engels) tiene conto delle dinamiche sociali quali motori di produzione e spiegazione delle trasformazioni umane e naturali, senza dover ricorrere al dualismo cartesiano. La socialità non media tra umano e natura come fossero due entità esistenti separatamente. La socialità è una pratica naturale (perché si dà in natura, anche se non da sempre, come detto sopra), storica e tecnica, di cogenerazione della natura e dell'umano.

4. Il tema dello *Stoffwechsel* compare con continuità a partire dai *Grundrisse* (1857-58) in relazione a due ambiti complementari: il naturale e l'economico. Di seguito, alcuni passaggi significativi. Cominciamo dal seguente:

Le condizioni originarie della produzione (o, che è lo stesso, la riproduzione degli uomini) [...] non possono essere originariamente prodotte esse stesse – essere cioè risultati della produzione. Non è l'unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni naturali inorganiche (*unorganischen*) del loro *ricambio materiale* con la natura, e per conseguenza la loro appropriazione della natura, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico, ma [è] la separazione (*Trennung*) di queste condizioni inorganiche dell'esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione che si attua pienamente soltanto nel rapporto tra lavoro salariato e capitale, [che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico]. Nel rapporto di schiavitù e di servitù della gleba, questa separazione non avviene; bensì una parte della società (*Gesellschaft*) viene essa stessa trattata dall'altra come mera condizione inorganica e naturale della propria riproduzione<sup>38</sup>.

lo diventa quando vive in e di una storicamente determinata organizzazione del lavoro, il cui compito è trasformare la natura, compresa quella umana: una vita che, pur essendo organizzata attorno al lavoro, non ha nel lavoro il suo scopo ultimo. Per un possibile debito con Rousseau, cfr. A. ILLUMINATI, *J.J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, il Saggiatore, Milano 1977, pp. 73-79.

<sup>37</sup> Emblematico è K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 104.

<sup>38</sup> Id., *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. II, p. 114 (MEW 42, p. 397). Sul rapporto tra schiavitù e sviluppo delle macchine si veda R. BODEI, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, il Mulino, Bologna 2019.

In riferimento alla prima «forma», cioè al «rapporto del singolo con le condizioni naturali del lavoro e della riproduzione (*Reproduktion*)», col «corpo oggettivo della sua soggettività, che egli trova già dato sotto forma di natura inorganica (*unorganische*)»<sup>39</sup>, possiamo notare che:

a) da spiegare non è l'unità dell'umano con le «condizioni naturali inorganiche» e il suo tentativo di appropriarsene, ma la *Trennung* generata dal modo di produzione capitalistico. Qui Marx sembra reinterpretare l'uscita dallo stato di natura proposta da Rousseau nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* (anche se non lo nomina), perché l'effetto del capitalismo corrisponde a ciò che per Rousseau era l'invenzione della proprietà privata.

b) il capitalismo non consente «la nascita di una società completamente emancipata rispetto alla sua primitiva dipendenza dalla natura»<sup>40</sup>, poiché la *Trennung* articola il rapporto tra «condizioni inorganiche» ed «esistenza attiva», ossia tra natura e lavoro, in modo tale che se, prima, l'umano era in balia della natura (di cui facevano parte anche gli schiavi), ora è in balia della *Trennung* che, separando natura e umani, separa l'elemento biologico, che accomuna umano e non-umano, dal lavoro, che ora comprende gli schiavi salariati (operai): questo il progresso borghese e capitalistico.

Non a caso nei *Grundrisse* compare l'espressione «ricambio [materiale] sociale (*gesellschaftlichen Stoffwechsels*) generale»<sup>41</sup> che verrà usata con maggior frequenza negli scritti successivi, come, ad esempio, in *Per la critica dell'economia politica*, dove Marx scrive:

Lo scambio delle merci è il processo entro il quale il *ricambio [materiale] sociale*, ossia lo scambio di particolari prodotti di individui privati, è allo stesso tempo creazione di determinati rapporti di produzione sociali, nei quali gli individui entrano in questo *ricambio [materiale]*. [...] L'insieme di questo processo, che appare come il decorso di processi differenti, è la circolazione (*Zirkulation*)<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> K. MARX, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. II, p. 97, trad. mod. (MEW 42, p. 385).

<sup>40</sup> Come invece affermano Ch. HANN, K. HART, *Antropologia economica. Storia, etnografia, critica*, Einaudi, Torino 2011, p. 35.

<sup>41</sup> Cfr., ad esempio, K. MARX, *Lineamenti fondamentali*, cit., vol. I, p. 99 (MEW 42, p. 91).

<sup>42</sup> Id., *Per la critica*, cit., pp. 33-34 (MEW 13, p. 37).

L'importanza della circolazione, che rinvia al II volume del *Capitale*<sup>43</sup> e che determina specifici «rapporti sociali», è poi ribadita quando Marx scrive che

il reale scambio delle merci, ossia il processo del *ricambio [materiale] sociale*, avviene in un mutamento di forma (*Formwechsel*) nel quale si dispiega la duplice natura della merce quale valore d'uso e quale valore di scambio, ma in cui il mutamento di forma (*Formwechsel*) della merce si cristallizza allo stesso tempo in determinate forme del denaro. La rappresentazione (*Darstellung*) di questo mutamento di forma (*Formwechsels*) è la rappresentazione della circolazione<sup>44</sup>.

Qui fa compare un altro termine importante: *Formwechsel*<sup>45</sup>. Se «la metamorfosi della merce M-D ha luogo [...] per trasformare la merce da ricchezza naturale particolare in ricchezza sociale generale», nel modo di produzione capitalistico, «invece del *ricambio [materiale]*, diventa scopo a se stesso il cambiamento formale (*Formwechsel*)»<sup>46</sup>. E quindi: «le differenti definizioni formali acquisite dal denaro nel processo di circolazione non sono altro che il cambiamento formale (*Formwechsel*) cristallizzato delle merci stesse, il quale a sua volta è null'altro che l'espressione oggettuale delle mutevoli relazioni sociali nelle quali i possessori di merci compiono il loro *ricambio [materiale]*»<sup>47</sup>.

La concentrazione di Marx sullo studio delle forme (logiche) non ci esime dall'evidenziare lo stretto rapporto tra *Stoffwechsel* e *Formwechsel*, presente soprattutto nel *Capitale*, e la minor attenzione dedicata alle materie (materiali, valori d'uso, forze naturali e umane, tecniche) quando le forme cambiano: questione strategica per il rapporto tra regno della necessità e regno della libertà. È Marx stesso a precisare che

finché il processo di scambio fa passare merci dalla mano nella quale sono valori non d'uso alla mano nella quale sono valori d'uso, esso è il *ricambio [materiale] sociale*. Il prodotto d'un modo di lavoro uti-

<sup>43</sup> «Il processo di riproduzione del capitale abbraccia tanto [il] processo diretto di produzione, quanto le due fasi del processo di circolazione» (Id., *Il Capitale*, Ed. Riuniti, Roma 1989, vol. II, p. 367; cfr. anche vol. I, p. 621).

<sup>44</sup> Id., *Per la critica*, cit., p. 67 (MEW 13, p. 69).

<sup>45</sup> K. SAITO, *Karl Marx's Ecosocialism*, cit., pp. 75-78, sostiene che Marx lo abbia mutuato da W. ROSCHER, *Die Grundlagen der Nationalökonomie* (1854), dove è utilizzato per descrivere la circolarità e la ciclicità dei movimenti delle merci e dei capitali.

<sup>46</sup> K. MARX, *Per la critica*, cit., p. 107 (MEW 13, p. 106).

<sup>47</sup> Ivi, p. 118 (ivi, p. 116).

le sostituisce il prodotto di un altro modo di lavoro utile. [...] Qui ci interessa solo la prima [sfera dello scambio]. Dunque, dobbiamo considerare tutto il processo dal lato della forma [...] ossia la metamorfosi delle merci, che funge da mediatrice nel *ricambio [materiale] sociale*<sup>48</sup>.

Infatti, «il cambiamento di forma (*Formwechsel*) nel quale si compie il *ricambio [materiale]* dei prodotti del lavoro (*Stoffwechsel der Arbeitsprodukte*), M-D-M, porta con sé che il medesimo valore costituisca, come merce, il punto di partenza del processo, ritornando poi come merce allo stesso punto. Dunque, questo movimento delle merci è un ciclo (*Kreislauf*)»<sup>49</sup> e, infatti, «quanto al contenuto materiale il movimento [M-D-M] è M-M, scambio di merce con merce, ricambio [materiale] del lavoro sociale (*Stoffwechsel der gesellschaftlichen Arbeit*), nel cui risultato si estingue il processo stesso»<sup>50</sup>. Ma anche nell'analisi di D-M-D' Marx continua a occuparsi solo delle forme (logiche), benché in alcuni punti emerga l'importanza dell'aspetto materiale<sup>51</sup>.

La rilevanza della questione sta nel fatto che il modo di produzione capitalistico, pur non esistendo senza la circolarità dello *Stoffwechsel* naturale e sociale<sup>52</sup>, la mette continuamente in crisi:

Con la preponderanza sempre crescente della popolazione urbana che la produzione capitalistica accumula in grandi centri, essa accumula da un lato la forza motrice storica della società (*geschichtliche Bewegungskraft der Gesellschaft*), dall'altro turba (*stört*) il *ricambio [materiale]* fra uomo e terra (*Erde*), ossia il ritorno alla terra (*Boden*) degli elementi costitutivi della terra (*Boden*) consumati dall'uomo sotto forma di mezzi alimentari e di vestiario, turba dunque l'eterna condizione naturale (*die ewige Naturbedingung*) di una durevole fertilità del suolo (*Boden*). Così distrugge (*zerstört*) insieme la salute fisica degli operai urbani e la vita intellettuale dell'operaio rurale. Ma insieme essa costringe mediante la distruzione (*Zerstörung*) del-

<sup>48</sup> Id., *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 137 (MEW 23, p. 119).

<sup>49</sup> Ivi, p. 147 (ivi, p. 128).

<sup>50</sup> Ivi, p. 138 (ivi, p. 120).

<sup>51</sup> Nel II volume del *Capitale*, ad esempio, scrive: «Quanto più rapidamente si vende, tanto più fluido è il processo di riproduzione. L'arresto nel mutamento di forma M'-D' impedisce il reale cambiamento di materia (*Stoffwechsel*) che deve avvenire nel ciclo del capitale, come sua ulteriore funzione in quanto capitale produttivo» (Id., *Il Capitale*, cit., vol. II, cit., p. 142; MEW 24, p. 140).

<sup>52</sup> Cfr., ad esempio, Id., *Per la critica*, cit., pp. 76-77 e Id., *Il Capitale*, cit., vol. I, pp. 144-146.

le circostanze di quel *ricambio [materiale]*, sorte per semplice spontaneità naturale, a produrre tale ricambio in via sistematica, come legge regolatrice della produzione sociale (*als regelndes Gesetz der gesellschaftlichen Produktion*), in una forma adeguata al pieno sviluppo dell'uomo<sup>53</sup>.

Anche in questo caso, dobbiamo limitarci ad alcune osservazioni:

a) il modo di produzione capitalistico è in grado di *turbare* lo *Stoffwechsel*, perché ha accumulato una forza (collettiva) imponente. Che lo *Stoffwechsel* implichi equilibrio è questione che non riguarda solo il modo di produzione capitalistico<sup>54</sup> perché, da un lato, il capitalismo è incapace di instaurare un rapporto equilibrato tra produzione e riproduzione – tanto che la crisi è lo stato normale dell'economia di mercato<sup>55</sup> – e, dall'altro, l'esigenza di un equilibrio sfida ogni sistema produttivo alternativo (ma non precapitalistico), a fronte del fatto che la natura stessa non sembra avere un equilibrio stabile, ma una storia travagliata e non conclusa, come Marx sapeva dai suoi studi di geologia e biologia. Turbare lo *Stoffwechsel* vuol dire non riuscire a governarlo. La conseguenza è mettere a repentaglio la «durevole fertilità del suolo» – il cosiddetto problema ecologico in Marx è, prima di tutto, un problema legato all'agricoltura e alla questione dei rendimenti decrescenti dei terreni su cui aveva insistito Ricardo – e distruggere così le condizioni della vita e, *a fortiori*, del capitale.

b) il «ritorno alla terra» implica la ricostituzione e la restituzione di ciò che del suolo è stato consumato. Una compensazione che rende evidente la parentela tra equilibrio e giustizia, e la sua pensabilità solo in un contesto di processi reversibili (meccanica classica) in cui «*toute relation d'ordre est une relation de transitivité généralisée et réciproque*», perché «ciò che si guadagna da un lato lo si perde dall'altro» – calcolo algebrico, ma anche partita doppia – e quindi «ciò che è rilevante è che non vi sia nulla di irreversibile, di irrimediabile e di definitivo»: «sulla base della compensazione, la somma degli eventi

<sup>53</sup> Ivi, p. 55 (MEW 23, p. 528).

<sup>54</sup> Data la complessità del tema, rinviamo a due testi utili per cominciare a inquadrarlo: da un punto di vista economico, G. LUNGHINI, *Equilibrio*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 e, da un punto di vista naturalistico, A. LA VERGATA, *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Morano, Napoli 1990.

<sup>55</sup> Cfr. G. LUNGHINI, *Equilibrio*, cit., pp. 16 e 64.

che definiscono l'universo è sempre uguale a se stessa: e non a caso una delle figure simboliche della compensazione è il cerchio. La legge fisica vigente è qui quella della conservazione dell'energia»<sup>56</sup>. Marx accusa il modo di produzione capitalistico di violare una legge fisica e, dunque, una forma di giustizia naturale. Qui però le cose si complicano: da un lato, Marx imputa al capitalismo l'incapacità di governare un equilibrio che staticamente non esiste, caricando sulle spalle del comunismo l'onere di governare in modo razionale le dinamiche di un equilibrio naturale che non è affatto la ripetizione di un ciclo, come mostrò, ad esempio, Darwin; dall'altro, mentre accusa il capitale di turbare uno *Stoffwechsel*, prodotto della natura e della storia dei rapporti tra natura e civiltà umane, candida il comunismo a edificare, sul principio di conservazione dell'energia, un sistema economico e politico che stabilizzi e governi lo *Stoffwechsel*.

c) questo presuppone l'«eterna condizione naturale di una durevole fertilità del suolo». *Eterna* non vuol dire immutabile, ma inesauribile perché si ripete in modo costante, ciclico, sempre identico a sé o, tutt'al più, con piccole irrilevanti differenze. Ma se così fosse, il problema non si porrebbe, neanche per il capitale. Se invece la terra (suolo) è soggetta a rendimenti decrescenti, non c'è alcuna eterna condizione e, quindi, nessuna conservazione dell'energia. Marx spiega il fenomeno sostenendo che la natura è fertile in modo durevole (eterno) e che solo l'attività capitalistica causa la sua decrescente produttività e il suo inaridimento<sup>57</sup>. Il comunismo, allora, dovrebbe essere in grado di ripristinare e governare l'equilibrio tra i cicli naturali in modo che la soddisfazione delle necessità umane divenga del tutto compatibile con lo sfruttamento e il reintegro delle risorse naturali: *ein Kreislauf*.

d) Marx sapeva che i cicli naturali non si ripetono mai esattamente uguali (anche se, a volte, nel breve volgere di una vita umana possono apparire tali) e che sconvolgimenti e trasformazioni profonde della vita della Terra sono eventi reali, anche senza l'intervento umano. Per-

<sup>56</sup> B. ACCARINO (ed.), *La bilancia e la crisi. Il linguaggio filosofico dell'equilibrio*, Ombre Corte, Verona 2003, pp. 28-29.

<sup>57</sup> Cfr., ad esempio, K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. III, p. 926 (MEW 25, p. 821), dove la questione demografica è nuovamente associata all'«incolabile frattura (*Riß*) nel nesso del ricambio [*materiale*] sociale prescritto dalle leggi naturali della vita, in seguito alla quale la forza della terra viene sperperata e questo sperpero viene esportato mediante il commercio molto al di là dei confini del proprio paese (*Liebig*)».

ché mai dovrebbe essere l'umano (supposto ne sia capace, ora o in futuro) a dare alla natura un ritmo ciclico eternamente equilibrato (che sia attraverso le ricerche di Liebig, o grazie alla «teoria alluvionale» di Fraas<sup>58</sup>, fa differenza, ma non decisiva per il nostro discorso) quando è proprio l'umano che la trasforma per soddisfare le proprie necessità (e molte futilità)?

La citazione contiene altri spunti importanti: i) la «distruzione» che obbliga a produrre in via «sistematica» lo *Stoffwechsel*, ossia a sostituire, secondo una ferrea dialettica, alla «spontaneità» naturale la sua riproduzione artificiale a tal punto precisa ed efficace da non essere distinguibile da essa, senza dimenticare che anche lo *Stoffwechsel* naturale è distruttivo<sup>59</sup>; ii) l'idea che tale sostituzione debba diventare «la legge regolatrice della produzione sociale»; iii) la necessità che ciò avvenga in «forma adeguata al pieno sviluppo dell'uomo», momento storicamente non evidente. E potremmo continuare.

5. Passiamo ora a uno dei luoghi di ricaduta del discorso marxiano: il III libro del *Capitale*. Se «il capitale per il commercio di merci [...] non crea valore né plusvalore, ma è unicamente il mezzo che permette la loro realizzazione e con ciò nello stesso tempo l'effettivo scambio delle merci, il loro passaggio da una mano all'altra, il *ricambio [materiale] sociale*»<sup>60</sup>, allora gli scambi di cui si compone il modo di produzione capitalistico sono numerosi e diversi tra loro. In precedenza, Marx aveva affermato che

in primo luogo, il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione (*Tat*), media, regola e controlla (*vermittelt, regelt und kontrolliert*), il *ricambio [materiale]* fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura (*Naturmacht*), alla materialità della natura (*Naturstoff*). Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura (*Naturstoff*) in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola (*verändert*), egli cambia allo stesso tempo la sua propria natura (*Natur*). Sviluppa le facoltà (*Potenzen*) che in questa sono assopite

<sup>58</sup> Come sostiene K. SAITO, *Karl Marx's Ecosocialism*, cit., pp. 235-239.

<sup>59</sup> Cfr. K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 217.

<sup>60</sup> Id., *Il Capitale*, cit., vol. III, p. 340 (MEW 25, p. 293).

e assoggetta (*unterwirft*) il gioco delle loro forze al proprio potere (*Botmäßigkeit*)<sup>61</sup>.

E così ribadisce nel III libro:

Il lavoro [è] l'attività (*Tätigkeit*) produttiva dell'uomo in generale, per mezzo della quale egli rende possibile il *ricambio [materiale]* con la natura, spogliata non soltanto di ogni forma sociale (*gesellschaftlichen Form*) e di ogni carattere determinato, ma perfino della sua semplice esistenza naturale indipendente dalla società (*Gesellschaft*), elevata sopra tutte le società, e in quanto manifestazione e affermazione della vita, comune in generale all'uomo non ancora sociale (*nicht gesellschaftliche Menschen*) e all'uomo già socialmente determinato in un modo o nell'altro<sup>62</sup>.

Ci sono scambi e scambi verrebbe da dire, ma mai isolati. Lo *Stoffwechsel* agisce a livelli diversi e con modalità differenti: i livelli sono in parte interdipendenti e in parte autonomi, e quindi, di là dalle analogie, hanno delle specificità che vanno studiate singolarmente per comprendere quali scambi materiali si danno con le forme. Per concludere la nostra approssimazione, torniamo al passo evocato all'inizio del saggio; scrive Marx:

Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione (*in allen Gesellschaftsformen und unter alles möglichen Produktionsweisen*). A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati regolano razionalmente (*rationell regeln*) questo loro *ricambio [materiale]* con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo (*gemeinschaftliche Kontrolle*), invece di essere da esso dominati (*beherrscht*) come una forza cieca (*blinden Macht*); che essi

<sup>61</sup> Id., *Il Capitale*, cit., vol. I, pp. 211-212 (MEW 23, p. 192).

<sup>62</sup> Id., *Il Capitale*, cit., vol. III, p. 928 (MEW 25, pp. 823-824) e Id., *Manoscritti del 1861-1863*, cit., pp. 38, 62.



eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana (*menschlichen Natur*) e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità<sup>63</sup>.

Il governo razionale dello *Stoffwechsel* non è risolutivo delle questioni che assillano l'umano, ma è la condizione per il suo sviluppo e per l'esercizio della sua libertà ossia per un agire che non si dà oltre la natura, ma sulla base del governo di essa. Ecco allora alcune osservazioni.

La prima, concerne la termodinamica ovvero l'equilibrio del sistema. Marx cercò di dimostrare, in particolar modo negli ultimi due capitoli del II libro del *Capitale*, che le condizioni per l'equilibrio del modo di produzione capitalistico erano ben precise e difficili da realizzare, tanto da affermare che «l'equilibrio è un caso»<sup>64</sup>, sia nel senso di evento fortuito (e fortunoso) sia nel senso di esempio o tipo: un fatto particolare con caratteristiche definite e costanti.

Il parametro della conservazione dell'energia (che il modo di produzione capitalistico non rispetta) è vincolante a livello naturale, ma la libertà comincia solo quando la necessità naturale è governata razionalmente secondo le leggi che la definiscono. Questo non significa che il comunismo si realizzi solo rispettando una legge di natura ossia adeguando l'organizzazione del lavoro allo *Stoffwechsel* naturale. La realizzazione della natura umana non avviene interamente nell'alveo naturale (e neanche nel suo trascendimento), ma sulla sua base: abolire la *Trennung* – eliminare la separazione tra umano e natura creata dal capitale, senza per questo precipitarli in mistica fusione – è necessario per permettere all'umano di sviluppare la propria natura, che sulla base comune a tutti i viventi ha prodotto una tecnica originale per organizzarsi. La socialità, infatti, è una natura che nasce dalla e dentro la natura stessa, con la caratteristica che, una volta nata, organizza il lavoro umano (come fanno anche altre specie animali) e costruisce la base per sviluppare le proprie capacità – segno che l'umano resta incompleto anche dopo aver prodotto la scienza che governa razional-

<sup>63</sup> Id., *Il Capitale*, cit., vol. III, p. 933 (MEW 25, p. 828).

<sup>64</sup> Id., *Il Capitale*, cit., vol. II, p. 515.

mente il regno della necessità. Parafrasando Brecht, potremmo dire che solo dopo aver imparato a governare razionalmente lo *Stoffwechsel* naturale, l'umano potrà farsi migliore, imparando a governare razionalmente anche lo *Stoffwechsel* sociale.

Della natura non ci si libera mai totalmente, ma solo parzialmente, conoscendola e governandola razionalmente. Si tratta di imparare a generare movimenti autonomi all'interno di vincoli determinati, tutti egualmente storici. Libertà non è agire in assoluta autonomia, ma mettere in atto comportamenti contenuti potenzialmente nella situazione reale, all'interno di vincoli immodificabili oppure trasformabili in altri vincoli grazie a scienze e volontà politica. I comunisti, dunque, devono dotarsi di una base scientifica e tecnica adeguata<sup>65</sup> al governo razionale dello *Stoffwechsel*. La libertà umana non può realizzarsi indipendentemente dalla natura, ma ergendosi sulla base del governo razionale del suo continuo squilibrio (impresa non facile). La soggettivazione politica da sola non può risolvere tutti i problemi, perché necessita di una base oggettiva. La politica comunista deve governare lo *Stoffwechsel* e favorire lo sviluppo delle capacità umane (le scienze e le tecniche non risolvono tutti i problemi), in un movimento che espliciti le potenzialità della natura, senza porsi in contrasto con essa. Un'ipotesi che deve fare i conti con alcuni limiti, tra i quali, ad esempio, quelli fissati dal secondo principio della termodinamica che Marx conosceva ma sembrò non considerare.

La seconda osservazione, correlata alla prima, riguarda il rapporto tra materie e forme (logiche). «Entro il ciclo del capitale e le metamorfosi della merce» scrive Marx, «si compie il *cambiamento [materiale]* del lavoro sociale»<sup>66</sup>. Questo *cambiamento* concerne le condizioni di lavoro e di vita dei lavoratori, e quelle della produzione stessa, il valore d'uso dei prodotti del lavoro, l'approvvigionamento delle materie prime e la disponibilità di energia: a ogni cambiamento di forme corrisponde un cambiamento delle e nelle materie (che Marx analizza poco). Si legga questo passo:

<sup>65</sup> Utili osservazioni si trovano in A. KUSIN, *Marx e la tecnica*, Mazzotta, Milano 1975, soprattutto pp. 86-100, anche se non ne condividiamo il determinismo tecnologico.

<sup>66</sup> K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. II, p. 153 (MEW 24, p. 150).

Con lo sviluppo della chimica il passaggio della merce da uno stato d'aggregazione all'altro, la sua combinazione con altri corpi, come nella tintoria, la sua separazione da altre materie, come nel decoloramento, in breve tanto [il mutamento di] forma delle medesime materie (del loro stato di aggregazione), quanto il *ricambio [materiale]* da effettuare vengono artificialmente accelerati, senza contare che per la riproduzione vegetale e organica le piante e gli animali sono approvvigionati con materie più a buon mercato, cioè con materie che costano meno tempo di lavoro<sup>67</sup>.

Il necessario scambiarsi delle forme all'interno dei cicli del capitale implica corrispondenti metamorfosi delle materie, che devono essere lavorate per adeguarsi alle esigenze della produzione e della circolazione<sup>68</sup>. La stessa forza-lavoro è una forma che implica la trasformazione materiale degli individui che la possiedono. Il problema non è la conservazione, ma il mancato reintegro: la questione è e resta lo sfruttamento, perché «la produzione capitalistica sviluppa la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: *la terra e l'operaio*»<sup>69</sup>.

Se «*der gesellschaftliche Stoffwechsel ist die gesellschaftliche Reproduktion*»<sup>70</sup>, allora, riprendendo Merlo, bisogna leggere la questione dello *Stoffwechsel* anche come «luogo di formazione della brama di potere dei ceti dominanti»<sup>71</sup>, una brama incurante di tutto e una forma di irrazionalità pericolosa che viene trasferita anche nelle istituzioni che dovrebbero regolare l'organizzazione sociale.

Se lo scambio di particolari prodotti tra individui privati genera determinati rapporti di produzione sociale, allora il *ricambio materiale sociale* cioè lo scambio di particolari prodotti genera determinati rapporti di produzione, perché il tempo di riproduzione delle materie fissa sia il tempo di circolazione (e dunque la trasformazione delle forme)

<sup>67</sup> Id., *Teorie sul plusvalore*, Einaudi, Torino 1955, vol. III, p. 309 (MEW 26.3, p. 280).

<sup>68</sup> Emblematica è la storia del cotone raccontata da E. RUSSELL, *Storia ed evoluzione. Un nuovo ponte tra umanesimo e scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 170-192. Marx mostra di essere consapevole di questo problema, ad esempio, nella sua nota sulla storia del ferro (cfr. K. MARX, *Il Capitale*, cit., vol. I, p. 681 nota \*).

<sup>69</sup> Ivi, pp. 552-553.

<sup>70</sup> K. ZIMMERMANN, *Gesellschaft und Natur*, Lit Vlg., Munster-Hamburg-London 2001, p. 249.

<sup>71</sup> M. MERLO, *L'oggetto sociale. Marx, gli economisti, la società mercantile*, in M. BATTISTINI, E. CAPPUCILLI, M. RICCIARDI, *Global Marx. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale* (eds.), Meltemi, Milano 2020, p. 61.

sia i tempi del loro reintegro. Lo *Stoffwechsel* prevede una relazione di dipendenza tra ciò che si può produrre e le materie di cui si dispone, anche se tale relazione può essere, almeno in parte, modificata. Se il *ricambio materiale* genera determinati rapporti e funzioni sociali, vuol dire che i cicli economici sono interni ai processi naturali, circolari o squilibrati che siano, e viceversa. La circolazione ha una sua base naturale, con la quale l'umano interferisce trasformandola e dalla quale non può prescindere.

Torniamo allora all'*Ideologia tedesca* e a una cancellatura, di cui di solito si cita solo l'*incipit*:

Noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia. La storia può essere considerata da due lati, distinta nella storia della natura e nella scienza degli uomini. Tuttavia, i due lati non possono essere separati; finché esistono uomini, storia della natura e storia degli uomini si condizionano a vicenda. La storia della natura, la cosiddetta scienza naturale, qui non ci riguarda; dovremo invece soffermarci sulla storia degli uomini, perché quasi tutta l'ideologia si riduce o a una concezione falsata di questa storia o a un'astrazione completa da essa. L'ideologia stessa è soltanto uno dei lati di questa storia<sup>72</sup>.

Marx ed Engels decisero di occuparsi solo di un lato della storia: l'ideologia, cioè la concezione (formale) falsata della storia degli uomini. E proseguirono sempre da questo lato, anche se nell'epistolario, nei quaderni di appunti di Marx, nell'*Anti-Dühring* e nella *Dialettica della natura* di Engels, mostrarono interesse per la storia della natura. Ma lo fecero curandosi troppo poco delle relazioni, dei rapporti e degli scambi materiali che definiscono le forme (logiche), i processi e le strutture della storia umana.

<sup>72</sup> K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, in MEOC V, p. 14 (MEW 3, p. 18).

## Sul non operaismo di Raniero Panzieri

Gaetano Rametta

*Per Maurizio Merlo, doctor doctissimus*

Raniero Panzieri non era operaista. Lo dice lui stesso, a chiare lettere, nella conferenza del marzo 1962 in cui presenta il primo numero dei “Quaderni rossi”<sup>1</sup>. Non è una novità che autori originali rifiutino l’etichetta con cui si è soliti identificarli. Così Marx non era marxista, e Foucault negò di essere mai stato strutturalista. In ciascun caso, i motivi di questo rifiuto sono diversi e andrebbero indagati nella loro specificità. Nel caso di Panzieri, il compito dell’interprete è facilitato dal fatto che lui stesso ci dice, con grande semplicità, le ragioni per cui l’etichetta di operaismo può essere fuorviante. Essa, sostiene Panzieri, rischia di confondere due livelli di analisi che devono essere tenuti radicalmente distinti: il livello *empirico* e il livello *reale*<sup>2</sup>. Il livello *empirico* attiene alle singole situazioni: all’organizzazione del lavoro di un determinato comparto produttivo, alle condizioni materiali presenti in un singolo stabilimento, ai rapporti di forza e alle lotte che in esso si sviluppano. Qui il termine “fabbrica” non ha ancora raggiunto la soglia del concetto, perché è impiegato in senso puramente descrittivo. Indica il luogo fisico dove si svolgono dei processi, ma di questi pro-

<sup>1</sup> Tutti i riferimenti ai testi di Panzieri sono tratti dalla raccolta R. PANZIERI, *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, a cura di D. Lanzardo, Sapere edizioni, Milano 1972. A quanto mi risulta, si tratta dell’unica raccolta di scritti di Panzieri in cui compaia anche l’importantissima *Relazione sul neocapitalismo*, risalente all’agosto del 1961.

<sup>2</sup> Cfr. Id., *La ripresa*, cit., pp. 255-256.

cessi ignora la specifica concretezza, il fatto cioè che si tratta di processi produttivi, e che questi processi produttivi si svolgono all'interno di determinati rapporti sociali. Il termine "operaismo" attribuisce dunque alle posizioni così identificate l'idea che la centralità della fabbrica riguarda lo spazio fisico in cui un certo numero di operai svolgono determinate operazioni sotto il controllo della gerarchia tecnico-aziendale in essa vigente. Si comprende perciò che a questa identificazione si accompagna l'altra critica, che imputa all'operaismo di sposare necessariamente posizioni di tipo anarchico-sindacalista<sup>3</sup>. Poiché il luogo eminente dello scontro di classe è la fabbrica intesa come stabilimento materialmente, spazialmente, fisicamente determinato, il conflitto di classe si sviluppa e si decide in essa. Le questioni legate alle condizioni concrete del lavoro, ai livelli salariali, all'organizzazione e frammentazione delle mansioni, tutto ciò che il dispotismo del capitale impone alla forza lavoro vivente si contrasta e si sovverte rovesciando i rapporti di forza all'interno del singolo stabilimento, rifiutando quella determinata organizzazione del lavoro, interrompendo quel determinato flusso produttivo, imponendo un ordine diverso e una gestione direttamente operaia della produzione. La dimensione propriamente politica, il rapporto con i partiti e con lo Stato, sembra scomparire o quanto meno passare del tutto in secondo piano. Ciò che conta sono le lotte che si svolgono all'interno delle fabbriche, e dunque il ruolo fondamentale in termini organizzativi non spetta più ai partiti, bensì alla capacità di auto-organizzazione che gli operai di fabbrica sviluppano nel corso delle lotte, e rispetto alle quali anche il sindacato è chiamato a diventare, nel migliore dei casi, strumento subordinato.

Qui tocchiamo un punto decisivo. Per Panzieri, le lotte operaie dei primi anni Sessanta dimostrano questa capacità di auto-organizzazione della classe operaia, in pari tempo evidenziando il carattere immediatamente politico del conflitto sociale da essa innescato. Ciò significa che per cogliere il significato *reale* dei conflitti in corso, è necessario integrare il livello empirico della descrizione nell'analisi propriamente scientifica della totalità sociale, all'interno della quale quelle lotte si svolgono, e *rispetto alla quale esse possiedono rilevanza determinante e cioè generale*. Solo comprendendo le singole lotte nella rilevanza complessiva che esse rivestono per la società in generale, per l'insieme dei

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 247 e p. 261.

rapporti economici, politici e ideologici *compresi nella loro totalità*, è possibile cogliere la *centralità della fabbrica non più nella sua datità empirica, bensì come modalità fondamentale di effettuazione e riproduzione del rapporto del dominio capitalistico sulle forze del lavoro vivo che si estendono alla totalità del corpo sociale*. La realtà della fabbrica, in altri termini, è data dal fatto della sua rilevanza *strutturale* in rapporto alla configurazione assunta dal neocapitalismo contemporaneo (all'altezza dei primi anni Sessanta), dal fatto che il modulo produttivo che si è imposto nella fabbrica si è esteso da questa alla totalità della società. Dalla fabbrica alla società-fabbrica, e dalla società-fabbrica di nuovo all'analisi dei contesti specifici e concreti nei quali si sviluppano i conflitti di volta in volta determinati, che possono essere compresi nella *realtà* del loro significato solo se inquadrati all'interno del contesto complessivo di cui, nella loro molteplicità correlata, avrebbero dovuto costituire, per Panzieri, il potenziale dissolvimento.

Per tali ragioni, Panzieri ritiene anacronistico separare il momento sindacale dal momento politico. Anzi, schiacciare sulla dimensione sindacale le lotte operaie significa espungere da esse il nocciolo politico che ne costituisce il senso reale, significa cioè renderle nuovamente compatibili con il vigente sistema del dominio capitalistico. Di contro, evidenziare il significato generale, la rilevanza complessiva che ogni singola lotta riveste, vuol dire porre al centro dell'insorgenza operaia la sua portata politica generale, significa dunque porre in questione le forme date delle organizzazioni di classe, nelle figure degli allora Partito socialista e Partito comunista, così come mettere in discussione la funzione del sindacato, anche di quello che Panzieri chiamava il sindacato "di classe" – cioè la CGIL – quando quest'ultimo ritiene di adempiere la sua funzione riconducendo a vertenza meramente economica l'istanza politica, che investe un intero modello di società e il suo presunto sviluppo.

Ma perché la lotta nella fabbrica è in pari tempo lotta che investe il tutto della società? Qui tocchiamo il nucleo della lettura che Panzieri fornisce del neocapitalismo. Riprendendo le analisi sviluppate da Lukács nel capolavoro del 1923 *Storia e coscienza di classe*, Panzieri mette l'accento sui processi della razionalizzazione che a partire da taylorismo e fordismo hanno investito l'organizzazione del lavoro,

dando a quest'ultima una strutturazione che si pretende scientifica<sup>4</sup>. Ma rispetto alla lettura lukacsiana, Panzieri mette in primo piano un aspetto che riprende direttamente da Marx, e che nel grande filosofo ungherese era rimasto sullo sfondo, cioè il rapporto tra *capitalismo e pianificazione*<sup>5</sup>. Per realizzare l'organizzazione cosiddetta scientifica del lavoro, il capitale deve introdurre inevitabilmente una dimensione di *programmazione* all'interno della fabbrica, in cui le *dimensioni tecniche* della scomposizione delle operazioni lavorative, la loro correlazione al flusso della catena di montaggio, il calcolo dei tempi e della produttività funzionali all'abbattimento dei costi e all'accrescimento della capacità produttiva degli impianti, sono inscindibili dall'imposizione di un modello di *potere a carattere dispotico*, volto all'assorbimento tendenzialmente senza residui del lavoro vivo nel lavoro morto accumulato nel complesso delle *macchine*, che nella combinazione del loro funzionamento dinamico e coordinato incorporano il dominio del capitale sulle modalità di erogazione del lavoro vivo.

Per questo Panzieri ritiene, anche qui variando su una tematica di matrice lukacsiana, che la costituzione del proletariato in *classe* propriamente detta si possa avere solo mediante un'operazione che l'operaio rivolge su di sé, nel senso che il rifiuto del dominio del capitale coincide con il *rifiuto di sé in quanto funzione del capitale, col rifiuto della propria riduzione a capitale variabile* funzionale all'estrazione di plusvalore e ai processi dell'accumulazione capitalistica. *Da capitale variabile a classe operaia*, questa la trasformazione radicale che il proletariato contemporaneo attua mediante un'operazione che si volge innanzitutto *su di sé*, ma che non avviene in forma auto-riflessiva, secondo un modello di tipo idealistico, bensì appunto nel corso della pratica sociale e di lotte condivise.

L'innalzamento da capitale variabile a classe operaia coincide dunque con la ricomposizione dell'operaio, da figura parcellizzata e sottomessa alla produzione di capitale, in operaio collettivo, che si costituisce dinamicamente nel corso delle lotte e pone come non contrattabili l'istanza della rottura con l'assetto capitalistico e l'esigenza della

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 186-189 e pp. 196-199.

<sup>5</sup> Cfr. al riguardo il fondamentale *Plusvalore e pianificazione*, *ivi*, pp. 329-365. Quest'ultimo saggio è stato di recente ripubblicato, assieme a quello *Sull'uso capitalistico delle macchine*, nel volume *Id., Il lavoro e le macchine*, a cura di A. Cengia, Ombre Corte, Verona 2020.



*regolazione sociale* della produzione e dell'intero sviluppo sociale. La classe operaia non è dunque un gruppo sociale che sarebbe oggettivamente descrivibile con i metodi della sociologia borghese, non è un "fatto sociale" descrivibile in modo neutrale, "scientificamente oggettivo", proprio perché il suo essere è inscindibile dalla sua coscienza, e la sua coscienza è inseparabile dai processi concreti della soggettivazione collettiva che si produce in virtù della collocazione di classe all'interno dei processi produttivi e della capacità di auto-organizzazione e di lotta comune, verso un ordine delle cose radicalmente diverso. In altri termini, non si dà classe operaia senza *posizione di soggettività*, di conseguenza senza *sottrazione* dal piano reificato dell'oggettività imposta dal capitale.

Qui, dunque, Panzieri smantella un altro tassello di senso comune, particolarmente presente al tempo in cui egli scriveva, cioè l'idea che la differenza fondamentale tra capitalismo e socialismo fosse la presenza o meno della pianificazione, mostrando che *a essere pianificatore è innanzitutto proprio il capitalismo*. Sulla scorta di Marx, egli mostra come l'idea e la pratica del piano siano inscindibili dal potenziamento della dimensione tecnico-scientifica, da un lato, e dalla necessità di subordinare ad essa il lavoro vivo, dall'altro. Il piano che s'impone all'interno della fabbrica è dovuto alla logica interna del capitale, che è tale solo nella misura in cui riproduce incessantemente e su scala allargata il processo della propria accumulazione. L'accumulazione comporta il costante incremento della produttività del lavoro, la ricerca di modalità sempre nuove di estrazione di plusvalore, quindi la subordinazione a questa esigenza delle scoperte tecnico-scientifiche attraverso l'applicazione di macchinari sempre più efficienti e razionali ai processi di produzione. Si attivano così quelle procedure di "razionalizzazione", in cui l'applicazione dei saperi tecnico-scientifici è orientata alla programmazione di tutto ciò che attiene alla sfera della produzione. La mole degli investimenti compiuti e la complessità incorporata nel funzionamento degli impianti comportano però la necessità di integrare a questi processi il lavoro vivo erogato dall'operaio. Tale assorbimento tendenzialmente completo del lavoro vivo nel macchinario che esprime le potenze tecnico-scientifiche rese a loro volta funzionali all'accumulazione del capitale, *fa sì che la tecnica diventi funzione del dominio esercitato dal capitale sul lavoro vivo*, fa sì che divenga impossibile separare una dimensione neutra e razionale della tecnica da un cattivo uso che di essa verrebbe fatta ad opera del capitalista.

La tecnica, nei rapporti sociali di produzione attualmente vigenti, è funzione del dominio capitalistico nella fabbrica e nella società: una modificazione radicale nell'uso della tecnica comporterebbe dunque una trasformazione complessiva dell'assetto sociale e dei rapporti di produzione che lo sorreggono; ma ciò significa che, modificandosi i rapporti di produzione, si modifica anche il rapporto tra forze produttive e apparato tecnico-scientifico, si modifica in altri termini la stessa "ontologia della macchina".

In questo senso, il titolo del celebre saggio di Panzieri sull'uso capitalistico delle macchine non rende del tutto giustizia alla radicalità del suo discorso, perché è l'idea stessa della macchina, la struttura stessa della sua costruzione e del suo funzionamento, che viene messa in discussione da Panzieri. La rottura col capitalismo comporterebbe dunque una nuova filosofia della tecnica, una nuova concezione dell'artefatto, forse addirittura una nuova filosofia delle "cose". Tutto ciò fa del discorso di Panzieri un discorso aperto sul futuro, o meglio sul presente, nonostante alcuni elementi evidentemente datati del suo ragionamento.

Il senso comune, ideologicamente colonizzato dai mass media mainstream, ritiene tuttora che l'assetto tecnologico del capitalismo avanzato coincida con la tecnica *tout court*, o nel migliore dei casi, pensa che la tecnica sia qualcosa di neutrale, che tutto dipenda da come essa viene impiegata. Fin dal suo scritto sull'uso capitalistico delle macchine, invece, Panzieri mostra che ciò è radicalmente falso. Proviamo a illustrarlo con un esempio, per quanto banale. Se io costruisco una bomba atomica, io ho già prefigurato l'uso a cui quella bomba, prima o poi, sarà destinata, e dipenderà soltanto da contingenze fortuite se quella bomba verrà impiegata o meno. Il punto, infatti, è che io ho indirizzato la ricerca scientifica verso quella determinata direzione, orientando quote imponenti d'investimenti pubblici al perfezionamento di tecnologie militari a carattere distruttivo, in luogo di potenziare altri settori legati ad esempio all'impiego di energie rinnovabili o alla difesa del pianeta dal riscaldamento climatico. Invece di tutto questo, ho costruito un oggetto tecnico destinato a un determinato impiego, e questo fa dell'oggetto in questione un artefatto già connotato in senso economico-politico, affermazione eclatante di un determinato assetto di potere tecnico-economico, in questo caso rappresentato da un apparato militare-industriale con le sue ramificazioni

nelle università e nei centri di ricerca, con i suoi addentellati politico-finanziari, con le sue implicazioni ideologico-scientifiche.

Per questo, Panzieri non mette in discussione semplicemente l'uso che il capitalismo fa delle macchine, ma lo stesso *concetto capitalistico di macchina*, la modalità capitalistica di costruzione e prima ancora di progettazione delle macchine, a partire da un'idea precostituita secondo la quale il loro impiego dev'essere funzionale alla produzione di profitto, al mantenimento di un certo tipo di dominio geo-politico e infine al potenziamento di un controllo-sfruttamento della natura intesa come complesso di risorse da finalizzare a loro volta all'estrazione di un profitto.

Che cosa rende scientifico il discorso di Panzieri, letto al giorno d'oggi? Ricordiamo le sue parole, quando ammoniva che il piano del reale non coincide col piano dell'empirico, che l'empirico è colto sempre all'interno di una pratica di tipo ideologico, perché viene assolutizzato come un fatto ciò che come fatto non esiste se non in virtù di una cattiva astrazione, cioè nella misura in cui viene isolato artificialmente dai contesti relazionali, in altre parole dalla totalità di cui fa parte e che lo determina nella sua stessa struttura interna, oltre che nelle condizioni di possibilità della sua esistenza. Di contro, il piano del reale può essere colto solo dalla scienza, perché solo la scienza procede oltre l'immediatezza, non nel senso che tende a una dimensione metafisicamente trascendente o atemporalmente sovrastorica, bensì al contrario perché comprende concettualmente l'immanenza nella complessità dei suoi nessi, e può dunque interpretare il singolo "fatto" all'interno delle relazioni e dei contesti che lo istituiscono come tale.

Ora, sempre a partire da Marx, Panzieri mostra come la storia s'incarichi di confermare quanto la scienza in un primo tempo ha prodotto in termini di astrazione. Il primato della produzione, enunciato da Marx all'interno della riproduzione concettuale che permette di offrire una esposizione scientifica (*Darstellung*) del modo di produzione capitalistico, ha in un primo tempo valenza epistemica, non storico-descrittiva. Nel capitalismo concorrenziale, infatti, la produzione appare ancora come un semplice aspetto fra gli altri del processo economico complessivo, accanto ai momenti dello scambio, della distribuzione e del consumo. È solo all'altezza del capitalismo monopolistico-oligopolistico, che il primato epistemologico della produzione si afferma come tale nell'effettività della storia reale. Qui si afferma anche pienamente

il carattere pianificatore del capitalismo, poiché per le ragioni sopra accennate, il capitale non può più limitarsi alla pianificazione dei processi produttivi interni alla singola fabbrica, ma deve programmare la totalità degli aspetti della vita economica, deve pianificare il rapporto della produzione con la totalità della società, ad es. assicurare l'accesso dei prodotti sul mercato e il fatto che tali prodotti siano consumati entro un determinato periodo di tempo da un determinato numero di consumatori, in modo da poter riattivare il circolo della produzione, degli scambi e dei consumi. La realizzazione del profitto e la riproduzione dei processi di accumulazione impongono dunque l'attivazione di una pianificazione che si estende sull'intero dominio della società e dà luogo a quella estensione dell'organizzazione di fabbrica sull'intero spettro della società, di cui abbiamo detto sopra.

La pianificazione è dunque un tratto distintivo del capitalismo, e non può essere utilizzata per distinguere un assetto economico-sociale di tipo capitalistico da un assetto di tipo socialista. Ma che cosa comporta il fatto che *il capitalismo è pianificatore, e che il piano del capitale si estende necessariamente dalla fabbrica alla società*? Significa che la dimensione del *consumo è inglobata essa stessa nella sfera della produzione*, significa ancora più radicalmente che non solo la sfera della produzione è la sfera prioritaria, ma che essa ha assorbito in se stessa l'intera sfera dei consumi, in altri termini che *il consumo è diventato esso stesso un momento interno al processo della produzione*. Ora, dire che il consumo è diventato un momento interno al processo di produzione, significa dire che l'uomo vivente, *mentre consuma, lavora*, perché fornisce una prestazione funzionale all'accumulazione del capitale e alla genesi del profitto, che viene parassitariamente intascato dalla minoranza di coloro che detengono *i titoli di proprietà sulle macchine*.

A partire dalle analisi di Panzieri, dunque, sembra possibile dare una lettura pertinente anche ai fenomeni più recenti, cioè alle trasformazioni che hanno modificato il capitalismo a partire dalla crisi petrolifera dei primi anni Settanta e soprattutto con la riscossa neo-liberale che si è prodotta a partire dagli anni Ottanta con le politiche di Thatcher e Reagan. La finanziarizzazione progressiva dell'economia, la generalizzazione dei processi produttivi basati sull'automazione, lo sviluppo di internet e dei connessi fenomeni di virtualizzazione digitale, dal commercio on-line alle reti di comunicazione *social*, con la diffusione dei personal computer, degli smartphone e l'ampliamento

esponenziale delle reti di telecomunicazione, hanno accompagnato quello che giustamente molti studiosi hanno raccolto sotto la sigla del *Finanz-Kapitalismus*, come emblema di una radicale svalorizzazione della produzione materiale, che si accompagna all'espulsione del lavoro dai processi di formazione del valore e della riproduzione sociale.

Non entro nella discussione sul rapporto tra lavoro vivo e produzione del valore<sup>6</sup>, se davvero in Marx e nel cosiddetto operaismo italiano ciò conduca alla sottovalutazione del ruolo delle macchine e a un'apologia di tipo vitalistico del lavoro vivo come unica fonte di valore. Il mio contributo resta circoscritto a un obiettivo più modesto, cioè a verificare se alcuni aspetti delle analisi di Panzieri possano fornire elementi ancora utili per la comprensione del capitalismo contemporaneo, nonostante le modificazioni sommariamente descritte sopra. Ora, a me pare che proprio la distinzione tra *concetto* di fabbrica e fabbrica come "fatto" empiricamente *dato*, la distinzione epistemologica tra la descrizione dei "fatti sociali" e la loro comprensione sul piano della funzione che essi svolgono nella totalità sociale di cui fanno parte, permetta un uso produttivo dell'impianto analitico di Panzieri. Il *reale*, infatti, non è costituito dalla fabbrica come dato empirico, come edificio che raccoglie al proprio interno un determinato tipo di macchinario, al servizio del quale viene posta una determinata composizione quantitativa e qualitativa di forza-lavoro; non è questo che costituisce il *concetto* di fabbrica, bensì il fatto di essere la modalità specifica in cui avvengono i processi di produzione in regime capitalistico. In questo senso, anche sulla scorta delle analisi di Mario Tronti<sup>7</sup>, la fabbrica come struttura complessa, non come dato empirico, era ciò che secondo Panzieri veniva innervando tutta la società all'altezza del neocapitalismo che egli aveva di fronte all'inizio degli anni Sessanta.

A me sembra che utilizzando questa *nozione non operaistica di fabbrica*, che corrisponde appunto all'accezione propria di Panzieri, sia

<sup>6</sup> Cfr. al riguardo le sezioni introduttive di C. TUOZZOLO alle parti II (pp. 263-290) e III (in part. pp. 596-599) dei due volumi a sua cura *Marx in Italia*, Aracne, Roma 2020. Ma soprattutto, dello stesso Tuozzolo, i contributi raccolti sotto il titolo *Progresso tecnico e fine del lavoro in Marx, in Croce e nel finanzia-capitalismo*, vol. I, pp. 343-413. Su Panzieri e gli sviluppi più recenti dell'operaismo, infine, cfr. i saggi di M. VANZULLI e di G.A. DI MARCO, vol. II, risp. pp. 747-787 e pp. 789-838.

<sup>7</sup> Il riferimento è al celebre saggio *La fabbrica e la società*, uscito sul n. 2 dei «Quaderni rossi» (1962), ripreso poi in M. TRONTI, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1977, pp. 39-59.

possibile leggere in modo pertinente anche le trasformazioni che il capitalismo ha attraversato dopo Panzieri, in direzione di quella che Stiegler ha chiamato la “società automatica”<sup>8</sup>, basata sul dominio degli algoritmi e la programmazione digitale, che ha fatto coniare allo stesso Stiegler il concetto di “governamentalità algoritmica”. Ora, questa categoria mi pare affine a quanto nei testi degli ultimi anni Deleuze definiva “società di controllo”<sup>9</sup>, per distinguerle appunto dalle società disciplinari studiate da Foucault, che corrispondevano ad alcuni aspetti della società-fabbrica di cui parlava Panzieri – ma soltanto ad alcuni. La pianificazione capitalistica comportava infatti, già in Panzieri, la concessione al cittadino consumatore di ampi spazi di libertà apparente, e il progressivo incremento del cosiddetto “benessere” materiale investiva ormai anche in Italia ampi strati di classe operaia. Il problema è che a questo ampliamento di benessere materiale corrispondeva una perdita netta di autonomia politica e un correlativo accrescimento delle capacità di controllo del piano capitalistico sui consumi sociali e più globalmente sulle condotte di vita.

Di conseguenza, la *società automatica* può essere letta come la *modalità contemporanea di riaffermazione dell'uso capitalistico delle macchine*, inteso come processo metabolico tra società umane e ambiente naturale. A patto di concepire la “natura”, come già avveniva nel Lukàcs letto da Panzieri, non come qualcosa di esterno ai rapporti di produzione e riproduzione sociale, bensì come il loro rovescio immanente. Quando, dunque, a proposito della società automatica, parliamo, riprendendo l'espressione di Panzieri, di modalità contemporanea di riaffermazione nell'uso capitalistico delle macchine, di riproduzione del modello capitalistico di rapporto tra società, tecnica e “natura”, intendiamo dire che anche l'espulsione del lavoro vivo dalla fabbrica come spazio in cui si svolgono i processi della produzione, anzi la diradazione stessa della fabbrica come luogo “fisico” in cui quei processi trovano il luogo della loro effettuazione materiale *corrisponde alla sua generalizzazione come modo di produzione specificamente capitalistico*,

<sup>8</sup> Cfr. B. STIEGLER, *La société automatique*, vol. 1: *L'Avenir du travail*, Fayard, Paris 2015, trad. it. *La società automatica*. Volume 1. *L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019.

<sup>9</sup> Cfr. in part. *Il Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, in Id., *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990/2003, pp. 240-247, trad. it. *Poscritto sulle società di controllo*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 200-206.

*esteso sulla totalità dei processi sociali e delle loro forme d'interazione.* La fabbrica si assottiglia empiricamente proprio perché è dappertutto, perché il suo modello si è realizzato compiutamente estendendosi sull'intera scala delle relazioni sociali, che a sua volta hanno ormai inglobato senza residui la cosiddetta "natura" esterna.

La fabbrica è diventata non più semplice luogo, ma funzione, cioè modalità di effettuazione "dileguante", empiricamente invisibile perché strutturalmente reale dappertutto, che ha marginalizzato la figura specifica che il lavoro vivo assumeva nella classe operaia ridotta a capitale variabile, solo perché la funzione del lavoro si è generalizzata a tutte le attività sociali e a tutti gli aspetti della vita. Quanto è stato teorizzato come società "liquida", forse, esprime proprio questa modalità specifica di effettuazione della mediazione. Quest'ultima è "dileguante", dicevamo, poiché non si lascia catturare empiricamente, non si fa ricondurre ad un fatto o ad un dato specifico, ma solo perché tutti i "fatti" e tutti i "dati" ne sono attraversati. Questa realtà, però, non è tale da essere colta con l'osservazione, ma solo per via di *concetti*, cioè mediante la critica scientifica dell'economia e della totalità sociale che tale economia pervasivamente determina. Anche la società "liquida", insomma, a me pare confermare le analisi prospettate da Panzieri all'inizio degli anni Sessanta, perché porta a temporanea conclusione quella capacità metamorfica e auto-trasformativa del capitalismo, che solo ad un carattere distintivo non potrà mai rinunciare senza cambiare "natura" e dunque sopprimere se stesso: la ricerca del profitto e la subordinazione a tale obiettivo di tutto ciò che si trova sulla sua strada.

In questa prospettiva, la generalizzazione "informale" del lavoro su scala sociale è la modalità attuale della sua sussunzione *reale* al dominio del capitale. Ciò comporta evidentemente l'indiscernibilità di ciò che una volta veniva distinto in tempo di lavoro e tempo di vita, tempo occupato e tempo libero. Se si è ormai prodotta una reciproca permeabilità fra queste due dimensioni dell'esistenza, è perché si è prodotta una indiscernibilità di fondo tra dimensione del lavoro e dimensione della vita, perché vivere è già di per sé "essere al lavoro", nel momento in cui ogni atto di vita è almeno tendenzialmente sussunto alla logica del profitto e all'accumulazione del capitale.

Quando tempo di vita e tempo di lavoro diventano indistinguibili, quando vivere è lavorare proprio perché la vita stessa, nella varietà delle sue dimensioni, è sussunta sotto la logica del profitto e il dominio

della forma-merce, è necessario trovare una nuova frontiera per quella che Panzieri definiva, marxianamente, come “lotta di classe”. Questa frontiera è forse, al giorno d’oggi, costituita dall’ecologia. L’assunzione radicale della questione ambientale come questione dirimente sul piano politico comporta infatti la necessità di *farla finita con l’uso capitalistico delle macchine*, di sospendere il funzionamento dell’attuale modello di produzione e riproduzione sociale. Se l’assolutizzazione del rapporto capitalistico comporta l’accettazione come indiscutibile dell’imperativo volto al produrre per il produrre, cui si collega l’imperativo del godimento rivolto al cittadino consumatore, ecco che l’assunzione del problema ecologico come problema *interno* alla struttura del modo di produzione, come problema interno alla *costituzione della macchina e all’utilizzo della tecnica* in regime di proprietà dei mezzi di produzione della scienza, della ricerca e della tecnologia, può essere un modo coerente per fare fruttificare l’eredità di Panzieri. Non solo, infatti, l’uso capitalistico delle macchine va rovesciato, ma ciò che attraverso questo rovesciamento si fa luce può essere un nuovo modo di concepire e di praticare la *cooperazione sociale*, che nella fabbrica era sottoposta al regime dispotico imposto dai rapporti di produzione, e che già fin da ora, nelle associazioni e nei movimenti di ispirazione ambientalista, mostra di operare efficacemente in rapporto alla modificazione di determinate scelte a carattere simultaneamente tecnico, economico-politico e ambientale<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Il riferimento è alle sentenze che hanno condannato i governi danese e tedesco, e, ancor più di recente, multinazionali come la Shell, costringendoli a modificare le loro politiche ambientali.

Questo lavoro è sorto nell’ambito del progetto di ricerca “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE.



# Un problema di tempi

## Tradizioni, anacronismi, rivoluzioni

Maurizio Ricciardi

### **1. Tradizione e ripetizione**

La contesa sul passato è una costante della politica moderna. Proprio per questo, fare i conti con la tradizione diviene essenziale per cogliere le possibilità politiche che il presente può dischiudere. La necessità di restituire il passato alla sua storicità – prestando attenzione non solo alla sua continuità, ma anche alle cesure che ne impediscono la riproduzione – consente di cogliere il movimento della società nel tempo. Se la tradizione afferma l'esistenza di una «società senza tempo», la sua critica può individuare l'irruzione della potenza carismatica, individuale o collettiva, «creatrice della storia»<sup>1</sup>, o può mostrare come lo stesso processo storico sia portatore di un mutamento con il quale la tradizione deve costantemente fare i conti al presente. In questo senso la stessa continuità storica non appare meramente come «un'infinita serie di ripetizioni di un'azione», ma come una lotta costante e attuale con i mutamenti che minacciano il passato come fonte di legittimazione<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> M. WEBER, *Economia e società. Dominio*, Donzelli, Roma 2005, p. 503.

<sup>2</sup> Cfr. J.G.A. POCOCK, *Time, Institutions and Action: An Essay on Traditions and their Understand*, in Id., *Politics Language and Time. Essays on Political Thought and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1989, pp. 233-272.

Se per il conservatorismo è essenziale valorizzare la ripetizione storica, il pensiero rivoluzionario ha invece il problema di confrontarsi con l'irruzione dell'anacronismo, ovvero con l'ipoteca che il passato accende continuamente sul presente, stabilendo un limite alla trasformazione delle condizioni sociali e di vita di soggetti determinati. L'anacronismo si presenta in realtà secondo un doppio statuto. In forza del primo esso interrompe ogni cronologia lineare, mostrando come il presente sia carico di elementi passati che impediscono di pensarlo come un tempo assoluto<sup>3</sup>. In forza del secondo, esso si manifesta però come ripetizione che delegittima ogni tentativo di modificare il presente, ribadendo la legalità di ciò che è già stato. Come ho sostenuto altrove, l'opera di Marx è attraversata dalla lotta con questo secondo tipo di anacronismo<sup>4</sup>, dalla necessità politica di fare i conti con gli effetti della ripetizione<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Si è assistito di recente alla riabilitazione dell'anacronismo quale dimostrazione dell'impossibile unità e progressività del tempo storico, della «eucronia» che gli viene attribuita per costruirne la legittimità formale, come scrive G. DIDI-HUBERMAN, *Storia dell'arte e anacronismo delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 17. L'anacronismo è dunque proposto come espressione della molteplicità e della stratificazione dei tempi storici, che corrisponderebbe all'esperienza sessuata dei soggetti, cfr. D.R. HUBNER, *Anachronism: The Queer Pragmatics of Understanding the Past in the Present*, «The American Sociologist», 2021, doi: <https://doi.org/10.1007/s12108-021-09509-w>. Si tratterebbe perciò di superare l'anatema che ne aveva fatto la «bestia nera dello storico, il peccato capitale contro il metodo il cui solo nome è sufficiente a costituire un'accusa infamante», così N. LORAUX, *Éloge de l'anachronisme en histoire* (1992), poi in «Espaces Temps», 87-88/2005, pp. 127-139. Criticando il rigido contestualismo di Skinner, l'utilità se non la necessità dell'anacronismo in teoria politica è affermata da M. LESLIE, *In Defence of Anachronism*, «Political Studies», 18, 4/1970, pp. 433-477. Sulla problematica complessiva cfr. R. ESPOSITO, *Anacronismi*, «Filosofia politica», 1/2017, pp. 13-24 e J. TAMBLING, *On Anachronism*, Manchester University Press, Manchester and New York 2010, in particolare pp. 119 ss.

<sup>4</sup> Cfr. M. RICCIARDI, *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano, 2019.

<sup>5</sup> G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 153 scrive che in Marx vi è una «teoria della ripetizione storica», nella quale «la ripetizione non è un'analogia o un concetto della riflessione dello storico, ma anzitutto una condizione dell'azione storica stessa». Le celebri pagine del 18 brumaio segnano l'acquisizione che la storia non sia completamente disponibile, che non sia possibile fare *tabula rasa* delle condizioni storiche in cui ci si trova a operare. La tensione tra la tragedia e il comico corrisponde così a quella tra trasformazione e ripetizione. Farsesca è la presa del potere da parte di Napoleone III, ma la ripetizione è un problema dei rivoluzionari che lo combattono e non riescono a

Accanto alla selezione di alcuni eventi del passato che proprio perché ritenuti passibili di ripetizione possono orientare nel presente<sup>6</sup>, vi sono le ripetizioni che non sono il frutto di una scelta, ma che per il potere delle circostanze si sottraggono a ogni pianificazione. Secondo Hannah Arendt la tensione a sottrarsi a questa iterazione automatica degli eventi ha impedito il consolidarsi di una tradizione rivoluzionaria, la cui mancanza sarebbe la causa della specifica evanescenza che ha caratterizzato la storia delle rivoluzioni. In questo modo le istituzioni rivoluzionarie, quali sono state per Arendt la *ward republic* di Jefferson e le *sociétés révolutionnaires* francesi, ma anche i soviet russi e i *Räte* tedeschi, sono rimaste episodi puntuali e isolati, invece di stabilire quel passato che ogni rivoluzione avrebbe potuto trasmettere in eredità alla successiva. L'apparente ossimoro tradizione rivoluzionaria è così sospeso tra la necessità di negare il passato e la possibilità di stabilire nuove regole e istituzioni capaci di durare oltre l'evento rivoluzionario. In entrambi i casi il rapporto con il passato è gravato dalla consapevolezza «di trovarsi di fronte a una ripetizione non giustificata da nessuna imitazione cosciente o anche solo dal ricordo del passato»<sup>7</sup>.

Compito di questa specifica tradizione dovrebbe essere per Arendt ricordare «lo spirito rivoluzionario», che non può essere solamente lo «spirito di cominciare qualcosa di nuovo, ma di cominciare qualcosa di permanente e duraturo»<sup>8</sup>. Le istituzioni della rivoluzione dovrebbero

liberarsi del passato. Scrive ancora Deleuze: «Per Marx, la ripetizione è comica quando cambia direzione, cioè quando, in luogo di condurre a una metamorfosi e alla produzione del nuovo, forma una sorta di involuzione, il contrario di una creazione autentica: il travestimento comico sostituisce la metamorfosi tragica». Per J. MEHLMAN, *Revolution and Repetition. Marx / Hugo / Balzac*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1977, la ripetizione è una parte essenziale della dissoluzione della rappresentazione politica, ideologica e culturale operata da Marx. In un testo di grande interesse – *Marx et la répétition historique*, Puf, Paris 1999 – P.-L. ASSOUN sostiene che la ripetizione opera in Marx «come istanza di *materialità storica*», nella quale i contenuti ideologici e strutturali rivelano la loro reciproca contraddittorietà. K. KARATANI, *History and Repetition*, Columbia University Press, New York 2012, pp. 1-28 sostiene invece che la lettura del testo marxiano debba essere piuttosto orientata al futuro, perché coglie nei 1848 momenti politici destinati a ripetersi nei decenni successivi.

<sup>6</sup> Cfr. F. BENIGNO, D. DI BARTOLOMEO, *Napoleone deve morire. L'idea di ripetizione storica nella Rivoluzione francese*, Salerno Editrice, Roma 2020.

<sup>7</sup> H. ARENDT, *On Revolution*, Penguin, Harmondsworth 1976, p. 256.

<sup>8</sup> Ivi, p. 232.

consolidare quella riserva di autorità che per Arendt può formarsi solo ricorrendo al passato<sup>9</sup>. Esse dovrebbero essere l'elemento che risolve la tensione tra il passato e il presente rivoluzionario, al contrario di quando succede tanto nel confronto di Marx con la Comune quanto in quello di Lenin con i soviet. Entrambi, secondo Arendt, non fanno il minimo sforzo di inserire le istituzioni sorte dall'azione spontanea del popolo all'interno del loro programma politico, perché di fatto non le considerano come un'anticipazione politica del futuro.

Mentre Arendt sottolinea decisamente la necessità di costruire un passato rivoluzionario, che funzioni come un'eredità da trasmettere alle rivoluzioni future, per Marx e Lenin l'urgenza è invece quella di liberarsi del passato. Questa è la cifra tanto dell'incontro di Marx con la Comune quanto di quello di Lenin con i soviet. È d'altronde innegabile che la dottrina marxista-leninista, che poi si consolida nel loro nome, finisce per stabilire la base di un'altra tradizione rivoluzionaria, che con la sua tensione alla ripetizione finisce per ignorare che «l' analogia con la rivoluzione precedente, più che agevolare, paralizzava l'analisi: offusca la differenza»<sup>10</sup>. Ben diversa da quella sostenuta da Arendt, in modi differenti e tra loro talvolta contraddittori, questa tradizione stabilisce il giudizio sul presente dei movimenti comunisti europei e di buona parte delle rivolte anticoloniali<sup>11</sup>. La priorità dell'orientamento al futuro, alla sua pianificazione, alla necessità di affermare una nuova identità nazionale fa scivolare in secondo piano la tensione a sottrarsi ai vincoli della tradizione, che trova espressione nelle parole di Lenin: «Il passato ci tiene, ci afferra con le sue migliaia di braccia e ci impedisce di fare passi in avanti, o ci costringe a muovere questi passi così male come li muoviamo»<sup>12</sup>.

## **2. Ribellarsi alla storia**

Questa disposizione leninista verso il passato motiva la ricerca costante di cogliere l'occasione affinché l'azione rivoluzionaria sia in

<sup>9</sup> Cfr. Id., *Che cos'è l'autorità?*, in Id., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 130-192.

<sup>10</sup> L. CANFORA, *L'uso politico dei paradigmi storici*, Laterza, Roma 2010, pp. 34-35.

<sup>11</sup> Cfr. S. PONS, *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale 1917-1991*, Einaudi, Torino 2012.

<sup>12</sup> LENIN, *Rapporto all'VIII congresso del PCR(B)*, in Id., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1955 ss., vol. XXIX, p. 151.

grado di modificare l'evoluzione della società. Lo scontro con il revisionismo di Bernstein e con le sue varianti russe ha per Lenin un senso profondamente diverso dalla polemica portata avanti da Kautsky. In fondo la disputa tra quest'ultimo e Bernstein non è lo scontro tra due concezioni radicalmente diverse dell'evoluzione societaria, ma lo scontro tra due ipotesi di governo politico di quella stessa evoluzione. Già nel 1894 Lenin mostra un interesse del tutto diverso per la sociologia della società, valorizzando la radicale storicizzazione attraverso la quale Marx definisce il concetto di «formazione economica sociale». Lenin riconosce l'esistenza di regole immanenti ai movimenti della società, così come riconosce la necessità di indagarne le cause e le variazioni, ma affida all'azione politica il compito di contestare il determinismo che altrimenti si afferma. Il ricorso a Marx è perciò motivato dal fatto che la sua sarebbe una «teoria critica e rivoluzionaria per essenza», il cui compito conoscitivo è di

*scoprire tutte le forme di antagonismo e di sfruttamento nella società moderna, di seguirne l'evoluzione, di mostrare il loro carattere transitorio, l'inevitabilità della loro trasformazione in un'altra forma, e di servire in questo modo il proletariato, perché esso quanto più rapidamente possibile possa farla finita con ogni genere di sfruttamento*<sup>13</sup>.

L'evoluzione storico-sociale, dunque, non stabilisce le condizioni inviolabili dell'azione politica, ma la base di possibilità affinché essa possa intervenire autonomamente sul movimento societario. In questo modo il rapporto tra scienza e politica viene riconfigurato alla luce delle possibilità d'azione che esso dischiude<sup>14</sup>.

Anche questo rapporto strategicamente contingente con la storia deve tuttavia fare i conti con la tradizione rivoluzionaria, anche se non nella forma proposta da Arendt. Per Lenin e i rivoluzionari russi si tratta dell'ingombrante eredità della Rivoluzione francese che fornisce un serbatoio inesauribile di analogie, di attese e di rifiuti della ripetizione storica, mentre la divisione tra giacobini e girondini provvede a

<sup>13</sup> Id., *Che cosa sono gli amici del popolo e come lottano contro i socialdemocratici?*, in Id., *Opere complete*, vol. I, p. 334.

<sup>14</sup> Ivi, p. 335: «Il compito immediato della scienza, secondo Marx, è di dare la vera parola d'ordine della lotta vale a dire di saper rappresentare obiettivamente questa lotta come prodotto di un determinato sistema di rapporti di produzione, di saper capire la necessità di questa lotta, il suo contenuto, il corso e le condizioni del suo sviluppo».

operare una distinzione, e quindi una semplificazione, all'interno dello stesso campo rivoluzionario<sup>15</sup>. Più che l'identificazione diretta con i giacobini, il ritorno di quella tradizione contribuisce a determinare il campo discorsivo nel quale prende forma lo scontro politico sull'organizzazione del partito e dello Stato e sul ruolo che devono svolgere al loro interno i rivoluzionari. In realtà nessuno dei principali protagonisti di queste polemiche – Lenin, Trotskij e Rosa Luxemburg in particolare<sup>16</sup> – ha davvero l'intenzione di riesumare i comportamenti e le posizioni della Grande Rivoluzione. La retorica dell'analogia non serve a legittimare l'attesa di ripetizioni all'interno del processo rivoluzionario. Ciò è particolarmente chiaro nel progetto leninista di «rivoluzione ininterrotta»<sup>17</sup> che rimanda a una concezione aperta dell'azione politica, che non si riduce alla presa del potere né alla sua gestione post-rivoluzionaria. In esso la crisi politica e la rivolta sociale – la rivoluzione democratica e quella proletaria – dovrebbero costantemente rideterminare il loro rapporto reciproco. La presa del potere non è il segno immediato di una riconfigurazione complessiva che definisce un ambito politico separato da quello sociale, quanto piuttosto la condizione di possibilità dell'ulteriore sviluppo della lotta di classe<sup>18</sup>. La rivoluzione non si risolve dunque nell'evento<sup>19</sup>, ma è un

<sup>15</sup> Cfr. T. KONDRATIEVA, *Bolcheviks et jacobins. Itinéraire des analogies*, Payot, Paris 1989.

<sup>16</sup> Il principale imputato da questo punto di vista è LENIN, *Un passo avanti e due indietro*, in Id., *Opere Complete*, vol. VII, p. 371, per la sua affermazione che il «giacobino, legato indissolubilmente all'organizzazione del proletariato, consapevole dei propri interessi di classe, è appunto il socialdemocratico rivoluzionario». In risposta alle critiche di Rosa Luxemburg, *Problemi organizzativi della socialdemocrazia russa*, in Id., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 217-236, egli tuttavia nega di aver mai voluto proporre l'identificazione, ma di aver ripreso criticamente ciò che altri proponevano, cfr. LENIN, *Un passo avanti e due indietro. Risposta di Lenin a Rosa Luxemburg*, in Id., *Opere complete*, vol. VII, pp. 460-471. In realtà chi ricorre con più continuità all'analogia con le vicende francesi è TROCKIJ, *I nostri compiti politici*, soprattutto il cap. IV, *Giacobinismo e socialdemocrazia*, in LENIN, TROCKIJ, R. LUXEMBURG, *Rivoluzione e polemica sul partito*, Newton, Roma 1976, pp. 333-356. E poi in chiave antistaliniana: TROCKIJ, *Il termidoro sovietico*, in L. MARITAN (ed.) *Per conoscere Trotskij. Un'antologia delle opere*, Mondadori, Milano 1972, pp. 179-201.

<sup>17</sup> LENIN, *L'atteggiamento della socialdemocrazia verso il movimento contadino*, in Id., *Opere Complete*, vol. IX, p. 220.

<sup>18</sup> Cfr. M. RICCIARDI, *Il potere senza popolo. Soggetto collettivo e forma politica in URSS (1919-1936)*, di prossima pubblicazione presso l'editore Viella nel terzo volume di *Il governo del popolo* a cura di G. Ruocco e L. Scuccimarra.

<sup>19</sup> Sulla tensione costante tra processo storico ed evento rivoluzionario, tra *chronos*,

insieme di occasioni nel senso machiavelliano del concetto, occasioni che devono essere colte pena la sconfitta nello scontro di classe che è la reale motivazione interna della rivoluzione stessa.

Quest'ultima «non va pensata come un unico atto», ma come evento contingente ma non casuale: imprevedibile nel suo corso materiale, ma non impreveduta dal punto di vista soggettivo dell'azione politica. È una rivoluzione dentro e contro la storia e la stessa tradizione rivoluzionaria. Essa non risulta perciò da uno sviluppo lineare, ma dall'accumularsi di una lunga ed eterogenea serie di contraddizioni che possono essere dominate solamente grazie alla capacità di stabilire la direzione che la crisi presente può prendere. Quella capacità non si fa valere, tuttavia, solamente nel momento del passaggio, ma durante tutto il tempo rivoluzionario. La rivoluzione non può essere ridotta al rovesciamento della situazione esistente, perché non è semplicemente uno scontro tra due classi strutturato in modo tale da permettere che quella finora oppressa sostituisca quella dominante. Possiamo dire che la rivoluzione è per Lenin la rottura della tradizione del dominio e l'approntamento dei mezzi affinché esso non possa ripresentarsi in una serie continua di ripetizioni.

Per la rivoluzione non basta che le masse sfruttate e oppresse siano coscienti dell'impossibilità di continuare a vivere come per il passato ed esigano dei cambiamenti; per la rivoluzione è necessario che gli sfruttatori non possano più vivere e governare come per il passato. Soltanto quando *gli "strati inferiori" non vogliono più il passato e gli "strati superiori" non possono più vivere come in passato*, la rivoluzione può vincere<sup>20</sup>.

La necessità politica di revocare il passato impone di intervenire sulla sua continuità, sapendo che esso non può essere cancellato d'improvviso e totalmente. L'insurrezione, la presa del potere e l'organizzazione politica devono la loro centralità a quella necessità. La rivoluzione, infatti, non si esaurisce con la presa del potere, data la consapevolezza che sarebbe impossibile «rovesciare di colpo il nuovo governo» e se anche divenisse possibile, «(perché nei periodi rivolu-

*kairos e krisis*, che caratterizza la storia costituzionale occidentale cfr. F. HARTOG, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Gallimard, Paris 2020.

<sup>20</sup> LENIN, *L'«estremismo» malattia infantile del comunismo*, in Id., *Opere complete*, vol. XXXI, p. 74.

zionari i limiti del possibile sono mille volte più ampi), non riusciremo a conservare il potere»<sup>21</sup>. Dal momento che il possesso del potere non esaurisce l'azione rivoluzionaria, la sua nuova organizzazione non è solo la risposta a una necessità funzionale, ma lo strumento per cercare di sciogliere il nesso tra rivoluzione e tradizione, tra evento e processo. Tanto l'organizzazione del partito quanto quella dello Stato sovietico non possono essere considerate degli strumenti stabili e definitivi, ma un campo mobile e adattivo grazie al quale affrontare le contingenze e cogliere le occasioni. Se dunque il «passaggio del potere *statale* da una *classe* a un'altra è il primo segno, il carattere principale, fondamentale, di una *rivoluzione*», esso non può essere pensato secondo uno schema che di fatto lo limita a un cambiamento di regime. L'originalità della congiuntura vieta di ripetere «stolidamente una formula *imparata a memoria*», invece di «*studiare* quanto vi [è] di originale nella nuova e vivente realtà». Si deve in altri termini prendere le distanze dalla stessa tradizione marxista, opponendole i diritti della realtà, riconoscendo che non è possibile «abbarbicarsi alla teoria di ieri, che, come ogni teoria, indica nel migliore dei casi soltanto il fondamentale, il generale, *si approssima* soltanto a cogliere la complessità della vita»<sup>22</sup>.

Non si può dunque pretendere che si verifichi una successione tra la democrazia borghese e la dittatura proletaria. Pensare questo passaggio come un'evoluzione ordinata dalla stessa rivoluzione significa non cogliere la situazione presenta «un *intreccio* estremamente originale, nuovo, senza precedenti *dell'uno e dell'altro dominio*»<sup>23</sup>. Democrazia e potere proletario non sono due fasi successive che si negano reciprocamente, ma vivono l'una nell'altro e non possono ancora essere distinti per costruire una facile alternativa. Questa concezione «monocromatica»<sup>24</sup> non restituisce una realtà nella quale è presente tanto il potere della borghesia come classe «quanto l'esistenza accanto al governo effettivo, di un governo collaterale, che è la dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini». Quello che Lenin definisce dualismo dei poteri è già una riconfigurazione del potere statale. Non è un momento di sospensione all'interno del quale una storia deve giungere al termine affinché ne inizi un'altra,

<sup>21</sup> Id., *Lettere da lontano*, in Id., *Opere complete*, vol. XXIII, pp. 322-323.

<sup>22</sup> Id., *Lettere sulla tattica*, in Id., *Opere complete*, vol. XXIV, p. 37.

<sup>23</sup> Ivi, p. 38.

<sup>24</sup> Ivi, p. 42.



ma l'affermazione di una condizione democratica nuova e originale, incomprensibile se si parte dalla tradizione democratica e dalla sua altrettanto tradizionale critica socialista.

All'interno di questa specifica congiuntura la stessa insurrezione non è né la ripetizione di un gesto blanquista né la decisione che identifica il soggetto in grado di dare forma a una nuova sovranità. Nemmeno l'insurrezione, infatti, si presenta come un puro atto, ma è l'esercizio di una competenza collettiva nei confronti del tempo politico. Essa non è l'esito dell'applicazione alla realtà di un programma scientifico, ma deve essere considerata come «un'arte», dominata dalla prospettiva del potere politico, non semplicemente statale, che operai e contadini possono collettivamente esercitare. «Per riuscire l'insurrezione deve fondarsi non su un complotto, né su di un partito, ma sulla classe d'avanguardia». Essa deve connettere i successi ottenuti, perché in quest'arte non c'è assicurazione preventiva di successo nella misura in cui solo il risultato ottenuto può essere la base di quelli successivi. «L'insurrezione deve saper cogliere il *punto critico* nella storia della rivoluzione»<sup>25</sup> e, più che momento fondativo o costitutivo, essa deve produrre una discontinuità radicale che mostra praticamente come il processo sociale vive anche all'interno dell'evento rivoluzionario.

La necessità di cogliere questa intersezione diviene particolarmente pressante dopo la rivoluzione, quando si tratta in qualche modo di rovesciare il ragionamento, ovvero di dispiegare il processo rivoluzionario anche contro gli eventi che sembrano costantemente contraddirlo, riaffermando la centralità del passato. Difendere l'azzardo bolscevico contro ogni «servile imitazione del passato»<sup>26</sup> non significa solo rivendicarne la novità e l'originalità, ma anche riconoscere che l'apparato statale e la stessa società sovietica sono piene di difetti che hanno «le loro radici nel passato, che, sebbene abbattuto, non è stato superato, non è ancora una fase della cultura appartenente a un passato oramai remoto»<sup>27</sup>. Lo Stato deve essere investito da una «rivoluzione culturale» che ha tempi completamente differenti da quelli della rivoluzione politica e della presa del potere. Significativamente per gestire questo mutamento Lenin si occupa della formazione dei qua-

<sup>25</sup> Id., *Il marxismo e l'insurrezione*, in Id., *Opere complete*, vol. XXVI, pp. 12-17.

<sup>26</sup> Id., *Sulla nostra rivoluzione*, in Id., *Opere complete*, vol. XXXIII, p. 436.

<sup>27</sup> Id., *Meglio meno, ma meglio*, in Id., *Opere complete*, vol. XXXIII, p. 435.

dri amministrativi e sostiene la necessità di nuovi manuali di scienza dell'amministrazione, rilevando che la burocrazia non esiste solo negli apparati dello Stato ma anche nel partito.

In tutti i campi delle relazioni sociali, economiche e politiche noi siamo "terribilmente" rivoluzionari. Ma quando si tratta di rispettare i gradi, di osservare le forme e i riti amministrativi, il nostro "rivoluzionarismo" è spesso sostituito dal più stantio tradizionalismo<sup>28</sup>.

Questo atteggiamento si concretizza nell'indisponibilità verso i piccoli cambiamenti, perché l'audacia viene riservata solo ai grandi mutamenti, mentre quelli piccoli vengono affrontati con timidezza. Questa tensione è per Lenin il segno di tutte le rivoluzioni che «nascono dall'antagonismo tra il vecchio, tra la tendenza a rielaborare il vecchio e la più astratta aspirazione al nuovo, che deve essere talmente nuovo da non contenere più nemmeno un briciolo di antico»<sup>29</sup>.

Dopo la rivoluzione Lenin è estremamente critico verso ogni ipotesi di ripetizione delle formule conosciute, consapevole che non esiste una teoria che possa essere utilizzata come un manuale buono per tutte le situazioni. Sarebbe anzi giunto il momento di «abbandonare una buona volta l'idea che questo manuale abbia previsto tutte le forme dell'ulteriore sviluppo della storia mondiale»<sup>30</sup>. Queste posizioni leniniste possono essere certamente messe in contraddizione con altre che affermano il carattere scientifico del marxismo. Eppure, il riferimento all'arte e il riconoscimento delle cesure che caratterizzano il tempo postrivoluzionario le collocano all'opposto della pretesa staliniana dell'esistenza di una «scienza della rivoluzione»<sup>31</sup> che può

<sup>28</sup> Ivi, p. 454.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 454-455. L. ALTHUSSER, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 94-95, scrive giustamente che: «la pratica politica marxista urta continuamente contro quella realtà che viene chiamata le "sopravvivenze"». E si chiede se esse siano di natura psicologica o sociale, oppure se siano problemi del periodo postrivoluzionario, strutture economiche che la nuova legalità non è riuscita a modificare. Per dare dignità concettuale alle «sopravvivenze» non ci si può accontentare della dialettica hegeliana, nella quale la *Aufhebung* è contrassegnata proprio dalla conservazione del passato. In essa, infatti, «il passato sopravvive a se stesso, nella forma del ricordo di ciò che fu, ossia nella promessa sussurrata del suo presente».

<sup>30</sup> LENIN, *Sulla nostra rivoluzione*, cit., p. 439.

<sup>31</sup> STALIN, *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale*, Einaudi, Torino 1974, pp. 342-343.

essere costruita studiando le analogie e le differenze con le rivoluzioni del passato, e grazie alla conoscenza delle ferree leggi del materialismo storico e dialettico<sup>32</sup>. Qui la creazione della tradizione è consapevole e viene prodotta per esclusione, facendo cioè risaltare l'unicità di un metodo che è in grado di scegliere i propri contenuti. Allo stesso tempo, la tradizione marxista-leninista avanza la pretesa di essere la parola ultima che si può dire sulla rivoluzione stessa, assumendo di essere il punto in cui culmina e si assesta definitivamente la storia dello stesso concetto di rivoluzione<sup>33</sup>.

### 3. *Soggettività e tradizione rivoluzionaria*

Proprio contro questa idea della rivoluzione come specifica tradizione marxista-leninista si rivolge Michel Foucault negli articoli che dedica alla rivoluzione iraniana del 1978-79<sup>34</sup>. Il loro presupposto è però la registrazione del fallimento complessivo della rivoluzione in Occidente che ha conosciuto «due grandi e dolorose esperienze». La prima è il tentativo settecentesco degli intellettuali europei di rivoluzionare la società che ha prodotto il capitalismo - «la società più dura, più selvaggia, più egoista, più disonesta e oppressiva che si possa immaginare» - e, «cosa più importante, quella mostruosità che chiamiamo stato [che] è in larga misura il frutto e l'esito del loro pensiero». Quel progetto filosofico è all'origine di una società e di uno Stato on-

<sup>32</sup> Cfr. Id., *Materialismo storico e materialismo dialettico*, Edizioni di Rinascita, Roma 1954.

<sup>33</sup> Sulla storia del concetto cfr. M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>34</sup> Ben prima di quegli eventi Foucault aveva sostenuto che il «pensiero moderno è votato, nel suo intero, alla grande preoccupazione del ritorno, all'ansia di ricominciare, alla strana inquietudine immobile che lo pone nella necessità di ripetere la ripetizione». Aveva di conseguenza proposto due genealogie, che avrebbero espresso modalità differenti di pensare il ritorno. Nella prima, Marx compare come colui che puntando al «violento recupero sull'orlo della catastrofe», condivide con Hegel e Spengler la convinzione che si possa tornare ad attingere alla pienezza dell'origine. Hölderlin, Nietzsche e Heidegger sfuggirebbero invece al movimento circolare del ritorno a un'origine in definitiva mitica. Per loro non si tratterebbe di un compimento «ma piuttosto dell'incessante lacerazione che libera l'origine in funzione del suo stesso regresso; l'estremo è allora ciò che vi è di più vicino», cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1978, p. 359.

nipotenti che si contrappongono all'individuo. La seconda esperienza è appunto quella del socialismo che ha prodotto regimi che «devono essere condannati». Solo muovendo dal fallimento del progetto rivoluzionario moderno e di quello socialista, o se si vuole della modernità rivoluzionaria nel suo complesso, si possono comprendere le posizioni foucaultiane di fronte all'Iran in rivolta. Almeno inizialmente Foucault contrappone al razionalismo e alla passione per l'organizzazione totale quelli che gli appaiono i caratteri originali dell'Islam sciita. Egli considera infatti innegabile che quest'ultimo abbia giocato storicamente un ruolo di opposizione e sia perciò essenziale «nel risveglio politico, nel mantenere una coscienza politica, nel fomentare la consapevolezza politica»<sup>35</sup>.

Ciò nonostante, secondo Foucault, nella fase iniziale della rivolta nessuno in Iran pensava che un eventuale governo islamico sarebbe stato «un regime politico nel quale il clero avrebbe recitato un ruolo di direzione e di inquadramento»<sup>36</sup>. Il riferimento al governo islamico non sarebbe parte della progettualità rivoluzionaria, ma rivelerebbe piuttosto la presenza di una carica utopica capace di mobilitare costantemente il presente. Per Foucault, parlare di governo islamico significa pensare la rivoluzione oltre la sua tradizione, perché lo sciitismo, in quanto movimento “non secolarizzato” dovrebbe aprire uno «spazio spirituale nella politica»<sup>37</sup>. Egli è consapevole della diffidenza suscitata da questo uso politico della religione. Ampliando lo sguardo sulle rivoluzioni in Occidente è d'altronde facile vedere quanto, tanto nel 1640 in Inghilterra quanto nel 1776 negli Stati Uniti, la religione abbia recitato un ruolo di primo piano negli eventi rivoluzionari. Ciò che sembra soprattutto interessargli è la promessa di un movimento contrario alla razionalizzazione inaugurata dal Settecento rivoluzio-

<sup>35</sup> B. PARHAM, *Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham* (1978), in appendice a J. AFARY, K.B. ANDERSON, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, University of Chicago Press, Chicago 2014, pp. 185-186.

<sup>36</sup> M. FOUCAULT, *À quoi rêvent les Iraniens?*, in Id., *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, p. 691.

<sup>37</sup> F. PAOLELLA, *Rivoluzione e spiritualità in Iran secondo Michel Foucault*, «Intersezioni», 29, 1/2009, pp. 31-46. Ma cfr. anche S. MARENCO, *Lo spirito della rivolta. Michel Foucault e la rivoluzione iraniana*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», 22, 2/2020, pp. 723-748; e i saggi raccolti in *Michel Foucault: l'Islam e la rivoluzione iraniana*, Mimesis, Milano 2005.

nario europeo. Da questo punto di vista la rivoluzione iraniana è un momento di quella critica della quale Foucault, negli stessi anni, sta riaffermando la necessità e ridefinendo le coordinate, domandando: «come può accadere che la razionalizzazione conduca al furore del potere»<sup>38</sup>? Il suo interesse verso l'Iran è dunque ipotecato dall'apertura di credito nei confronti di una realtà che sembra rivelare lo scacco del processo di razionalizzazione occidentale, l'esaurimento della modernità come tradizione rivoluzionaria.

La rivoluzione iraniana nasce dal «rifiuto di tutta una cultura e di tutto un popolo di una modernizzazione che in se stessa non è che un arcaismo». Qui l'anacronismo non si presenta come ritorno di un passato irrisolto, ma come tensione irresistibile a modernizzare a ogni costo le condizioni sociali e politiche. L'identificazione di modernità e anacronismo mette così in discussione il nesso costitutivo tra modernità e rivoluzione. Non si può non notare che ciò avviene, come ancora vedremo, utilizzando problematicamente il lessico della modernità e della rivoluzione. In modo abbastanza eccentrico rispetto all'opera di Foucault irrompono termini come popolo e nazione che evocano il fantasma dell'universalità, della totalità e dell'unità politica, ma che in questo contesto dovrebbero identificare le forze che puntano a interrompere il movimento della modernità, della sua ulteriore espansione spaziale. Non, dunque, un tempo nuovo o rinnovato, cioè una rivoluzione nel senso storico del concetto, ma l'interruzione dell'infinita spazializzazione della politica moderna dovrebbe stabilire la condizione di possibilità per la sua critica più radicale. L'Iran è per Foucault lo spazio in cui questa interruzione potrebbe aver luogo, facendo della modernità stessa un fenomeno antiquario. Non si tratta tanto del rifiuto della modernizzazione tecnica, visto che, come Foucault puntualmente registra, i mangianastri vengono diffusamente impiegati per diffondere le prediche contro lo scià<sup>39</sup>, ma dell'imposizione delle forme politiche europee in Iran, della loro trasposizione immediata e

<sup>38</sup> M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 53. Molti aspetti problematici presenta il testo di B. GHAMARI-TABRIZI, *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London 2016, che enfatizza l'importanza delle cronache iraniane al punto da farne la base di tutta la successiva riflessione foucaultiana.

<sup>39</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes*, in Id., *Dits et écrits*, cit., pp. 709-713.

coatta. La modernizzazione è il regime dello scià, il suo inserimento nel ciclo capitalistico del petrolio, la sua organizzazione militare, il suo essere una «dittatura dipendente». La modernizzazione perde la sua aura di innovazione per diventare l'esperienza di un processo materiale di sottomissione e dominio. «La “modernizzazione”, di cui se ne ha abbastanza, è questa serie di scacchi brucianti. Ma è anche qualcosa di più antico che è attaccato alla pelle del sovrano attuale e che è la sua ragion d'essere»<sup>40</sup>. Tra la tensione modernizzatrice di Reza Pahlavi e il tradizionalismo culturale e religioso della popolazione è la prima ad apparire perciò come un anacronismo.

Foucault, in questo modo, mobilita il vocabolario classico della rivoluzione, indicando come vecchio e degno di trapassare ciò contro cui avviene la rivolta, allo stesso tempo tuttavia egli ne rovescia la prospettiva lineare, dal momento che per lui la situazione iraniana si colloca su di un piano completamente eccentrico rispetto alla storia delle rivoluzioni. La rivoluzione iraniana non avviene in vista di uno stadio ulteriore del progresso razionalizzatore. Esplicitamente, egli nega qualsiasi continuità tra gli eventi iraniani e quanto accaduto in Vietnam, in Cina e a Cuba, ma anche nelle più varie manifestazioni del Sessantotto globale. La rivoluzione iraniana non sarebbe dunque né una rivolta anticoloniale né un movimento anti-sistemico. Il suo distacco dalla storia delle rivoluzioni sarebbe completo. Tuttavia, suscitando un forse involontario eco arendtiano, Foucault sostiene che la sollevazione del popolo iraniano esclude ogni mediazione sociale e organizzativa. Essa non sarebbe una rivoluzione sociale e avrebbe luogo «senza apparato militare, senza avanguardia, senza partito»<sup>41</sup>. Ciò che in essa è invece fondamentale è il fine immediatamente politico di rovesciare il regime dello scià. Quella che Foucault definisce come la «sollevazione di tutta la società» evita, almeno per ora, la guerra civile.

Molto ci sarebbe da dire sulle scelte semantiche della cronaca foucaultiana, sull'ostinata disattenzione per le differenze profonde che attraversano la società iraniana. Ciò che interessa e colpisce Foucault è che la “volontà popolare” non ha bisogno di porsi obiettivi a lungo termine, al punto che sarebbe proprio l'assenza di un progetto di go-

<sup>40</sup> Id., *Le chah a cent de retard*, in Id., *Dits et écrits*, cit., p. 680.

<sup>41</sup> Id., *Une révolte à mains nues*, in Id., *Dits et écrits*, cit., p. 701.

verno a rendere espansivo il movimento. Saremmo dunque di fronte a una lotta contro la politica che pretende di esprimere una volontà collettiva, mentre il soggetto rivoluzionario presente rimane disperso nei suoi frammenti connessi solo dalla parola d'ordine dello sciopero politico. La volontà di tutti rifiuterebbe in altri termini di far spazio alla volontà generale.

Foucault sa però di dover fare i conti con questo lessico rousseauiano e si chiede se sia davvero necessario che la volontà di tutti «ceda il posto alla politica», perché la «questione è sapere se essa vuole e se essa deve» farlo. La speranza foucaultiana è evidentemente che ci sia un'altra possibilità, che resta però indeterminata. Saremmo dunque di fronte a un evento che, mentre si sottrae alla tradizione rivoluzionaria e a ogni coazione all'unificazione politica, si colloca sul limite stesso della politica non lasciando intravedere alcuna possibile istituzionalizzazione. Se la prognosi politica è parte integrante del progetto rivoluzionario, Foucault si rifiuta di accedere a questo registro, puntando a liberare il presente tanto dal peso del passato quanto da quello del futuro, come pure da ogni riflessione teorica o storica che da essi prenda le mosse. La possibilità della ripetizione è così revocata tanto per le esperienze precedenti quanto per quelle a venire.

Non so fare la storia del futuro. E faccio fatica a prevedere il passato. Ciò nonostante, vorrei provare a cogliere *ciò che sta succedendo*, perché in questi giorni nulla ancora è raggiunto e i dadi stanno ancora girando. Forse questo è un lavoro da giornalista, ma è vero che io sono un neofita<sup>42</sup>.

Inevitabile è chiedersi se questa riduzione al presente consenta di leggere ancora quella iraniana come una rivoluzione. Essa lo è in senso lato, in quanto «sollevazione di una nazione tutta intera contro un potere che la opprime»<sup>43</sup>. Mancano però altre due caratteristiche che secondo Foucault la tradizione rivoluzionaria considera essenziali, ovvero l'evidenza di contraddizioni sociali che segnalino l'azione della lotta di classe o di grandi scontri sociali in atto e, in secondo luogo, la presenza di un'avanguardia organizzata o ideologica che funziona da traino per tutta la nazione. La situazione iraniana sfugge per Foucault

<sup>42</sup> Id., *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, in Id., *Dits et écrits*, cit., p. 714.

<sup>43</sup> Id., *L'esprit d'un monde sans esprit (entretien avec P. Blanchet et C. Brière)*, in Id., *Dits et écrits*, cit., p. 744.

a ogni analisi marxista perché – come avrebbe dimostrato François Furet nel suo ripensamento della Rivoluzione francese – esiste uno scarto incolmabile tra la situazione concreta e l'evento rivoluzionario, che ha una sua autonomia e deve essere collocato all'interno di una lunga temporalità che lo rende irriducibile alle cause immediate che lo producono. In questo senso esso sarebbe un evento senza tradizione rivoluzionaria, anche se non senza storia<sup>44</sup>. La lotta di classe non può essere negata in quanto storia della rivoluzione, ma non sta determinando l'espressione della «volontà assolutamente collettiva del popolo», verso la quale Foucault dichiara tutta la sua diffidenza, ma che gli pare presente e indiscutibile.

Questa volontà collettiva – che, almeno a livello terminologico, non è di tutti, ma nemmeno generale – non è il processo che istituisce un nuovo ordine sovrano. Essa è l'evento che destituisce il potere del sovrano esistente. «C'è nelle strade di Teheran un atto, politico e giuridico, compiuto collettivamente all'interno di riti religiosi – un atto di revoca del sovrano»<sup>45</sup>. Questo atto rivela la religione come uno specifico processo politico «come la promessa e la garanzia di come cambiare radicalmente la propria soggettività»<sup>46</sup>. Essa reintroduce lo spirito in un mondo che ne è palesemente privo, mostrandosi non come l'oppio dei popoli, ma come la preconditione per una rivolta contro il mondo. Questo uso di Marx contro il marxismo, esplicitando la complessità della citazione marxiana, permette a Foucault di considerare l'Islam come un «diverso regime di verità» che mostra la parzialità di quello che si è affermato in Occidente e che si pretende tuttavia universale. L'evento iraniano è rivoluzionario perché rompe uno specifico regime storico dell'universalità, mostrandone il limite e la contingenza. Siamo così di fronte a una diversa – e per quanto riguarda Foucault occasionale – reinscrizione del teologico nel politico. Essa non ha alcun carattere messianico, ma si presenta come lacerazione della razionalità politica delle forme del suo governo, come

<sup>44</sup> «L'evento rivoluzionario che si svolgendo ormai da un anno e che è allo stesso tempo esperienza interiore, una sorta di liturgia che ricomincia senza sosta, esperienza comunitaria, tutto ciò si articola certamente sulla lotta di classe: ma ciò non si manifesta in modo immediato e trasparente: non la mette in scena», *ivi*, p. 745.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 748.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 749.



ricerca di una tradizione totalmente altra che possa mostrarsi in grado di rompere, o almeno di interrompere, la modernità come tradizione.

L'11 febbraio 1979 ha luogo l'insurrezione armata contro lo scìa. La rivoluzione rivendica i suoi diritti e mostra il suo volto noto che costringe Foucault a fare i conti con la tradizione rivoluzionaria anche perché, subito dopo, il regime iraniano mostra di essere un governo, ancorché islamico. Dopo aver concesso tanto credito al movimento di una realtà descritta al di fuori di ogni tradizione, Foucault è costretto a chiedersi se, dopo questo ennesimo smacco, in fondo non sia inutile ribellarsi. Per rispondere, egli ripercorre la storia della lotta per la libertà, sostenendo che essa è sempre stata allo stesso tempo dentro e fuori della storia, funzionando cioè come evento di contestazione della storia medesima. L'età della rivoluzione ha però rideterminato radicalmente le coordinate di questa lotta:

ha sovrastato la storia, organizzato la nostra percezione del tempo, polarizzato le speranze. Essa ha costituito un gigantesco sforzo per adeguare la sollevazione all'interno di una storia razionale e misurabile. [...] Si è persino definita la professione del rivoluzionario<sup>47</sup>.

È in definitiva contro questa tradizione che Foucault legge l'evento iraniano. Il modo in cui egli pensa la rivoluzione conferma il fatto che, se si relega completamente al passato l'eventualità della rivoluzione, il presente finisce per essere letteralmente «privo di rivoluzione [*revolutionlos*]»<sup>48</sup>, consegnato cioè a una condizione di inesauste ripetizioni di cui le innovazioni tecnologiche e razionali confermano il contesto e la forma. In questo presente assoluto<sup>49</sup> è certamente indispensabile indagare come la «soggettività s'introduce nella storia e le dona il suo soffio»<sup>50</sup>. Se la rivolta impedisce che la storia abbia esclusivamente la forma ordinata dell'evoluzione, allo stesso tempo, tuttavia, essa elude il problema della tradizione e della sua riproduzione, non accettando

<sup>47</sup> Id., *Inutile de se soulever?*, in Id., *Dits et écrits*, cit., p. 791.

<sup>48</sup> G. HINDRICH, *Philosophie der Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2017, p. 390, per il quale tuttavia «alla fine il passato della rivoluzione può diventare il momento della sua origine».

<sup>49</sup> Cfr. M. RICCIARDI, *Il presente assoluto. Macchine, rivoluzioni e algoritmi*, in *Into the Black Box* (ed.), *Capitalismo 4.0. Genealogia della rivoluzione digitale*, Meltemi, Milano 2021, pp. 93-110.

<sup>50</sup> M. FOUCAULT, *Inutile de se soulever?*, cit., p. 792.

la sfida di un tempo rivoluzionario, ma solo quella della soggettività come pneuma e come evento.

# L'eguaglianza dei privati L'istituzionalismo eretico di Widar Cesarini Sforza\*

Antonino Scalone

## 1. *L'istituzionalismo giuridico: ragioni di un successo*

*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* di Carl Schmitt è un testo sintomatico delle ragioni del successo dell'istituzionalismo, ancor oggi perdurante<sup>1</sup>: a Schmitt esso offre, o sembra offrire, un'alternativa sicura alla dicotomia secca fra decisionismo e normativismo. Per quanto egli intenda i *tre tipi* come *costanti* del pensiero giuridico<sup>2</sup> tali da rendere possibile la classificazione su questa base di ogni manifestazione di esso, pure l'istituzionalismo – o, nel linguaggio di Schmitt, il «concreto pensiero dell'ordinamento» – pare porsi

\* Il presente saggio è la rielaborazione di una relazione tenuta nell'A.A. 2020-21 all'interno del seminario di filosofia politica del Dottorato in filosofia dell'Università di Padova, seminario del quale Maurizio Merlo è uno dei coordinatori.

<sup>1</sup> Sul punto ci permettiamo di rimandare al nostro *Il concetto di istituzione fra innovazione e continuità. A proposito di alcune pubblicazioni recenti*, «Nomos. Le attualità del diritto. Quadrimestrale di teoria generale, diritto pubblico comparato e storia costituzionale», 3/2020, <http://www.nomos-leattualitàneldiritto.it> (data ultima consultazione: 04/03/2022).

<sup>2</sup> C. SCHMITT, *I tre tipi di scienza giuridica* (1934<sup>2</sup>), trad. it. Giappichelli, Torino 2002, p. 3: «Ogni pensiero scientifico-giuridico opera sia con decisioni, sia con ordinamenti e formazioni». Ciò che è decisivo, tuttavia, è «l'idea *ultima*, ossia quella da cui vengono derivate giuridicamente tutte le altre». Questa è sempre necessariamente costituita da «una norma», da «una decisione» o da un «ordinamento concreto».

come una sorta di terzo superiore rispetto ai primi due e, soprattutto, come alternativa possibile al vero oggetto polemico della sua riflessione, il «positivismo giuridico del XIX secolo, frutto malato di una errata commistione fra quelli: lungi dal costituire un «tipo autonomo e [...] eterno del pensiero giuridico», il positivismo giuridico tiene malamente e contraddittoriamente insieme decisionismo e normativismo, assommando e enfatizzando i limiti di entrambi. Il positivista giuridico

si sottomette – in maniera decisionista – alla *decisione* del legislatore che al momento possiede il potere statale, perché soltanto questo può procurare l'effettiva coercibilità; e, tuttavia, al tempo stesso esige che questa decisione continui a vigere come norma in maniera costante e incrollabile<sup>3</sup>.

Il concreto pensiero dell'ordinamento – i cui massimi esponenti vengono indicati in Hauriou e Santi Romano – secondo Schmitt riesce a superare l'astrattezza di decisionismo e normativismo senza trascurare che elementi dell'uno e dell'altro devono *comunque* essere presenti in ogni pensiero giuridico. Questo, a sua volta, è l'articolazione specifica e specialistica di un movimento storicamente determinato così come risulta dallo studio della realtà concreta e, per quel che riguarda in particolare Hauriou, dallo studio della giurisprudenza: così, se Santi Romano sottolinea che dietro il diritto astrattamente inteso vi sono i singoli ordinamenti giuridici statual-nazionali<sup>4</sup> (secondo un procedimento che, dal riconoscimento della pluralità degli ordinamenti giunge comunque alla *conferma* dello Stato, inteso come «istituzione delle istituzioni», Hauriou radica il suo vitalismo, per nulla caratterizzato, a giudizio di Schmitt, da elementi mistici e organicistici, proprio dall'osservazione e dalla puntuale annotazione delle sentenze del *Conseil d'État*<sup>5</sup>, nelle quali si radica e di sedimenta il *régime administratif*: «È da questa visione concreta di un ordinamento concreto – sottolinea Schmitt – che è nata la sua dottrina dell'«istituzione»»<sup>6</sup>.

Tuttavia, come la stessa vicenda biografica<sup>7</sup> di Schmitt – proprio negli anni in cui scrive *Die drei Arten* – dimostra, l'istituzionalismo

<sup>3</sup> Ivi, p. 33.

<sup>4</sup> Cfr. ivi, p. 20.

<sup>5</sup> Cfr. ivi, p. 59.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Sul punto ci permettiamo di rimandare al nostro *Percorsi schmittiani. Studi di storia costituzionale*, Mimesis, Milano-Udine 2020. Per una recente lettura del

paga la propria concretezza e aderenza alla realtà con l'impotenza nei confronti del dato che, in conseguenza di quelle caratteristiche, rischia di lasciare il giurista letteralmente senza armi nei confronti dell'ordinamento (di *ogni* ordinamento) vigente. Radicato nell'effettività storica, esito necessario di un movimento che lo trascende e di cui è il prodotto, l'ordinamento concreto presenta, per il semplice fatto di esistere e di durare, i caratteri dell'irresistibilità<sup>8</sup>. La stessa pluralità degli ordinamenti giuridici trova (continua a trovare) nello Stato, inteso come «istituzione delle istituzioni», il proprio compimento, subordinando radicalmente e definitivamente tutti gli altri ad esso. Né l'istituzionalismo rinuncia alla centralità della figura del capo: è significativo che in Hauriou proprio il fatto di svolgere di fatto una funzione di *presentificazione* dell'idea e di unificazione in essa della «pluralità di coscienze individuali», tale da renderle «coscienza collettiva», assicuri al capo una particolare legittimazione, dato che solo sotto la sua «direzione» può realizzarsi «la comunione nell'idea»<sup>9</sup>.

Oltre a ciò, l'enfasi sulla dimensione storica e concreta dell'ordinamento rischia di pregiudicare l'autonomia del metodo giuridico, giacché il suo oggetto di studio, il diritto, risulta sovradeterminato da altri approcci: quello storico, appunto, e quello sociologico<sup>10</sup>. Con riferimento a questo pericolo, si comprende la determinazione con cui Kelsen intraprende a partire dagli anni Dieci dello scorso secolo e in particolare in *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, una difesa intransigente del metodo giuridico e la rivendicazione – per nulla priva di connotazioni *valutative*, ad onta della sua pretesa purezza<sup>11</sup> –

pensiero di Schmitt che ne enfatizza il profilo “istituzionalista” rispetto a quello “decisionista” cfr. M. CROCE, A. SALVATORE, *L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione*, Quodlibet, Macerata 2020.

<sup>8</sup> Significativa, a questo proposito, la considerazione che Romano manifesta nei confronti della consuetudine in un saggio come *Le prime carte costituzionali, Estratto dell'Annuario dell'Università di Messina, 1906-1907*, pp. 3-29. Si vedano a questo proposito le puntuali osservazioni formulate da G. FALCON, *Gli “scritti minori” di Santi Romano*, «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 1976, pp. 661-674.

<sup>9</sup> M. HAURIOU, *La teoria dell'istituzione e della fondazione (saggio di vitalismo sociale)* (1933), trad. it. Quodlibet, Macerata 2019, p. 40.

<sup>10</sup> Cfr. T. MARTINES, *Diritto costituzionale* (1997), Giuffrè, Milano, p. 20, riprendendo le posizioni di V. CRISAFULLI, *Lezioni di diritto costituzionale*, I, Cedam, Padova 1970, p. 37 s.

<sup>11</sup> Sul profilo necessariamente “impuro” della riflessione kelseniana, caratterizzata

della sua autonomia e della sua irriducibilità ad ogni altro campo del sapere<sup>12</sup>.

## 2. *Originalità della posizione di Cesarini Sforza*

Rispetto a questa declinazione dell'istituzionalismo, la riflessione di Widar Cesarini Sforza, quale risulta specialmente da *Il diritto dei privati*, presenta a nostro avviso rilevanti caratteri di originalità e fecondi spunti di riflessione<sup>13</sup>.

Il «diritto dei privati», scrive, «è quello che i privati medesimi creano per regolare determinati rapporti di interesse collettivo in mancanza, o nell'insufficienza, della legge statale»<sup>14</sup>. Si tratta di un'affermazione – aggiunge subito dopo – che «in tanto ha un senso, in quanto si ammetta la dissociabilità dei due concetti di diritto e di Stato modernamente congiunti nel pensiero dei giuristi»<sup>15</sup>. Con queste parole sembra già chiaramente definita la prospettiva dell'autore: svincolare il diritto dal legame necessario con lo Stato e con la sua volontà e sviluppare le potenzialità che il primo reca con sé. Nonostante le apparenze, si tratta di una posizione non radicalmente irriducibile a quella di Kelsen: certo, questi mira a identificare Stato e diritto, ma nel senso che è lo Stato ad essere radicalmente ridotto al diritto e ad essere privato letteralmente di ogni sostanza al di fuori della sua manifestazione rigorosamente giuridica. In un caso e nell'altro, fatte le debite

fin dalle prime prove da una più o meno manifesta commistione fra opzioni teoriche e scelte politiche, ci permettiamo di rimandare ai nostri *Una battaglia contro gli spettri. Diritto e politica nella Reine Rechtslehre di Hans Kelsen (1905-1934)*, Giappichelli, Torino 2008, e *Stato, scienza e società in Hans Kelsen. Su alcune antinomie della dottrina pura del diritto*, STEM Mucchi Editore, Modena 2016.

<sup>12</sup> Salvo affermare la dipendenza del diritto dalla filosofia, come risulta da H. KELSEN, *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico* (1923<sup>2</sup>), trad. it. Esi, Napoli 1997, p. 13 e Id., *Dottrina generale dello Stato* (1925), trad. it. Giuffrè, Milano 2013, p. 7.

<sup>13</sup> Ma si tenga presente quanto scritto da G. ALPA, *Potere normativo della collettività*, «Il sole 24 ore», 25/11/2018, p. 25, secondo il quale Cesarini Sforza «limita il diritto creato dai privati e “fuori dallo Stato” in un ambito assai angusto, posto che la filosofia del regime inglobava ogni rapporto giuridico nello Stato e lo finalizzava all'interesse dello Stato».

<sup>14</sup> W. CESARINI SFORZA, *Il diritto dei privati*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 33.

<sup>15</sup> Ibid.

proporzioni anche in riferimento al diverso orientamento politico dei due autori, quello che risulta radicalmente negato è il primato dello Stato come «unica fonte del diritto». Tale convinzione corrisponde piuttosto, nella tipologia offerta da Cesarini, alla concezione obiettivistica per la quale il diritto si riduce ad essere «manifestazione di una volontà che si impone ad altre volontà»<sup>16</sup>. Ad essa – il cui esito necessario è la «trasformazione dei concetti giuridici in dogmi»<sup>17</sup>, egli contrappone la concezione soggettivistica, secondo la quale «rapporto giuridico» è

l'interdipendenza delle azioni di due soggetti (o “persone” in senso giuridico), stabilita da una norma in guisa che uno di essi sia titolare di un diritto verso l'altro e l'altro sia investito di un obbligo verso il primo<sup>18</sup>.

È questo rapporto giuridico intersoggettivo e paritario<sup>19</sup> a costituire la trama da cui deriva il vincolo sociale. Diversamente da Romano, per il quale ove c'è società<sup>20</sup>, lì vi è diritto, Cesarini afferma risolutamente che «il rapporto giuridico costituisce il nucleo primitivo di ogni realtà sociale, e che quindi non c'è realtà sociale che non sia realtà giuridica»<sup>21</sup>. Si tratta di una realtà orizzontale e in divenire – frutto della libera attività e del libero incontro delle volontà individuali – tale da rendere inutile «l'idea che il diritto altro non sia che emanazione di una volontà che si impone ad altre volontà». In questo modo «scompare il mondo del diritto come mondo di norme, e quindi la necessità di isolarne, tra queste, una suprema costituendo una gerarchia di norme che escluda tutte le altre possibili»<sup>22</sup>.

Certo, in questo modo non si vuole cancellare lo Stato (giuridicamente inteso), ma decentrarne radicalmente la posizione e depotenziarne il ruolo: per un lato «la coattività non è un carattere differen-

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

<sup>17</sup> Ivi, p. 15.

<sup>18</sup> Ivi, p. 21.

<sup>19</sup> Ivi, p. 22.

<sup>20</sup> Per S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 33, il primato spetta all'«io sociale», rispetto al quale «l'obiettività delle norme non è che un riflesso, molto più debole e a volte assolutamente pallido, dell'obiettività di tale ente, e non si saprebbe neppure definire senza riguardo a quest'ultima».

<sup>21</sup> W. CESARINI SFORZA, *Il diritto dei privati*, cit., p. 22.

<sup>22</sup> Ibid.

ziale del diritto»<sup>23</sup>, per l'altro lo Stato (in accordo con Romano, ma radicalizzandone le posizioni) appare come un'istituzione fra le altre in un quadro di accentuato pluralismo, atteso che tanto nello Stato, quanto in *ogni* altro ordinamento si manifesta «la stessa sostanza spirituale». Dunque

concepire il diritto indipendentemente dallo Stato non significa [...] distruggere le costruzioni giuridiche che sul fatto e sul concetto del potere statale si erigono; significa soltanto inserire e comprendere codeste costruzioni in una concezione più vasta, anzi totalitaria, della realtà del diritto<sup>24</sup>.

Ciò non significa negare l'esistenza dell'autorità, ma negare che fra questa e il «rapporto giuridico» si dia un rapporto di causa ed effetto: l'autorità non è che strumentale e materiale rispetto alla «rivelazione del diritto, che è di ordine spirituale». Solo il diritto inteso in questo senso consente di procedere dal mero «*sic volo sic jubeo*» all'«obbligo giuridico» in senso proprio, inteso come «un rapporto tra obbligo e diritto»<sup>25</sup>.

A questo punto Cesarini Sforza, a dimostrazione della sua tesi, intraprende l'attraversamento del vasto spazio dei rapporti giuridici non statuali: se sotto le norme statuali si collocano le «norme consuetudinarie [...] in gran parte assorbite dallo strato superiore», al di sotto di queste si estendono

tutti i rapporti giuridici che i privati creano autonomamente soprattutto nelle materie che le leggi dello Stato, e le consuetudini che esse richiamano, lasciano prive di regolamento. Si entra qui nel campo in cui domina l'autonomia della volontà<sup>26</sup>.

Alla riduzione dello Stato – il quale non esaurisce, anzi, è ben lungi dall'esaurire, l'ambito dei rapporti giuridici - al rango di istituzione fra le altre<sup>27</sup>, espressione del diritto alla stessa stregua di ogni altra

<sup>23</sup> Ivi, p. 25n.

<sup>24</sup> Ivi, p. 27.

<sup>25</sup> Ivi, p. 29.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 30-31.

<sup>27</sup> Nemmeno il possesso dell'«autorità» vale come contrassegno specifico ed esclusivo dello Stato: essa si costituisce, per così dire, da sé, nel momento in cui «i rapporti giuridici si cristallizzano», come accade, ad esempio, «nella rudimentale organizzazione costituita da un'unione di persone in fila per raggiungere uno sportello o per entrare in un locale», ivi, p. 37.



forma organizzativa, corrisponde l'affermazione risoluta del carattere *astratto* della società umana intesa come intero: essa si scompone infatti, scrive Cesarini Sforza, in

un'infinita serie di organizzazioni aventi diversissimi scopi e diversissime forme, coordinate tra loro mediante relazioni di gerarchia o di contiguità; ed ogni organizzazione, od ogni gruppo coordinato di organizzazioni, costituisce un sistema organico – ossia un ordinamento – di rapporti giuridici<sup>28</sup>.

Fra le organizzazioni più semplici e quelle più complesse non vi è alcuna differenza sostanziale, ma solo un grado crescente di specializzazione<sup>29</sup>. Così, la perdita di centralità dello Stato per un verso e la dissoluzione della società nell'insieme delle organizzazioni che la costituiscono per l'altro hanno come risultato il superamento della stessa distinzione fra Stato e società<sup>30</sup>. Il primo, infatti, risulta essere niente di più che un'organizzazione sociale dotata di maggiore complessità rispetto ad altre. Una differenza che Cesarini Sforza, ricorrendo significativamente ad una metafora tratta dalla fisica, intende semplicemente in termini di *stato*, parlando di «organizzazioni allo stato solido» e «organizzazioni allo stato fluido o diffuso»<sup>31</sup>.

Sono organizzazioni allo stato diffuso quelle che «idealmente» riuniscono chi è appassionato di un determinato gioco o pratica un de-

<sup>28</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>29</sup> Cfr. ivi, p. 37.

<sup>30</sup> E con essa, il superamento di quella fra diritto pubblico e diritto privato. Questa, infatti, scrive Id., nel saggio *La teoria degli ordinamenti giuridici e il diritto sportivo*, ne *Il foro italiano. Raccolta generale di giurisprudenza*, a. 1933, p. 1384, «ha un senso soltanto *dentro* l'ordinamento dello Stato, solo nel formale presupposto, cioè, che non vi sia altro ordinamento *giuridico* che quello statale o, in altri termini, che non vi sia altro interesse *giuridicamente* distinguibile come pubblico da quello privato, che l'interesse dello Stato. Ma se si dissocia l'idea "diritto" dall'idea "Stato" (questo è il vero senso della teoria degli ordinamenti), vien meno la necessità di riferirsi, per la valutazione *giuridica* degli interessi e delle funzioni, a una scala agli estremi della quale stiano da una parte il singolo e dall'altra lo Stato. E allora si vede che anche dentro qualsiasi ordinamento non statale può prodursi una distinzione di rapporti – fra coloro che all'ordinamento sono sottoposti –, la quale imita quella fra diritto pubblico e diritto privato, e per la cui definizione si potrebbero usare quei medesimi termini, se all'idea di "pubblico" non fosse ormai irrimediabilmente connessa, per i giuristi, quella di Stato».

<sup>31</sup> Id., *Il diritto dei privati*, cit., p. 37. Cfr. Id., *La teoria degli ordinamenti giuridici e il diritto sportivo*, cit., p. 1386.

terminato sport o coloro i quali «praticano le leggi dell'onore sociale e della cavalleria»<sup>32</sup>. Già prima di solidificarsi in organizzazioni di fatto, esse presentano un carattere giuridico e, per quanto a prima vista non sia dato «scorgere un'autorità determinata», pure questa esiste, costituendosi o manifestandosi «soltanto in casi speciali»<sup>33</sup>, quando per esempio si tratta di decidere su «controversie»<sup>34</sup>.

Questi ordinamenti sono considerati «irrilevanti» dallo Stato che «non ne riconosce l'efficacia giuridica» e non tutela «i diritti che ne scaturiscono», ma non per questo non esistono. Anzi, operano autonomamente «accanto» allo Stato<sup>35</sup>, tessendo una trama giuridica fatta di diritti e di doveri e provvedendo autonomamente a renderla efficace.

Un caso particolare è costituito dalle regole della cavalleria, con le quali l'ordinamento statale istituisce un rapporto complesso che non è solo di ignoranza del fenomeno o di indifferenza rispetto ad esso, ma si colloca in una posizione intermedia: «Il Codice penale - argomenta Cesarini Sforza - per distinguere l'uccisione o la lesione personale in duello da quelle eseguite senza i procedimenti cavallereschi, fa proprie le norme del codice cavalleresco»<sup>36</sup>, pur vietando in modo assoluto il duello. Si tratta evidentemente di una contraddizione dovuta alla pretesa statale di «costringere nel proprio ordinamento parte di una materia che un altro ordinamento già totalmente regolava»; meglio sarebbe stato, conclude, abbandonare del tutto «la materia cavalleresca [...] all'ordinamento privato»<sup>37</sup>.

Cesarini Sforza, ricordando che è l'atto costitutivo a dar vita all'«associazione o all'istituzione» e che i suoi autori sono gli organi sociali, nei quali si manifesta così la «volontà sociale»<sup>38</sup>, sottolinea altresì che con quest'ultima espressione non va intesa un'«unificazione o fusione delle volontà dei singoli soci»<sup>39</sup>. Infatti «il fenomeno di più volontà che si unificano e si fondono [...] è del tutto immaginario» e l'espressione «“fusione” delle volontà» puramente metaforica<sup>40</sup>. Non

<sup>32</sup> Id., *Il diritto dei privati*, cit., p. 38.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ivi, p. 39.

<sup>35</sup> Ivi, p. 41.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 44-45.

<sup>37</sup> Ivi, p. 45.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 55-56.

<sup>39</sup> Ivi, p. 56.

<sup>40</sup> Ibid.

si deve dunque pensare che l'espressione «volontà sociale» o altre consimili significhino la creazione di una volontà diversa e sovraordinata rispetto a quelle dei fondatori, bensì il permanere attivo di queste, ovvero il mantenimento della loro «funzione costituente». Si tratta di un processo mai concluso, ma che al contrario si ripete all'ingresso di ogni nuovo socio, che «rinnova l'atto complesso della costituzione»<sup>41</sup>, mantenendolo aperto.

Se l'autonomia dei privati si colloca nello spazio lasciato libero dallo Stato che *ignora* determinate materie, consegnandole alla libera disponibilità degli interessati e alle forme organizzative cui questi vorranno dar luogo, è possibile invece documentare una precisa influenza del diritto dei privati su quello propriamente statale. È questo il caso della codificazione degli usi e dei contratti-tipo. Il riferimento codicistico a termini come «equità» e «uso» – scrive Cesarini Sforza – appare in effetti riduttivo rispetto a «una realtà molto complessa e importante» che eccede la «semplice manifestazione d'autonomia privata», presentandosi invece come

un vero e proprio ordinamento giuridico, ogni volta che quella manifestazione appare ripetuta per opera di tutti i componenti un corpo sociale e per tutti gli affari la cui trattazione costituisce lo scopo e la ragione d'essere di questo corpo sociale<sup>42</sup>.

A livello di «grandi associazioni commerciali e industriali», parlare semplicemente di consuetudine non risulta adeguato: ha significato solo al fine di distinguere determinate norme di origine privata da quelle di origine statale, ma in quelle norme private il nuovo prevale sul vecchio e comunque il tessuto consuetudinario è soggetto a «elaborazioni e trasformazioni» atte a renderlo compatibile con i «sempre più complicati meccanismi del commercio nazionale ed internazionale». Si tratta insomma di norme a tutti gli effetti, ma che promanano da una volontà *non* statale, «il cui dominio si stende su tutti gli associati e anche su coloro con i quali gli associati stringono relazioni d'affari»<sup>43</sup>.

Per ciò che riguarda il contratto-tipo – ovvero il modello che «la legge privata offre ai membri dell'associazione affinché se ne servano

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 92-93.

<sup>43</sup> Ivi, p. 93.

per regolare le loro transazioni e spesso anche quelle con terzi»<sup>44</sup>, la capacità innovativa e sostitutiva rispetto al diritto statale è particolarmente evidente, tanto che «le regole del diritto privato statale ne risultano spesso modificate profondamente»<sup>45</sup>. Infatti esso, scrive Cesarini Sforza,

è, in sostanza, un frammento del codice statale dei contratti modificato in un certo modo da un'autorità privata. L'elemento che lo differenzia dagli altri contratti è precisamente la presenza in esso di questa autorità privata, il che crea la possibilità di considerarlo come espressione di un ordinamento giuridico<sup>46</sup>.

Laddove si dà un autonomo ordinamento giuridico, non possono mancare autonomi organi giudicanti. Sono questi gli «“arbitri” che formano i corpi giudicanti in seno alle grandi associazioni». La loro specifica autorità «non riflette l'autorità dello Stato: essi sono veri e propri “giudici” che applicano un diritto professionale, e per i quali il diritto dello Stato ha solo un valore sussidiario»<sup>47</sup>.

### 3. *Diritto collettivo e soggettività*

a. Gli aspetti di novità che emergono dalla riflessione di Cesarini Sforza non devono far dimenticare il contesto politico e teorico nel quale si colloca la sua riflessione: quello del corporativismo fascista. Esso emerge in tutta chiarezza dai *Preliminari sul diritto collettivo*, pubblicati nel 1936 nell'*Archivio di studi corporativi*. Tuttavia merita di essere notato come anche qui si manifestino tratti palesemente irriducibili a quell'esperienza e la consapevolezza che – almeno in ipotesi – il diritto dei privati ecceda di per sé ogni pretesa di regolamentazione e di neutralizzazione totalizzante. È significativo a questo proposito il seguente denso passo:

Tutti i fenomeni delle collettività, in se stessi e nei rapporti col diritto dello Stato, forniscono oggi la materia più viva ai problemi della scienza giuridica, ma non c'è dubbio che il più importante, se non il

<sup>44</sup> Ivi, p. 94.

<sup>45</sup> Ivi, p. 97.

<sup>46</sup> Ivi, p. 95.

<sup>47</sup> Ivi, p. 98.

più difficile, di questi problemi (anche per il legislatore) sia quello cui dà occasione il trapasso dal diritto collettivo al diritto corporativo. E la questione potrebbe essere posta nei seguenti termini: se il diritto delle collettività, svincolandosi concettualmente dagli schemi contrattualistici e privatistici, sia destinato a dissolversi entro gli schemi pubblicistici. Ma si può inoltre chiedere se anche questo sviluppo – che d'altronde è già in atto – non sia destinato a incontrare un decisivo ostacolo nella impossibilità di stabilire un unico e non formale criterio di valutazione degli interessi, come sarebbe necessario per sostituire in ogni caso, alla definizione di quelli individuali e di quelli collettivi, la definizione dell'interesse generale o pubblico<sup>48</sup>.

Come si vede, appare lucidamente delineato il problema fondamentale di ogni ordinamento corporativo: quello della problematica – per non dire impossibile – transitabilità dalla dimensione dell'interesse individuale e delle collettività parziali (appunto il diritto collettivo) a quello dell'interesse generale – passaggio nel quale non a torto Kelsen, in tutt'altro contesto, scorge elementi di misticismo<sup>49</sup>, qualificando peraltro l'interesse generale come «crassa finzione» politicamente connotata.

b. L'impianto fortemente soggettivistico – del quale non vanno sottaciuti taluni risvolti filosofici che oggi potrebbero apparire datati<sup>50</sup> – risulta confermato dai frammenti che avrebbero dovuto comporre l'introduzione alla traduzione italiana della *Teoria dell'istituzione e della fondazione* di Maurice Hauriou, ma che Cesarini Sforza non potrà portare a termine. Essi, ampiamente riprodotti da Alessandro Baratta nella *Presentazione* al volume citato, mostrano come la posizione critica di Cesarini Sforza nei confronti di Hauriou e Romano si concreti in una forte rivendicazione del primato della soggettività sull'oggettività<sup>51</sup>. Trascurare questo primato ha significato per questi autori l'i-

<sup>48</sup> Id., *Preliminari sul diritto collettivo*, in Id., *Il diritto dei privati*, cit., pp.121-122.

<sup>49</sup> Cfr. H. KELSEN, *Essenza e valore della democrazia* (1929<sup>o</sup>), trad. it. in Id., *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 53.

<sup>50</sup> Cfr. G. TARELLO, voce *Cesarini Sforza, Widar*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XXIV, [www.https://www.treccani.it/enciclopedia/widar-cesarini-sforza\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/widar-cesarini-sforza_%28Dizionario-Biografico%29/), (data ultima consultazione: 28/01/2022), che parla di «caratterizzazione, destinata a divenire sempre più forte nel prosieguo, come idealista: di stampo soprattutto gentiliano».

<sup>51</sup> A. BARATTA, *Presentazione*, in M. HAURIOU, *Teoria dell'istituzione e della fondazione* (1933), trad. it. Giuffrè, Milano 1967, p. XII nota come «il principio costitutivo della realtà giuridica appariva dunque indebitamente spostato,

identificazione di società e diritto ovvero, nel lessico di Cesarini Sforza, di regola (sociale) e norma, intesa come regola *voluta*<sup>52</sup>. Invece, a suo avviso, la sfera del diritto trova la sua specificità nella dimensione soggettiva della «presa di coscienza»<sup>53</sup> *individuale*.

Certo, qui si riaffaccia il problema, già emerso nei *Preliminari sul diritto collettivo*, della ardua conciliazione fra interessi particolari e interesse generale e con esso – come nota giustamente Baratta – quello della possibilità che «la libertà degli uni si trasformi in soggezione degli altri»<sup>54</sup>. Ma possiamo anche scorgere il lato potenzialmente produttivo della questione: l'interesse generale non è mai dato una volta per tutte, né reso presente, *rappresentato* da qualche soggetto collettivo, ma appare piuttosto il frutto di un'interazione anche conflittuale fra i singoli che, escludendo ogni composizione autoritaria fondata sul preteso riferimento ad una verità trascendente, rimanda al piano orizzontale della libera attività dei singoli stessi e alla loro capacità di produrre diritto senza che questo processo possa mai dirsi concluso. Tutti possono partecipare – su un piano di assoluta parità – a questo movimento: la libertà dei privati è anche – necessariamente – la loro eguaglianza.

in Hauriou, dalla soggettività all'oggettività». Ciò non di meno, a giudizio di Cesarini Sforza quello di Hauriou appare comunque un importante passo in avanti rispetto «all'oggettivismo sociologico e giuridico di Durkheim e Duguit, i quali avevano trascurato il ruolo costitutivo della volontà individuale nella costituzione dell'ordinamento giuridico», ivi, p. XIII.

<sup>52</sup> Cfr. ivi, p. XV.

<sup>53</sup> Ivi, p. XVII.

<sup>54</sup> Ivi, p. XVIII.

# Spazi del popolo, spazi della moltitudine Sulla modernità politica di Machiavelli e Spinoza

Stefano Visentin

*Time Space is on my our side.*  
(Rolling Stones, testo modificato)

## **1. Lo spazio dello Stato moderno**

In un saggio di alcuni anni fa Carlo Galli ha mostrato che lo spazio è una delle dimensioni imprescindibili della politica, poiché è attraverso le rappresentazioni spaziali che la teoria politica forma i suoi concetti e distribuisce i ruoli ai suoi attori<sup>1</sup>. Questo significa, tra le altre cose, che la politica come teoria e come prassi – e in particolare la politica moderna come scienza<sup>2</sup> – deve sapere costruire e controllare la dimensione spaziale nella quale pensa e opera, come sanno fare i geometri di cui parla Thomas Hobbes nella prefazione del *De Cive*, i quali «hanno molto bene amministrato la loro provincia», al punto che anche i filosofi politici dovrebbero imparare da loro a cercare di conoscere «la ragione delle azioni umane [...] con la stessa certezza con cui conosciamo la ragione delle grandezze nelle figure»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>2</sup> Si veda, *pars pro toto*, G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Monza 2007, nonché Id. (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

<sup>3</sup> T. HOBBS, *De cive. Elementi filosofici del cittadino* (1647), trad. it. Editori

Torna utile ricordare che nelle civiltà antiche, ad esempio nella Roma arcaica, la figura dell'agrimensore (*finitor, mensor*), così come quella dell'augure, esercitava una funzione sacrale, che rientrava nel dominio «di ciò che è dovuto a una divinità»<sup>4</sup>. Tale dimensione sapienziale e religiosa viene secolarizzata nel riferimento hobbesiano alla geometria, cosicché il sapere moderno della e sulla politica inaugurato dal filosofo inglese realizza, attraverso uno sguardo (una “teoria”, appunto) oggettivo e neutrale rispetto alle vicende politiche *in fieri* una semplificazione radicale della spazialità, trasformando la multiformità caotica e bellicosa dello stato di natura (dove i luoghi dell'agire individuale tendono a intrecciarsi e a confliggere, determinando la guerra di tutti contro tutti) nel territorio uniforme e pacificato dello Stato<sup>5</sup>: un territorio organizzato artificialmente, che espelle il disordine fuori di sé, e che soltanto attraverso questo artificio può permettere all'istituzione statale di avanzare con successo – come affermerà oltre due secoli dopo Max Weber – la pretesa del monopolio della coercizione fisica legittima. All'interno di questo spazio il movimento dei sudditi è perimetrato dalle leggi, che neutralizzano qualunque elemento conflittuale possa emergere dall'incontro tra i diversi percorsi esistenziali, ormai divenuti del tutto autoreferenziali, ovvero “privati”. A fronte di questa spazialità segmentata, ma in realtà profondamente unitaria dal punto di vista qualitativo – infatti gli spazi privati dei sudditi sono tutti conformi alla norma che li ha prodotti – si staglia un altro spazio, questo sì qualitativamente diverso, che è lo spazio della politica e delle sue istituzioni: lo spazio in cui agisce il sovrano, nel quale egli esprime l'assolutezza del suo potere senza che nessuno possa opporgli resistenza, dal momento che tutti lo hanno autorizzato ad agire in loro nome e tutti si riconoscono nelle sue azioni<sup>6</sup>. Di un processo che

Riuniti, Roma 1992, p. 65.

<sup>4</sup> Sull'agrimensura nella Roma antica si veda [https://www.treccani.it/enciclopedia/agrimensura\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/agrimensura_%28Enciclopedia-Italiana%29/) (data ultima consultazione: 01/12/2021).

<sup>5</sup> «Per Hobbes la politica diventa un diaframma fra la vita associata e il Nulla esterno, come baluardo posto tra noi e la morte» (C. GALLI, *Spazi politici*, cit., p. 42).

<sup>6</sup> Cfr. T. HOBBS, *Leviatano* (1651), trad. it. Bompiani, Milano 2001, cap. XVII, § 13 (*Generazione e definizione dello stato*), p. 283: «Io autorizzo e cedo il mio diritto ad autogovernarmi a questo uomo o a questa assemblea di uomini a questa condizione: che tu gli ceda il tuo diritto ed autorizzi tutte le sue azioni in modo



dagli stati europei si amplierà a mondo intero attraverso la creazione dei domini coloniali, valgano come sintesi le parole del geografo Franco Farinelli, il quale osserva come «l'esito della modernità consiste [...] nella riduzione, attraverso il *mapping*, del mondo a una mappa, a una tavola. Attraverso tale procedimento l'irreale si muta nel reale, la faccia della Terra si trasforma nello spazio immaginario di Hobbes, assume cioè le fattezze dell'estensione euclidea, in una superficie che obbedisce alle regole della continuità, dell'omogeneità, dell'isotropismo. Risultato e insieme promotore di tale trasformazione è lo stato territoriale moderno»<sup>7</sup>.

Lo spazio della statualità moderna, come è noto, conosce ormai da tempo una crisi apparentemente irrisolvibile. A tale proposito Juan Carlo Monedero ha scritto che «[s]i la sociedad se ha complejizado, hay que complejizar la estatalidad», e per questa ragione «la teoria liberal clásica del Estado (Jellinek, Heller, Weber), asentada sobre la base del territorio, la población y la soberanía, es hoy claramente insuficiente»<sup>8</sup>. Nessuna nostalgia per la funzione svolta nel corso degli ultimi secoli da parte dello Stato<sup>9</sup> può dunque fermare la consapevolezza di trovarci di fronte a un'epoca di slittamenti tanto semantici quanto funzionali della macchina statale, che nei tre secoli precedenti ha svolto il suo ruolo di Leviatano della politica mondiale. E tuttavia la triade citata da Monedero – territorio, popolazione (ma a mio avviso si dovrebbe parlare più correttamente di “popolo”), sovranità – non soggiace alla critica soltanto nella misura in cui se ne dispiega la crisi globale degli ultimi decenni<sup>10</sup>, ma si confronta fin dalla sua genesi con riflessioni che ne evidenziano i limiti e le contraddizioni, e insieme

simile».

<sup>7</sup> F. FARINELLI, *Geografia*, Einaudi, Torino 2003, p. 170.

<sup>8</sup> J.C. MONEDERO, *Los nuevos disfraces del Leviatán. El Estado en la era de la hegemonía neoliberal*, Akal, Buenos Aires 2017, pp. 98 e 149.

<sup>9</sup> «La nostalgia per la capacità dello Stato di garantire con la sua autorità i contratti e, in definitiva, per la stessa capacità del contratto di regolare i rapporti sociali, è il segno più evidente della difficoltà che esso incontra a produrre nel tempo tutti gli effetti che ne hanno garantito il successo» (M. RICCIARDI, *Dallo Stato moderno allo Stato globale. Storia e trasformazione di un concetto*, «Scienza & Politica», 25, 48/2013, pp. 75-93; citazione da p. 78).

<sup>10</sup> Sull'implicita connessione tra il piano teorico della critica e quello politico della crisi, sviluppatasi a partire dall'opera di Hobbes, si veda R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino 1972.

indicano la possibilità di percorsi alternativi<sup>11</sup>.

In questo scritto io vorrei prendere in considerazione l'opera di due pensatori sui quali lavoro ormai da anni, vale a dire Niccolò Machiavelli e Baruch Spinoza, per mostrare la possibilità di cogliere attraverso di essi, già nella prima modernità, il tentativo di istituire una concezione dello spazio politico irriducibile non solo alla concettualità hobbesiana, ma neppure a una sua anticipazione (nel caso di Machiavelli) o a una sorta di "variazione sul tema" (in quello di Spinoza). Piuttosto, entrambi i pensatori andrebbero considerati come due diverse espressioni (sebbene con forti assonanze, come vedremo) di un dibattito filosofico che nei primi secoli dell'età moderna è ben lungi dall'aver imboccato una strada unitaria, e anzi vive un conflitto intellettuale estremamente ricco. Sarà solo nel corso delle epoche successive che diventerà egemone un pensiero dello Stato come soggetto unitario che cancella qualsiasi differenza all'interno del suo territorio, omogeneizzando gli spazi nel nome di un potere irresistibile. In alternativa a questo esito, Machiavelli e Spinoza sviluppano invece una riflessione sulla spazialità politica che non partecipa al processo di costituzione dello Stato, ma che anzi ne mette in discussione le stesse fondamenta teoriche, proponendo di contro una politica alternativa, che potremmo chiamare in prima approssimazione repubblicana (seppure di un repubblicanesimo originale), ma non statale<sup>12</sup>.

## **2. Machiavelli: gli spazi del popolo e la divisione della città<sup>13</sup>**

Se la riflessione machiavelliana sulla temporalità nel corso degli scorsi decenni è stata oggetto di numerosi studi<sup>14</sup>, l'attenzione per il

<sup>11</sup> Sul tema delle alternative non alla modernità, bensì nella modernità si veda A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2003 (1 ed. 1992), e più recentemente M. HARDT, A. NEGRI, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010, in particolare il cap. 2, intitolato *Modernità (e gli scenari dell'altermodernità)*.

<sup>12</sup> Sull'originalità del repubblicanesimo machiavelliano e spinoziano rimando a S. VISENTIN, *A República para além do Estado: o republicanismo anômalo de Maquiavel e Spinoza*, in C. MACHADO BENVENHO et als (eds.), *Ressonâncias filosóficas. Textos Seletos*, vol. I, Vivens, Toledo PR (Brasil) 2018, pp. 43-66.

<sup>13</sup> Il seguente paragrafo riprende sinteticamente l'analisi da me condotta in S. VISENTIN, *Machiavelli prima e dopo lo Stato. Gli spazi dell'agire politico nel Principe e nei Discorsi*, in C. ABDO FERREZ, D. SCALZO, S. VISENTIN (eds.), *Gli spazi della politica tra Italia e Argentina*, Mimesis, Milano (di prossima pubblicazione).

<sup>14</sup> Fondamentali a questo proposito sono i due volumi di Claude LEFORT (*Le*

tema della spazialità è invece più recente. Di una «sensibilità cartografica» del segretario fiorentino, intento a confrontarsi non tanto con «lo spazio giuridico del diritto, in cui confini e aree di influenza sono determinate da logiche di legittimità», quanto piuttosto con «uno spazio che è spazio permanente di guerra», ha scritto Carlo Varotti<sup>15</sup>; mentre Mario Tronti ha definito come uno «spazio intenso»<sup>16</sup> quello nel quale si muovono le figure tratteggiate da Machiavelli nelle sue opere: uno spazio a intensità variabile, a un tempo multiforme e disordinato, segnato dalla contingenza strutturale dell'agire politico. Nei confronti del pensiero dello Stato, la riflessione machiavelliana ha dunque «un carattere preliminare ed eccentrico»<sup>17</sup>: preliminare, perché essa coincide con la fine della spazialità «qualificata, oggettiva e gerarchica»<sup>18</sup> della *respublica christiana* medievale; eccentrico, nella misura in cui il territorio della politica è segnato da quella che si potrebbe definire una “variabilità costante” che politicizza e depoliticizza di volta in volta i diversi luoghi, a seconda dei rapporti di forze e delle traiettorie politiche che si danno nella congiuntura. Lo stesso utilizzo del termine “stato” nel lessico machiavelliano, oggetto di numerose indagini filosofiche e storiografiche<sup>19</sup>, non può essere ricondotto al significato che esso acquisirà nei secoli successivi, dal momento che, come ha notato Romain Descendre, Machiavelli «non intende parlare dello stato in generale, né tanto meno, proporre una teoria generale»<sup>20</sup>: il significante “stato” si misura cioè con una pluralità di significati distinti e flessibili,

*travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972) e di John POCOCK (*The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton NJ 1975).

<sup>15</sup> C. VAROTTI, “Disegnare” il principe: gli spazi della politica, in G.M. ANSELMINI, R. CAPORALI, C. GALLI (eds.), *Machiavelli 500. Mezzo millennio del Principe*, Mimesis, Milano 2015, pp. 245-260; citazioni da p. 251.

<sup>16</sup> M. TRONTI, *Quod principem deceat*, in G.M. ANSELMINI, R. CAPORALI, C. GALLI (eds.), *Machiavelli 500*, cit., pp. 121-128; citazione da p. 124.

<sup>17</sup> M. RICCIARDI, *La repubblica prima dello Stato. Niccolò Machiavelli sulla soglia del discorso politico moderno*, in G. DUSO (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 37-49; citazione da p. 37.

<sup>18</sup> C. GALLI, *Spazi politici*, cit., p. 23

<sup>19</sup> Per una ricostruzione del dibattito sul termine “Stato” in Machiavelli cfr. F. MARCHESI, *Cartografia politica. Spazi e soggetti del conflitto in Niccolò Machiavelli*, Olschki, Firenze 2018, pp. 79 ss.

<sup>20</sup> R. DESCENDRE, “Stato”, in G. SASSO, G. INGLESE (eds.), *Enciclopedia Machiavelliana*, Istituto della Enciclopedia italiana, 3 volumi, Treccani, Roma 2014, vol. II, pp. 570-576; citazione da p. 571.

fondati su un approccio strategico, e quindi duttile ed equivoco, alle cose della politica. In tal senso ancora Descendre segnala come non sia presente, nei diversi usi del termine,

una logica di sistematicità e di rigore definitorio, ma di massima apertura del campo semantico. Machiavelli recepisce la polisemia intrinseca al termine nella lingua dell'epoca, nell'intento non di definire teoricamente lo stato ma di comprendere l'intero arco della fenomenologia "degli stati", nella loro pluralità<sup>21</sup>.

Si prenda ad esempio, per dimostrare la peculiarità dell'uso machiavelliano di questo termine, il *Proemio* del primo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, dove "stato" compare all'interno di un elenco definito:

nello ordinare le repubbliche, *nel mantenere li stati*, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere lo imperio, non si truova principe né repubblica che agli esempi degli antiqui ricorra [corsivo mio]<sup>22</sup>.

A ciascuno dei termini presentati corrisponde una specifica azione: «ordinare» la repubblica, «amministrare» la guerra, «accrescere» l'impero e, appunto, «mantenere» lo stato: quest'ultimo quindi indica il territorio nella quale è insediata una comunità politica e nel contempo il dominio su di essa<sup>23</sup>, che deve difendersi tanto dalle minacce esterne, quanto dalle rivolte interne. In questa prospettiva, "stato" può acquistare anche una valenza istituzionale, e tuttavia proprio alle istituzioni politiche Machiavelli non attribuisce, come vedremo, alcun ruolo di omogeneizzazione dello spazio e di unificazione dei soggetti in gioco.

Procedendo nella lettura del primo libro dei *Discorsi* si può trovare una perfetta esemplificazione di un uso intenso ed eterogeneo della spazialità riferita all'agire popolare. Il caso affrontato dal testo è quello del popolo romano, che manifesta il suo desiderio o umore<sup>24</sup> di «non

<sup>21</sup> Ivi, p. 575.

<sup>22</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro Primo, Proemio, in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, p. 76.

<sup>23</sup> Cfr. ancora R. DESCENDRE, "Stato", cit., p. 573: «Fin dai testi di governo, il significato territoriale si imponeva come quello più frequente, chiaramente individuabile, per es., in dittologie sinonimiche come "stato e dominio", o in locuzioni come "lo stato nostro", che denotavano l'insieme del dominio».

<sup>24</sup> Sull'uso machiavelliano della scienza medica degli umori molto è stato scritto;

essere comandato né oppresso» attraverso quei famosi tumulti che «molti inconsideratamente dannano»:

E se alcuno dicesse: i modi erano straordinarii, e quasi efferati, vedere in popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano, non che altro, chi le legge; dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del popolo<sup>25</sup>.

È nelle vie e nelle piazze della città, piuttosto che nei luoghi istituzionali deputati “normalmente” alla politica come il Senato, che si esprime la politicità della plebe, la quale manifesta la sua posizione politica resistendo all'umore nobiliare di «comandare e opprimere»: così facendo, essa spezza qualsiasi pretesa di una gerarchia naturale tra le componenti della città di Roma, mostrando che solo la disunione «fece libera e potente quella repubblica»<sup>26</sup>. Le istituzioni che procedono da questo conflitto, *in primis* il tribunato della plebe – il cui ruolo era quello di «ovviare alla insolenza de' Nobili»<sup>27</sup> attraverso il potere di veto sulle leggi del Senato – non segnano il superamento della disunione nella direzione di un'unità politica che anticipa la struttura della statualità moderna, bensì operano come strumenti di costante riequilibrio di una dualità ineliminabile<sup>28</sup>. Contrapponendosi al principio

si veda, tra gli interventi più recenti, M. GAILLE, *Machiavelli on Freedom and Civil Conflict. An Historical and Medical Approach to Political Thinking*, Brill, Leiden-Boston 2018, in particolare il cap. 3 (*On Institutions Favourable to Freedom: Machiavelli's Use of Humoural Theory*), pp. 33-69.

<sup>25</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 4, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 82-83. Sul ruolo dei tumulti come momento originario delle leggi e delle istituzioni romane in Machiavelli cfr. F. RAIMONDI, *Les "tumultes" dans Le Prince et dans les Discours*, in Y.C. ZARKA, C. ION (eds.), *Machiavel: le pouvoir et le peuple*, Mimesis, Milano 2015, pp. 157-174.

<sup>26</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 4, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 82-83.

<sup>27</sup> Ivi, I, 3, p. 82; ma cfr. anche *Discorsi*, III, 11, p. 216: «la potenza de' Tribuni della plebe nella città di Roma fu grande; e fu necessaria [...] perché altrimenti non si sarebbe potuto porre freno all'ambizione della Nobilità; la quale avrebbe molto tempo innanzi corrotta quella repubblica, che la non si corroppe».

<sup>28</sup> Il carattere istituyente del tribunato della plebe machiavelliano è stato evidenziato da numerosi studiosi: tra i più recenti si vedano J. McCORMICK, *Democrazia machiavelliana. Machiavelli, il potere del popolo e il controllo delle élites* (2011), Viella, Roma 2020; R. ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi 2020, pp. 193-207.

umanistico della concordia come fine ultime di ogni regime politico, Machiavelli assegna al popolo<sup>29</sup> il ruolo di mostrare come al cuore della politica della città si collochi una insuperabile disunione, e come il tentativo di dare vita a un governo pacificato non sia altro che un mascheramento ideologico (se mi si passa l'anacronismo) messo in opera dai ceti dominanti; cosicché la sola libertà cui i dominati possono attingere nasce da una mediazione istituzionale sempre instabile tra due desideri inconciliabili, una sorta di tregua o di amnistia<sup>30</sup> che tuttavia non potrà mai neutralizzare il dissidio insanabile tra le parti – all'interno del quale, va ricordato, è il popolo, opponendosi al desiderio di dominio della parte nobilitare, a giocare un ruolo di resistenza attiva alla naturale corruzione delle comunità politiche.

Proprio per la peculiarità delle istituzioni che nascono dai tumulti popolari la repubblica romana non può essere definita «inordinata», e neppure può essere considerata «divisa»<sup>31</sup>, se con questo termine si intende che la disunione tra grandi e popolo generi soltanto anarchia e corruzione: Roma repubblicana è sì disunita, poiché gli umori che la attraversano non sono conciliabili all'interno di alcuna dimensione unitaria, e tuttavia non è divisa, perché la disunione può essere governata da specifiche istituzioni che garantiscono la libertà del popolo, senza eliminare totalmente l'umore nobilitare. Certamente la parzialità dell'umore popolare<sup>32</sup> politicizza uno spazio abitualmente utilizzato per altri scopi (il commercio, la comunicazione tra individui privati, la vita quotidiana...), portando lo scontro politico fuori dai suoi luoghi canonici, dai palazzi dove risiedono le magistrature e le istituzioni de-

<sup>29</sup> Che la coppia popolo-grandi includa in sé ogni altra coppia utilizzata da Machiavelli nelle sue opere (plebe-nobiltà, moltitudine-potenti, ecc.) è quanto mostra M. GAILLE, *The Discourses on Livy: A 'Commentary' on the Effectual Truth of Civil Conflict*, in D. PIRES AURELIO, A. SANTOS CAMPOS (eds.), *Machiavelli's Discourses on Livy: New Readings*, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 81-97.

<sup>30</sup> Su questo aspetto della riflessione machiavelliana sulle istituzioni repubblicane cfr. S. TORRES, *La memoria del conflitto: Machiavelli e il "ritorno ai principi"*, in R. CAPORALI, V. MORFINO, S. VISENTIN (eds.), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Mimesis, Milano 2012, pp. 199-218.

<sup>31</sup> «Né si possano, per tanto, giudicare questi tumulti nocivi, né una repubblica divisa [...]. Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù» (N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 4, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 82).

<sup>32</sup> In proposito rimando a S. VISENTIN, *La topografia politica de Maquiavelo, «Anacronismo e Irrupción»*, 6, 10/2016, pp. 172-201.

putate al governo della cosa pubblica: così facendo, esso crea il proprio spazio d'azione, rendendosi visibile agli occhi di chi fino ad allora aveva governato la città senza guardare a lui. Lottando per non essere dominato, il popolo si manifesta come una parte attiva dell'esistenza politica della città, dando vita a «istituzioni di non dominio»<sup>33</sup>, che, come abbiamo detto, operano non tanto come sintesi di una dialettica tra le diverse componenti della città finalizzata al bene comune, quanto come il “registro” di uno scontro tra umori inconciliabili.

Infine, il desiderio di liberarsi dal dominio aristocratico non nasce da una superiorità antropologica o morale del popolo rispetto alla nobiltà, bensì dalla specifica “posizione” che il primo occupa in rapporto alla seconda, ovvero dal fatto di trovarsi in una condizione di subalternità rispetto ai ceti dominanti. Resta il fatto che, proprio per il nesso indissolubile tra l'umore popolare e il suo posizionamento nello spazio cittadino, qualsiasi esito del conflitto tra popolo e grandi che porti all'eliminazione di questi ultimi, anziché al controllo e alla regolamentazione della loro volontà di dominio, rischia di modificare anche la posizione del popolo – o di una sua parte – e conseguentemente di riprodurre la divisione in seno alla città. Infatti il desiderio del popolo di non essere oppresso, se lasciato a se stesso e privo di un contrappeso, tende ad allargarsi fino a rovesciarsi in desiderio di opprimere. È sempre nel primo libro dei *Discorsi* che Machiavelli spiega come la plebe romana, una volta assicuratasi contro la volontà di dominio dei nobili, «cominciò a combattere per ambizione e volere con la Nobiltà dividere gli onori e le sostanze, come cosa più stimata dagli uomini»<sup>34</sup>. E più avanti, al capitolo 40, si legge che perlopiù la tirannide nasce «da troppo desiderio del popolo, d'essere libero, e da troppo desiderio de' nobili, di comandare»<sup>35</sup>; come se il desiderio di libertà del popolo si trovasse di fronte a un compito che talvolta è superiore alle proprie forze, e che reca con sé il rischio di capovolgersi, attraver-

<sup>33</sup> Cfr. F. RAIMONDI, *Les “tumultes” dans Le Prince et dans les Discours*, cit.

<sup>34</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 37, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 119. Gio Maria Tassarolo sottolinea come non vi sia «alcun mutamento intenzionale nell'atteggiamento dei soggetti che agiscono: si tratta di un trapasso inevitabile, connaturato alle caratteristiche della passione stessa in questione [l'ambizione; nota mia] e che rende quindi allo stesso modo inevitabile la corruzione» (G.M. TESSAROLO, *Ordini e virtù: gli “uomini eccellenti” in Machiavelli*, «Rinascimento», 58, 2018, pp. 257-282; citazione da p. 273).

<sup>35</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 40, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 124.

so un percorso complesso e contraddittorio, in una sorta di volontario asservimento<sup>36</sup>. Se dunque è presente negli uomini un'inclinazione naturale a «pigliare parte in qualunque cosa divisa, e piacergli più questa che quella»<sup>37</sup>, allora la divisione dello spazio politico è al tempo stesso necessaria e arrischiata: laddove si cerchi di eliminarla, essa si ripresenta costantemente, ma non sempre gli esiti di questa rottura dell'unità sono virtuosi.

Si prendano, a ulteriore e conclusivo esempio, le pagine delle *Istorie fiorentine* che riguardano le lotte interne alla città di Firenze. All'inizio del III libro Machiavelli, accingendosi a narrare delle «inimicizie intra il popolo e la plebe»<sup>38</sup>, osserva che la città fiorentina ha conosciuto una corruzione ben maggiore di altre città

perché le leggi, gli statuti, gli ordini civili, non secondo il vivere libero, ma secondo la ambizione di quella parte che è rimasta superiore, si sono sempre ordinati, e ordinano. Onde nasce che sempre, cacciata una parte e spenta una divisione, ne surge un'altra; perché quella città che con le sette più che con le leggi si vuol mantenere, come una setta è rimasa senza opposizione, di necessità conviene che infra se medesima si divida<sup>39</sup>.

Se le vicende storiche e la composizione del popolo fiorentino sono diverse da quelle del popolo di Roma antica<sup>40</sup>, nondimeno queste pagine sembrano indicare l'esistenza di una “legge” della politica che oltrepassa la congiuntura storica narrata nelle *Istorie*, rilevando invece la necessità che la disunione si riproduca ogni volta che una

<sup>36</sup> Per un'ulteriore articolazione di questa tematica si vedano: S. VISENTIN, “*O jugo que por si mesmo é colocado em seu pescoço*”. *Maquiavel e a servidão voluntária da multidão*, in H. ADVERSE, C.G. PANCERA (eds.), *As faces de Maquiavel: História, república, corrupção*, D'Placido, Belo Horizonte, 2019, pp. 167-178; S. LANDI, *I due corpi della moltitudine. Su un concetto chiave della critica machiavelliana*, «Storia del pensiero politico», 9, 3/2020, pp. 365-392.

<sup>37</sup> N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, III, 27, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 234.

<sup>38</sup> Id., *Istorie Fiorentine*, III, 1, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 691.

<sup>39</sup> Ivi, III, 5, pp. 693-694. Ma cfr. anche ivi, VII, 1, p. 793: «Le inimicizie di Firenze furono sempre con sette, e perciò furono sempre dannose; né stette mai una setta vincitrice unita, se non tanto quanto la setta inimica era viva; ma come la vinta era spenta, non avendo quella che regnava più paura che la ritenesse né ordine infra sé che la frenasse, la si ridivideva».

<sup>40</sup> Per un'analisi approfondita dell'interpretazione machiavelliana della storia di Firenze rimando a F. RAIMONDI, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli a Firenze*, Ombre Corte, Verona 2013.



temporanea unità sembra essere stata acquisita. Quello che marca la differenza tra un ordinamento buono e uno difettoso non è dunque l'assenza di disunione, ma semmai l'incapacità delle istituzioni di una città – «i non buoni ordini suoi»<sup>41</sup> – di impedire che il desiderio popolare di non essere comandato e oppresso si rovesci nel desiderio di comandare e opprimere; e poiché per comandare è necessario un soggetto sul quale esercitare il comando, è il popolo stesso a dividersi al proprio interno in una parte popolare ricca, che esercita il dominio, e in un «popolo minuto», o plebe, che è costretto a subirlo. Si produce così la situazione paradossale per cui, cercando di condurre Firenze sotto un potere unitario, il popolo grasso genera una nuova disunione interna, ricostituendo la contrapposizione tra i due umori originari; e infatti presto la plebe fiorentina inizia a tumultuare, devastando la città e rendendola ingovernabile<sup>42</sup>. Per queste ragioni la costruzione di una spazialità omogenea e unitaria, che come si è detto costituisce il fondamento della statualità moderna, risulta una strada impraticabile agli occhi del segretario fiorentino, per il quale la politica è sempre nutrita dalla divisione, e al tempo stesso la nutre e la coltiva in sé.

### **3. Spinoza: la moltitudine dentro e fuori dall'imperium**

Nella lettera del 2 giugno 1674 all'amico Jarig Jelles, rispondendo alla domanda intorno alla differenza tra la sua concezione della politica e quella di Hobbes, Spinoza afferma:

io lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità (*sartum tectum*) e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di natura<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> N. MACHIAVELLI, *Istorie Fiorentine*, III, 2, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 691.

<sup>42</sup> «Mentre che queste cose così procedevano, nacque un altro tumulto, il quale assai più che il primo offese la repubblica. [...] A che si aggiungeva uno odio che il popolo minuto aveva con i cittadini ricchi e principi delle Arti» (ivi, III; 12, p. 700).

<sup>43</sup> B. SPINOZA, *Opera*, hrsg von C. Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg 1972, vol. 4, pp. 238-239; trad. it. in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, p. 1420. Sul significato peculiare della locuzione «*sartum tectum*» si veda A. ILLUMINATI, *Spinoza disobbediente*, in R. CAPORALI, V. MORFINO, S. VISENTIN (eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Il ponte vecchio, Cesena 2007, pp. 203-213.

Il rifiuto di seguire Hobbes nel processo di depoliticizzazione della spazialità naturale, anche laddove la politica “naturale” si esprima come confronto tendenzialmente polemico tra governanti e governati, è la cifra del pensiero politico spinoziano, per come esso emerge nei due trattati (in particolare nel *Trattato politico*, dove è scritto che «questo contratto [sc. quello che istituisce la *civitas*] si fa valere non per diritto civile, ma per diritto di guerra»<sup>44</sup>). Una simile presa di distanza dal suo contemporaneo inglese conduce Spinoza a considerare lo spazio all'interno del quale si manifesta l'agire politico degli individui come segnato da una irriducibile eterogeneità, che nessun processo di inclusione nell'*imperium* può neutralizzare interamente<sup>45</sup>. Così il *Trattato politico*, nel trattare i diversi generi di regime politico – i diversi *imperia* –, mostra che sono tutti attraversati da un movimento della moltitudine (la cui potenza definisce il diritto di ogni *imperium*<sup>46</sup>) che ne istituisce e destituisce l'ordine spaziale.

Nei capitoli dedicati al regime monarchico, Spinoza insiste sul fatto che una monarchia sarà tanto più debole, quanto più pretenda di essere assoluta, ovvero svincolata dal controllo dei cittadini:

E certo sbaglia assai chi crede che possa accadere l'impossibile: che uno solo detenga il potere sovrano di uno Stato. Il diritto è infatti determinato dalla sola potenza, come si è visto nel capitolo II. Ma la potenza di un solo individuo non basta per sorreggere il peso di tanta mole. Accade perciò che una moltitudine si scelga un re, e che un re si scelga delle guide autorevoli, o consiglieri o amici, ai quali affida la propria e la salvezza di tutti. Così, lo Stato che tutti credono senz'altro monarchico, è nei fatti e in realtà aristocratico, non in modo manifesto, ma latente, e perciò pessimo<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> B. SPINOZA, *Trattato politico*, IV, 6, in Id., *Opera*, cit., vol. 3, p. 294; trad. it. in Id., *Opere*, cit., p. 1134.

<sup>45</sup> In questa analisi riprendo alcuni passaggi del mio *O espaço da multidão*, in B.N.A. GRASSET et als. (eds.), *Spinoza e as Américas*, EdUECE, Rio de Janeiro 2014, vol. 2, pp. 109-121.

<sup>46</sup> «Questo diritto, che è definito dalla potenza di una moltitudine, si chiama in genere Stato (*imperium*)» (B. SPINOZA, *Trattato politico* II, 17, in Id., *Opera*, cit., vol. 3, p. 282; trad. it. in Id., *Opere*, cit., p. 1117. Ho mantenuto la traduzione di *imperium* con «Stato», sebbene, da quanto detto finora, dovrebbe essere chiaro che Spinoza non elabora una definizione di statualità assimilabile a quello sviluppato dalla concettualità moderna).

<sup>47</sup> Ivi, VI, 5, p. 298; trad. it. p. 1139.

Nella critica all'opacità del potere monarchico risuona quella alla dottrina degli *arcana imperii*<sup>48</sup>, con la quale Spinoza si confronta ripetutamente nei suoi testi, giungendo alla conclusione che la netta separazione tra il sovrano e i suoi cittadini e la concentrazione (peraltro puramente fittizia) del potere nelle mani del primo genera un regime debole: infatti «un re è tanto meno padrone di sé e nel suo pieno diritto, e la condizione dei sudditi tanto più miserevole, quanto più una società civile (*civitas*) trasferisce tutto il suo diritto in un re»<sup>49</sup>. Per ovviare a questo rischio occorre dare vita a degli spazi istituzionali che permettano la maturazione del desiderio di libertà della moltitudine, e che al contempo riducano drasticamente il potere del monarca e della sua corte. In questa direzione va la proposta di armare la moltitudine, rendendo l'indignazione dei cittadini una minaccia costante per il re<sup>50</sup>, ma anche l'invito a mantenere la proprietà pubblica del suolo<sup>51</sup> come base materiale dell'uguaglianza tra i cittadini, annullando così qualsiasi struttura di tipo feudale, e anzi abolendo di fatto la nobiltà al di fuori della casa regnante: «Eletto il re da una qualche casata, si censiranno come nobili i soli discendenti de re»<sup>52</sup>. Se a questi aspetti di riforma istituzionale si aggiunge la centralità che il testo attribuisce al consiglio regio, la cui funzione è di incrementare la presenza della moltitudine all'interno dell'*imperium*, e nel contempo di limitare l'autorità del sovrano<sup>53</sup>, ne consegue allora che, anziché rinchiudersi nel suo palazzo – e conseguentemente essere esposto alle manovre nascoste dei suoi cortigiani –, il monarca trova soltanto nella moltitudine il sostegno necessario per governare il suo paese; e, di contro,

la moltitudine può conservare sotto un monarca una libertà sufficientemente ampia (*satis amplam libertatem*), purché si riesca a de-

<sup>48</sup> Tale dottrina era ben presente nel dibattito politico olandese dell'epoca, in particolare all'interno del pensiero neostoico sviluppatasi a partire dall'opera di Justus Lipsius.

<sup>49</sup> Ivi, VI, 8, p. 299; trad. it. p. 1140.

<sup>50</sup> «L'esercito (*Militia*) dovrà essere formato dai soli cittadini, con rigida esclusione di altri e senza contemplare esoneri» (ivi, VI, 10, p. 299; trad. it. p. 1140).

<sup>51</sup> «I campi coltivati, ogni suolo e se possibile anche le abitazioni saranno di proprietà pubblica» (ivi, VI, 10, p. 300; trad. it. p. 1141).

<sup>52</sup> Ivi, VI, 13, p. 300; trad. it. p. 1142.

<sup>53</sup> «Poiché il bene del popolo è la legge suprema o il diritto sovrano del re, sarà diritto del re scegliere uno dei pareri proposti dal consiglio, ma non certo decidere qualcosa o esprimere un parere contro ciò che pensa l'intero consiglio (*contra totius Concilii mentem*)» (ivi, VII, 5, p. 310; trad. it. p. 1154).

limitare la potenza del re con la sola potenza della moltitudine, e a conservare la prima con il solo ausilio (*praesidio*) della seconda. Questa è appunto l'unica regola da me seguita nel delineare i fondamenti dello Stato monarchico<sup>54</sup>.

Integrando (Spinoza usa spesso il termine «*integra multitudo*») le ragioni e gli affetti – la *mens* – della moltitudine all'interno della cornice delle istituzioni monarchiche, Spinoza procede a una critica radicale della supposta (nel senso di puramente immaginaria) sovranità assoluta del re e, contestualmente, alla ricollocazione dei processi di decisione politica dalle stanze segrete della corte allo spazio pubblico dell'assemblea dei cittadini, per evitare che «colui al quale è affidato l'intero diritto dello Stato [abbia] dunque più paura dei cittadini che dei nemici», e quindi si impegni «non per il bene dei sudditi, ma a congiurare a loro danno»<sup>55</sup>. Lo spazio della monarchia appare dunque segnato da una dinamica per la quale l'incremento della partecipazione politica dei cittadini trasforma il potere del sovrano nella cifra visibile di una *potentia multitudinis* che, pur non essendosi ancora pienamente sviluppata, è comunque portatrice di istanze emancipatrici.

Quando però Spinoza passa a discutere dell'aristocrazia la sua prospettiva cambia decisamente, perché questo regime si fonda sulla netta distinzione, giuridica e politica, tra il ceto dei patrizi e il resto della moltitudine. Tale distinzione diventa il principio costitutivo di quel governo, al punto che la sua potenza, «una volta trasferita a un consiglio sufficientemente ampio, non torna giammai alla moltitudine; il che [...] non avviene nello Stato monarchico»<sup>56</sup>. La moltitudine viene mantenuta rigorosamente al di fuori delle istituzioni, e quanto più la sua potenza è priva di effetti sul piano politico, tanto più l'aristocrazia sarà assoluta<sup>57</sup>. La massa degli esclusi da ogni carica, e perfino dal diritto di cittadinanza, ha un solo modo per acquisire visibilità politica, ovvero quello di incutere paura ai governanti:

la sola causa per cui questo Stato [sc. quello aristocratico], in realtà, non può essere assoluto, risiede nel fatto che la moltitudine incute ti-

<sup>54</sup> Ivi, VII, 31, p. 323; trad. it. p. 1170.

<sup>55</sup> Ivi, VI, 6, p. 299; trad. it. pp. 1139-1140.

<sup>56</sup> Ivi, VIII, 3, p. 325; trad. it. p. 1173.

<sup>57</sup> Occorre ricordare a tale proposito che Spinoza giudica l'assolutezza del regime aristocratico, a differenza di quella della monarchia, un elemento di potenziamento delle istituzioni politiche: «il potere sovrano è assoluto, o più di tutti si avvicina all'assoluto, solo se è trasferito in un consiglio sufficientemente ampio» (ibid.).

more a chi comanda, e per questo timore mantiene una certa libertà, che rivendica e conquista per una legge tacita, se non dichiarata<sup>58</sup>.

Benché privata di ogni carica pubblica, la moltitudine agisce politicamente costituendosi come parte che si oppone dall'esterno al potere dell'aristocrazia: analogamente all'umore popolare machiavelliano, nel regime aristocratico la capacità multitudinaria di incutere paura, potremmo dire di "tumultuare", è garanzia della sua "parziale" libertà; una libertà che non si canalizza in un'istituzione specifica (se non in misura limitata attraverso il compito dei Sindaci di ascoltare le lamentele della moltitudine nei confronti dei patrizi<sup>59</sup>) come invece nel caso machiavelliano dei tribuni della plebe, ma che comunque opera una pressione dall'esterno sul governo aristocratico, mettendo in tensione la cornice istituzionale esistente. Lo spazio della moltitudine non assume i connotati di un luogo stabilito e fissato dalla legge, bensì mantiene la dimensione dinamica e multiforme dell'agire passionale attorno alla coppia fare/avere paura, assumendone tutti i rischi, ma acquisendo anche una forza dirompente nei confronti di ogni potere eteronomo<sup>60</sup>.

Se infine passiamo alla lettura del *Trattato teologico-politico*, e in particolare alle pagine dei capitoli XVII e XVIII dedicati alla teocrazia ebraica, qui Spinoza presenta un modello storico di come la moltitudine possa agire tanto dentro, quanto fuori lo spazio istituzionalizzato dell'*imperium*. Il governo teocratico organizzato da Mosé nasce in uno spazio vuoto, tanto realmente quanto metaforicamente: il deserto, nel quale il popolo ebraico fuggito dalla schiavitù si troverà a vagare per anni. Si potrebbe immaginare questo spazio come una sorta di stato di natura hobbesiano, se non fosse che per certi versi gli Ebrei sono già socializzati a partire dalla decisione collettiva di spezzare le catene del dominio egizio e di inoltrarsi insieme in un territorio sconosciuto. L'attraversamento del deserto diventa allora l'occasione nel quale gli

<sup>58</sup> Ivi, VIII, 4, pp. 325-326; trad. it. p. 1173.

<sup>59</sup> «Costui [scil. Il presidente dei sindaci], con altri dieci o più sindaci, si riunirà ogni giorno per ascoltare le lamentele e le accuse segrete della plebe nei confronti dei ministri, e se la situazione lo esige farà arrestare i ministri accusati» (ivi, VIII, 28, p. 335; trad. it. pp. 1185-1186).

<sup>60</sup> Per un'analisi più approfondita di questa dinamica cfr. S. VISENTIN, *La parzialità dell'universale. La multitudo nell'imperium aristocraticum*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 201-232.

Ebrei possono sperimentare il loro reale grado di potenza e trasformare la libertà naturale recuperata dall'esodo in una libertà pienamente politica, e per questo più concreta ed efficace. Per garantire la permanenza dell'uguaglianza naturale e il soddisfacimento del desiderio di non essere mai più soggetti a un dominio umano, essi decidono tutti insieme di non sottomettersi a nessun mortale, ma esclusivamente a Dio. Il patto con Dio, che politicizza l'intero spazio della comunità, esprime dunque il tentativo, per quanto instabile e arrischiato, di dare vita a un potere comune fondato sulla profezia universale, una sorta di potere costituente sempre in atto perché mai trasferito e trasferibile a un sovrano in carne ed ossa:

Gli Ebrei non trasferirono il proprio diritto a nessun altro, ma, *come in democrazia*, rinunciarono tutti in egual modo al proprio diritto, e a una voce proclamarono: "qualunque cosa Dio dirà" senza un esplicito mediatore, "noi lo faremo"<sup>61</sup>.

La base di questo patto (come peraltro di tutte le forme di pattuizione) è affettiva/immaginativa, il che se da un lato permette a un popolo di darsi una prima forma di ordinamento politico, dall'altro genera un accordo strutturalmente fragile, come dimostra il terrore che coglie gli Ebrei quando si trovano in presenza di Dio per dare luogo alla pattuizione<sup>62</sup>, e che impedisce loro di dare vita a un governo davvero democratico<sup>63</sup>. Il compito di porre le basi di un nuovo regime

<sup>61</sup> Cap. XVII, in B. SPINOZA, *Opera*, cit., vol. 3, p. 206; trad. it. Id., *Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 409; corsivo mio. L'analogia tra la teocrazia generata dal primo patto tra gli Ebrei e Dio e la democrazia è stata evidenziata da molti interpreti: tra gli interventi più recenti cfr. D. DI CESARE, *De Republica Hebraeorum. Spinoza e la teocrazia*, «Teoria», 32, 2012, pp. 213-228, la quale osserva: «Spinoza solleva la democrazia dal posto a cui è relegata nella gerarchia classica, la affianca alla teocrazia e, anzi, la rivendica nella tradizione politica ebraica, interpretandola in modo nuovo e diverso da quello greco e occidentale» (p. 221).

<sup>62</sup> Gli Ebrei «furono così spaventati [*perterriti*] da questo primo approccio, e restarono così sconvolti dall'ascoltare la voce di Dio, che credettero fosse giunta la loro ultima ora» (B. SPINOZA, *Opera*, cit., p. 206; trad. it. Id., *Trattato teologico-politico*, cit., p. 409).

<sup>63</sup> Per un approfondimento delle cause che conducono al fallimento del primo patto teocratico rinvio a S. VISENTIN, *La libertà del popolo ebraico. Antropologia, storia e politica nel Trattato teologico politico di Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 2020, pp. 485-503.

politico viene così assegnato a Mosè, che accetta di malgrado<sup>64</sup>: in particolare, egli rifiuta qualsiasi appellativo regale, e anziché imporre un dominio monarchico che sarebbe stato causa di continue ribellioni da parte di un popolo dall'«indole ostinata (*contumax*)»<sup>65</sup>, istituisce un ordinamento volto a educare l'immaginazione e l'affettività degli Ebrei, e a indurli a un comportamento basato sulla cooperazione e sul rispetto delle leggi. La costituzione mosaica, scrive Spinoza, riusciva infatti a «moderare gli animi, e tenere a tal segno a freno tanto i governanti quanto i governati, da far sì che né gli uni divenissero ribelli, né gli altri tiranni»<sup>66</sup>. Si tratta, in realtà, di due pericoli solo apparentemente equipollenti, perché la minaccia tirannica è di gran lunga più pericolosa, dal momento che la ribellione dei sudditi nasce sempre come reazione a un regime che vuole imporre il proprio dominio sugli affetti e sull'immaginazione di tutti. Per questa ragione soltanto l'incremento della vigilanza popolare costituisce un valido baluardo ai rischi della degenerazione tirannica<sup>67</sup>: vigilanza che si concretizza nella prescrizione «all'intero popolo (*universus populus*) [...] di riunirsi ogni sette anni in una determinata località, per apprendervi le leggi dal sommo sacerdote», e a ciascun individuo che «leggesse e rileggesse da solo, ininterrottamente e con la massima attenzione, il libro della legge»<sup>68</sup>, per resistere ai tentativi di un'usurpazione del potere attraverso un'interpretazione tendenziosa della legge stessa; oppure nella costituzione di un esercito di leva (ripreso, come abbiamo visto, anche nel *Trattato politico*), poiché accade che i governanti «nulla temano di più della libertà dei concittadini soldati», soprattutto se questi ultimi «non combattevano per la gloria del comandante, ma a gloria di Dio»<sup>69</sup>. A questi interventi se ne aggiunge infine un altro prove-

<sup>64</sup> Così infatti, secondo Spinoza, si esprime Mosè: «Fossero tutti profeti nel popolo di Dio!» [Num 11, 29]; ovvero: «Se soltanto il diritto di consultare Dio tornasse ad esser tale che il potere regale dimorasse presso il popolo!» (cap. XVII, nota 36, in B. SPINOZA, *Opera*, cit., p. 265; trad. it. cit., p. 411).

<sup>65</sup> Ivi, cap. V, p. 75; trad. it. p. 139.

<sup>66</sup> Ivi, cap. XVII, p. 212; trad. it. p. 423.

<sup>67</sup> Sull'importanza del tema della vigilanza in Spinoza cfr. N. ISRAËL, *La question de la sécurité dans le Traité politique*, in C. JAQUET, P. SEVERAC, A. SUHAMY (eds.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Editions Amsterdam, Paris 2008, pp. 81-93.

<sup>68</sup> Cap. XVII, in B. SPINOZA, *Opera*, cit., p. 212; trad. it. Id., *Trattato teologico-politico*, cit., p. 423.

<sup>69</sup> Ivi, p. 213; trad. it. p. 425.

niente non dall'architettura istituzionale mosaica, bensì dalla stessa composizione affettiva del popolo ebraico, il quale, proprio per la sua indole disobbediente, poteva facilmente essere mobilitato contro un tiranno dalla predicazione di un «qualche nuovo profeta»<sup>70</sup>, mentre tale rischio poteva essere evitato se il principe avesse amministrato bene la cosa pubblica.

Dalla ricostruzione spinoziana della teocrazia mosaica emerge dunque una sorta di permeabilità dei luoghi istituzionali da parte dell'agire popolare, che può declinarsi tanto come partecipazione quanto come insubordinazione, tanto come produzione di istituzioni quanto come minaccia di una ribellione che trattiene il potere dal farsi tirannico. Per Spinoza la resistenza alla volontà di dominio di uno o di pochi non passa necessariamente attraverso la produzione di contropoteri istituzionalizzati, come nel caso dei Tribuni della plebe machiavelliani, ma perlopiù attraverso l'attivazione di una resistenza affettiva<sup>71</sup> che dilata lo spazio della politica al di fuori dei suoi confini istituzionali. In altri termini, l'immanenza della conflittualità naturale all'esistenza della *respublica hebraica*<sup>72</sup> – ma in realtà a quella di ogni *imperium* storico – impedisce qualsiasi divisione dello spazio in due dimensioni contrapposte, l'una pubblica/politica, l'altra privata/impolitica, mantenendo un'osmosi costante dei confini che le distinguono.

#### **4. Lo spazio dello Stato, gli spazi della libertà**

L'influenza di Machiavelli nei due trattati politici spinoziani è stata spesso rilevata dagli studiosi, che si sono focalizzati soprattutto sul realismo politico sostenuto da entrambi i pensatori<sup>73</sup>, piuttosto che

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Sul tema della resistenza in Spinoza occorre rinviare a L. BOVE, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza* (1999), Mimesis, Milano 2002.

<sup>72</sup> Sul ruolo del conflitto nella nascita delle istituzioni mosaiche cfr. V. MORFINO, *Chapitre XVII. De la simulatio à la revelatio*, in D. COLLACCIANI; B. GRAMUSSET-PIQUOIS, F. TOTO (eds.), *Lectures du Traité Théologico-politique. Philosophie, religion, pouvoir*, L'Harmattan, Paris 2021, pp. 275-292, il quale definisce il mito del Mosè legislatore come il «*deus absconditus* [...] que la logique spinozienne rendrait immanent» (p. 287) alla dinamica passionale e immaginativa della collettività degli Ebrei.

<sup>73</sup> Ad esempio F. DEL LUCCHESI, *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Mimesis, Milano 2004.



sulla specifica temporalità nella quale essi collocano l'analisi dei regimi politici<sup>74</sup>. In queste pagine ho cercato di indicare come un altro ambito di forte consonanza tra Machiavelli e Spinoza si dia nella determinazione dello spazio politico: uno spazio che rilutta a essere definito attraverso le categorie statuali dell'unitarietà, dell'omogeneità e della neutralizzazione del conflitto, per mostrarsi invece plurale (strutturalmente dicotomico per il segretario fiorentino, più articolato per il filosofo olandese), eterogeneo e attraversato da lotte che ne mettono in tensione la struttura istituzionale.

In Machiavelli la disunione e il dissenso, anziché l'unità e la concordia, sono la cifra di una politica repubblicana che mira a salvaguardare la libertà popolare, la quale pertanto si manifesta non (o non soltanto) come definizione di spazi individuali sottratti al controllo della politica, bensì in primo luogo come resistenza collettiva di una parte della cittadinanza al desiderio di dominio di un'altra parte, secondo una dinamica che non si risolve nella neutralizzazione dello scontro tra i due umori, bensì nel bilanciamento dinamico messo in atto da istituzioni specifiche, capaci di garantire una tregua sempre instabile alla conflittualità che alimenta la vita della repubblica. Si tratta senza dubbio di una politica arrischiata, poiché il costante riprodursi della disunione non elimina la possibilità di derive tiranniche od oligarchiche, generate da quell'eccesso di desiderio che non sempre il popolo è in grado di tenere a bada; e tuttavia non vi è altra strada alla costruzione di un vivere libero, dal momento che ogniqualvolta si dà il tentativo di unificare lo spazio della politica sotto un unico soggetto egemone, l'esito è quello di un incremento della conflittualità e dei suoi effetti disgregatori.

Neppure Spinoza, riflettendo sui diversi regimi politici, ricerca la creazione di un'organizzazione univoca e unitaria dello spazio politico, capace di stabilizzare la *potentia multitudinis* all'interno di un campo istituzionale definito. Piuttosto, tale potenza circola, fluisce dal luogo del governo a quello in cui vivono e agiscono i governati, che pertanto non è mai uno spazio privato, nel quale la naturale politicità degli individui venga definitivamente neutralizzata. Per questa ragione i rapporti di forza – e quindi le gerarchie spaziali – vengono modi-

<sup>74</sup> Si veda V. MORFINO, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, LED, Milano 2002.

ficata a seconda del grado determinato di potenza (della congiuntura) della moltitudine stessa, che dunque non è mai né integralmente dentro le istituzioni, ovvero pienamente assorbita in esse (soprattutto se le istituzioni sono monarchiche o aristocratiche), né totalmente fuori (soprattutto se le istituzioni sono democratiche, ovvero se si aprono a un processo costante di emendazione e di trasformazione). L'agire multitudinario attraversa di volta in volta l'*imperium*, costituendo un rischio e al tempo stesso un'opportunità: il rischio che la moltitudine si trasformi negli «*ultimi barbarorum*» che distruggono qualsiasi possibilità di convivenza civile (o che contribuiscono alla nascita di un regime tirannico), ma anche l'opportunità che essa si proponga come forza che rinnova e vivifica le istituzioni, e che così facendo costruisca una libertà comune, intesa come vita collettiva governata in massimo grado dalla ragione e da affetti gioiosi. Se guardiamo da questa prospettiva all'*imperium democraticum*, di cui Spinoza parla in conclusione del *Trattato politico* – pur senza concluderne la descrizione –, esso si manifesta come uno spazio irriducibile al carattere rappresentativo delle sue istituzioni, e piuttosto come la sovrapposizione di diversi spazi – instabile e problematico, in continuo divenire, ma anche profondamente contraddittorio (come dimostra la questione dell'esclusione dei servi e delle donne). Per questo, nonostante la definizione della democrazia come «Stato del tutto assoluto (*imperium omnino absolutum*)»<sup>75</sup>, la moltitudine democratica non è affatto sciolta da ogni vincolo, perché la sua potenza consiste nella capacità di dare una determinazione istituzionale adeguata ai processi di transizione del grado di potenza collettiva, riconoscendo però che le istituzioni non possono mai accogliere integralmente il movimento di tale potenza.

Tanto per Machiavelli, quanto per Spinoza la libertà politica di un/a popolo/moltitudine è la pratica necessaria che scaturisce da un desiderio condiviso, instabile ma necessario, e che in ogni caso non può mai rinchiudersi dentro i confini di una statualità monolitica e di una sovranità priva di tensioni e contraddizioni. Per entrambi la politica è prima di tutto l'esperienza che un soggetto collettivo fa della propria potenza finita, tanto della gioia e della libertà che ne promana, quanto della tristezza e del rischio di eteronomia intrinseca a

<sup>75</sup> B. SPINOZA, *Trattato politico*, XI, § 1, in Id., *Opera*, cit., p. 358; trad. it. in Id., *Opere*, cit., p. 1215.

tale finitezza; cosicché, anche laddove tale esperienza si esprima nella produzione di leggi condivise e consensuali, capaci di esprimere un desiderio (Machiavelli) o dei diritti comuni (Spinoza), resta sempre un altro spazio, dal quale può emergere la ricerca di altre istituzioni, capaci di generare un adeguamento più completo all'umore del popolo o al *conatus* della moltitudine.



I saggi qui raccolti sono stati scritti in onore di Maurizio Merlo, docente di filosofia politica presso l'Università di Padova e studioso del pensiero di Marsilio da Padova, Niccolò Cusano, Francisco Suárez e John Locke, così come di Karl Marx: oltre che su grandi classici, Merlo si è sempre concentrato su autori di soglia, di passaggio, di crocevia e, quindi, di frizione, che servono per mantenere aperto l'orizzonte della ricerca, complicando, con attenzione certosina al dettaglio (che è un imprevisto, anche nel senso del non-pensato), qualsiasi scenario. I lavori che presentiamo, pur nella loro eterogeneità, sono accomunati dal debito per questa lezione.



978-88-6938-299-4



9 788869 382994

25,00 €