





# I poveri, la povertà

**Quaderni 15**  
**Materialisti**  
2016

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

*Direttore:* Mario Cingoli

*Direttore responsabile:* Janiki Cingoli.

*Coordinatore scientifico:* Vittorio Morfino.

*Segretaria di redazione:* Antonella Limonta.

*Comitato di redazione:* Stefano Bracaletti, Giacomo Clemente, Didier Contadini, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Gaiti, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Stefano Pipa, Emanuele Tarasconi, Zaira Rodrigues Vieira, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

*Comitato scientifico:* Etienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel, Ester Vaisman, Maria Turchetto.

*Direzione e redazione:* Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: [quadernimaterialisti@unimib.it](mailto:quadernimaterialisti@unimib.it)

*Progetto grafico:* Béatrice Sebe

Numero 15 (2016)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Isbn: 9788857545158

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

L'editore resta disponibile ad assolvere le proprie obbligazioni riguardo le immagini presenti nel testo avendo effettuato, senza successo, tutte le ricerche necessarie al fine di identificare gli aventi titolo.

# INDICE

INTRODUZIONE. «UNA COSA TRIVIALE, OVVIA» <i>di Fabio Frosini</i>	9
---	---

## I. LA GRANDE TRASFORMAZIONE MODERNA

«UOMINI VILI E DI GROSSA PASTA, MA DI ASSAI BUON ASPETTO» E PRINCIPI TRAVESTITI DA MENDICANTI. LA MOSTRUOSITÀ DEI POVERI E LE ORIGINI DEL MERCATO <i>di Giacomo Todeschini</i>	21
---	----

ISTITUZIONALIZZAZIONE E CONTROLLO DELLA POVERTÀ NEL «DE SUBVENTIONE PAUPERUM» DI LUIS VIVES <i>di Simona Langella</i>	37
---	----

GOVERNARE LA POVERTÀ. I POVERI TRA CARITÀ E GIUSTIZIA NELLA CONTROVERSIA CINQUECENTESCA SULL'ASSISTENZA <i>di Lorenzo Coccoli</i>	53
---	----

## II. L'ISTITUZIONE DEL POVERO COME SOGGETTO

POVERTÀ, PROPRIETÀ, USO. POLEMICHE ANTIFEUDALI <i>di Augusto Illuminati</i>	65
--	----

I POVERI E IL REGNO. RIPASSANDO <i>PER LA CRUNA DI UN AGO</i> DI PETER BROWN <i>di Domenico Scalzo</i>	75
--	----

POVERA E OPPRESSA PLEBE. CORPO, CONFLITTO E IMMAGINAZIONE NELLA TEORIA POLITICA VICHIANA <i>di Mauro Scalercio</i>	93
--	----

III.  
POVERTÀ, CRIMINALITÀ, GOVERNO

- BEATI E PEZZENTI: IL GOVERNO SPAZIALE DELLA POVERTÀ 107  
*di Ernesto Sferrazza Papa*
- LE PENE DEI POVERI. DELINQUENTI E PROLETARI 121  
NELLA GENEALOGIA FOUCAULTIANA DELLA PENALITÀ MODERNA  
*di Alessandro Pandolfi*

IV.  
POVERTÀ E PROPRIETÀ

- IL CAMBIAVALUTE DELL'ESSERE. HEIDEGGER, IL «TEMPO DELLA POVERTÀ» 141  
E LO SVILUPPO MODERNO DELLE FORZE PRODUTTIVE  
*di Stefano G. Azzarà*
- ESISTENZA UMANA E «POVERTÀ DI MONDO». UN TENTATIVO DI RIFORMULAZIONE 157  
DEL CONCETTO DI «POVERTÀ» A PARTIRE DA MARTIN HEIDEGGER  
*di Luca Pinzolo*

ARCHIVIO

- SPINOZA CONTRO IL MITO DELLA LINGUA PERFETTA 173  
*di Cristina Zaltieri*
- AUTONOMIA DEL «POLITICO» E AUTONOMIA DEL «SOCIALE». 193  
TRASCENDENZA E IMMANENZA IN NEGRI E LACLAU  
*di Elia Zaru*
- ALL THAT IS SOLID MELTS INTO AIR*. ALCUNE NOTE SULLO SPAZIO E LA SPAZIALITÀ 211  
ALL'INTERNO DELLA FILOSOFIA DI SPINOZA  
*di Luigi Emilio Pischredda*
- INTERVISTA SU *BEYOND INTERPELLATION* E QUESTIONI CORRELATE 243  
*di Mladen Dolar e Giacomo Clemente*
- AL DI LÀ DELL'INTERPELLAZIONE 251  
*di Mladen Dolar*

RECENSIONI

- M. SANNA, *VICO*, ROMA, CAROCCI, 2016, PP.167 271  
*di Roberto Evangelista*

- C. ROVELLI, *L'ORDINE DEL TEMPO*, MILANO, ADELPHI, 2017 275  
*di Elia Zaru*
- L. BERNINI, *TEORIE QUEER: UN'INTRODUZIONE*, QUADERNI DI TEORIA CRITICA DELLA SOCIETÀ, VOL. 4, MILANO-UDINE, MIMESIS, 2017 281  
*di Emanuele Tarasconi*



# INTRODUZIONE

## «UNA COSA TRIVIALE, OVVIA»

FABIO FROSINI

*Povera e nuda vai, Filosofia,  
Dice la turba al vil guadagno intesa*

Questo fascicolo di «Quaderni materialisti» ha la propria origine in un convegno svoltosi a Urbino nel dicembre del 2014 e frutto di una collaborazione di un gruppo di filosofi appartenenti all'Ateneo urbinato, all'Università di Milano Bicocca e al Groupe d'Etudes du Matérialisme Rationnel (G.E.M.R.) di Parigi. A questo nucleo iniziale si sono aggiunti, in vista del convegno, alcuni ulteriori contributi, selezionati sulla base di un bando. I materiali risultanti hanno quindi costituito la base per l'elaborazione di un progetto di pubblicazione, che ora vede la luce.

Il mio compito, in quanto co-organizzatore del convegno (insieme a Vittorio Morfino e a Gérard Bras), e ora curatore di questo *dossier*, consiste nel proporre alcune considerazioni sulle ragioni che ci spinsero a suo tempo a formulare il tema *I poveri, la povertà*, come specifico oggetto di riflessione per la filosofia, e nell'espone delle indicazioni sul modo in cui questo *dossier* è stato costruito.

1.

A prima vista, la povertà sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Si può infatti pensare che la povertà sia, molto semplicemente, il contrario della ricchezza: la sua assenza o il suo contrario (il Tommaseo-Bellini la definisce come «scarsenza, mancanza delle cose che bisognano»)<sup>1</sup>; e che, in quanto tale, si possa addirittura *misurare*. Essa va infatti distinta sia dalla *indigenza*, che denota una povertà estrema, sia dalla *agiatezza*, che, se non si oppone alla povertà, risulta comunque a essa esterna. Il problema è però che già questa triplice distinzione ci fa capire che i limiti della povertà non è possibile fissarli, verso il basso o verso l'alto, in una maniera del tutto esente da possibili controversie.

Un esempio molto rilevante di questa dialettica interna (ed esterna) al concetto di povertà può essere ritrovato nel modo in cui Marx ed Engels affrontano, nella loro combi-

---

1 *Dizionario della lingua italiana* nuovamente compilato dai signori Nicolò Tommaseo e cav. professore Bernardo Bellini..., 4 voll., Torino, Utet, 1865-1879, Vol. III, p. 1159.

nazione, la questione del *pauperismo* (*Pauperismus*), della *miseria* (*Armut*) e dell'*impoverimento* (*Verelendung*), quest'ultimo considerato a sua volta come *assoluto* o *relativo*. Pauperismo e miseria trovano secondo Marx il loro fondamento moderno nella «legge assoluta, generale dell'accumulazione capitalistica»<sup>2</sup>; legge che, proprio in quanto è universalmente valida e necessaria, «come tutte le altre leggi, è modificata nella sua realizzazione [*Verwirklichung*] da una varietà di circostanze [*mannigfachen Umständen*], la cui analisi non va sviluppata qui»<sup>3</sup>. In questa sezione de *Il capitale* (la settima, dedicata al *Processo di accumulazione del capitale*), la povertà appare a tutta vista come qualcosa di solido, di tangibile, di innegabile. A partire da ciò essa viene presentata come il marchio caratteristico di tutta la storia dello sviluppo posteriore:

Abbiamo visto nella quarta sezione, in occasione dell'analisi della produzione del plusvalore relativo, che entro il sistema capitalistico tutti i metodi per incrementare la forza produttiva sociale del lavoro si attuano a spese dell'operaio individuo; tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice della macchina, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro stesso, gli estraniano le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest'ultimo la scienza viene incorporata come potenza autonoma; deformano le condizioni nelle quali egli lavora, durante il processo lavorativo lo assoggettano a un dispotismo odioso nella maniera più meschina, trasformano il periodo della sua vita in tempo di lavoro, gli gettano moglie e figli sotto la ruota di Juggernaut del capitale. Ma tutti i metodi per la produzione del plusvalore sono allo stesso tempo metodi dell'accumulazione e ogni estensione dell'accumulazione diventa, viceversa, mezzo per lo sviluppo di quei metodi. *Ne consegue quindi, che nella misura in cui il capitale si accumula, la situazione dell'operaio, qualunque sia la sua retribuzione, alta o bassa, deve peggiorare*<sup>4</sup>.

La questione riguarda pertanto il rilievo da assegnare a quella «varietà di circostanze» che complica e turba la legge dell'accumulazione. Nel momento in cui tale legge si ribalta dallo statuto di necessità logica a quello di realtà storica, l'evidenza *ad oculos* della povertà sfuma in una serie di considerazioni che devono confrontarsi con lo *standard* sociale, con i rapporti tra i livelli di reddito e – faccenda ancora più complicata – con la *valutazione* di tutto ciò da parte dei rappresentanti delle varie classi sociali.

Marx era perfettamente consapevole di questa difficoltà, che aveva affrontato già nel 1849, in *Lohnarbeit und Kapital*. Qui, per la precisione nella quarta conferenza, si legge:

Se cresce il capitale, cresce la massa del lavoro salariato, cresce il numero dei salariati; in una parola, il dominio del capitale si estende sopra una massa più grande di individui. E supponiamo pure il caso più favorevole: se cresce il capitale produttivo, cresce la domanda di lavoro, e sale perciò il prezzo del lavoro, il salario.

Una casa, per quanto sia piccola, fino a tanto che le case che la circondano sono ugualmente piccole, soddisfa a tutto ciò che *socialmente* si esige da una casa. Ma se a fianco della casetta si erige un palazzo nobiliare, la casetta si ridurrà a una capanna. La casetta dimostra [*beweist*] ora che il suo proprietario non può far valere alcuna pretesa, o solo

2 K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1974<sup>8</sup>, p. 705 (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Berlin, Dietz, 1962, p. 674).

3 *Ibidem*, trad. modificata.

4 Ivi, p. 706, cors. mio (*Das Kapital*, Bd. 1 cit., pp. 674-675).

pretese minime; ed egli può, nel corso della civiltà, spingersi anche in alto: se il palazzo che le sta accanto si eleva in egual misura e anche più, l'abitante della casa proporzionalmente piccola si troverà *sempre più a disagio, sempre più insoddisfatto, sempre più oppresso* tra le sue quattro mura.

Un aumento sensibile del salario presuppone una rapida crescita del capitale produttivo. La rapida crescita del capitale produttivo provoca una crescita egualmente rapida della ricchezza, del lusso, dei bisogni sociali e dei godimenti sociali. Benché dunque i godimenti dell'operaio siano aumentati, la soddisfazione sociale che essi procurano è diminuita in confronto con gli accresciuti godimenti del capitalista, che sono inaccessibili all'operaio, in confronto con il grado di sviluppo della società in generale. *I nostri bisogni e i nostri godimenti sorgono dalla società; noi li misuriamo quindi sulla base della società, e non li misuriamo sulla base dei oggetti necessari alla loro soddisfazione. Poiché sono di natura sociale, essi sono di natura relativa*<sup>5</sup>.

Non si tratta dunque solamente di considerare la *realizzazione* della legge *assoluta*, ma di combinare due punti di vista distinti: quello dell'economista e quello delle parti coinvolte nel conflitto sociale. Questa combinazione non è impossibile, dato che il modo in cui i *valori* 'appaiono' influisce sulla prassi di chi è investito da queste rappresentazioni. In questo passo Marx riprende la grande tematica – da Machiavelli a Rousseau – dell'eguaglianza virtuosa e del lusso come germe dissolutore del tessuto sociale. Ma più in particolare si riallaccia al tema machiavelliano della *mala contentezza* come risultante dalla comparazione tra infinità del desiderio e finitezza dei mezzi atti a soddisfarlo. Come è noto<sup>6</sup>, la *mala contentezza* si ripercuote sul corpo politico con effetti volta a volta costruttivi o distruttivi: alimentando un conflitto che è produttivo di maggiore libertà e potenza, quando sia rivolto ai principî (cioè a ciò che per definizione non si può dividere e spartire, ma solamente realizzare in modo più o meno universale); mentre si rovescia in un motore che alimenta la corruzione, quando si indirizzi verso i beni materiali (che possono essere spartiti: di qui l'effetto di divisione inconciliabile che questa dinamica produce, al contrario di quella unificante dell'altra).

In questo passo di Marx assistiamo al tentativo di investire una corrente della filosofia politica moderna – la corrente egualitaria, frugale, democratica, anti-oligarchica – dentro la lotta di classe del pieno Ottocento, agganciando altresì tutto ciò con la germinale teoria dell'accumulazione capitalistica. In questo modo, però, appare anche con chiarezza l'irriducibilità della diseguaglianza e della povertà a un fatto economico e oggettivo, e la necessità di considerarla allo stesso tempo dal punto di vista morale e soggettivo. Nella nozione di povertà entra un'ampia serie di questioni e dimensioni che rendono estremamente scivoloso ogni tentativo di definirla con l'esattezza riservata all'agrimensura, perché in essa si include sempre per lo meno un paragone ellittico, che, per istituirsi, è preliminarmente investito nel modo di pensare sociale, relativo al tempo e al luogo. Con la precisazione – importante in riferimento a Marx – che l'invidia che il proprietario della «casetta» prova verso il ricco abitante del propinquo «castello» non sfocia in una dissoluzione del corpo sociale, ma nella sua rifondazione su basi del tutto nuove, perché *non più* poggianti sull'idea che i beni materiali, a differenza dei principî, possano solamente essere 'spartiti' in una maniera diversa dalla precedente.

5 K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, trad. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1977<sup>4</sup>, pp. 53-54, trad. modificata, corsivi miei (*Lohnarbeit und Kapital*, in *Werke*, Bd. 6, Berlin, Dietz, 1961, pp. 411-412).

6 Cfr. il mio *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli*, Roma, Kappa, 2001, pp. 85-90.

## 2.

La *dialettica della povertà*, nella misura in cui esclude qualsiasi riducibilità sociologica del fenomeno, è alla base della questione che abbiamo posto agli autori dei contributi raccolti in questo fascicolo, e che può essere avvicinata dapprima attraverso la distinzione tra *i poveri* e *la povertà*, vale a dire, da una parte delle *figure* di volta in volta riconoscibili e riconosciute, filosoficamente, sociologicamente, demograficamente pensate e classificate in vista di un determinato trattamento da parte della Chiesa, della città, dello Stato; dall'altra una *condizione* che quelle figure qualifica, ma anche travalica, spesso diventando qualcosa che trascende la struttura sociale o la storia; o viceversa trasformandosi in un problema, in una questione da discutere e alla quale opporre misure sociali e politiche capaci di sradicarla, di controllarla, di emarginarla. Questa distinzione permette insomma di non confondere – ma neanche di separare in modo netto – la povertà come condizione morale dalla povertà terreno di esercizio di una serie di pratiche di disciplina e controllo.

Da questa duplicità di fondo è scaturita a volte, nella storia che conosciamo, la separazione netta tra *i poveri* e *la povertà* – nel senso che i primi vanno liberati dalla seconda, che è piovuta loro addosso come una disgrazia terribile e allo stesso tempo casuale –, a volte l'identificazione completa – e dunque un nesso essenziale, di volta in volta variamente motivato in termini teologici e religiosi, social-razziali, psicologici ecc. Ma la tensione tra i poveri e la povertà allude anche a un altro slittamento, che nei contributi qui riprodotti è anche ampiamente documentato. Intendiamo riferirci al salto dal registro letterale e descrittivo a quello metaforico ed evocativo, per cui la povertà è materiale ma può anche essere spirituale, è un terribile destino ma può anche essere il segno di una misteriosa elezione, è un fatto casuale ma può anche essere (considerato) una precisa scelta.

Di conseguenza, i poveri, o meglio, in questo caso – con una singolarizzazione che è carica di significato –, *il povero*, può essere caricato di tutti i possibili attributi, anche contraddittori: dalla deiezione all'elezione, dall'accidia alla gloria, ma anche, se si vuole, dall'impotenza alla potenza, dalla carità alla paura, dalla mite semplicità alla mostruosa pericolosità, dalla serializzazione all'eccezionalità, dal modello negativo e da sfuggire a quello positivo da seguire, ecc.

Dinnanzi a questa sfuggente ambivalenza di significati – che corrisponde alla difficoltà o addirittura all'impossibilità di fissare un limite chiaro tra le parti della società, assegnando un'identità fissa e riconoscibile a chi ne è ai margini, e riflette quindi l'impossibilità di conquistare un punto prospettico universale, oggettivo sulla vita sociale, – dinnanzi a questa inafferrabilità dei poveri si sviluppa tutta una riflessione, che può essere rincorsa fin dai primissimi inizi dell'età moderna, e seguita, come il *verso* di un foglio, nella graduale elaborazione ed edificazione delle strutture ideologiche, istituzionali, amministrative, normative, coercitive dello Stato moderno.

Questi processi possono essere letti come un potentissimo dispositivo di normalizzazione della povertà, sia nel senso di renderla concettualmente pensabile (e quindi accettabile) e amministrativamente controllabile (e quindi non pericolosa), sia nel senso di agire sul mondo composito della povertà (o forse meglio sarebbe dire: *delle povertà*) mediante una logica che Gramsci chiamerebbe 'egemonica'; una logica in cui la semplificazione e la riduzione a una sola categoria ridefinita dall'alto e la conquista ideologica si combinano in modo inestricabile. Dunque assorbimento subalterno delle masse nello Stato o – per dirla con Camporesi e per determinati aspetti con Ginzburg – trasformazione, in età moderna, del 'povero' in 'subalterno'.

La *produzione della subalternità*, ovvero la trasformazione del ‘popolo’ in agglomerato atomizzato di ‘poveri’, ha trovato tutta una serie di risposte critiche, a cominciare dal *proletariato*, questa straordinaria invenzione con la quale Marx mira a realizzare la fusione – a cui si è accennato sopra – tra mondo dei principi e mondo dei beni materiali. In questo caso, come in altri, la critica della povertà è stata condotta utilizzando almeno un duplice modulo: da una parte, si è negato qualsiasi nesso essenziale tra i poveri (cioè: *questi* poveri, dati in modo contingente davanti a me) e *la* povertà; dall’altra, si è individuato in un’altra categoria limitrofa la capacità di essere il luogo di autocostruzione di una socialità alternativa: in questo senso la «povera gente» di cui parla Eckhart (si veda il saggio di Augusto Illuminati), le comunità vaganti dei Ranters, il proletariato, sono forme leggibili all’interno di una stessa fenomenologia. Ma il punto che su questo piano mi sembra decisivo, è che nel momento in cui iniziamo a parlare non più di *poveri e povertà*, ma di *subalterni e subalternità*, di *oppressione, esclusione, emarginazione*, e così via fino alla *discriminazione* – su cui il diritto oggi si esercita in maniera centrale – tutta una serie di nuove questioni sorgono e diventano centrali.

Non si tratta più solamente di «abolire la miseria», come predicava nel 1946 Ernesto Rossi. Quel progetto, che come si sa tenta di rileggere dall’interno della cultura liberale la questione dell’assistenzialismo, è percorso da una fortissima etica lavoristica che unisce l’individualismo al collettivismo (si pensi all’«esercito del lavoro», che Rossi vorrebbe creare inquadrando obbligatoriamente per due anni tutti i giovani di entrambi i sessi) e contiene anche una forte ridicolizzazione di qualsiasi «lavoro» che non sia immediatamente votato alla produzione di beni essenziali: del lavoro di quegli «individui che guadagnano alte remunerazioni soddisfacendo i capricci, le vanità o le ubbie di una clientela straordinariamente ricca: i ritrattisti di moda, i sarti e le modiste di gran lusso, gli specialisti delle *‘maisons de beauté’*, i coltivatori di orchidee, gli allevatori di cani pechinesi, ecc. ecc.»<sup>7</sup>. Non si deve sorridere dinnanzi a questa totale incomprendenza del lusso e dello spreco come essenziali all’economia capitalistica, e non solo dal punto di vista strettamente produttivo – ma simbolico. Mi pare che questa posizione di Rossi vada letta precisamente in controtendenza rispetto a *tutto* ciò che nel Novecento è diventato – in Europa e nell’America settentrionale – essenziale: la *cultura* come forma decisiva del potere di soggezione e dunque anche della distribuzione della ricchezza.

Il punto mi pare dunque oggi un altro: esplorare la straordinaria varietà delle forme che questo potere di soggezione assume, e di cui il concetto di *egemonia* è forse un primo tentativo di sistematizzazione e concettualizzazione. Del resto, proprio nei luoghi del mondo in cui oggi è all’ordine del giorno proprio l’abolizione della miseria – si veda il caso del Brasile, o quello del movimento *Tupac Amaru* e del fenomeno del kirschnerismo in Argentina – è diventato drammaticamente evidente che lo scontro *decisivo* si svolge sul piano della *cultura*, e cioè sia del controllo ideologico, sia della capacità di autoemancipazione che a questo controllo può essere opposta; e che non si può in nessun caso presupporre. In realtà le due questioni sono e rimangono intrecciate: la povertà (*relativa o assoluta*: altra questione che rimane importantissima)<sup>8</sup> e la subalternità vanno pensate insieme.

7 E. Rossi, *Abolire la miseria*, 1946, a cura di P. Sylos Labini, Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 144. Per una riproposta di questo approccio cfr. ora H. P. Minsky, *Combattere la povertà. Lavoro non assistenza*, 2013, saggio introduttivo e cura di R. Bellofiore e L. Pennacchi, Roma, Ediesse, 2014.

8 Cfr. T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, 2013, trad. it. di S. Arecco, Milano, Bompiani, 2014, soprattutto i capp. 5 e 6. L’indagine di Piketty presenta naturalmente il limite di qualsiasi tentativo di fondare l’analisi della povertà su basi oggettive.

## 3.

Nella sua articolazione, il *dossier* che qui si pubblica tenta di restituire la struttura problematica che ho tentato di illustrare nelle pagine che precedono. Le quattro sezioni in cui i saggi sono distribuiti – *La grande trasformazione moderna; L'istituzione del povero come soggetto; Povertà, criminalità, governo; Povertà e proprietà* – affrontano la questione da quattro differenti angolazioni di diversa ampiezza: in primo luogo, l'analisi della cesura che, con l'avvio della civiltà moderna, segna l'istituzione della povertà come categoria analitica e, al contempo, come strumento di governo della popolazione. Seguono, nella seconda sezione, tre contributi che, in modo esemplificativo, sono rivolti a esplorare tre grandi episodi di valorizzazione semantica della povertà come fonte di un'eccedenza che arricchisce il tessuto sociale, invece di banalizzarlo. La terza sezione raccoglie due saggi che si confrontano – del tutto o in parte – con la prospettiva epistemologica inaugurata da Michel Foucault, e pertanto rivolgono speciale attenzione al nesso tra povertà e criminalità. Infine, nell'ultima sezione sono riprodotti due articoli che, in modo in parte molto diversi, si confrontano con il pensiero di Heidegger, assunto come un grande episodio di ripresa novecentesca del potenziamento metaforico della povertà in una direzione etico-politica.

Il saggio di Giacomo Todeschini, «*Uomini vili e di grossa pasta, ma di assai buon aspetto*» e *principi travestiti da mendicanti. La mostruosità dei poveri e le origini del mercato*, indaga il modo in cui, al momento del sorgere del primo capitalismo commerciale europeo (XIII-XVII secolo), caratterizzato dal controllo oligarchico dei mercati e dalla relazione stretta fra poteri politici ed economici, si definì gradualmente la possibilità di rappresentare la povertà economica in termini di mostruosità fisica e aberrazione morale, ossia in termini che stabilivano un'affinità logica e politica fra marginalità e inumanità. Poiché però, nello stesso tempo, le caratteristiche del potere economico, territoriale e sovrano venivano sempre più coincidendo con una invisibilità ed invicibilità carismatiche ossia con una assenza equiparabile alla povertà in senso teologico e metafisico, si moltiplicarono le retoriche e le narrazioni che insistevano sulla incommensurabile differenza esistente fra i potenti che si impoverivano oscurando quanto vi era di vistosamente opulento nel loro potere, e i poveri che ostentavano pubblicamente la loro miseria rivelando i molteplici aspetti della privazione. Quel che ne risultò fu la possibilità, da un lato, di attribuire l'infamia della povertà ossia della difformità anche a persone e gruppi apparentemente integrati nel tessuto sociale, e, dall'altro, di riconoscere l'onore del potere e della ricchezza, al di là delle apparenze, a persone e gruppi il cui carisma non era visibile né comunemente percepibile. Lo spazio virtuale e fisico della contrattazione economica, il mercato, fu il luogo principalmente deputato alla rappresentazione di questo conflitto.

Esaminando il *De subventione pauperum* (1526) di Luis Vives, Simona Langella (*Istituzionalizzazione e controllo della povertà nel De subventione pauperum di Luis Vives*) ricostruisce l'originale proposta dell'umanista di Valencia, consistente nella delegittimazione dell'elemosina privata come mezzo di governo sociale del pauperismo, e nella proposta di istituzionalizzare la carità, con il conseguente trasferimento nella sfera pubblica del rapporto tra carità e ravvedimento e l'inaugurazione di una logica della punizione e del premio che configura una sorta di Stato *etico*. Alla figura di Vives è dedicato in parte anche il contributo di Lorenzo Coccoli (*Governare la povertà. I poveri tra carità e giustizia nella controversia cinquecentesca sull'assistenza*), che si misura con la stessa

svolta storica, consistente nello spostamento della povertà dall'ambito dei dibattiti teologici in quello della trattatistica politica. La *nova pauperum subventio*, argomenta Coccoli, diviene in questo modo il veicolo di un intervento governamentale sulle condotte dei poveri mirato a garantire l'ordine della *civitas* e a ristabilirne gli equilibri. La tesi è in questo caso che il nuovo interesse delle autorità secolari per l'assistenza e la correzione morale dei poveri è stato pensato tramite l'ibridazione della logica orizzontale della carità – che nella riflessione scolastica presiedeva al campo dell'aiuto reciproco – con quella verticale della giustizia. La «misericordia giusta» diventa allora il nome di un insieme di tecniche il cui obiettivo è esorcizzare lo spettro della rivolta dei poveri attraverso una presa in carico degli aspetti materiali e spirituali della loro vita.

La seconda sezione è aperta da uno scritto di Augusto Illuminati su *Povertà, proprietà, uso. Polemiche antifeudali*, che esamina l'oscillazione a cui è sottoposto il concetto e la pratica della povertà e la sostituzione della proprietà con l'uso in cui nel movimento francescano e nella mistica renana: tra ascetismo religioso, rivolto al trascendente, e critica immanente all'ordinamento feudale nel suo intreccio con la gerarchia ecclesiastica. Si configura così – sostiene l'Autore – una lotta nel campo del diritto (più che un'*abdicatione iuris* come la intende G. Agamben) e si delinea una classe di persecuzioni apertamente disgiunta dalla tradizionale lotta contro le eresie e invece motivata come difesa dell'organizzazione sociale ed ecclesiastica. Segue un contributo di Domenico Scalzo (*I poveri e il regno. Ripassando «Per la cruna di un ago» di Peter Brown*), che organizza un confronto biunivoco tra il grande antichista irlandese e le tesi di Foucault sul potere pastorale. «La strategia di Foucault – afferma – rivela che il soggetto si costituisce dalle pratiche di individualizzazione che stringono il potere pastorale alla salvezza, alla legge e alla verità. Un'operazione che muove da un'identificazione analitica della coscienza, che richiede la produzione di una verità interna, segreta e nascosta, del sé su se stesso. [...] Scopro le mie carte. L'idea che muove questo saggio è che tale soggetto siano i poveri. Ciò che si definisce povero risponde ogni volta di ciò che è stato il fare in un determinato momento storico».

La sezione è chiusa da un articolo di Mauro Scalercio su *Povera e oppressa plebe. Una teoria politica vichiana della povertà*. Prendendo le mosse dal legame strettissimo tra la dimensione della sofferenza fisica inflitta ai *famoli* e la loro azione politica, e tra l'immaginazione e il modo in cui la sofferenza diventa legame sociale, attraverso il mito, e conseguentemente possibilità di pensare l'azione di un gruppo, Scalercio sostiene il carattere cruciale della figura del povero ne *La Scienza Nuova*, perché il povero è la sede di quel plesso costituito da corpo-immaginazione-mito-politica che è ciò che permette a Vico di contestare alla modernità politica, in particolare ai suoi avversari giusnaturalisti e contrattualisti, l'origine razionalistica della politica ma anche la concezione astratta della razionalità, della giustizia, dell'uguaglianza.

La terza sezione – *Povertà, criminalità, governo* – si confronta più da vicino, come si è detto, con le tesi di Michel Foucault. Ernesto Sferazza Papa (*La povertà come resistenza: una prospettiva biopolitica*) assume come punto di partenza «la modernità intesa come epoca di assestamento del sistema politico nella forma tipicamente statale, e come movimento di popolamento della città e spopolamento della campagna». In questo scenario, «la vita del povero e del mendicante diventa qualcosa da dover gestire, amministrare, disciplinare e punire, poiché essa non ha più a che fare con il riscatto nella città di Dio, ma con le miserie dell'universo mondano e temporale [...]. Detto in altri termini, la povertà nella modernità diventa un fenomeno sociale da governare: il povero cessa di

essere identificato con il beato, e diventa piuttosto un corpo preso in carico da una serie di istituzioni che hanno come riferimento ultimo o l'apparato statale o quello ecclesiastico. Lo slittamento dal campo teologico a quello politico coincide con il mutamento prospettico che vede nel povero non più il corpo docile e mansueto dell'eletto da Dio, ma una carnalità ribelle e indomita. Se il povero nel Medioevo è figura della santità, nella modernità si trasforma in pezzente, una figura del rischio e del pericolo, un delinquente per il quale è necessario istituire una serie di spazi di reclusione [...] al fine di rendere sicuro lo spazio urbano».

Il rapporto tra istituzioni di controllo e povertà come stigma e è anche la prospettiva scelta da Alessandro Pandolfi, che nel suo *La pena e la cura* insiste particolarmente su queste due forme, simmetriche e complementari, del trattamento riservato ai poveri in età moderna e oltre. In questo binomio si iscrive per Pandolfi l'oscillazione caratteristica e inevitabile del rapporto tra potere e povertà, ovvero la repressione e il trattamento, con la conseguente, ulteriore oscillazione tra la giustificazione della povertà da parte di un discorso morale (come accade oggi nel neoliberalismo), dall'altro, la sua emarginazione dalla morale e la conseguente possibilità di punizione, per cui si può dire che la povertà è il rovescio della morale, l'ombra che la morale insegue senza raggiungerla perché la costituisce e la limita.

L'ultima sezione – *Povertà e proprietà* – ospita due scritti – «*Perché i poeti nel tempo della povertà?*». Heidegger e una rimozione di Stefano G. Azzarà e *Esistenza umana e «povertà di mondo»*. Un tentativo di riformulazione del concetto di «povertà» a partire da Martin Heidegger di Luca Pinzolo – che ci concentrano sul ritorno, in pieno Novecento, di una poetizzazione o ritraduzione metaforica della povertà, con l'implicito richiamo a forme medievali o protomoderni di concezione della stessa.

Azzarà ricostruisce, sulla base dell'analisi di alcuni scritti di Heidegger risalenti alla fine della guerra, ai mesi che vedono maturare il crollo della *Wehrmacht* e al periodo immediatamente successivo alla capitolazione della Germania, la sua concezione spirituale (riferita a Hölderlin) e non economica della povertà. Al tempo stesso, in quegli stessi scritti il filosofo tedesco deplora quello sviluppo delle forze produttive che della povertà vera e propria rappresenterebbe una possibile soluzione. La tesi di Azzarà è che ci si trova di fronte a una trasfigurazione filosofica dei rapporti politico-sociali reali, che comporta al tempo stesso una strategia di rimozione dei loro presupposti politici e una ontologizzazione feticizzante dell'orizzonte storico esistente.

L'intervento di Pinzolo analizza le espressioni «L'uomo è formatore di mondo, l'animale è povero di mondo, la pietra è senza mondo» proposte da Heidegger nel seminario del 1929-1930 *Concetti fondamentali della metafisica*, confrontandole con affermazioni analoghe presenti in *Essere e tempo*. L'obiettivo è mostrare che l'attributo *povero* va attribuito piuttosto all'uomo in quanto tale, senza per questo dare una connotazione privativa alla sua essenza né riproporre il mito di un'originaria scarsità delle risorse naturali: la povertà costitutiva dell'umano apre, piuttosto, al diritto ad un *usus facti* comune, cancellato dall'accumulazione originaria e dall'appropriazione privata delle risorse naturali. «È, a questo punto, anche lo stesso concetto stesso di 'povertà' – afferma Pinzolo – a non avere più nulla a che fare con la scarsità – economica – dei 'beni', con l'indigenza, con quel complesso di dinamiche storiche che hanno portato alla produzione artificiale della scarsità o dell'indigenza stessa [...] Ed è a partire da questo problema che proveremo ad interrogare ed a sollecitare il pensiero di Heidegger, a lavorare su esso per cercare di rintracciare un paradigma antropologico alternativo a quello dell'individualismo proprietà-

rio. Heidegger, in effetti, allorché sfiora il tema della povertà, decide di farlo all'interno di una problematizzazione generale dell'essenza dell'essere dell'uomo, evitando per ciò stesso di offrire della povertà una connotazione negativa e privativa».

4.

Questo numero di «Quaderni materialisti» vede la luce a circa tre anni dalla celebrazione del convegno urbinato da cui trae origine. In questo frattempo, uno dei protagonisti del convegno ci ha lasciati: Alessandro Pandolfi è morto nel maggio del 2017. Con lui condividevo la sede universitaria e continuo a condividere molte idee. A lui, al suo ricordo vivo, vorrei che il fascicolo fosse dedicato.



I.

LA GRANDE TRASFORMAZIONE MODERNA



«UOMINI VILI E DI GROSSA PASTA,  
MA DI ASSAI BUON ASPETTO»  
E PRINCIPI TRAVESTITI DA MENDICANTI.  
LA MOSTRUOSITÀ DEI POVERI  
E LE ORIGINI DEL MERCATO

DI GIACOMO TODESCHINI

In Pesaro, città della Marca di Ancona, fu già un giovane, il quale avendo malamente consumato il suo, si era poscia dato a voler vivere di quel d'altri, e non avendo virtù alcuna colla quale potesse ciò conseguire, si diede a cercar di averlo colla fraude e coll'inganno. E dopo molte cose insidiosamente fatte, s'immaginò Apatilo, che tale era il suo nome, una sottilissima e sconvenerolissima maniera di arricchire in pochissimo tempo, con danno di molti uomini da bene. Però che esso aveva apparecchiati certi uomini vili, e di grossa pasta, ma di assai buon aspetto, e gli vestiva di panni da mercatanti orrevoli, onde e dall'abito, e dalla presenza erano creduti, da chi non gli conosceva, uomini di gran traffico. Apatilo adunque, informandosi dell'aver di questo e di quel mercatante, che fuori della città avesse traffico d'importanza alle mani, ritrovava uno di coloro, ch'egli aveva a questo effetto appostati, e l'ammaestrava a dir quello che egli voleva che dicesse, quando glielo imponesse. E conducendo or questi, ora quegli altri ne' tempi, ritrovava or questo, ed or quell'altro notaio, e diceva loro: Venite con esso meco, a celebrare uno strumento di danari, ch'io voglio dare ad alcuno mercatante. E condotto il notaio nel tempio, faceva che colui, ch'egli vi aveva condotto in abito da mercatante, diceva sé essere colui, che voleva Apatilo ch'egli dicesse essere. Ed avendo esso da ducento ducati in un sacchetto, faceva mostra di essi, e faceva vista di dargli a questo e a quello a mercatanza, e colui così vestito, sotto il nome del mercatante ai quale Apatilo tendeva insidie, si chiamava avere e ricevere da lui, quando quattrocento, quando seicento, e quando mille ducati da trafficare in questa e in quella sorte di mercatanzie. E in spazio di due anni, fece a vari tempi tanti strumenti di simili qualità, che poteva mostrare di avere in vari traffichi più di otto mila ducati<sup>1</sup>.

Nella novella del ferrarese Giraldi, scritta nel 1565, e cioè nell'epoca che vede in Italia sia la trasformazione dei Monti di Pietà in banche di deposito pubbliche sia la fondazione dei ghetti, si può sembrare anche senza esserlo «uomini di gran traffico» ossia mercanti e banchieri ricchi e stimati. La reputazione di ricchezza e di appartenenza

---

1 G. B. Giraldi, *Hecatommiti, ouero Cento novelle di m. Giovanbattista Giraldi Cinthio*, (1565), Deca quarta, novella III, Venezia 1584, p. 182. S. Foà, *Giraldi, Giovan Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 56 (2001), [http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-battista-giraldi\\_%28Dizionario\\_Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-battista-giraldi_%28Dizionario_Biografico%29/); S. Villari, *Per l'edizione critica degli Ecatommiti*, Sicania-Messina, Centro di studi umanistici, 1988. Ho sviluppato e approfondito tutta la questione in G. Todeschini, *La banca e il ghetto. Una storia italiana*, Roma-Bari, Laterza, 2016, soprattutto nel nono capitolo.

al mondo delle élites economiche e civiche, in altre parole, può essere simulata. Questa fama fittizia può, di conseguenza, essere usata per arricchire chi sa servirsene al fine di diventare più credibile dal punto di vista del mercato. Quanto più si appare inseriti in una rete di relazioni che vale molte migliaia di ducati, tanto più si risulta credibili e solvibili dal punto di vista formale e sostanziale. L'effetto sarà che molti veri e probi imprenditori e mercanti e banchieri saranno disposti a fare affari con chi appaia far parte della loro società. Ne dipenderà anche, come avviene nella novella di Giraldi, la possibilità di stipulare un vantaggioso contratto matrimoniale e di trovare una sposa ricca e di buona famiglia. Ma il problema che a questo punto si apre è grande: se infatti uomini «vili» e cioè appartenenti al sottomondo dei poveri e dei senza nome e in quanto tali «di grossa pasta» ossia di scarsa intelligenza e di nessuna acutezza mentale, possono, travestendosi, essere scambiati, in ragione dell'abito e dell'avere sotto mano «duecento ducati in un sacchetto», per membri della repubblica internazionale del denaro ossia per appartenenti alle oligarchie cittadine, qualcosa non funziona nell'universo semantico della povertà e della ricchezza. I segni che tradizionalmente avevano contraddistinto i poveri, nel senso complesso di *pauperes* ossia di privi di denaro e di onore, evidentemente non sono più incontrovertibili e difatti possono essere contraffatti. Questa confusione nei segni che indicano l'appartenenza sociale corrisponde ad un turbamento dell'ordine pubblico e a un'inquietudine della comunità del mercato, che Giraldi appunto segnala servendosi del registro comico: è un allarme sociale, tipico della prima modernità italiana ed europea, a cui corrispondono, assai meno comicamente, sui registri della definizione di cittadinanza e nei termini delle politiche di allontanamento, l'internamento e l'eliminazione dei poveri pericolosi, ma anche, secondo i vocabolari della descrizione e denominazione, una ridefinizione complessiva dei poveri e dei criteri che li rendono riconoscibili, smascherabili e neutralizzabili.

Pochi anni dopo la novella di Giovan Battista Giraldi, nel 1603, una assai più celebre commedia di William Shakespeare, *Misura per Misura*, mette in scena un principe, l'ipotetico Duca di Vienna, che, mascherandosi da frate francescano, ossia da religioso mendicante, intende sorvegliare dall'osservatorio di un'identità per definizione invisibile, l'operato dei suoi sottoposti e delegati. Stabilito che, come il Duca afferma, sulla persona dei più eccellenti fra gli uomini «c'è come impressa [...] una sorta di scritta a grandi lettere che, a chi l'esamini con attenzione, palesa chiaramente» la loro identità e la loro sostanza umana, e che «gli spiriti plasmati finemente lo sono per servire a buoni fini; né mai largì Natura un briciolo di quanto ha di più nobile se non, come un'avara deità, per riservare a se stessa il vantaggio ch'è la pretesa d'ogni creditore: grazie e interessi insieme», stabilito cioè che quelli che fra gli uomini sono stati fatti più perfetti dalla natura, devono restituire con gli interessi questa perfezione al mondo e alla società, la questione diventa appunto di verificare se i segni dell'identità eccezionale e finissima (in questo caso di chi comanda) corrispondano davvero all'io profondo di chi appare fatto di una pasta non grossa e vile, ma nobile e rara<sup>2</sup>. Il Duca assumerà dunque le vesti di un

2 W. Shakespeare, *Misura per misura* (1603; traduzione di G. Raponi, dall'originale, in W. Shakespeare, *The Complete Works*, a cura di P. Alexander, London & Glasgow, Collins 1951-1960, <http://www.liberliber.it/online/autori/autori-s/william-shakespeare/misura-per-misura/>), Atto I, Scena 1: «DUCA: Caro Angelo, c'è come impressa nella tua persona una sorta di scritta a grandi lettere che, a chi l'esamini con attenzione, palesa chiaramente quel che sei. Tu stesso e tutto che tu dici tuo non sono sì esclusivamente tuoi che tu ti debba tutto esaurire nelle tue doti, e queste tutte in te. La saggezza divina fa con noi quello che noi facciamo con le fiaccole: non le accendia-

frate mendicante, figura per eccellenza di una povertà che, come quella francescana, era considerata affidabile, rassicurante e responsabile oltre che sacra, e risultava dunque tradizionalmente contrapposta nella sua consapevolezza a quella inaffidabile e inquietante dei poveri involontari. In virtù di questo travestimento il Duca francescano potrà agevolmente sorvegliare, e cioè ‘osservare’ non visto chi governa al suo posto e che sembra dotato di tutti i caratteri di una natura superiore: da verificare tuttavia.

Anche in questo caso, la vicenda emblematicamente si sviluppa sotto il segno dell’incertezza riguardo alla veridicità dei tratti di identificazione, in questo caso, dei potenti e dei ricchi. Benché la natura scriva a chiare e grandi lettere sul viso di ognuno e nel suo aspetto la sua natura, preziosa o vile, solo un ingegno superiore e sottile potrà leggere il senso di quelle lettere per grandi che siano. Anche in questo caso, ma al rovescio del precedente, la nobiltà di nome può rivelarsi un’indegnità e solo l’occhio avvertito di chi, da potente, si traveste da povero e impotente, potrà svelare il mistero, decifrare la scritta di natura impressa sugli uomini e riconoscere l’essenza nobile o ignobile delle persone esaminate.

Fra Cinque e Seicento, in altre parole, al trasformarsi in senso internazionale del mercato, all’esplosione della finanza pubblica e nel momento in cui i poveri, in tutta Europa, si moltiplicano rovinosamente, si sgretola l’edificio di certezze che, almeno fino al primo Quattrocento, aveva accompagnato la crescita economica e il complicarsi delle tecniche contabili dell’Occidente cristiano, stabilendo con relativa chiarezza i tratti identificativi di chi non faceva parte della *civitas* dei fedeli, di chi non possedeva la cittadinanza cristiana nel senso pieno e complicato del termine, di chi dunque era da escludere. Il possesso pieno della cittadinanza<sup>3</sup>, ossia l’appartenenza civica formale e sostanziale, infatti, dipendeva dal punto di vista giuridico e legislativo due-trecentesco da un insieme di condizioni diverse e che solo pochi potevano vantarsi di possedere tutte: ricchezza monetaria, osservanza religiosa, proprietà immobiliare, identità fiscale, reputazione civi-

---

mo per far luce ad esse ma all’intorno; ché se le nostre doti non s’irradiassero fuori di noi, tanto varrebbe allora non averne. Gli spiriti plasmati finemente lo sono per servire a buoni fini; né mai largì Natura un briciolo di quanto ha di più nobile se non, come un’avara deità, per riservare a se stessa il vantaggio ch’è la pretesa d’ogni creditore: grazie e interessi insieme»; I 3: «DUCA: Ma dal momento ch’era mia la colpa d’aver lasciato al popolo le briglie, sarebbe stato agire da tiranno da parte mia castigarlo e vessarlo per ciò ch’io stesso avevo consentito: ché lasciar correre le malefatte senza opportunamente castigarle, è come averle ordinate noi stessi. Ed è appunto per questo, padre mio, che ho trasferito ad Angelo il potere; egli adesso, al riparo del mio nome, potrà colpire a segno e duramente, senza esporre così la mia persona a contrasti di sorta ed a discredito. Ed io, per sorvegliarlo da vicino sul modo come si comporterà, mi son proposto appunto di osservare nelle vesti d’un frate del vostro ordine il principe ed il popolo. Perciò, vi prego, fornitemi un saio e insegnatemi come comportarmi perch’io possa apparire un frate vero». Sul mascheramento da poveri dei potenti tra Medioevo ed età moderna e la magnificazione del potere derivante dall’impoverimento apparente, cfr. G. Todeschini, *Pauvreté, manque, absence comme critères de légitimation du pouvoir à la fin du moyen âge*, in *La légitimité implicite*, a cura di J.-Ph. Genet, Paris-Rome, Publications de la Sorbonne-Ecole Française de Rome, 2015.

3 Cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. I. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999; «Mélanges de l’Ecole Française de Rome», CXXV, 2013, n. 2: *Cittadinanza e disuguaglianze economiche: le origini storiche di un problema europeo (XIII-XVI secolo)* (<http://mefrm.revues.org/1249>). Cfr. G. Todeschini, *La reputazione economica come fattore di cittadinanza nell’Italia dei secoli XIV-XV*, in *Fama e publica vox nel Medioevo*, a cura di A. Rigon, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2011, pp. 103-118; bibliografia in G. Todeschini, *I diritti di cittadinanza degli ebrei italiani nel discorso dottrinale degli Osservanti*, in Società internazionale di studi francescani, *I frati osservanti e la società in Italia nel secolo XV*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 2013, pp. 253-277.

ca, riconoscibilità morale. Altrettanti caratteri, cioè, adatti, nell'insieme, a segnare come attivi, produttivi e onorevoli, i soggetti che politicamente facevano, di una città e di uno stato, una comunità in grado di leggere se stessa come Corpo mistico.

Dalla fine del Trecento, ma soprattutto dall'avanzato Quattrocento, l'affievolirsi progressivo di questa certezza di riconoscimento, della cui varia origine politica, economica e filosofica si riparerà fra poco, è innanzi tutto rivelata dal moltiplicarsi di testi che riflettono sulla povertà e sui poveri involontari come elementi di disordine sociale, ma anche, quel che è peggio, come presenze dissimulate e sul cui significato occorre interrogarsi. Dalla proposta del francescano catalano Eiximenis che, sul finire del Trecento, suggerisce di distinguere per mezzo di un contrassegno, una specie di distintivo metallico sull'abito, i poveri inutili e colpevoli da quelli realmente meritevoli di soccorso, all'analisi puntualissima delle povertà degne e indegne di Vives ai primi del Cinquecento, e passando per rassegne enciclopediche degli status sociali come quella di Tommaso Garzoni<sup>4</sup>, la dilatazione internazionale dello spazio commerciale e bancario, ma anche e più specificamente la trasformazione del mercato del credito in grande macchina pubblica governata dalla politica e dalla religione e istituzionalizzata in forma bancaria, fanno dei poveri altrettante presenze perturbanti e subdole, e dei ricchi una folla nell'ambito della quale occorre riconoscere, da parte di chi governa, coloro che, davvero, fanno parte della società degli affidabili, quelli a cui si potrà credere tanto nell'ambito degli affari economici quanto in quello degli affari politici. È a partire da questa fase che, sia nei linguaggi letterari, penitenziali, filosofici e omiletici, sia in quelli più propriamente amministrativi, la natura e il significato della povertà e dei poveri diventano la chiave di una riorganizzazione delle regole di mercato. Gestire l'emergenza costituita, sul principio dell'epoca moderna, dal dilagare delle povertà, diventa immediatamente un problema di decifrazione del senso della povertà e cioè di individuazione dei caratteri che nitidamente fanno dei poveri altrettanti subalterni degni di soccorso, o al contrario una contraffazione dei cittadini per bene e rispettabili. Complementarmente tuttavia anche i più ricchi dovranno darsi a conoscere per quella che è la misura della loro effettiva affidabilità: così da non venire confusi con la massa di quelli che, anche se momentaneamente danarosi, sono però privi di una vera e buona reputazione; la cui ricchezza insomma non è leggibile come il versante quantificabile dell'onore che il mondo riconosce loro, ma piuttosto come il segno di una mancanza di appartenenza.

Fra Quattro e Cinquecento, dunque, ma con uno scatto decisivo, ancorché sottovalutato dagli storici, dopo il 1515, anno della legalizzazione pontificia degli interessi percepiti dai Monti di Pietà<sup>5</sup>, le prime banche pubbliche della Cristianità, divengono dichiaratamente e ufficialmente poveri non solo coloro che non hanno di che sopravvi-

4 T. Garzoni, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1585), a cura di G. B. Bronzini, Firenze, Olschki, 1996; U. Tucci, *Le professioni nella Piazza Universale di Tommaso Garzoni, in Avvocati, medici, ingegneri. Alle origini delle professioni moderne*, a cura di M. L. Betri e A. Pastore, Bologna, CLUEB, 1997, pp. 29-40. Cfr. G. Todeschini, *Visibilmente crudeli*, Bologna, il Mulino, 2007, cap. 9.

5 Cfr. *Banche pubbliche, banchi privati e monti di pietà nell'Europa preindustriale*, Genova, Sede della Società Ligure di Storia Patria 1991; C. Bresnahan Menning, *Charity and State in Late Renaissance Italy: The Monte Di Pietà of Florence*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1993; *Poteri politici e poteri economici. Secc. XIII-XVIII*, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze, Le Monnier, 1999; *I conti dei Monti. Teoria e pratica amministrativa nei Monti di pietà fra Medioevo ed età moderna*, a cura di M. Carboni e M. G. Muzzarelli, Venezia, Marsilio, 2008; L. Palermo, *La banca e il credito nel Medioevo*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

vere, o che sono alla soglia della sopravvivenza come i lavoratori manuali fiorentini tre/quattrocenteschi, ma anche tutti quanti simulano una ricchezza e una rispettabilità che non possiedono, o che svolgono mansioni che pur consentendo una modesta prosperità economica nulla hanno a che fare con la vera ricchezza, quella che sconfinava nella politica e nel potere; comincia poi ad essere definita e percepita l'esistenza di ricchi, che, in conseguenza del disonore che accompagna la loro ricchezza monetaria e immobiliare, per il fatto di essere esterni alla cittadinanza piena delle repubbliche e dei regni, concretizzano un diverso genere di povertà, quella che dipende dalla marginalità politico-religiosa e dalla spregevolezza sociale.

Sebbene la storiografia abbia spesso interpretato questo cambiamento nei termini tutto sommato semplici ed univoci di un irrigidimento delle norme che disciplinavano l'organizzazione sociale, e cioè come aumento dell'intolleranza per le diversità ovvero come volontà dei governi di centralizzare e razionalizzare in senso produttivo le economie e i territori, la questione sembra più complessa e specifica. Il fenomeno di questa emersione nell'ambito della cultura e della lingua governativa ma anche letteraria e didascalica, dei poveri in quanto figure tutto sommato più misteriose e più inquietanti di come erano state raffigurate e vissute dal dodicesimo al quattordicesimo secolo, può infatti in primo luogo essere messo in diretta relazione con la mutazione innanzi tutto finanziaria vissuta dal mercato europeo occidentale, e specialmente dalla sua variante italiana<sup>6</sup>. In secondo luogo, l'istituzione italiana, in un arco cronologico ben delimitato, dal 1520 circa agli anni Ottanta del Cinquecento, di vere proprie banche di deposito pubbliche e cristiane come divennero i Monti di Pietà di seconda generazione<sup>7</sup>, e, nello stesso giro di anni, dei ghetti ebraici in alcune città chiave quali furono Venezia, Roma, Ancona, Bologna, Firenze, e Siena<sup>8</sup>, offre allo storico e allo scienziato sociale una serie di elementi e di dati troppo spesso intesi separatamente l'uno dall'altro, e cioè non riconnessi a ricomporre il disegno inequivocabilmente economico-politico che caratterizzò prima di tutto in Italia la nascita ufficiale di uno spazio fisico e metafisico di mercato di cui i poveri di vario genere potevano far parte solo a patto di essere ricodificati così da poter diventare una presenza comprensibile ancorché aberrante.

I Monti di Pietà in Italia esistono a partire dagli anni Sessanta del Quattrocento, anche se già dal primo quarto del secolo alcune città-stato italiane avevano manifestato

6 Cfr. B. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali I*, a cura di C. Vivanti e R. Romano, Torino, Einaudi, 1978, pp. 981-1047, ora in B. Pullan, *Poverty and Charity: Europe, Italy, Venice, 1400-1700*, Ashgate, Variorum, 1994; *Les niveaux de vie au Moyen Âge*, a cura di J.-P. Sosson, C. Thiry, S. Thonon, T. Van Hemelryck, Louvain La-Neuve, Academia Bruylant, 1999; G. Pinto, *Il lavoro, la povertà, l'assistenza. Ricerche sulla società medievale*, Roma, Viella, 2008; F. Franceschi, «... E seremo tutti ricchi». *Lavoro, mobilità sociale e conflitti nelle città dell'Italia medievale*, Pisa, Pacini, 2012; *Assistenza e solidarietà in Europa. Secc. XIII-XVIII*, a cura di F. Ammannati, Firenze, Firenze University Press, 2013. Cfr. Ph. Sasiaer, *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Fayard, 1990; *Le petit peuple dans l'occident médiéval: terminologies, perceptions, réalités*, a cura di P. Boglioni, R. Delort, C. Gauvard, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002; G. Todeschini, *Servitude et travail à la fin du Moyen Âge. La dévalorisation des salariés et les pauvres «peu méritants»*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 70, 2015, n. 1, pp. 81-89.

7 Si veda lo studio esemplare di M. Carboni, *Il credito disciplinato. Il Monte di pietà di Bologna in età barocca*, Bologna, il Mulino, 2014. Cfr. M. Carboni, *Il debito della città. Mercato del credito, fisco e società a Bologna fra Cinque e Seicento*, Bologna, il Mulino, 1995.

8 Cfr. S. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

l'intento di creare una cassa pubblica in grado di prestare ai poveri denaro o beni di consumo. L'incrocio fra queste volontà politiche e la serrata elaborazione economico-politica francescana, riassunta nel Quattrocento dal trattato sui contratti di Bernardino da Siena e dalle opere economiche dei suoi discepoli, sino alla *Tabula della Salute* di Marco da Montegallo, ossia una precisa collaborazione fra la politica finanziaria dei governi e la sintesi economico-giuridica di queste politiche messa a punto da un gruppo di intellettuali direttamente espresso dalle oligarchie governanti, gli Osservanti francescani appunto, determina nella seconda metà del secolo l'istituzione dei Monti<sup>9</sup>. Si tratta di banche pubbliche, finanziate dai ceti dirigenti e dai gruppi mercantili e bancari eminenti, il cui fine è di erogare un prestito di soccorso ai più poveri, ma non agli immorali, agli stranieri e agli insolventi, che abitano le città-stato<sup>10</sup>. L'intento dichiarato è di creare un genere di carità pubblica che abbia però la forma del prestito su pegno a medio e basso interesse, in competizione esplicita e diretta con i banchi di prestito ebraici diffusi in Italia capillarmente a partire dal principio del Trecento. Già in questa prima fase, i poveri sono considerati dai gruppi dirigenti cittadini, di cui francescani e banchieri-mercanti fanno parte a diverso titolo, con un'attenzione del tutto nuova. Si distingue fra poveri solvibili e insolvibili, fra poveri meritevoli e immeritevoli, e fra poveri moralmente affidabili oppure no. In ogni caso i poveri presi in considerazione dai fondatori dei Monti di Pietà sono unicamente quelli definibili in termini di cittadinanza. I titolari dunque di una appartenenza che, benché debole e labile perché non completata dalla piena reputazione e dalla ricchezza e quindi dalla possibilità di partecipare compiutamente alla vita politica, risultano tuttavia, dal punto religioso, abitativo e familiare residenti da tempo in città o nel territorio della città. I poveri che hanno diritto ai prestiti a basso interesse dei Monti sono dunque identificati dalla gestione bancaria dei Monti di Pietà come cittadini dalla «cittadinanza debole»<sup>11</sup>, la cui affidabilità e relativa solvibilità viene tuttavia premiata finanziariamente. Su di loro il governo della città riassunto dall'istituzione bancaria investe fino a un certo limite, nella prospettiva di un loro recupero alla vita produttiva. Coloro sui quali la nuova configurazione governativa e bancaria non investe, coloro che la nuova istituzione non riconosce e ai quali non presta, sono da questo momento in avanti degradati a sub-cittadini o a non cittadini, la loro infamia diviene palese ed assume un aspetto, più preciso che nel passato, di inaffidabilità economica e creditizia. L'antica differenza fra poveri meritevoli e immeritevoli di elemosina<sup>12</sup>, si viene ora precisando nei termini di una modernità economica che dei poveri immeritevoli fa un gruppo di estranei inaffidabili, mentre i poveri meritevoli si trasformano nel segmento più basso e più debole di una cittadinanza, il cui fattore di appartenenza politica corrisponde sempre più chiaramente alla credibilità ovvero alla affidabilità economica. Questa traduzione bancaria dell'appartenenza civica, però, finiva per contenere in se stessa, nella sua specifica ragion d'essere, un elemento di probabilità ossia di incertezza valutativa. Era infatti assai difficile calcolare con esattezza, soprattutto nell'ambito delle realtà cittadine della primissima età moderna, il grado e la percentuale di affidabilità delle persone e in parti-

9 Cfr. G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino, 2004.

10 Bibliografia vasta, ricapitolata da M. G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di pietà*, Bologna, il Mulino, 2001.

11 Cfr. *Cittadinanza e disuguaglianze economiche* cit.

12 Cfr. B. Pullan, *Poverty and Charity: Europe, Italy, Venice, 1400-1700* cit.; G. Todeschini, *Visibilmente crudeli* cit.

colare di quelle più socialmente deboli, meno visibili e meno definibili in termini di potenzialità produttiva. Il pericolo che i Monti di Pietà e la progettualità che li accompagna intendevano sventare, il nemico che dichiaratamente volevano battere, era costituito da forme di prestito che, come quello ebraico, erano rivolte incondizionatamente a tutti, e che, in cambio di un interesse alto, finanziavano qualunque tipo di identità sociale e civica, religiosa e morale. Diveniva pertanto necessario selezionare la folla dei poveri, ora riconsiderati ed etichettati come debitori, a partire da una nozione complessa di affidabilità, ma questa rilettura dello svantaggio, dell'insufficienza e della privazione, mentre imponeva da un lato la difficile equazione fra valore dei pegni, somme prestate e grado di probabile solvibilità ossia di responsabilità del debitore, d'altro lato faceva sì che i poveri non sicuramente catalogabili come debitori probabilmente solvibili e cioè affidabili, risultassero dal punto di vista del potere altrettanti soggetti la cui non verificabilità economica alludeva all'oscurità minacciosa di una perversa identità sociale, diveniva il segnale ambiguo di una mostruosità inconcepibile e nascosta, tanto più minacciosa quanto più dissimulata e segreta.

Nel 1515 Giovanni de' Medici, secondogenito di Lorenzo il Magnifico, divenuto papa nel 1513 all'età di trentasette anni col nome di Leone X, emana la bolla *Inter multiplices*, dedicata ai Monti di Pietà e al loro diritto di farsi pagare interessi per i prestiti che erogavano. La disattenzione storiografica corrente nei confronti del rapporto esistito fra questa norma e il quadro economico e culturale in cui si colloca Leone X, in particolare le sue intense relazioni con il mondo mercantile e bancario dell'epoca<sup>13</sup>, ha impedito di cogliere pienamente il significato di questa novità legislativa, oscurando in parte il significato che la successiva riorganizzazione dei Monti in vere e proprie banche di deposito e prestito ebbe dal punto di vista sociale e politico. I quarant'anni che separano questa norma da quella che istituirà, nel 1555, i ghetti di Roma e di Ancona<sup>14</sup>, appaiono decisivi per la comprensione non solo del senso totalmente nuovo assunto dalla gestione della scarsità durante quella che di fatto fu una riorganizzazione bancaria dei poteri governativi in Italia, ma anche per intendere a fondo come mutò in questo periodo il significato della povertà e dei poveri negli scritti di chi descriveva la realtà dal punto di vista di questi poteri. Come è stato adeguatamente mostrato da numerose ricerche recenti, i Monti di Pietà di seconda generazione, a Bologna<sup>15</sup> come a Cremona, a Mantova come a Firenze<sup>16</sup>, e cioè i Monti riorganizzati

13 Cfr. però M. M. Bullard, *Filippo Strozzi and the Medici. Favor and Finance in Sixteenth Century Florence and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; L. Palermo, *La finanza pontificia e il banchiere «depositario» nel primo Quattrocento*, in *Studi in onore di Ciro Manca*, a cura di D. Strangio, Padova, Cedam, 2000, pp. 349-378. S. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence* cit.

14 Cfr. D. Calabi, *Les quartiers juifs en Italie entre XVe et XVIIe siècle. Quelques hypothèses de travail*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 52, 1997, n. 4, pp. 777-797; D. Calabi, *La città degli ebrei in Europa*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Vol. 6: *Luoghi, spazi, architetture*, a cura di D. Calabi, E. Svalduz, Treviso, Fondazione Cassamarca; Costabissara, Colla, 2010, pp. 547-566; *Gli ebrei nell'Italia centro settentrionale fra tardo Medioevo ed età moderna (secoli XV-XVIII)*, a cura di M. Romani ed E. Traniello, Roma, Bulzoni, 2012 («Cheiron», XXIX, 2012, n. 57-58). Cfr. A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione. Secoli XIV-XIX*, Roma-Bari, Laterza, 2004 (1a ed. 1992). Cfr. B. Ravid, *Every Ghetto was a Jewish Quarter but Not Every Jewish Quarter was a Ghetto*, «Jewish Culture and History», 20, 2009, pp. 5-34; A. Toaff, *Ghetto*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Vol. 4, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 289-292.

15 Cfr. M. Carboni, *Il credito disciplinato* cit.

16 C. Bresnahan Menning, *Charity and State in Late Renaissance Italy* cit.; S. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence* cit.

dopo la bolla di Leone X, si trasformano in banche pubbliche la cui funzione è da un lato di prestare modeste somme su pegno a un interesse variabile, mentre dall'altro assumono il significato istituzionale di casse di risparmio ossia di deposito nelle quali le borghesie e in genere le élites cittadine depositano notevoli somme ricavandone interessi e rendite. A Bologna e a Roma, come a Firenze e a Genova, per esempio, un ristretto gruppo di famiglie finanzia in questo modo il Monte ricavandone redditi ma nello stesso tempo mantiene il proprio controllo oltre che su questa istituzione caritativa anche su altre analoghe realtà fondate nell'intento di amministrare gli aiuti ai poveri, dalla dote alle fanciulle povere alla gestione di istituti di tipo ospedaliero che accolgono gli orfani o curano i malati indigenti. In ogni caso, Monti di Pietà, ospedali, ospizi e monti dotali, hanno ingenti proprietà immobiliari, redditi e denari investiti nelle banche private o nel prestito pubblico esistenti nelle città. In altri termini la nascita della banca pubblica, nella forma dell'istituto creditizio a sfondo caritativo realizza in Italia nel Cinquecento due obiettivi principali: da un lato individua i poveri affidabili, selezionandoli e distinguendoli da quelli non recuperabili e dunque da escludere, allontanare o segregare, dall'altro crea nelle città, per le famiglie che compongono l'élite dei maggiorenti, una struttura economica e governativa in grado di accoglierne il risparmio e di metterlo a frutto. La gestione dei patrimoni fondiari degli enti caritativi e dei Monti di Pietà coincide, dunque, dalla metà del Cinquecento e a partire dalla legittimazione dell'interesse dei Monti da parte di Leone X, con l'amministrazione da parte delle oligarchie cittadine di gran parte del territorio e del risparmio esistente, secondo una logica che stabilisce inoltre quali povertà possano essere interpretate come recuperabili e cioè potenzialmente produttive. Non casualmente è di questo stesso periodo, quello compreso fra il primo e l'ultimo ventennio del Cinquecento, l'istituzione dei ghetti ebraici, fondati per la maggior parte nelle città che avevano visto l'apparizione dei Monti di Pietà e che manifestavano vistosamente in questo periodo un forte sviluppo economico e bancario. A Venezia il ghetto sarà dunque istituito nel 1516, mentre Monti di Pietà vengono istituiti dal 1496 a Padova, Treviso, Verona e Belluno; a Roma e ad Ancona il ghetto è stabilito nel 1555, mentre il Monte di Pietà nasce a Roma nel 1539 e ad Ancona nel 1494; a Bologna si istituisce il ghetto nel 1566, mentre il Monte di Pietà bolognese risaliva al 1473; a Firenze e a Siena il ghetto è del 1571, mentre i locali Monti di Pietà erano stati fondati nel 1496 e nel 1472. A Genova, infine, che aveva istituito il Monte di Pietà dal 1483, in stretto raccordo con la potente banca di Stato, il cosiddetto banco di San Giorgio<sup>17</sup>, l'espulsione degli ebrei decretata fra 1550 e 1567 sarà seguita da parziali riammissioni e infine dalla istituzione del ghetto nel 1658. Si tralasceranno molti casi, ma bisognerà almeno ricordare la miriade di città economicamente vivaci che fecero seguire, tra Quattro e Cinquecento, all'edificazione del Monte l'istituzione del ghetto, come, avvenne ad esempio a Cremona, dove il Monte istituito nel 1480 fu la prima tappa di un inasprimento delle politiche antiebraiche lombarde, culminanti con l'espulsione degli ebrei dalla Milano spagnola nel 1535, ma soprattutto con la creazione del ghetto cremonese nel 1580. Oppure a Mantova che vide la fondazione del Monte nel 1484 e a partire dal 1543 una politica di rapida ghettizzazione<sup>18</sup>.

17 Cfr. *La Casa di San Giorgio: il potere del credito*, a cura di G. Felloni, Genova, Società Ligure di Storia Patria, 2006; *Amministrazione ed etica nella Casa di San Giorgio (1407-1805). Lo statuto del 1568*, a cura di G. Felloni, Firenze, Olschki, 2014.

18 Per la cronologia dei Monti, cfr. M. G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza cit.; I conti dei monti cit.* Per la cronologia dei ghetti, cfr. R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, Voll. I-II, Milano, Mondadori, 2013-2014. Cfr. M. Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Roma, Carocci, 2014.

La relazione fra ghetti ebraici e banche cristiane, benché alquanto vistosa dal punto di vista cronologico e spaziale, ed implicitamente riconosciuta da alcune, rare ricerche, che, come quella di Stéphanie Siegmund per Firenze, mostrano con chiarezza il rapporto esistito tra la edificazione materiale e concettuale del ghetto e il giro d'affari a sfondo creditizio di cui negli stessi anni erano protagonisti membri dell'élite governante sullo sfondo del Monte di Pietà fiorentino, è stata tuttavia fino ad oggi nel complesso ignorata dagli storici. Si è preferito, per lo più, parlare di questi due fenomeni come di due storie del tutto diverse e non comunicanti fra loro. Se, tuttavia, si osserva la vicenda delle banche pubbliche cristiane e dei ghetti ebraici dal punto di vista della trasformazione semantica e dottrinale come pure amministrativa vissuta in questo stesso periodo dai poveri e cioè dalla maggioranza politicamente marginale nelle città italiane, si ha l'impressione di trovarsi di fronte alla costruzione di un modello politico nell'ambito del quale le banche, i ghetti e la massa dei poveri veri e presunti, visibili e invisibili, meritevoli e immeritevoli, giocano ruoli interconnessi.

Occorrerà prima di tutto aver chiaro che le banche cristiane fondate dai poteri pubblici nelle città italiane fra Quattro e Cinquecento, traendo la loro origine dai Monti di Pietà istituiti dopo il 1462 in seguito alla propaganda e all'elaborazione dottrinale francescane, avevano sostanzialmente una triplice natura economico-politica. Di banche di prestito su pegno rivolti a soddisfare le esigenze del credito al consumo dei territori, di banche di deposito in grado di accettare depositi dai membri dei ceti dominanti, di investire queste somme e di pagare interessi su questi depositi, e, infine, di enti finalizzati alla cancellazione dal territorio cristiano del credito gestito dagli infedeli ossia di enti pubblici moralizzatori, fondati per governare l'economia dei territori stessi. Questa complessità, troppo spesso risolta affrettatamente nei termini di una immaginata contraddizione fra morale ed economia, fu in realtà la sostanza della novità politica costituita dai Monti e dalle banche che ne risultarono. Proprio perché i Monti e le banche pubbliche che ne derivarono gestivano nello stesso tempo gli investimenti delle élites e stabilivano d'altra parte quali fra i meno abbienti bisognosi di un prestito meritassero di essere aiutati, la loro funzione sia simbolica sia praticamente gestionale fu quella da un lato di rendere comprensibili e leggibili a chi governava i rapporti esistenti fra la circolazione minuta e quotidiana del denaro e la logica delle strategie finanziarie che caratterizzava la ricchezza dei ceti più potenti; ma d'altro canto fu proprio questa conoscenza a rendere possibile ai poteri oligarchici e inter-familiari delle città stato italiane un governo della abbondanza e della scarsità fondato sulla gerarchizzazione delle esigenze economiche e dei tipi di ricchezza in circolazione. Mentre dunque il prestito di soccorso ovvero al consumo, ripagato da modesti interessi, consentiva ai governatori dei Monti di Pietà, in quanto funzionari addetti alla gestione del suo capitale, di stabilire il merito o il demerito dei poveri o degli impoveriti, nello stesso tempo i medesimi governatori del Monte in quanto banca di deposito potevano organizzare gli investimenti che i gruppi familiari dominanti, di cui essi stessi per lo più facevano parte, rendevano possibili aprendo presso il Monte ovvero la Cassa di Risparmio conti correnti fruttiferi. Il prestito a interesse gestito dai prestatori ebrei ne risultava, indipendentemente dalla legittimazione o delegittimazione formale dei medesimi, automaticamente declassato a sottoprodotto creditizio caratteristico dell'economia bassa di cui erano per definizione protagonisti i cittadini e i semi-cittadini più poveri.

Questa ridefinizione gerarchica della ricchezza e del denaro, allestita e gestita dalla banca pubblica e perfezionata dal fatto che i Monti ossia le banche dipendevano stretta-

mente dalle dinamiche del debito pubblico<sup>19</sup> e costituivano dunque una diramazione bancaria ovvero finanziaria delle politiche fiscali degli Stati, ebbe idealmente, logicamente e politicamente un suo fondamentale complemento nell'istituzione dei ghetti, ossia nella riconsiderazione e risistemazione del significato economico e politico delle presenze non cristiane e nella riorganizzazione istituzionale del credito gestito dai non cristiani, ossia da gruppi sociali considerati assolutamente 'poveri' e del tutto insignificanti quanto ad appartenenza e cittadinanza, poiché privi ed indegni di qualunque potere istituzionale e politico.

La vicenda stessa della fondazione dei primi ghetti italiani offre da questo punto di vista alcuni esempi perfettamente emblematici di come il governo finanziario della realtà politica potesse concretizzarsi ed essere verificato nel momento stesso della edificazione, anche fisica, del ghetto. Uno dei paradigmi possibili è quello esemplificato dal caso fiorentino. In questo caso la ghettizzazione e dunque la trasformazione del banco di prestito ebraico in agenzia di prestito su pegno specializzata e non competitiva rispetto al Monte del risparmio pubblico fu affidata dal potere granducale ad un funzionario specifico, uomo di corte e di affari appartenente a un potente clan familiare e commerciale: Carlo Pitti<sup>20</sup>. Al servizio e alla corte di Cosimo dei Medici, Granduca di Toscana e pronipote di papa Leone X, Pitti in quanto rappresentante dell'alta borghesia banchiera e imprenditoriale del secondo Cinquecento fiorentino, venne delegato a mediare fra il suo signore, il Monte di Pietà cittadino e i proprietari delle case che si trovavano nell'area che sarebbe diventata il ghetto. Lo Stato granducale, come hanno ben chiarito Stephanie Siegmund e Carole Bresnahan Menning, acquistò quest'area fabbricabile e fabbricata per la notevole somma di 2750 fiorini, senza tuttavia sborsarne neppure uno, dato che i venditori, per mezzo di una simulazione finanziaria del tutto corrente, offrirono subito in prestito la cifra allo Stato granducale, cosicché il debito che vantavano nei confronti dello Stato venne trasferito immediatamente al Monte di Pietà ossia alla banca di Stato, che di conseguenza registrò nei suoi libri contabili la somma come deposito dello Stato che però lo Stato prendeva seduta stante in prestito dal Monte. In altre parole l'acquisto da parte dell'oligarchia medicea delle case che avrebbero fisicamente costituito l'area del ghetto si tradusse in una operazione finanziaria mediata dal Monte di Pietà che, in quanto banca di Stato, poté tramutare la compravendita dello spazio del ghetto in una apertura di credito che avvantaggiava lo Stato esonerandolo dai pagamenti, faceva dei privati venditori delle case altrettanti creditori dello Stato, e della banca stessa una cassa di deposito funzionale al governo dello spazio pubblico e della sua ridefinizione gerarchica. Carlo Pitti fu a sua volta ricompensato per la sua intermediazione per mezzo di un prestito ingente che il Monte di Pietà gli concesse, 5000 scudi per due anni al 33%. Per avere un'idea dell'ordine di grandezza a cui queste cifre si riferiscono, bisognerà ricordare che in questo periodo, la seconda metà del Cinquecento, un muratore in Toscana guadagnava circa

19 A. Molho, *Florentine Public Finances in the Early Renaissance, 1400-1433*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971; Id., *Tre città-stato e i loro debiti pubblici. Quesiti e ipotesi sulla storia di Firenze, Genova e Venezia*, in *Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazione, sviluppo*, Pistoia, Centro italiano di studi di storia e d'arte, 1993; *Debito pubblico e mercati finanziari in Italia. Secoli XIII-XX*, a cura di G. De Luca e A. Moioli, Milano, F. Angeli, 2007; *Monti di Pietà e presenza ebraica in Italia (secoli XV-XVIII)*, a cura di D. Montanari, Roma, Bulzoni, 1999; M. Carboni, *Il debito della città. Mercato del credito, fisco e società a Bologna fra Cinque e Seicento*, Bologna, il Mulino, 1995; M. Carboni, *Stato e finanza pubblica in Europa dal Medioevo a oggi. Un profilo storico*, Torino, Giappichelli, 2008.

20 Cfr., per quanto segue, S. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence* cit., pp. 193 sgg.

60 scudi l'anno, un maestro di scuola circa 25 fiorini l'anno, e si stimava che il mantenimento in vita di un lavoratore manuale costasse intorno ai 12 fiorini l'anno<sup>21</sup>.

Come hanno notato Carol Menning per Firenze e Mauro Carboni per Bologna, i Monti di Pietà cinquecenteschi erano di fatto strumenti di governo finanziari al servizio dei ceti dominanti che, mediante l'opportunità di usufruire di larghi prestiti e di operare importanti depositi, avevano rintracciato in questi istituti la possibilità di far fruttare i propri capitali non investiti, ma anche individuato l'opportunità di ottenere notevoli finanziamenti nella forma di crediti a lunga scadenza. In questo contesto, la contemporanea istituzione dei ghetti, se considerata alla luce dell'attività complessa svolta dai Monti come attivatori e controllori dei prestiti al consumo, ossia del finanziamento minuto delle emergenze economiche, appare cruciale e decisiva per comprendere la ricodificazione della povertà e dei poveri in termini di minaccia per gli equilibri economico-politici, così come la vediamo manifestarsi nell'Italia del pieno Cinquecento. Fu in questa fase che i poveri e i non potenti non catalogabili come clienti del Monte di Pietà, come fruitori di forme della carità pubblica, o come soggetti economicamente marginali rinchiusi nei ghetti, si rivelarono allo sguardo oligarchico quali presenze decisamente perturbanti.

Per afferrare a fondo questo passaggio, occorrerà tenere a mente che l'attività bancaria dei Monti in quanto banche pubbliche si riconnetteva, lo si è accennato, alle dinamiche del debito pubblico così come si era venuto formando in Italia nei due secoli precedenti. Il cosiddetto Monte comune ovvero la creazione di un istituto che gestiva e amministrava i prestiti fatti dai privati allo Stato ed emetteva titoli di credito che consentivano ai prestatori, ossia a chi investiva nello Stato, di percepire un interesse periodico, è fenomeno ampiamente studiato per le città italiane a forte sviluppo economico fra Tre e Quattrocento. Si è tuttavia poco insistito sul fatto che in molte città, prime fra tutte Genova e Firenze, il capitale dei Monti di Pietà era formato in parte da titoli di Stato, era cioè esplicitamente dipendente dal debito pubblico. Le grandi borghesie cittadine mercantili e bancarie che, come alcuni storici hanno dimostrato<sup>22</sup>, controllavano sin dall'inizio del Quattrocento il debito pubblico monopolizzando l'acquisto dei titoli, furono dunque in grado di ampliare e articolare il proprio controllo del tessuto finanziario cittadino nel momento in cui i Monti di Pietà presero a funzionare come diretta conseguenza dell'esistenza del debito pubblico e in polemica con forme di prestito al consumo che, come quelle ebraiche o lombarde, si rivolgevano a un pubblico non selezionato e cioè socialmente impreciso. Fu appunto in questa fase di transizione, e cioè fra Quattro e Cinquecento, che il problema delle false povertà, o meglio delle mediocri ricchezze che ambivano a proporsi come co-protagoniste del gioco economico emerse e si venne chiarendo in un contesto economico ormai dichiaratamente internazionale e politicamente oligarchico.

La povertà dei poveri ordinari e comuni, dei poveri involontari e di tutti i giorni, era stata fondamentale riletta e decodificata come condizione ambigua e moralmente sospetta a partire dal momento in cui, fra XIII e XV secolo, aveva fatto la sua apparizione sulla scena politica ed economica la povertà volontaria di poveri intellettualmente ed economicamente consapevoli che, come i membri dell'Ordine francescano, avevano

21 Cfr. S. K. Cohn, *The Laboring Classes of Renaissance Florence*, New York etc., Academic Press, 1980; R. Goldthwaite, *The Building of Renaissance Florence: An Economic and Social History*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1980; G. Pinto, *Il lavoro, la povertà, l'assistenza. Ricerche sulla società medievale*, Roma, Viella, 2008; *La società del bisogno: povertà e assistenza nella Toscana medievale*, a cura di G. Pinto, Firenze, Salimbeni, 1989.

22 Si veda alle note 13, 17 e 19.

trasformato lo stato esistenziale e casuale di privazione in una scelta giuridicamente strutturata, istituzionalmente fondata su norme ed elaborati legislativi e articolata in sequenze testuali in grado di analizzare la nuova economia di mercato come sfondo su cui si giocava consapevolmente il rapporto fra ricchezza e produttività. Questa rilettura della povertà qualunque alla luce interpretativa di una povertà che, come quella dei frati mendicanti, si traduceva non solo in comportamenti ma anche e potentemente in analisi economiche e legislative delle relazioni economiche, aveva gradualmente fatto della povertà istituzionale, consapevole e volontaria un edificio intellettuale e politico fortemente connesso agli ambiti dell'amministrazione pubblica e del potere amministrativo, e dei poveri evangelici e cioè volontari altrettanti esperti di logiche dello scambio e del credito, attivi ed ascoltati nelle corti dei principi e nelle sedi dei governi cittadini. Parallelamente, fra Tre e Quattrocento, la svalutazione civica connessa al disonore delle povertà non scelte ma vissute per caso e per disgrazia era rapidamente cresciuta cominciando a produrre, soprattutto nella cultura mercantile e proto-borghese italiana, spagnola e francese, la nozione di una distanza incolmabile fra coloro che, ricchi di denaro e di reputazione, si riteneva avessero per natura il diritto di governare, e quanti, la maggioranza, in conseguenza della loro miseria dovevano essere intesi come poveri tanto di beni quanto di intelletto e di onore e che, pertanto, dovevano essere esclusi dalle liturgie del governo e della amministrazione pubblica. L'idea, antica in se stessa, di una affinità tra lavoro salariato e condizione servile si era ampiamente diffusa acquistando nuovi significati politico-economici. La tradizionale esclusione dalla cittadinanza piena dei poveri involontari aveva, infine, dal Quattro al Cinquecento, assunto il carattere più specifico di una esclusione di coloro che non potevano o sapevano gestire la ricchezza dagli ambiti e dagli spazi pubblici<sup>23</sup>.

In questo clima culturale e politico che del mercato faceva ormai la scena principale sulla quale le liturgie del potere si manifestavano, la moltiplicazione delle povertà, ma anche l'aumento delle ricchezze socialmente non qualificate da una appartenenza familiare e cetuale, poneva dunque ai governi signorili e oligarchici il problema di distinguere nettamente e formalmente lo spazio della ricchezza qualificata come carismatica, dallo spazio dell'impotenza sociale, della povertà infamante e della ricchezza disonorevole. Già alla fine del quattordicesimo secolo, la questione dei poveri degni o indegni, utili o inutili, autorizzati o no a chiedere le elemosine e ad essere dunque integrati nella dimensione civica, era stata formulata in termini di riconoscibilità dei poveri. Un francescano catalano, consigliere di sovrani, Francesc Eiximenis, poteva, ad esempio, scrivere in un suo grande trattato di arte politica, il *Regiment de la cosa pública*, che i poveri avrebbero dovuto «portare un contrassegno pubblico come per esempio un sigillo di piombo appeso al collo per conoscenza della comunità, o qualche altro contrassegno di modo che possano essere riconosciuti»<sup>24</sup>. Questo percorso sarebbe continuato nel secolo successi-

23 Cfr. B. Geremek, *Poverty: a History*, Oxford, Blackwell, 1994. Il testo di riferimento più noto dell'epoca (1526) e il più studiato è il *De subventionem pauperum* di J. L. Vives: *De subventionem pauperum sive De humanis necessitatibus Libri II*. Introduction, Critical Edition, Translation and Notes, a cura di C. Matheussen, C. Fantazzi, J. De Landtsheer, Leiden and Boston, Brill, 2002. Cfr. C. Fantazzi, *Vives and the emarginati*, in *A Companion to Juan Luis Vives*, a cura di C. Fantazzi, Leiden and Boston, Brill, 2008, pp. 65-111. Si veda B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice: the social institutions of a Catholic state, to 1620*, Oxford, Blackwell, 1971. Cfr. B. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVIII)* cit.. Cfr. G. Todeschini, *Servitude et travail à la fin du Moyen Âge* cit.

24 F. Eiximenis, *Regiment de la cosa pública* (Valencia, 1499), ed. D. de Molins de Rei, Barcelona, Els Nostres Classics, 1927, Cap. XXI, p. 127 (la traduzione dal catalano è mia); G. Todeschini,

vo, si sarebbe perfezionato e contestualizzato, come si disse, per mezzo dell'istituzione dei Monti di Pietà che per loro struttura dovevano verificare la credibilità economica e morale dei poveri, e infine sarebbe approdato nel Cinquecento ai dibattiti europei sulla gestione razionale della povertà e dei poveri il cui nodo centrale e più aspramente controverso era costituito dalla scoperta della possibile falsa apparenza in virtù della quale i poveri potevano sembrare ricchi e i ricchi disonorati potevano assumere la sembianza di gente vicina al potere, così da obbligare i veri potenti a mascherarsi da poveri occultando in tal modo la sostanza più rara e preziosa del loro carisma dominativo.

Da questo complicato gioco di apparenze e false sembianze, estremamente inquietante dal punto di vista di realtà politiche ed economiche oligarchiche e dunque orientate a verificare minuziosamente i criteri di accesso alla sfera del potere effettivo e di legittimazione dell'autorità, usciranno ricodificate nel corso del Cinquecento tanto la condizione dei poveri reputati inutili e indegni quanto quella dei ricchi intesi come marginali dal punto di vista civico e disonorati per ragioni politiche, religiose e familiari. Il perfezionarsi degli strumenti di controllo dell'organizzazione sociale ed economica rappresentato istituzionalmente dal moltiplicarsi dei tribunali inquisitoriali e dalla fondazione dei ghetti, dall'avvio dell'organizzazione carceraria e detentiva, oltre che dalla gerarchizzazione degli spazi economici definita dalla creazione delle banche di Stato, trasforma in effetti a partire dalla metà del Cinquecento i poveri di cui non si prevede il recupero, i poveri manifestamente tali, in soggetti semiumani la cui greve materialità, la cui fatica sono ormai descritte come il segno di una non appartenenza alla sfera degli esseri intelligenti in grado di agire nel mondo e di mutarne l'assetto. La loro esclusione, caratterizzata da criteri che cominciavano a tratteggiare la povertà estrema in termini vagamente razzisti<sup>25</sup>, appariva tuttavia come sempre più ovvia a chi deteneva il monopolio del potere e il primato dell'intelligenza. Erano, piuttosto, a questo punto, i poveri mascherati da ricchi, così come i ricchi disonorati e delegittimati, a diventare l'obiettivo principale e più problematico delle indagini e delle selezioni per mezzo delle quali i poteri territoriali venivano stabilendo il diritto di partecipare ai riti del governo e alla dimensione della cittadinanza nel senso pieno del termine.

I poveri, nella fase storica che vede la nascita del mercato controllato nei suoi giochi dalle oligarchie al potere e dalla finanza pubblica che queste oligarchie hanno organizzato fra Quattro e Cinquecento, appaiono dunque mostruosi in una doppia prospettiva. In primo luogo, se poveri allo stremo delle forze, se miserabili conclamati, possono ora

---

*Ricchezza francescana* cit., pp. 164 sgg. Cfr. P. Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padova, EFR, 2006; P. Evangelisti, «Misura la città, chi è la comunità, chi è il soggetto, chi è nella città», in *Identità cittadina e comportamenti socio-economici tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di P. Prodi, M. G. Muzzarelli, S. Simonetta, Bologna, Clueb, 2007, pp. 19-52; P. Evangelisti, *Ad invicem participancium. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano*, in *Cittadinanza e disuguaglianze economiche* cit.

25 Lo studio di come la discriminazione dei «poveri» abbia assunto caratteri razzisti sin dalla prima età moderna non è particolarmente diffuso. Cfr. tuttavia S. Hindle, *Dependency, shame and belonging: badging the deserving poor, c.1550-1750*, «Cultural & Social History», 1, 2004, pp. 6-35; approccio metodologico (relativo all'epoca contemporanea) in H. Gans, *The War Against The Poor: The Underclass And Antipoverty Policy*, New York, Basic Books, 1995; M. B. Katz, *The Undeserving Poor. America's Enduring Confrontation with Poverty*, Oxford, Oxford University Press, 2013<sup>2</sup>. Cfr. G. Todeschini, *Exclusions*, in *The Routledge Handbook of History and Globalization*, a cura di C. Antunes, K. Fatah-Black, London, Routledge, 2016.

essere descritti come abietti e perturbanti, animali senza vergogna più che uomini o galantuomini. Lo riassume con chiarezza, nel secondo Cinquecento, il testo di Tommaso Garzoni dedicato a coloro che da «furfanti» in agguato usano la propria miseria per accattare sulle strade:

Si trovano alcuni che, non tanto da inopia e da miseria tratti, quanto da una pigrizia mera, abbandonate l'arti e le scienze si danno a una vita talmente otiosa e negligente, che la maggior quiete o felicità non istimano, che con una pazza furfantaria mendicar del continuo il cibo e il vitto; reputando questa vita per la più dolce e più beata a mondo ch'esser possa. E lo sbattere de' denti per il freddo, il gridar per le contrade come cani arrabbiati, il tremar dal gelo, il morir per l'eccessivo caldo, il caminar con le ferle per il viaggio, l'andar con le ginocchia per terra, il portare le natiche per il fango, lo star sepolto dentro a una barella, è riputato da loro più tollerabile che essercitarsi in un'arte o fare un mestiero come i galant'huomini fanno. I possessori della qual vita sono dimandati dal volgo comunemente Guidoni, Furfantoni e Calchi. È vero che la povertà mondana mal volentieri sofferta cagiona in parte questa scioccheria, perché (come ben dicevano Hesiodo e Alceo) non è cosa al mondo più perniciosa all'animo, né più molesta al ben operare, quanto la povertà; e perciò disse Catone ch'ella ha grandissima forza di far che l'huomo da bene si dia a far male, perché essendo a lei compagna la fame, secondo il detto del Poeta: *Et male suada fames, et turpis egestas* [...] Altri malitiosi come il diavolo fanno l'ispirato e gettano la bava, gonfiano le fauci, e gridano come demoni infuriati; altri fanno del matto stravagante per havere buon tempo, corrono per la città svestiti e nudi, saltano per le piazze, ridono estremamente, dicono mille dishonestà, scoprono tutte le vergogne ...<sup>26</sup>

La deformità morale e civile di questi poveri senza ritegno si traduce ormai, per chi li guarda dall'alto della propria rispettabilità e ricchezza, in una perversione dei sensi in se stessa aggressiva, raccapricciante e minacciosa. La sacralità stessa della povertà istituzionale incarnata dai frati mendicanti e dai poveri rassegnati umilmente al proprio stato di assistiti, viene turbata e sovvertita, profanata, dalla sfacciata violenza con la quale questi furfanti ostentano la propria oscena nudità ad un tempo fisica e morale.

Esiste però anche un altro genere di mostruosità, quella dei poveri dissimulati o dei ricchi disonorati, che fingono di far parte della società dei ben reputati ossia di quanti a buon diritto esercitano un potere e vantano una ricchezza. In questo caso, l'orrore del loro comportamento, la perversione della natura, sta appunto nella mascherata profanatrice che li rende apparentemente simili ai veri ricchi, ai veri nobili, a quanti cioè sono considerati segnati dal carisma del potere in virtù di una supremazia considerata autentica.

[...] altri si vestono signorilmente menandosi dietro compagni, e sotto mentiti abiti si fingono da loro medesimi chi Principe, chi Marchese, chi Conte di castella, chi cardinale come fu quello che volle impadronirsi dell'Isola di Tremiti soggetta al dominio de' Canonici Regolari Lateranensi; chi Signor di Castella come quello che a S. Marino e a Cesena si finse il Signor Polo Emilio Martinengo, restando honorato come Conte e banchettato dall'Hoste per più giorni egreggiamente; chi Principe di Città come quello che a Ferrara pochi di sono sotto il nome di Principe di Sparta ingannò la quadragesima tutti i predicatori di quella città facendo raccorre una grande elemosina, che poi non hebbe,

26 T. Garzoni, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, Venezia, appresso Gio. Battista Somascho, 1586, pp. 590, 593 (*De' Guidoni o Furfanti o Calchi*).

restando in fine scoperto; chi discendente da qualche illustrissimo lignaggio come quello che si fece Don Ferrante Farnese, ingannando sceleratamente in confessione uno eccellente predicatore per altro accorto e prudente in tutte le sue azioni, e quello in Genoa che si fece discendente da Costantino imperatore e mostrando privilegi imperiali tirò sotto alquanti babbioni creandogli Conti Palatini, Marchesi di Brandeburg, cavaglieri a speron d'oro con croci sotto gli abiti, che diedero da ridere a molti, e da piangere a loro che vi lasciarono molti scudi per comperare quest honorata mercantia da quel guidone [...]<sup>27</sup>.

In questo caso il pericolo e la sconcezza aberrante dipendono esplicitamente da un disordine economico e politico introdotto, da questi poveri travestiti, nell'ordine di un mercato e di una società di cui le oligarchie dominanti reclamano il controllo indiscutibile. La mostruosità di questi poveri in maschera sta insomma nella loro impudente volontà di alterare l'equilibrio dei crediti e delle fiducie che mantiene saldo e percorribile il labirinto del commercio e della finanza, nella loro effettiva capacità di falsificare, svelandone l'imprecisione e la labilità, la geometria di un mondo e di un mercato che i potenti vorrebbero eterno e perfettamente efficiente.



# ISTITUZIONALIZZAZIONE E CONTROLLO DELLA POVERTÀ NEL «DE SUBVENTIONE PAUPERUM» DI LUIS VIVES

DI SIMONA LANGELLA

## 1. *Nulla di nuovo sotto il sole*

Il fenomeno del pauperismo è di stretta attualità e non solo per ciò che concerne le zone del mondo definite, con un eufemismo, in via di sviluppo. Per le maggiori organizzazioni internazionali i nuovi poveri e le strategie da adottare per avere un'inversione di tendenza al forte disagio socio-economico, che nell'ultimo decennio ha coinvolto anche tutta l'Europa, sono fra i problemi più urgenti a cui è indispensabile dare una risposta. Essa, però, non può essere solo una soluzione economica, piuttosto deve essere frutto di uno sforzo che coinvolge tutta la società e che innanzi tutto permetta un nuovo atteggiamento culturale nei confronti di un problema atavico. Pertanto, tale soluzione non può nascere unicamente dall'immediatezza dell'urgenza. Altrimenti, il rischio è quello di proporre nuovamente ciò che in passato ha già fallito nella sua applicazione concreta.

Diverse argomentazioni a cui attualmente si ricorre per trovano una risposta alla piaga della povertà, ma soprattutto molte delle soluzioni pratiche oggi utilizzate, sono già state adottate nel passato. Molte di esse trovano, infatti, un loro corrispondente in ragionamenti e provvedimenti già adoperati ben cinquecento anni fa. Le soluzioni che attualmente ricorrono restano ancora troppo spesso – sebbene assumano modalità differenti – quelle tradizionali della carità o della forza. Si riscoprono così misure già note come quella di distinguere tra veri poveri e falsi poveri, applicando ai primi una regolata assistenza e ai secondi una dura repressione. A tale proposito i sindaci di alcune città italiane hanno emanato delle ordinanze contro l'accattonaggio che non solo riprendono argomenti e cautele preventive quasi identici a quelli predisposti dalle città fiamminghe e spagnole del Cinquecento, ma fanno anche pensare ad una trasformazione della figura del sindaco da rappresentante dei cittadini a tutore della sicurezza urbana. Nel 2011 a Cles, nella provincia di Trento, è stata emanata un'ordinanza, la quale prevede che un mendicante scoperto a tendere la mano per chiedere l'elemosina sia sanzionato fino a 500 euro di multa con il sequestro dei soldi ricevuti e di eventuali armamentari utilizzati per chiedere la carità. In tale ordinanza è fatto divieto di richiedere denaro con insistenza, fermando o seguendo per alcuni tratti i passanti ed offrire servizi non richiesti<sup>1</sup>. Nei primi mesi del 2014, tre sindaci -che governano le città di Padova, Treviso e Venezia- hanno stipulato un patto di

---

1 Cfr. *Trentino. Ai mendicanti 500 euro di multa, elemosina sequestrata*, 3 giugno 2010) ([http://www.dazebao.org/news/index.php?option=com\\_content&view=article&id=10431:trentino-ai-mendicanti-500-euro-di-multa-elemosina-sequestrata-&catid=90:cronaca&Itemid=288](http://www.dazebao.org/news/index.php?option=com_content&view=article&id=10431:trentino-ai-mendicanti-500-euro-di-multa-elemosina-sequestrata-&catid=90:cronaca&Itemid=288)).

sicurezza metropolitana contro accattoni molesti e petulanti. Il progetto vede i tre comuni uniti attraverso azioni congiunte nella lotta contro le persone che chiedono l'elemosina<sup>2</sup>. È anche prevista la creazione di una banca dati condivisa per lo scambio di informazioni, che consenta di evitare che i mendicanti molesti allontanati da un Comune si trasferiscano nei paesi o nelle città limitrofe. Il patto contempla, infatti, la schedatura e il foglio di via agli accattoni, ribadendo di voler così tutelare chi è indifeso dalle molestie di coloro che chiedono con troppa insistenza. Le misure adottate trovano la loro giustificazione ultima nella necessità di distruggere lo sfruttamento della mendicizia da parte di clan o racket criminali. Più in particolare, relativamente a tale necessità, si specifica il bisogno di distinguere le persone in evidente stato di bisogno e sostanzialmente innocue, da altri soggetti organizzati da strutture malavitose. Tuttavia, nonostante quest'ultima puntualizzazione, se la ragione ultima dell'ordinanza stesse davvero nel combattere lo sfruttamento organizzato delle persone in stato di indigenza, non si comprenderebbe il motivo per il quale i provvedimenti con essa emanati siano rivolti unicamente al singolo mendicante, il quale, in fondo, appare anch'egli essere vittima delle stesse organizzazioni criminali<sup>3</sup>. Infine, su corsi e ricorsi di soluzioni già note nel passato e che riemergono nel presente, un ultimo esempio. In questo caso, esso riguarda l'uso specifico di un termine, che rimanda a un ben definito gruppo sociale. Con il Decreto del Ministero delle Infrastrutture e trasporti del 14 maggio 2014 sulla morosità incolpevole a riguardo di locazioni abitative torna, infatti, in voga una vecchia categoria già utilizzata nei provvedimenti cinquecenteschi atti ad arginare la povertà, quella appunto del cosiddetto povero incolpevole<sup>4</sup>.

Questi pochi esempi sono sufficienti a mostrare come dalla varietà e dall'abbondanza di proposte e di misure per contenere la povertà non si rintraccia, tuttavia, un'evoluzione storica delle prospettive da adottare, ossia una loro significativa variazione nel tempo. D'altra parte, ciò significa anche che un'indagine storica su di esse volta ad analizzare il loro uso nel passato è necessaria, oltre che utile.

## 2. *I pauperes nell'Europa moderna*

Il fenomeno del pauperismo è assai complesso, dunque, arduo da analizzare e definire. Non esiste, infatti, una definizione univoca di povertà<sup>5</sup>. Essa assume a seconda dei contesti forme differenti: da quella volontaria di monaci e di anacreti, dove il povero è

2 Il progetto si chiama Pa.Tre.Ve. Il nome indica l'area metropolitana che unisce le tre città di Padova, Treviso, Venezia.

3 Cfr. S. Madiotto, *Da Padova, Venezia a Treviso pronto un patto anti-accattoni*, 3 marzo 2014 (<http://corriereedelveneto.corriere.it/veneto/notizie/cronaca/2014/3-marzo-2014/da-padova-venezias-treviso-pronto-patto-anti-accattoni-2224154481769.shtml>); J. Meletti, *Veneto, la crociata dei sindaci di sinistra: Schedatura e foglio di via agli accattoni*, 18 marzo 2014 ([http://www.repubblica.it/cronaca/2014/03/18/news/veneto\\_la\\_crociata\\_dei\\_sindaci\\_di\\_sinistra\\_schedatura\\_e\\_foglio\\_di\\_via\\_agli\\_accattoni-81249227/](http://www.repubblica.it/cronaca/2014/03/18/news/veneto_la_crociata_dei_sindaci_di_sinistra_schedatura_e_foglio_di_via_agli_accattoni-81249227/)); R. Binelli, *Veneto, la sinistra si sveglia: no all'accattonaggio*, 18 marzo 2014 (<http://www.ilgiornale.it/news/interni/veneto-sinistra-si-sveglia-no-allaccattonaggio-pisapia-1002596.html>); *Veneto: i sindaci cacciano gli accattoni*, 19 marzo 2014 (<http://www.cronachediordinariorazzismo.org/2014/03/veneto-i-sindaci-cacciano-gli-accattoni/>).

4 Il decreto, previsto dal decreto legge n. 102/2013, è entrato in vigore il 14 luglio 2014.

5 Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà. Idee, leggi, progetti nell'Europa moderna*, Genova-Ivrea, Herodote Edizioni, 1983, p. 4.

immagine di Cristo; a quella indesiderata, ma inevitabile, di storpi e di invalidi; a quella episodica risultato di guerre, crisi o carestie sino a quella propriamente strutturale degli emarginati sociali, ossia poveri e mendicanti ‘a tempo pieno’, condannati per il loro presunto ozio, il rifiuto di lavorare e una condotta di vita fuori dalle regole e reputata, pertanto, socialmente pericolosa<sup>6</sup>.

A ogni buon conto, ciò che accomuna le interpretazioni in età moderna di questo variegato fenomeno è l’ossessione di distinguere il vero povero dal falso: l’uno ha diritto ad assistenza e carità, l’altro va messo al bando o addirittura punito severamente, poiché se solo volesse potrebbe – con il suo lavoro – cessare di esserlo<sup>7</sup>. Tale distinzione diventerà il criterio per qualsiasi tipo di condotta assistenziale pubblica, ecclesiastica o laica, si deciderà di mettere in atto<sup>8</sup>.

Insieme alla discussa categoria dei falsi poveri si afferma l’idea che questi ultimi preferiscano una vita disagiata ad una produttiva<sup>9</sup>. Di conseguenza, si presenta la difficoltà di individuare in modo oggettivo chi possa dirsi davvero povero all’interno di una società in cui si guarda a coloro che vivono una vita bisognosa e priva di mezzi come a persone disposte anche all’inganno o all’autolesionismo pur di raggiungere quella condizione di povero ufficiale degno di cura, dunque, sotto alcuni aspetti, privilegiata<sup>10</sup>.

Nell’Europa moderna i termini di povertà ed assistenza assumono significato ampio e dai contorni spesso indefiniti. Nella categoria dei poveri rientrano, infatti, differenti soggetti, tutti allo stesso modo oggetto di politiche sociali indirizzate a risolvere il problema del pauperismo. Si cerca così di organizzare sistemi di assistenza e di controllo sociale sia di tipo caritativo, sia di tipo autoritario o poliziesco. Due principali posizioni antitetiche si scontrano: l’una legata ad una mentalità di stampo ancora medievale, l’altra prettamente moderna. Da una parte, infatti, vi sono le proposte di stampo religioso prettamente tradizionali che contrappongono la carità personale alla beneficenza pubblica organizzata – senza per questo ignorare i doveri della società nei confronti dei poveri – e reputano che i doveri di carità e benevolenza vadano assunti innanzi tutto individualmente e non delegati ad organizzazioni impersonali; dall’altra si trovano proposte di stampo razionalistico che, organizzando forme di beneficenza pubblica, volte a salvaguardare gli interessi della neonata economia capitalistica, presentano una visione sicuramente realistica del problema, ma, talvolta, offrono soluzioni ciniche e spietate che nascono da un freddo calcolo razionale (come ad esempio chiudere gli ospizi o non prestare soccorso ai bisognosi)<sup>11</sup>. Quest’ultima posizione, frutto della nuova mentalità

6 Nell’ambito religioso i termini povertà e ricchezza vengono addirittura capovolti: il vero ricco è il povero che si accontenta del proprio stato. Mentre la povertà infatti è una benedizione, le ricchezze in realtà sono solo un fardello. Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà* cit., pp. 4-5.

7 Cfr. *ivi*, p. 8.

8 Essa rimanda a un’altra differenziazione tra una povertà strutturale e una considerata congiunturale. Cfr. *ivi*, p. 5.

9 Cfr. *ivi*, p. 9.

10 Cfr. *ivi*, p. 10.

11 Si pensi alla proposta di Jonathan Swift, il quale, per denunciare la questione sociale del pauperismo, pubblicava nel 1729 il suo pamphlet *A Modest Proposal for Preventing the Children of Poor People from Being a Burthen to Their Parents*. Qui, il decano dublinese proponeva sarcasticamente – come soluzione del problema della povertà – l’uso dell’antropofagia da parte dei genitori nei confronti dei figli minori di un anno, in modo tale che essi non diventassero un fardello per i genitori. Cfr. A. Gurrado, *Introduzione*, in Voltaire, *Gli ebrei mangiavano carne umana? E come la preparavano?*, Genova, Il melangolo, 2015, pp. 21-22.

moderna ha però il merito di comprendere che il governo dei poveri non può essere semplicemente considerato una questione relativa alla pratica virtuosa della carità, da demandare esclusivamente alle organizzazioni ecclesiastiche, poiché in realtà essa si intreccia con questioni di ordine civile, penale e non solo morale<sup>12</sup>.

Per la prima posizione, quella di stampo tradizionale, la povertà è concepita come un fatto conforme ad un ordine divino, dunque, in un certo qual mondo, naturale; per la seconda il fenomeno del pauperismo è invece una piaga puramente sociale<sup>13</sup>. Quello che differenzia i due approcci è quindi la prospettiva con cui si affronta il problema: in un caso secondo un afflato religioso e secondo un'impostazione di tipo umanitario e benefico, nell'altro secondo un crudo realismo e secondo una connotazione fortemente negativa del fenomeno<sup>14</sup>.

Nell'Europa moderna la povertà inizia così ad essere interpretata non solo come un male ineliminabile cui attribuire un significato spirituale, bensì anche come un dato economico e sociale. In quest'ottica, essa diventa oggetto di preoccupazioni politiche e istituzionali, poiché deve essere non solo regolata e organizzata, ma anche contenuta e limitata<sup>15</sup>.

I tradizionali clichés storiografici a riguardo del fenomeno pauperistico presentano il Medioevo e l'età moderna come due epoche caratterizzate su tale questione da concezioni opposte. All'atteggiamento caritatevole e misericordioso verso i poveri proprio del Medioevo cristiano<sup>16</sup>, si contrappone così per l'età moderna – ed in particolare con la Riforma protestante – una visione razionale, economa, e repressiva (le città non accolgono il povero, anzi lo cacciano o lo rinchiudono)<sup>17</sup>. E sebbene queste contrapposizioni così nette non sempre offrano una valida chiave interpretativa per l'analisi dei fatti, tuttavia, non si può non registrare che nella prima età moderna avviene un significativo cambiamento rispetto al passato. La nuova economia, infatti, frutta una ricchezza che non si

12 Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà* cit., pp. 25-26.

13 Questa visione della povertà è assai differente da quella che si affermerà in età industriale, durante la quale le leggi economiche avranno il sopravvento rispetto ad altre esigenze umane. Nondimeno, già nel periodo pre-industriale, fame e povertà erano giudicate un stimolo positivo in grado di contrastare le lusinghe dell'ozio. Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà* cit., p. 14.

14 Cfr. *ivi*, p. 15.

15 Cfr. *ivi*, pp. 3-4.

16 A tale riguardo è significativa la distinzione tommasiana tra diritto di proprietà e uso dei beni. Per Tommaso d'Aquino, infatti, il primo non giustifica in modo esclusivo il secondo. Pur affermando la legittimità della proprietà privata, Tommaso chiarisce che il suo uso non può tornare a solo vantaggio del proprietario, ma serve a tutti coloro che possono averne bisogno, poiché i beni della terra sono a sostegno di tutti (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 66, a. 2). Perciò, in quanto all'uso, i beni di cui siamo proprietari sono anche degli indigenti, che vanno soccorsi col superfluo. Più precisamente, il superfluo è dovuto al sostentamento dei poveri per diritto naturale (cfr. *ivi*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 32, aa. 5-6). Tommaso afferma, infatti, la destinazione universale dei beni della terra in quanto essi sono stati ordinati da Dio al soddisfacimento dei bisogni di tutti gli uomini. La suddivisione dei beni, pur non contrastando con la legge naturale, è di diritto positivo. E poiché la *lex naturalis* è primaria rispetto alla legge positiva, il diritto alla proprietà deve cedere il passo alla legge naturale ogni qualvolta si presentano situazioni di estrema indigenza.

17 Tuttavia, queste divisioni così nette non sempre offrono una valida chiave di lettura. I grandi sconvolgimenti religiosi del Cinquecento non hanno avuto poi un peso così determinante nell'ulteriore sviluppo del movimento per la regolamentazione della beneficenza. In realtà il movimento di riforma assistenziale è precedente la scissione dell'Europa cristiana. Emblematico è il caso del regolamento del 1525 di Ypres, città facente parte delle Fiandre ancora cattoliche. Cfr. A. Saitta, *Introduzione*, in J. L. Vives, *De subventionem pauperum*, introduzione, testo e appendice a cura di A. Saitta, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. XXXVII -XXXVIII.

trasforma più, come un tempo, in un sovrappiù alimentare accumulato ed amministrato dai signori feudali e dai monasteri ma, sviluppandosi dalla produzione e dal commercio, ha come suo unico naturale esito la creazione di nuova ricchezza.

### 3. Pauperismo e legislazione nel XVI secolo: la riforma della città di Ypres

Come già accennato, all'inizio del Cinquecento col crescere della popolazione e la messa in moto di processi di tipo capitalistico, che modificano gli equilibri sociali, nascono iniziative cittadine per la disciplina dei poveri, così come si autorizzano severe legislazioni contro i vagabondi. Diverse sono le città europee – tedesche, fiamminghe, spagnole, francesi – che mirano a razionalizzare e a risolvere il fenomeno del pauperismo attraverso riforme assistenziali e rigidi regolamenti<sup>18</sup>. Tra i primi e più significativi provvedimenti di lotta alla mendicizia, si ricordano le ordinanze del 1461 emesse da Filippo il Buono, duca di Borgogna, in cui si vietava di mendicare a chi potesse esercitare un mestiere; quelle analoghe della città di Malines del 1506 e di Gand del 1508; l'ordine di Carlo V del 1510 che imponeva di espellere i falsi mendicanti dalle province fiamminghe<sup>19</sup>.

Tali restrittive disposizioni si accompagnano ai primi tentativi di regolamentazione dell'assistenza. Tra questi sono da ricordare le ordinanze del 1446 di Colonia e di Norimberga del 1478, il decreto di Bruges del 1496, la riforma di Norimberga del 1522, presa a modello anche da Strasburgo, i regolamenti del 1525 di Mons e Ypres<sup>20</sup>, la riforma della beneficenza di Digione nel 1528, di Troyes nel 1529, di Lione nel 1531. Essi troveranno il loro compimento nell'editto dell'imperatore Carlo V del 7 ottobre 1531 per i Paesi Bassi, ossia nella riforma generale della beneficenza, che a sua volta si richiamava ai regolamenti di Ypres<sup>21</sup>. Su questi ultimi è bene soffermarsi.

Nel 1531 il Senato della città di Ypres<sup>22</sup>, nelle Fiandre, pubblica un regolamento – *La police faicte et entretenue, pour les pauvres et mendiens, en la ville de Ypres, en Flandres: approuvée par Lempereur, et confermée par la Faculté de théologie de Paris*<sup>23</sup> –

18 Tuttavia, come si evince da un aumento della severità delle punizioni previste, in particolare di quelle finalizzate a combattere il vagabondaggio (taglio dei capelli, fustigazione, tortura e forca), queste misure ebbero scarso effetto. La città di Malines nel 1506 comminava un'ammenda di dieci *livres* a quanti avessero dato alloggio o vitto a vagabondi in buone condizioni fisiche e ordinava la rapatura a zero di questi stessi vagabondi affinché potessero essere riconosciuti e in caso di recidiva li consegnassero alla giustizia. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., p. XXXVI.

19 Cfr. *ibidem*.

20 Rispettivamente del 31 gennaio e del 3 dicembre 1525. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., p. XXXVIII.

21 Cfr. *ivi*, pp. XXXVIII, LXVII, LXX-LXXI.

22 Nel 1531 a Ypres fu pubblicato un regolamento sul soccorso ai poveri approvato dalla *Faculté de théologie de Paris*. Esso era il risultato della riforma attuata, già a partire dal 1525, nella città fiamminga per affrontare il dilagare di chi, fra la popolazione, viveva di elemosina. In effetti, già dal suo inizio la riforma del 1525 subì attacchi da parte degli ordini mendicanti. Le polemiche non si placarono neppure con l'approvazione da parte dei teologi della Sorbona. Tale riforma è generalmente indicata come il modello utilizzato per l'editto emesso da Carlo V nel 1531 ed esteso a tutti i Paesi Bassi. Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà* cit., n. 18 a p. 71. Ed anche cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., pp. XXXVIII e LXX.

23 Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà* cit., pp. 45-50 (il documento tradotto e pubblicato da Baroncelli e Assereto è estratto da J. Nolt, *La réforme de la bienfaisance publique à Ypres au XVI siècle*, Gand, Librairie Scientifique E. Van Goethem & C., 1915, pp. 124-133).

volto ad amministrare il soccorso ai poveri mendicanti. Il termine *police* mostra alcune sfumature di significato: con tale termine si può intendere, infatti, sia l'ordine col quale si governa una città e sono amministrate le attività finalizzate ai bisogni comuni, sia il modo in cui la vita civile e sociale dovrebbe essere organizzata, sia tutto ciò che concerne il bene pubblico<sup>24</sup>.

A titolo esplicativo gli stessi legislatori di questi regolamenti dichiarano che il movente che li spinge ad occuparsi del soccorso ai mendicanti è, oltre l'obbedienza al comandamento divino che ordina la misericordia verso i poveri, l'onore e l'interesse per la cosa pubblica. E poiché è di precetto, che tutti secondo gli insegnamenti di Cristo mantengano e soccorrano i poveri, farsi carico ed aver cura dei bisognosi è un dovere che non compete solamente agli ecclesiastici, ma anche ai laici<sup>25</sup>.

A questa premessa segue, poi, l'osservazione che sino a quel momento i poveri, come pecore senza pastore<sup>26</sup>, si sono trovati nella condizione di vagare per paesi e città senza dimora, patendo la fame e le intemperie, restando nell'ozio e nella pigrizia, non potendo apprendere alcun insegnamento positivo. Proprio a causa della loro indigenza hanno «imparato arti e costumi cattivi che sono diventati il loro modo di vivere, convertendo in piaceri e crapule le elemosine ricevute per i loro bisogni. Non c'era in loro misura, temperanza, frugalità, pazienza e umiltà, ma spendevano tutto follemente in un'ora»<sup>27</sup>. Secondo i legislatori fiamminghi, per aiutare i poveri, dunque, diventa necessario prendere provvedimenti per reprimere queste cattive abitudini.

A tal fine, ossia per estirpare e meglio controllare la povertà, i legislatori di Ypres distinguono tre diverse tipologie di povero. Il primo tipo abbraccia la povertà in base a una scelta volontaria. In altri termini, è il ricco che rinuncia a tutte le sue ricchezze per dedicarsi ad uno stile di vita evangelico o che vaga mendicando per il desiderio di accrescere i suoi meriti in vista della remissione dei peccati<sup>28</sup>; il secondo tipo è il povero autentico, il quale, «senza alcun aiuto»<sup>29</sup>, si trova costretto a chiedere elemosina per non morire. Tuttavia, anche tra costoro ve ne sono alcuni i quali «sono in pericolo di spiacere a Dio, perché preferiscono tentare una vita dubbia e incerta piuttosto che adattarsi alla loro condizione»<sup>30</sup>. Infine l'ultimo tipo è colui che è diventato povero né per un fine prettamente religioso né per una necessità, ma per la volontà di vivere in ozio e per il rifiuto di ogni tipo di lavoro.

A queste tre tipologie di povero corrispondono tre forme di povertà. La prima è giudicata apprezzabile e rara, ma in ogni caso non è comunque bene diffonderla, poiché «dietro la mendicizia possono nascere errori di ogni genere»<sup>31</sup>; la seconda appartiene ai poveri autentici, che devono essere assistiti; mentre la terza si riferisce a coloro che «sono di gran danno alla cosa pubblica: ad essi si deve proibire di mendicare e vagabondare per il paese»<sup>32</sup>.

24 Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà* cit., n. 18 a p. 71.

25 «Ed è ufficio tanto degli ecclesiastici che dei laici l'aver cura e il farsi carico dei poveri» (*La police faicte et entretenue*, in Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà* cit., p. 45).

26 Cfr. *La police faicte et entretenue* cit., p. 45.

27 *Ibidem*.

28 Sebbene questa forma di mendicizia sia ritenuta rara dai riformatori di Ypres, e ogni via di salvezza vada per loro lasciata aperta, tuttavia «non è un costume da diffondere» (*ibidem*).

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 46.

31 Ivi, p. 45.

32 Ivi, p. 46.

Definiti i diversi tipi di povero e le diverse forme di povertà, i legislatori di Ypres procedono spiegando come intendano organizzare gli aiuti per i veri poveri. Essendo i poveri infatti come «orfani senza guida»<sup>33</sup>, in quanto privi di industria e prudenza, lo Stato deve, secondo il comandamento divino, pietosamente soccorrerli eleggendo quattro autorevoli uomini che, come una sorta di tutori o pedagoghi, se ne curino. Questi funzionari, per poter meglio occuparsi dei poveri deboli o malati fornendo loro vitto, vesti ed altre cose legittime e necessarie, provvederanno anche a cacciare fuori confine coloro che, forti e robusti, possono guadagnarsi la vita senza elemosinare, mentre col pretesto della povertà commettono gravi peccati<sup>34</sup>.

Molti sono compiti che spettano ai funzionari scelti dallo Stato per combattere la povertà. Essi devono ricondurre «a ragione i vagabondi e i disutili, costringendoli a vivere onestamente come gente per bene»<sup>35</sup>; obbligare a lavorare chi è in grado di farlo; educare coloro che hanno acquisito negli anni una cattiva condotta; proibire la frequentazione di cattive compagnie e di luoghi di depravazione e, infine, provvedere ai bambini<sup>36</sup>, mandando a scuola quelli portati allo studio e all'apprendimento di un mestiere<sup>37</sup> quelli più rozzi<sup>38</sup>.

Per poter svolgere i loro incarichi dovranno poi riunirsi pubblicamente due volte alla settimana, ascoltando i poveri e valutando le cause della loro condizione. Nello svolgimento del loro lavoro essi saranno supportati dalle parrocchie, le quali, oltre che organizzare la raccolta delle elemosine durante le feste religiose di casa in casa, dovranno essere munite di un tronco per raccogliere le offerte<sup>39</sup>.

Sono previsti anche degli inquirenti occulti, la cui funzione sarà quella di individuare poveri vergognosi<sup>40</sup>, ossia coloro «che per vergogna e timidezza non osano dichiarare e

33 *Ibidem*.

34 «Dato che diversi decreti papali hanno stabilito di aiutare i poveri deboli o per malattia o per età e di tenere per delinquenti e sacrileghi quelli che sono forti e robusti, l'Imperatore ha ordinato di cacciare tutti i poveri mendicanti forti e capaci di guadagnarsi la vita, che commettono enormi peccati con il pretesto della povertà. Ciò perché vi sia pace nel reame e perché i veri poveri siano meglio mantenuti» (*ibidem*).

35 Ivi, p. 47.

36 La *paideia* è centrale nella prospettiva antropologica e filosofica di Vives. Le idee qui accennate sull'educazione dei bambini saranno sviluppate nel *De disciplinis* del 1531 e nel *De anima et vita* del 1538.

37 L'istituzione di scuole per i figli dei poveri, prevista dal progetto di riforma, sarà, tuttavia, attuata molti anni dopo la sua promulgazione. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., p. XXXIX.

38 A tale proposito ricordiamo un esempio illustre, tuttavia spesso ignorato, che beneficiò di questo tipo di assistenza ed istruzione nella Spagna del XVI secolo. Mi riferisco a san Giovanni della Croce, il quale ebbe un'infanzia segnata profondamente dalla povertà. La madre, rimasta vedova subito dopo la sua nascita, appare citata in un documento censitario del 1561 di Medina del Campo, appunto come «Catalina, viuda pobre». Ella beneficiò con la sua famiglia degli aiuti offerti dalla città ai *pobres de solemidad* procurando in tal modo al figlio l'opportunità di essere accolto nel *Colegio de los Niños de la Doctrina Cristiana*, un istituto di carità per poveri orfani, dove si insegnava a leggere, scrivere e a far di conto, oltre che un mestiere. Cfr. A. Marcos Martín, *San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza*, in *Actas del Congreso internacional sanjuanista, Historia*, a cura di T. Egido, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, Vol. II, pp. 164-165 e 174.

39 Cfr. *La police faicte et entretenue* cit., pp. 47-48.

40 Con povero vergognoso si intende lo sfortunato di buon ceto di cui tanto si occuperanno i filantropi dell'Europa moderna. Il termine può indicare il povero pudico che vive in casa propria, oppure una persona di onesta condizione, spesso nobile, che versa in stato di bisogno e perciò gode di attenzioni e privilegi. Tuttavia, va rilevato che la figura del povero vergognoso perde la solidarietà di ceto ed il paternalismo di cui è oggetto via via che nell'Europa moderna si afferma la nuova etica sociale borghese che mette tutti ugualmente di fronte alla medesima legge eco-

rendere manifesta la loro povertà e indigenza e soffrono segretamente nelle loro case»<sup>41</sup> – per poterli fare rientrare nel piano degli aiuti previsti.

Essendo così regolamentata la cura dei poveri, «nessuno deve farsi trovare a mendicare pubblicamente nella città e nelle sue adiacenze»<sup>42</sup>. Tuttavia, ai poveri mendicanti e pellegrini che giungono di passaggio in città è offerta un'elemosina in ragione della necessità in cui si trovano. Se, invece, essi arrivano in città con l'intenzione di stabilirvisi ed essere accuditi non vengono accettati (eccezion fatta per chi si trovasse in estrema necessità), facendo divieto ai cittadini di ospitarli o affittar loro casa senza il consenso del Senato<sup>43</sup>.

La ragione che giustifica quest'ultima norma restrittiva è di evitare che i fondi stanziati dal Senato della città per i poveri non siano sufficienti<sup>44</sup>, tanto più, si fa notare, che in altri paesi e città sono organizzati ospedali o luoghi simili volti all'assistenza degli indigenti<sup>45</sup>. È pertanto bene evitare di accogliere troppi stranieri per non arrecar danno ai destinatari locali della riforma<sup>46</sup>. Inoltre, a proposito del divieto alla libera mendicizia e al vagabondaggio<sup>47</sup>, è precisato «che questa non è vera libertà, ma licenza e permesso di far del male, da cui [...] siamo resi peggiori e più malvagi»<sup>48</sup>. Pertanto, poiché la vera libertà è sottomessa alla ragione, che non consente di compiere tutto ciò che si desidera ma solo l'utile ed opportuno, la proibizione non lede il diritto di alcuno<sup>49</sup>.

---

nomica. A titolo esemplificativo si cita la congregazione dei Buonomini di San Martino che si occupa dei bisognosi e che è presente a Firenze dal 1441, quando Cosimo de' Medici rovinava i suoi avversari politici con tasse insostenibili. Si forma, così, una categoria di poveri vergognosi, cosiddetti perché si vergognano di esserlo: sono persone facoltose, commercianti, artigiani, caduti in miseria, che conservano quella dignità che impedisce loro di stendere la mano. La congregazione nasce quando frate Antonino Pierozzi, il fondatore, chiama dodici cittadini, i Bonomini, e li fa Procuratori dei Poveri Vergognosi. Li sceglie fra persone di diversa levatura sociale e dà loro una regola elementare: devono raccogliere da chi può, dare e distribuire tutto quello che ricevono nel più assoluto segreto, trovando e assistendo quei poveri che si chiudono nel loro silenzio, vittime della loro miseria e della loro dignità. Dal 1441, attraverso i secoli, i Bonomini si sono sempre succeduti e Firenze li ha sempre aiutati ad aiutare gli altri (cfr. <http://www.buonominidisanmartino.it/>). Si ricorda anche la Compagnia de' Poveri Vergognosi, nata a Bologna nel 1495, dal 2008 divenuta Azienda pubblica di Servizi alla Persona. Cfr. F. Baroncelli-G. Assereto, *Sulla povertà cit.*, n. 30 a p. 30. Ed anche F. Baroncelli, *Contro la carità discreta. Misericordia, raziocinio e volontà di non sapere in una polemica cinquecentesca sulla povertà*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XV, 1985, pp. 3-49: 13. Cfr. anche [http://www.poverivergognosi.it/storia/operia\\_pia\\_poveri\\_vergognosi\\_128.htm](http://www.poverivergognosi.it/storia/operia_pia_poveri_vergognosi_128.htm).

41 Cfr. *La police faicte et entretenue* cit., p. 48.

42 *Ibidem*.

43 Cfr. *La police faicte et entretenue* cit., p. 49. Fanno eccezione coloro che «sono in estrema necessità per cause di guerra, naufragio, incendio ed altri accidenti» (*ibidem*).

44 Si specifica a riguardo di tali norme restrittive: «affinché il numero dei poveri non ecceda le entrate» (*ibidem*).

45 *Ibidem*.

46 Così specificano a tale proposito i legislatori di Ypres: «Perché questa polizia abbia vigore bisogna evitare ogni sovraccarico, cioè non bisogna accogliere troppi stranieri, il cui numero potrebbe recar danno» (*ibidem*).

47 Nei regolamenti, a sostegno delle tesi esposte, sono presenti alcuni esempi tratti dagli antichi: «Platone, antico filosofo, disse di cacciare dalla repubblica tutti i poveri mendicanti, perché non vi fosse gente inutile ed oziosa; gli ateniesi avevano fatto divieto ai loro concittadini di chiedere la carità. I romani proibirono che a Roma si trovasse alcun povero» (ivi, p. 48). Ed ancora: «Sant'Agostino, nel suo *De vera religione*, dice che chi non può aiutare tutti quelli che ama è ingiusto se non sceglie di aiutare chi conosce: di due cose utili bisogna scegliere la più utile» (ivi, p. 49).

48 Ivi, p. 50.

49 Cfr. *ibidem*.

Secondo i legislatori tutte queste leggi si prefiggono come fine ultimo di condurre a miglior vita i mendicanti dediti finora all'ozio, al vagabondaggio e agli inutili piaceri. Esse mirano ad eliminare la povertà, soccorrendo i veri poveri e cacciando dalla città i falsi, esse limitano il dilagare dei vizi e dei cattivi costumi. D'altra parte, i poveri, aiutati e rieducati, saranno sani, istruiti, attivi, votati alle pratiche religiose, considerati con onore e non più disprezzati<sup>50</sup>. L'intera comunità trarrà dunque benefici e vantaggi dall'attuazione dei nuovi regolamenti. In tal modo, tutti faranno il proprio dovere aiutando i poveri, i quali, così come la legge naturale insegna, vanno nutriti con il superfluo di ognuno<sup>51</sup>.

In sintesi, i due principali obiettivi che si proponevano i riformatori erano l'eliminazione dalle città della mendicizia-pitoccheria e la centralizzazione pubblica della raccolta e della gestione dei mezzi dell'assistenza.

Per il raggiungimento di questi obiettivi, essi cercano di metter ordine nelle strutture della carità-assistenza con l'intento di sopprimere la quantità di organismi grandi e piccoli, laici ed ecclesiastici, associativi e no, che si erano sino ad allora occupati della carità, e di demandare a organismi centrali pubblici (per esempio il Grand Bureaux des Pauvres di Parigi, già negli anni Cinquanta del Cinquecento), così come di programmare gli interventi assistenziali (raccolta dei mezzi anche attraverso tasse ed erogazioni) da effettuarsi non più secondo i poco discriminanti criteri del passato, ma secondo criteri che si fondassero, anzitutto, sulla distinzione tra quei bisognosi che oggettivamente non erano in grado di provvedere al proprio vivere materiale (vecchi, infanzia abbandonata, zitelle derelitte, inabili, infermi, ma anche gente ridotta all'inopia da avverse congiunture) e quei bisognosi i quali, pur essendo in grado di lavorare e quindi di provvedere a se stessi, preferivano invece oziare, mendicare e ingannare affidando alla carità del prossimo l'onere del proprio vivere<sup>52</sup>.

#### 4. Umanisti e pitocchi

Questo nuovo modo di intendere la povertà e di cercare di mettervi rimedio, espresso da questi regolamenti e ordinanze, si esplicita anche attraverso una nuova trattatistica di genere. Già nel 1516, nel primo libro della sua *Utopia*, dove analizza le cause del disordine morale dell'Inghilterra del suo tempo, Tommaso Moro esprime la sua preoccupazione a riguardo della piaga sociale della povertà, affermando che non sono i poveri a dover essere tassati ma i possidenti, non i beni necessari alla vita ma il lusso, e che non si tratta di punire il delitto, ma piuttosto di prevenirlo<sup>53</sup>. A sua volta, il suo amico Erasmo da Rotterdam (curatore della pubblicazione a Lovanio dell'*Utopia* di Tommaso Moro) inserisce nei suoi *Colloquia familiaria*, a cominciare dall'edizione dell'agosto-settembre 1524<sup>54</sup>, il *Dialogo dei mendicanti*<sup>55</sup>, dove allude con tempestiva intelligenza storica ai

50 Cfr. *ivi*, p. 49.

51 Cfr. *ivi*, p. 50.

52 Cfr. *ibidem*.

53 Cfr. T. Moro, *Utopia*, a cura di T. Fiore, Roma-Bari, Laterza, 1988. Per un confronto fra Moro e Vives, cfr. A. Saitta, *Introduzione cit.*, pp. XLI-XLIII ed anche F. Baroncelli, *Contro la carità discreta cit.*, pp. 18-23.

54 I *Colloquia familiaria* sono pubblicati nel 1518 all'insaputa di Erasmo, che li pubblica in una nuova edizione per sua cura nel 1519. L'edizione definitiva è del 1533. Cfr. G. P. Brega, *Nota alla traduzione*, in Desiderio Erasmo da Rotterdam, *I colloqui*, Milano, Feltrinelli, 1959, p. 785.

55 Il dialogo appare nell'edizione dei *Colloquia* di agosto-settembre del 1524 col titolo *Πτωχολογία*

nuovi regolamenti che proprio in quegli anni, come abbiamo visto, sono emanati al fine di risolvere i problemi del pauperismo e dell'assistenza<sup>56</sup>. Al termine del suo dialogo Erasmo accenna esplicitamente a tali nuovi regolamenti e ai cambiamenti a cui essi porteranno<sup>57</sup>. Più dettagliatamente il dialogo descrive l'incontro in una contrada imprecisata dell'Europa nord-occidentale fra due mendicanti. I due non si vedono da molto tempo e l'uno stenta a riconoscere l'altro tanto questi appare cambiato: non è più ricoperto di stracci e piaghe pietose e; non ha più il nome allusivo, Misopone, odiatore del lavoro, che sfoggiava quando faceva il pitocco. Del resto lui stesso ammette di aver cambiato il suo aspetto da pezzente per poter praticare il mestiere più dignitoso dell'alchimista ed insegnare a pagamento a fabbricar l'oro. L'ex compagno accattone, soprannominato il figlio di Iro, cioè del pitocco omerico, gli rammenta così i vantaggi della sua precedente vita da pitocco: sia in pace che in guerra, poiché non si è arruolati, si vive sicuri; non si versano imposte, né si pagano tasse; se ci si macchia di una colpa anche grave nessuno ti chiama in causa; in un certo qual modo, si è addirittura considerati sacri a Dio. Ciò nonostante, il novello alchimista non si perde d'animo e risponde a sua volta all'amico pitocco che sarà certamente vero ciò che egli afferma, ma che la situazione sta cambiando e, tra poco, coloro che insisteranno a fare i mendicanti, se ne accorgeranno necessariamente. I governi delle città stanno preparando leggi grazie alle quali gli straccioni non avranno più libertà di vagabondare a loro piacimento e, a meno di non essere davvero dei veri invalidi, essi dovranno per forza mettersi a lavorare. I governi, infatti, si sono accorti che col pretesto del mendicare si commettono i più gravi delitti.

Erasmo identifica, qui, il mendicante con il falso povero. L'impostore dichiarato è Misopone, il quale, quando praticava la mendicizia, era solito farsi delle piaghe posticce con resina, vischio e zolfo. Come egli stesso racconta, dopo aver dilapidato il suo patrimonio, aveva iniziato a mendicare piuttosto che andare a lavorare. Le nuove leggi, dunque, vengono da lui viste come una minaccia, in quanto con la loro promulgazione ogni città avrà cura dei suoi poveri e quelli che non sono davvero invalidi dovranno obbligatoriamente svolgere un lavoro. Tuttavia, il suo interlocutore minimizza: non è la prima volta che sente parlare di questi progetti e sicuramente andranno alle calende greche.

##### 5. Juan Luis Vives e il «*De subventionem pauperum*»

Tommaso Moro e Erasmo condividono la loro preoccupazione ed interesse verso i poveri con un altro loro comune amico: l'umanista, filosofo e pedagogista Juan Luis Vives. Nel 1526, su richiesta del Senato e dei borgomastri della città, Vives pubblica a Bruges

---

o *Sermo de mendicis*. Cfr. G. P. Brega, *Note al testo*, in Desiderio Erasmo da Rotterdam, *I colloqui cit.*, p. 773 (il dialogo *Pitoccheria*, occupa in questa edizione le pp. 303-310). Ed anche, A. Saitta, *Introduzione cit.*, nota 1 a pp. XL-XLI.

56 Cfr. *Colloquia familiaria*, in *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia ... recognovit Joannes Clericus*, cura et impensis Petri Vander Lugduni Batavorum, 1703, tomus I, pp. 757-759 (ristampa anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1961).

57 Armando Saitta segnala che è stato uno dei meriti di Bataillon (cfr. M. Bataillon, *J. L. Vivès réformateur de la bienfaisance*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Mélanges Augustin Renaudet», XIV, 1952, pp. 141-142) l'aver richiamato l'attenzione degli studiosi sul passo del *Dialogo dei mendicanti* di Erasmo, nel quale si trova evidente l'allusione all'offensiva in corso contro la mendicizia da parte dei poteri pubblici. A. Saitta, *Introduzione cit.*, nota 1 a p. XL.

il *De subventione pauperum*<sup>58</sup> in cui, a sostegno dell'idea che debba essere una funzione del nuovo stato moderno la prevenzione ed il soccorso dei poveri, si propone di esporre una teoria delle opere assistenziali dotata di efficacia, organizzazione e razionalità<sup>59</sup>. Secondo l'umanista spagnolo, l'Europa sta attraversando una grave crisi. Per tale motivo il principale obiettivo del suo *De subventione pauperum* è fornire delle indicazioni che aiutino effettivamente a porre rimedio a tale situazione di decadenza<sup>60</sup>. Grazie a quest'opera, Vives diventa così il principale teorico della nuova mentalità filantropica, suscitando, contestualmente, sia vivaci entusiasmi che polemiche. Durante il XVI secolo le sue idee saranno in effetti largamente considerate e criticate, fino al punto che il suo trattato costituirà una tappa essenziale nella storia delle teorie caritative ed assistenziali<sup>61</sup>. Nel suo scritto del 1526, rivolgendosi non solo ai suoi concittadini di Bruges<sup>62</sup>, egli delinea le ragioni che sottostanno alle norme che si vanno adottando nell'Europa nord-occidentale dandone una giustificazione ma, al contempo, sottolineandone anche la novità<sup>63</sup>. Esaminando in primo luogo le cause da cui origina la divisione sociale tra ricchi e poveri, ed esprimendo, tra l'altro, una dura critica verso i peccati capitali commessi dai ricchi (superbia, avarizia, smisurata ambizione e mancanza di amore per il prossimo), egli afferma che le disuguaglianze economiche non sono conseguenza della legge divina, bensì il prodotto delle mancanze e delle carenze di un sistema socio-economico stabilito dagli uomini (in particolare dalle classi ricche e privilegiate), dell'affermarsi di una nuova economia e di una mentalità che giudica necessario accumulare ricchezze smodatamente. Secondo Vives non bisogna, dunque, delegare a Dio, o a qualche istituzione religiosa, la responsabilità di ridurre tali disparità<sup>64</sup>.

58 La prima pubblicazione dell'opera è del 17 marzo 1526, ma trattandosi di un testo assai scorretto, nel settembre dello stesso anno l'editore mette in circolazione una ristampa della precedente munita di un *errata corrige*, dell'aggiunta in *appendice* di alcune *annotaciuincolae* e preceduta da una *lettera al lettore*. Queste modifiche seguiranno il testo di Vives in tutte le sue successive edizioni sino a quella di Valencia del 1783. Tale seconda edizione è perciò da considerarsi l'*editio princeps*. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., pp.V-VII.

59 Cfr. S. Fernández Riquelme, *Los orígenes de la beneficencia. Humanismo cristiano, Derecho de pobres y Estado liberal*, «La razón histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las ideas», 1, 2007, pp. 12-30: 14.

60 Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., pp. XIV-XVI.

61 La classe dirigente accoglie di buon grado le proposte di riforma, non solo per il sorgere di una nuova cultura e di un nuovo spirito ma anche perché il problema dei poveri e dei mendichi è reso angosciante da una difficile realtà economica. Il fenomeno della mendicizia è cresciuto anche a causa della rottura dell'antico equilibrio medievale tra città e campagna, con il rapido inurbarsi del proletariato rurale e col parallelo esodo di lavoranti urbani verso le libere manifatture dei villaggi rurali. L'opera di Vives si inserisce, quindi, nello sforzo compiuto dalle amministrazioni comunali e dall'Impero di trovare soluzione alla povertà dilagante e di fornire assistenza pubblica agli indigenti. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., pp. XXIX, XXXIII e XL.

62 Saitta rileva come spesso gli studiosi abbiano accentuato il legame tra l'opera di Vives e la riforma della beneficenza fiamminga, mentre non gli pare lecito fare del *De subventione* uno scritto tutto «fiammingo» dalla testa ai piedi. Egli mette in luce che il trattato, pur venendo composto a Bruges, risale ad un periodo in cui Vives fa la spola tra Londra e Bruges e che, pertanto, Vives nello scrivere il proprio trattato ha in mente anche i pensieri e le idee nate allora in Inghilterra, in particolare quelle dell'amico Thomas More. Vives lega, dunque, il proprio progetto sia all'esperienza fiamminga che a quella inglese e molte sono, infatti, le somiglianze tra la sua opera e quella di More, *Utopia o la migliore forma di Repubblica*. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., pp.18-23. Ed anche F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., pp. 18-23.

63 Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., p. 10.

64 La vera società, secondo Vives, si fonda sulla concordia: l'agglutinante tra governatori e governati

Per l'umanista – che si differenzia da altri autori dell'epoca, per i quali, dopo aver soddisfatto le proprie necessità, vige il dovere di ripartire con il povero quel che avanza – nessuno può essere obbligato a fare la carità<sup>65</sup>. Infatti, per Vives vale il principio secondo cui l'elemosina, per quanto riguarda il singolo uomo, deve essere assolutamente libera. Piuttosto, è l'amministrazione pubblica che ha l'obbligo, tramite la raccolta delle elemosine spontanee e delle rendite delle istituzioni benefiche, di realizzare una «azione benevola» ottimizzando la distribuzione di tali risorse<sup>66</sup>.

Nel suo trattato Vives si dedica ad individuare le cause prossime della povertà, ricorda che molte sono le strade che conducono all'arricchimento, ma altrettanto numerose sono quelle che portano alla miseria. La povertà può derivare da disgrazie di cui non si è responsabili (guerre, incendi, carestie, inondazioni, etc.) o da attitudini viziose che dipendono direttamente dalla propria volontà e di cui si è, perciò, responsabili. Per spiegare tali atteggiamenti viziosi, Vives ricorre a una spiegazione teologica, ossia al peccato originale. A causa di questo esistono uomini guidati dal desiderio di opprimere gli altri e di sfruttare, restando in ozio, il lavoro dei più<sup>67</sup>.

Povero, per Vives, è chiunque necessita di misericordia, ossia di elemosina; essa, tuttavia, non significa solo distribuzione di denaro, ma indica qualsiasi opera che in qualche modo porti soccorso ad un'esigenza umana<sup>68</sup>. Se il termine indigenza significa mancanza di qualcosa, allora anche l'attività svolta da diversi professionisti, come maestri, governanti, medici, etc. può essere considerata un'opera misericordiosa. Secondo tale prospettiva, lo stesso atto di somministrare frustate a chi è giudicato averne bisogno è un gesto di misericordia: parecchi sono, infatti, i bisogni degli uomini e il denaro è solo uno di questi. Nel momento in cui ogni cosa compiuta per il bene altrui può essere classificata come un'opera misericordiosa, anche la stessa giustizia rientra nell'ordine della carità. Di conseguenza anche la razionalità, intesa come calcolo delle conseguenze e studio dei mezzi idonei a raggiungere i fini, rientra all'interno della virtù teologale della carità<sup>69</sup>.

---

deve essere la bontà e l'amore: il principe, oltre ad esser buono, deve insegnare ai sudditi ad obbedire docilmente, fornendo loro una preparazione religiosa e letteraria ed educandoli a costumi liberali e non servili che eviteranno così le rivoluzioni. Tuttavia, sebbene il pensiero di Vives tenda all'utopia, la sua opera vuol essere un progetto concreto contro ciò che viene percepito come angoscioso problema: la mendicizia ed il vagabondaggio. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., pp. XXIII-XXV e XXVII-XXVIII.

65 Cfr. J. de la Iglesia García, *El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVI*, in *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, a cura di F. J. Campos y Fernández de Sevilla, Madrid, Ediciones Escorialenses, 2006, nota 4 a p. 10. Cfr. anche C. Perrotta, *La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII: España entre desarrollo y regresión*, «Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales», 37, 1999, pp. 95-120: 102 ([http://cuadernos.uma.es/contenido.php?id\\_num=28](http://cuadernos.uma.es/contenido.php?id_num=28)).

66 Cfr. S. Fernández Riquelme, *Los orígenes de la beneficencia* cit., p. 15.

67 Cfr. J. de la Iglesia García, *El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVI* cit., p. 10.

68 Nel testo viene data un'esatta definizione di povertà, seppur non una sua esplicita distinzione, a rigor di termini, dalla mendicizia: povero è chiunque abbia bisogno dell'aiuto altrui e verso il povero si ha l'obbligo di usare la misericordia o elemosina. Essa non consiste però solo nella distribuzione di denaro: povero, infatti, non è soltanto colui che necessita di aiuto materiale per il corpo, ma anche colui che ha bisogno di un aiuto nella sua parte più nobile, ossia nell'anima. Vives indica, così, la seguente gerarchia nel distribuire elemosina: anzitutto aiutare l'altro nella virtù, poi nell'insegnamento rivolto alla conoscenza della virtù e infine nel soddisfare i bisogni del corpo elargendo denaro. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., p. XLIX. Ed anche F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., p. 13.

69 Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., p. 10.

La carità passa così ad essere da una virtù prettamente teologale una virtù politica, ed occuparsi del destino dei poveri diventa obbligatorio: la filosofia morale di Vives si presenta, pertanto, come un'etica delle conseguenze e della responsabilità<sup>70</sup>. La 'laicizzazione' delle opere di carità operata da Vives conferisce infatti allo Stato un forte valore etico: non si cura e alimenta qualcuno soltanto per misericordia, ma per giustizia e, di conseguenza, è lecito pretendere da costui anche qualcosa in cambio<sup>71</sup>.

Sebbene esistano anche dei poveri non bisognosi, cioè dei poveri danarosi, oggetto anch'essi dei nuovi regolamenti, i quali ordinano di sorvegliarli e di correggerne i costumi, tuttavia, i poveri cui le nuove leggi si rivolgono coincidono soprattutto con i bisognosi in denaro. Per loro, così come per gli altri, sono in tutti i modi previste regole e norme relative alla censura dei costumi e, se necessario, la corrispondente punizione<sup>72</sup>.

Nel suo trattato, Vives divide i poveri in tre categorie<sup>73</sup>: coloro che trovano ricovero negli ospedali, quelli dediti alla pubblica mendicizia e quelli che, vergognosi, nascondono e sopportano la povertà nell'intimità delle proprie abitazioni<sup>74</sup>. Tuttavia, non si trova un'esplicita distinzione tra poveri veri e falsi, in quanto questa non interessa in modo particolare l'umanista, poiché egli sa bene che tale distinzione sarà, poi, realizzata dagli operatori; infatti, tranne gli ospedalizzati, tutti i poveri saranno sottoposti a censimento ed inchieste, volte a scoprire le finte malattie e le cause che li hanno condotti alla miseria. Chi poi sarà giudicato causa del proprio male, sarà sottoposto a punizione, senza, tuttavia, arrivare alla crudeltà. Mentre i castighi previsti per i poveri falsi saranno, infatti, sempre miti – occorre intervenire, afferma Vives, con rimedi comunque umani<sup>75</sup> –, i poveri veri saranno ben soccorsi e curati, proprio in ragione del fatto che le cause remote della povertà non sono ascrivibili ai poveri, ma al sistema<sup>76</sup>.

I poveri, al pari dei ricchi, possono commettere diversi peccati capitali (accidia, invidia, etc.), frutto di costumi corrotti. Tuttavia, Vives reputa che per estirpare i vizi e rieducare i poveri a più sane condotte, il lavoro sia la miglior cura. Per l'umanista spagnolo, chiunque sia, perfino gli anziani e i disabili, in grado di svolgere una qualche occupazione deve dare il proprio contributo, anche se minimo:

infirmis quoque et senibus suggerantur levia, pro aetate et valetudine, quae operentur; nemo tam est invalidus cui omnino vires desint alicui rei agenda, ita fiet, ut cogitationes et pravi affectus animi, qui ociosis subnascuntur, occupatis et operi intentis cohibeantur<sup>77</sup>.

70 Saitta vede nella tesi di Vives la proiezione della sua assoluta dedizione alla legge della carità evangelica, non condividendo il parere di quegli studiosi che ritengono preponderanti nell'opera dell'umanista spagnolo le ragioni di tipo economico. Il primo dei doveri è per l'umanista l'amore reciproco. Nondimeno, Vives sa che la totale realizzazione della carità appartiene al piano divino e, di conseguenza, su quello umano il rimedio più sicuro e durevole sta nel subordinare la beneficenza alla città. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., pp. LII e LIV.

71 Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., p.11.

72 Cfr. *ivi*, p.12.

73 Cfr. J. L. Vives, *De subventione pauperum* cit., pp. 57-58.

74 Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., p. LIV.

75 Cfr. J. L. Vives, *De subventione pauperum* cit., p. 57.

76 Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., pp. 12-16.

77 J. L. Vives, *De subventione pauperum* cit., p. 62. «Anche agli infermi e ai vecchi siano suggerite attività leggere da compiere, proporzionate all'età e alla loro salute. Nessuno è tanto invalido da mancargli completamente le forze per fare qualcosa: così accadrà che i pensieri e le malvagie affezioni dell'anima, che si generano negli oziosi, siano frenate in chi è occupato ed intento ad un lavorare» (J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri*, a cura di V. Del Nero, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2008, p. 344).

In quest'ottica, Vives sostiene la necessità di creare, grazie al servizio pubblico sostenuto dalle elemosine di enti benefici, ospedali o luoghi di ricovero che abbiano lo scopo di aiutare coloro che non possono lavorare e di istituire centri di lavoro per impiegare le persone in grado di svolgere mansioni, in accordo con le loro inclinazioni. Lo Stato deve perciò organizzare corsi di formazione professionale finalizzati a raggiungere una certa coincidenza tra gli interessi dei ricchi e le abilità dei poveri.

A giudizio di Vives, facendo in modo che tutti coloro che possono lavorino, la mendicizia sarà eliminata, così come i furti e gli altri delitti<sup>78</sup>. Secondo lui, le misure di assistenza proposte<sup>79</sup> nascono da un doppio dovere: da una parte quello del governo di porre rimedio alle situazioni di miseria e dall'altra dall'obbligo di tutti al lavoro, visto come mezzo di riscatto morale per i delinquenti e di integrazione sociale per poveri<sup>80</sup>. I poveri maggiormente esposti al controllo dello Stato sono ovviamente i pubblici mendicanti, indubbiamente i più problematici a livello sociale. Di certo, i questuanti, pur non essendo tutti da punire, saranno obbligati a svolgere un lavoro.

Dalla lettura del testo emergono un tipo e un anti-tipo di povero-mendicante. L'anti-tipo si caratterizza per una vita randagia ed oziosa, per essere ingrato, simulatore, violento, irreligioso, puzzolente, spargitore di morbi, dedito a tutti i possibili vizi e peccati:

faciunt sibi transitum inter turbam confertissimam, foedi ulceribus, tetro per universonum corpus halitu spirante; tam et se diligunt, et civitatem totam negligunt, ut nihil pensi habeant, ne in quem transmittant vim morbi, ut nullum fere est morbi genus, quod non habeat suam contagium; quin et ulcera multi comperti sunt, ipsos sibi certis medicamentis et facere et augere, ut miserabiliores sint intentibus; nec solum sua ipsorum corpora aviditate quaestus sic deformant, sed et liberorum, quod nonnunquam circumferunt accommodatos. Novi gentem, apud quam, etiam raptos, et debilitatos, ad commovendos magis a quibus stipem precantur; sic alii varios morbos simulant, sani et integri [...]; alii ociosi lucri dulcedine, quod necessitatis est, vertunt in artem<sup>81</sup>.

78 Cfr. J. de la Iglesia García, *El debate sobre el tratamiento a los pobres* cit., p. 12.

79 Vives si pone il problema di come poter finanziare la riforma ed ammette tre forme di finanziamento: la prima, ordinaria, consiste nel riunire tutte le rendite degli ospedali, accresciute anche con il lavoro degli ospiti, in una cassa comune; vi sono poi due forme di finanziamento eccezionali, una consiste nel collocare di tanto in tanto dei tronchi nelle principali chiese per ottenere la libera elemosina dei devoti, oltre che donazioni o prestiti da parte dei ricchi, l'altra è quella di effettuare il taglio di alcune spese non necessarie della città. Cfr. J. L. Vives, *De subventione pauperum* cit., pp. 66-72. Cfr. anche A. Saitta, *Introduzione* cit., p. LXIV.

80 D'altra parte, se la stretta regolamentazione della mendicizia è volta a mantenere il decoro e la sicurezza della città, l'estensione del lavoro ai poveri incrementa la mano d'opera disponibile per gli artigiani e i mercanti. Cfr. S. Fernández Riquelme, *Los orígenes de la beneficencia* cit., pp. 15-16.

81 J. L. Vives, *De subventione pauperum* cit., p. 19. «Si fanno largo fra la folla più fitta, resi deformi dalle piaghe, emanano un cattivo odore da tutto il corpo. Amano tanto se stessi, e disprezzano a tal punto tutta quanta la città, che non si preoccupano per nulla di trasmettere a qualcuno la virulenza della loro malattia, non essendoci quasi alcun genere di malattia che non sia contagiosa. Anzi molti hanno appreso a farsi loro stessi e ad accrescere le ulcere con determinati medicamenti, per rendersi più miserabili a chi li guarda; e così non solo deformano i loro corpi per avidità di guadagno, ma anche quelli dei figli, che talvolta portano in giro con sé adatti a questo scopo. Conosco alcuni che si servono di bambini rapiti e debilitati per commuovere maggiormente coloro ai quali chiedono l'elemosina; allo stesso modo altri fingono malattie benché siano sani e in buone condizioni [...]. Altri, resi oziosi dalla dolcezza del guadagno, fanno di necessità virtù» (J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri* cit., pp. 308-309).

Nel *De subventione* è però presente anche un'altra raffigurazione del povero, la quale deve essere presa ad esempio. Secondo tale idealizzazione il povero veramente redento è colui che, sapendo di vivere una condizione voluta da Dio, la accetta e la accoglie con serenità e pazienza in quanto lo rende simile a Cristo. A tale riguardo, così si legge:

Primum reputare oportet eos inopiam illam missam sibi a Deo iustissimo, et occulto consilio, etiam ipsis vehementer utili, adempta vitiorum materia, et tributa, in qua se virtus facilius possit exercere; ideo non modo tolerandam aequo animo, sed libenter quoque amplectendam, tamquam Dei munus<sup>82</sup>.

Nella sua visione, però, non vi è solo il perfetto povero, ma anche il perfetto filantropo. Quest'ultimo non solo provvederà a nutrire e a curare e a trovare un lavoro al primo, ma lo educerà, rendendolo non solo meritevole di tutte queste attenzioni, ma anche un buon cristiano degno del perdono di Dio stesso. Alla figura di povero perfetto qui contemplata, tuttavia, non è concesso alcun cedimento; infatti, egli è obbligato a tenere sempre un comportamento irreprensibile<sup>83</sup>. Vives sostiene così l'obbligo di aiutare solamente quei poveri in grado di dimostrare in cambio dell'interessamento nei loro confronti una certa disposizione a praticare la virtù. Per Vives, fautore di un'assistenza ai bisognosi organizzata e selettiva, affermare come giusta la pretesa di condizionare gli aiuti all'accertamento delle doti spirituali del povero appare, di fatto, del tutto legittima. Più in generale, egli reputa che tutti i poveri saranno redenti a seguito dell'applicazione del nuovo progetto. Tuttavia, nonostante il suo ottimismo riformistico, anche per lui è necessario stabilire delle pene: il povero che fa resistenza deve essere corretto secondo lo stesso esercizio del diritto-dovere che spetta ai padri verso i figli depravati.

Ma c'è di più. Dalle sue descrizioni emerge un certo disprezzo nei confronti della condizione dei poveri, proprio dell'umanista che ama le buone maniere e il decoro<sup>84</sup>. D'altra parte, la caratterizzazione così negativa data da Vives della figura del mendicante ha lo scopo di giustificare le misure penali prese dallo Stato nei suoi confronti. Motivazioni di tipo psicologico vanno intrecciandosi, qui, con motivazioni prettamente giuridiche. È necessario convincere il lettore che la situazione dell'ordine pubblico è seria, facendogli intravedere un pericolo in colui che chiede la carità. Questo spiega perché, nel *De subventione*, le persone incaricate delle azioni filantropiche siano dotate dal Senato del potere di costringere e correggere anche con procedure sommarie, ascoltando unicamente la propria coscienza. Anche i censori hanno analoghi poteri, il loro incarico è innanzi tutto quello di controllare che i poveri mostrino di sforzarsi adeguatamente al conseguimento

82 J. L. Vives, *De subventione pauperum* cit., p. 21. «[...] è necessario in prima istanza che essi considerino che la povertà è stata inviata loro da Dio nel quadro di un giustissimo e misterioso disegno, che è molto utile persino a loro stessi, una volta rimossa l'occasione dei vizi e una volta offerto un contesto in cui la virtù si possa più facilmente esercitare. La povertà pertanto dovrebbe non soltanto essere sopportata con animo rassegnato, ma dovrebbe anche essere abbracciata volentieri, quasi fosse un dono di Dio» (J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri* cit., p. 310).

83 Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., p. 11.

84 In effetti, sono stati proprio gli umanisti ad aver insegnato l'etichetta, così come lo stare a tavola composti e dignitosi. Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., p. 17. Domingo de Soto ha ben colto questo aspetto e lo sottolinea nella *Deliberación*, laddove dice che certe persone sono diventate troppo schifilose per poter sopportare i poveri in quanto mandano cattivi odori, volgari rumori, urla stridenti: «*haya algunos a quien la vista de los pobres dé en rostro y sus voces les hieran las orejas*» (D. de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres*, a cura di Á. Martínez Casado, Salamanca, San Esteban, 2006, p. 128).

mento della virtù<sup>85</sup>. Tuttavia, va altresì precisato che è prevista dall'umanista la figura di un avvocato dei poveri cui questi ultimi hanno il diritto di appellarsi<sup>86</sup>.

I contemporanei di Vives seguiranno le tesi del suo trattato ed ispirandosi alle sue linee di pensiero legifereranno e costruiranno ospizi per i poveri a tutela del corpo sociale. Sicuramente deve essere riconosciuto il contributo pionieristico di Vives al dibattito teorico sui primi tentativi da parte degli organi pubblici di arginare la povertà. La sua opera ha costituito una pietra di paragone, sia per coloro i quali hanno voluto rafforzare le sue teorie con nuovi contributi, come nel caso di Miguel de Giginta o Cristobal Pérez de Herrera<sup>87</sup>, sia per chi, criticandone le idee, ha a sua volta affrontato la questione secondo una diversa prospettiva, come nel caso del domenicano Domingo de Soto. I disaccordi riguarderanno principalmente il modo di considerare la povertà e la mendicizia, ossia, se bisogna guardare ad essa come a un fatto privato, che riguarda solamente chi soffre tale penosa condizione, oppure se essa sia un problema sociale di ampie conseguenze che richiede, dunque, per essere affrontato, criteri e misure complesse<sup>88</sup>.

---

85 Lo stesso Vives si pone il problema di quanti disapproveranno la sua proposta; saranno coloro che non capiranno che scopo della riforma è fare dei poveri degli uomini, soprattutto saranno i teologi che si arroccano dietro la parola divina, secondo cui sempre vi saranno tra gli uomini poveri. In particolare, egli individua due classi di oppositori: i poveri stessi, restii ad abbandonare le loro insane abitudini e chi, per effetto della riforma, verrà allontanato dal maneggiare i denari delle elemosine. A tutto ciò, Vives oppone l'elenco dei vantaggi di cui la città di Bruges potrà godere: il principale dei quali sarà quello di aver dato la religione e la libertà a molte anime. Cfr. A. Saitta, *Introduzione* cit., pp. LXV-LXVI.

86 Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta* cit., pp. 17-18.

87 Miguel de Giginta (1534-1588) pubblica nel 1579 a Coimbra in Portogallo il *Tratado de Remedio de Pobres* (cfr. J. de la Iglesia García, *El debate sobre el tratamiento a los pobres* cit., pp. 24-25; C. Perrotta, *La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII* cit., pp. 112-113; S. Fernández Riquelme, *Los orígenes de la beneficencia* cit., p. 17). Cristobal Pérez de Herrera nel 1598 dà alle stampe i *Discursos del amparo de los legítimos pobres y redacción de los fingidos: y de la fundación y principio de los albergues de estos Reinos y amparo de la milicia dellos* (cfr. S. Fernández Riquelme, *Los orígenes de la beneficencia* cit., pp. 16-18; C. Perrotta, *La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII* cit., pp. 99-100).

88 Cfr. J. de la Iglesia García, *El debate sobre el tratamiento a los pobres* cit., p.12.

# GOVERNARE LA POVERTÀ. I POVERI TRA CARITÀ E GIUSTIZIA NELLA CONTROVERSIA CINQUECENTESCA SULL'ASSISTENZA

DI LORENZO COCCOLI

1.

Nell'ormai ricca letteratura storiografica che, nell'arco di più stagioni, si è concentrata sui sistemi di assistenza ai poveri in età moderna, capita spesso di veder rilevato il paradosso per cui, nelle embrionali politiche sociali di città e Stati a partire dal XVI secolo, la tendenza alla presa in carico dei bisogni elementari di indigenti e *miserabiles personae* sembra convivere con l'affermarsi di un'ossessione punitiva concretizzata da misure repressive talvolta spettacolarmente cruenta – quelle «leggi fra il grottesco e il terroristico» di cui parla Marx nel ventiquattresimo del *Capitale*. La «pietà» e la «forca», la «carità» e il «timore»<sup>1</sup>: elementi apparentemente contraddittori eppure segretamente solidali. Quel che vorrei qui suggerire, attraverso un'analisi dei dibattiti cinquecenteschi sul tema, è che il nodo attorno a cui si articolano entrambe queste direttrici vada ricercato in una risemantizzazione dei circuiti di senso propri della sfera pratico-teorica della *caritas*, la cui duplice dimensione – insieme corporale e spirituale – viene piegata all'esigenza di controllo e disciplinamento della moltitudine crescente di mendicanti, vagabondi e *sans aveu*, che proprio in quel periodo affollavano in massa le strade d'Europa<sup>2</sup>.

Sul versante istituzionale, questa esigenza si traduce nel tentativo di revisione delle forme tradizionali di beneficenza, fin lì affidate alla carità dei privati o all'iniziativa ecclesiastica. A partire dalla seconda decade del Cinquecento, le autorità municipali di alcune tra le principali città europee cominciano infatti a elaborare tutta una serie di disposizioni per la riorganizzazione dei sistemi di assistenza ai poveri<sup>3</sup>. Il Vecchio Continente viene attraversato in quegli anni da un vero e proprio movimento di riforma che sembra presentare ovunque caratteristiche simili, anche al di là delle incipienti divisioni

- 
- 1 Il riferimento è a due titoli importanti della letteratura di cui sopra: *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, a cura di G. Politi, M. Rosa e F. Della Peruta, Cremona, Libreria del Convegno, 1982; e B. Geremek, *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, trad. it. di A. Marx Vannini, M. Frau e B. Verdiani, Roma-Bari, Laterza, 1986.
  - 2 Cfr. B. Geremek, *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, trad. it. di P. Proccaccioli, Roma-Bari, Laterza, 1989; e Id., *Uomini senza padrone. Poveri e marginali tra Medioevo e età moderna*, trad. it. di C. Rosso, Torino, Einaudi, 1992.
  - 3 Solo alcuni esempi: Norimberga e Wittenberg riformano la beneficenza già nel 1522; Mons e Ypres nel 1525; Venezia nel 1529; Parigi nel 1530; Lovanio e Lione nel 1531; Zamora nel 1544; Bruges nel 1565.

confessionali. In estrema sintesi, e a costo di qualche semplificazione, si possono così riassumerne i tratti principali: i) una forte centralizzazione dei fondi, con la creazione di un'unica borsa comune cittadina; ii) una graduale secolarizzazione dell'amministrazione degli apparati assistenziali, con l'ingresso di rappresentanti dei poteri temporali all'interno degli organismi direttivi; iii) la proibizione della mendicizia pubblica e l'adozione di criteri discriminatori nella distribuzione dei sussidi (veri/finti, residenti/non residenti); iv) un'attenzione pedagogica alla correzione dei comportamenti giudicati devianti, che vede nella coazione al lavoro lo strumento per eccellenza di una nuova ortopedia sociale, a cui però si affiancano anche progetti di istruzione e di educazione religiosa dei poveri<sup>4</sup>.

Di fatto, parte di questi piani era destinata a rivelarsi inefficace, almeno nel breve periodo. Eppure, è proprio in questo momento che cominciano a definirsi le grandi linee di un progetto governamentale che – pur tra rotture, inversioni, scarti e conflitti – sopravviverà fin dentro la genesi del *Welfare State*<sup>5</sup>. Se così è, l'analisi della razionalità di governo che li sorregge può fornirci alcuni spunti utili a meglio comprendere quella progressiva assunzione di compiti sociali che definirà, accanto e oltre alla costruzione giuridica della sovranità, le prerogative politiche dello Stato moderno. Ora, questa analisi è resa possibile dalla considerevole produzione di trattati, opuscoli e pamphlet che accompagnò il movimento di riorganizzazione della beneficenza, e che vide schierate su fronti opposti alcune figure di rilievo del panorama intellettuale dell'epoca.

## 2.

Com'era da aspettarsi, infatti, le riforme dell'assistenza non incontrarono un consenso unanime: diverse anzi furono le voci contrarie alla *nova pauperum subventio*. Tra di esse, spicca quella del domenicano Domingo de Soto, esponente autorevole della cosiddetta Seconda Scolastica e titolare della cattedra di *Visperas* all'università di Salamanca<sup>6</sup>. Il 30 gennaio del 1545 Soto pubblica, in latino e in castigliano, la sua *In causa pauperum deliberatio*, argomentando contro le leggi sui poveri approvate l'anno precedente nella città di Zamora<sup>7</sup> e discutendole punto per punto. La sua analisi tuttavia non si limita alla critica puntuale delle singole misure, ma tenta anche di rivelare la logica che, dalla sua

4 Come accennavo, la bibliografia sull'argomento è assai vasta. Mi limito qui a rinviare a due recenti lavori di sintesi, che affrontano ottimamente il problema in chiave comparativa e diacronica: si tratta di R. Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; e di M. Garbellotti, *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna*, Roma, Carocci, 2013.

5 Cfr., tra gli altri, G. A. Ritter, *Storia dello Stato Sociale*, trad. it. di L. Gaeta e P. Carnevale, Roma-Bari, Laterza, 1996; F. Ewald, *L'Etat providence*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1986; e M. Esposito, *Politiche di salvezza. Teologia economica e secolarizzazione nel governo del sociale*, Milano-Udine, Mimesis, 2015.

6 Su Domingo de Soto resta insuperata la documentatissima monografia di V. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, Ediciones Cultura Hispánica, 1960. Utili informazioni anche in S. Di Liso, *Domingo de Soto. Dalla logica alla scienza*, Bari, Levante, 2000, pp. 43-109. Per un prezioso repertorio delle opere di Soto e delle loro varie edizioni cfr. invece M. P. Cuesta Domingo, *Domingo de Soto y su obra*, Segovia, Colegio Universitario de Segovia, 1996.

7 Sul movimento di riforma dell'assistenza in Spagna, e in particolare sul caso di Toledo, cfr. L. Martz, *Poverty and welfare in Habsburg Spain. The Example of Toledo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

prospettiva, presiede all'impeto riformatore<sup>8</sup>. Al cuore di questa logica egli crede di poter rintracciare una confusione (più o meno intenzionale) tra la virtù della misericordia – che nella sistemazione scolastica costituiva una delle parti della carità e copriva una sfera ben più ampia della semplice elemosina – e quella della giustizia.

Nell'ottica del teologo di Salamanca, queste due virtù, indissolubilmente unite in Dio, devono però essere rigidamente distinte tra gli uomini e messe in carico ad attori differenti. Quando, tuttavia, la misericordia viene sottoposta a criteri discrezionali relativi ai meriti del beneficiario e riservata a un ristretto gruppo di *administradores*, la necessaria distinzione tra i due principi non può più essere mantenuta. Tutto ciò è per Soto particolarmente evidente nell'insistenza dei riformatori sull'esame del comportamento religioso e morale dei poveri come condizione preliminare per l'elargizione di sussidi:

Per quanto sia equo e giusto separare i vagabondi e i finti poveri dai veri, quel che però qui bisogna considerare prima di ogni altra cosa è che queste due virtù della misericordia e della giustizia sono molto differenti [...] Dio le ha infatti assegnate, tra gli uomini, a diversi ministri. La misericordia l'ha comandata e incaricata alla gente di ogni lignaggio e condizione; e l'esecuzione della giustizia e il castigo dei malvagi li ha affidati a un numero ridotto di ministri di giustizia, che, come dice San Paolo per questo portano le armi, perché sono coloro che, con ira legittima, si vendicano dei malfattori<sup>9</sup>.

Il che equivale a dire: si lasci il giudizio e la punizione dei criminali nelle mani di Dio e degli ufficiali da lui autorizzati, e non si confonda la logica del castigo – che implica la distinzione tra bene e male – con quella della misericordia, il cui compito non è di «dividere i buoni dai cattivi», ma di «soccorrere tutti»<sup>10</sup>. Mentre la giustizia è la virtù di dare a ciascuno il suo a seconda dei suoi meriti, la misericordia deve invece occuparsi delle miserie di ogni essere umano «*sine ulla discrepantia*»<sup>11</sup>. Essa travalica il confine tra amico e nemico e impone di venire in aiuto dell'uno come dell'altro: e poiché ovviamente «i nemici dei buoni non possono essere essi stessi buoni, ne segue che la misericordia abbraccia anche i cattivi»<sup>12</sup>. Nella Sua suprema compassione, Dio fa sorgere il sole sugli onesti e sui malvagi, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti (*Mt. 5, 45*). E Cristo non ci ha forse comandato di amare i nostri nemici e di fare del bene a coloro che ci odiano (*Lc. 6, 27-30*)?

Il tema della carità e della delimitazione del suo ambito di pertinenza era del resto questione ricorrente nel pensiero scolastico – e in generale nella tradizione cristiana sin dai tempi dei Padri<sup>13</sup>. Lo stesso Soto se ne era occupato qualche tempo prima nel corso della *Relectio de ratione tegendi et detegendi secretum*, tenuta a conclusione dell'anno accade-

8 Cfr. F. Baroncelli, *Contro la carità discreta. Misericordia, raziocinio e volontà di non sapere in una polemica cinquecentesca sulla povertà*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XV, 1985, n. 1, pp. 3-49.

9 D. de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres*, in *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, a cura di F. Santolaria Sierra, Barcelona, Ariel, 2003, p. 83. Il passo paolino suona come segue: «Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male».

10 D. de Soto, *Deliberación* cit., p. 91.

11 D. de Soto, *In causa pauperum deliberatio*, Venezia, [al segno della Fontana], 1547, fol. 47v.

12 D. de Soto, *Deliberación* cit., p. 91.

13 Per una cospicua rassegna di tesi e testi, anche se in parte viziata da un esplicito intento apologetico, cfr. R. Pizzorni, *Giustizia e carità*, Bologna, ESD, 1995.

mico 1540-1541. Il *locus legendi* era appunto costituito dal trattato di Tommaso sulla carità (*Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qq. 23-46). Qui, l'Aquinate cominciava col dividere la carità – in sé definita come l'amicizia dell'uomo con Dio e il vincolo d'amore che, nel Suo nome, lo lega a ogni altro uomo – tra i suoi atti interni (gioia, pace, misericordia) ed esterni (beneficenza). Quest'ultima pertiene alla carità nella misura in cui muove gli esseri «superiori» ad assistere e proteggere gli esseri «inferiori». Tuttavia, «tra gli uomini la superiorità non è assoluta come tra gli angeli: poiché gli uomini possono avere molteplici manchevolezze, per cui colui che è superiore sotto un aspetto, è o può essere inferiore sotto un altro. Siccome dunque l'amore di carità si estende a tutti, anche la beneficenza deve estendersi a tutti, sia pure secondo i tempi e i luoghi»<sup>14</sup>. Il che vale, *a fortiori*, anche per l'elemosina, che altro non è che una parte della beneficenza, e la cui ratio è quella di «soccorrere chi è in necessità»<sup>15</sup>.

È a questo punto della discussione che Tommaso introduce la distinzione tra elemosine corporali (dar da mangiare agli affamati, dar da bere agli assetati, vestire gli ignudi, alloggiare i pellegrini, visitare gli infermi, riscattare i prigionieri, seppellire i morti) e spirituali (insegnare agli ignoranti, consigliare i dubbiosi, correggere i peccatori, consolare gli afflitti, perdonare le offese, sopportare le persone moleste e pregare per tutti). Distinzione che però è subito problematizzata, dal momento che lo stesso Aquinate sottolinea come i confini tra i due generi di elemosina siano molto più sfumati di quanto si potrebbe pensare: è certo infatti che le elemosine corporali possono avere conseguenze spirituali, «in quanto il prossimo soccorso dall'elemosina corporale si sente spinto a pregare per i benefattori»<sup>16</sup>. In altre parole, l'atto del dare elemosina spinge il beneficiato a sentirsi moralmente obbligato nei confronti del benefattore, rafforzando il legame d'amore tra il primo e il secondo – o, nei termini precisi della *Summa*, tra l'inferiore e il superiore. Un rilievo di non poco conto, soprattutto ai fini della nostra analisi: come vedremo, infatti, i riformatori si mostreranno ben consci di questo effetto collaterale dell'assistenza e se ne serviranno allo scopo di assicurare la stabilità politica della *civitas*.

Ma c'è di più. Come già Alberto Magno<sup>17</sup>, Tommaso sceglie di dare speciale risalto a un elemento particolare del secondo gruppo di opere di misericordia: la correzione fraterna, che corrisponde al precetto di «ammonire i peccatori». Essa è «ordinata all'emendamento dei fratelli»<sup>18</sup>, e in quanto tale è parte integrante della carità, perché «con essa combattiamo il male del fratello, cioè il peccato. E ciò appartiene alla carità più che l'eliminazione di qualsiasi danno esterno e di qualsiasi male corporale: nella misura cioè in cui il bene corrispettivo della virtù è più affine alla carità di quanto lo sia il bene del corpo o delle cose esterne»<sup>19</sup>. È inevitabile allora chiedersi in cosa la sfera di competenza di questo determinato tipo di elemosina spirituale si distingua da quella della giustizia. Non è forse vero che anche la punizione del malfattore, affidata ai ministri della giustizia, mira in un certo senso a correggere chi ha commesso un torto?

La soluzione del *Doctor Angelicus* consiste in un'ulteriore divisione tra il peccato considerato come dannoso per il peccatore e il peccato in quanto causa di detrimento

14 Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qu. 31, art. 2, Bologna, ESD, 1996, vol. 3, p. 265.

15 Ivi, qu. 32, art. 1, p. 269.

16 Ivi, qu. 32, art. 4, p. 274.

17 Cfr. Alberto Magno, *Commentarii in Quartum Sententiarum*, dist. XIX, artt. 17-22, in Id., *Opera Omnia*, a cura di A. Borgnet, vol. XXIX, Parigi, Louis Vivès, 1894, pp. 821-828.

18 Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica* cit., II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qu. 33, art. 2, p. 286.

19 Ivi, qu. 33, art. 1, p. 285.

per gli altri o per il bene comune. Nel primo caso abbiamo «la correzione fraterna propriamente detta», il cui intento è appunto quello di emendare il fratello in via confidenziale, senza ricorrere alle autorità giudiziarie. Nel secondo abbiamo invece un tipo di correzione che «applica un rimedio al peccato del colpevole in quanto è un male altrui, e specialmente in quanto nuoce al bene comune. E tale correzione è un atto di giustizia»<sup>20</sup>.

### 3.

Soto fa suo questo concetto di correzione fraterna e lo applica alle problematiche relative al procedimento giudiziario. Secondo i decretisti, ricorda il domenicano, esistono due tipologie di crimini: i crimini palesi e quelli segreti. Nel primo caso, il delitto è già noto, e il ruolo del giudice può limitarsi alla punizione del colpevole. Nel caso invece in cui si abbia a che fare con un crimine occulto, occorre avanzare una seconda distinzione: se la notizia del reato si è già diffusa all'interno della comunità, o se lo stesso reato può risultare *in perniciem publicam*, allora le autorità dovranno indagare su di esso e castigare i suoi autori. Se invece è rimasto celato ai più, e se non rischia di rivelarsi nocivo ad altre persone o alla *Respublica*, allora nessuno avrà giurisdizione a procedere legalmente contro di esso, e il crimine dovrà rimanere nascosto. Ciò non significa che non sia passibile di correzione: al contrario, chiunque ne venga in qualche modo a conoscenza avrà il dovere di riprendere fraternamente il prossimo che ha peccato. Un dovere che si radica nella stessa natura umana, e viene rafforzato dalla comune appartenenza alla Chiesa di Cristo:

L'uomo, come ha insegnato Aristotele, è per sua natura un animale civile e sociale [...]. Non solo è nato per vivere in società, come le pecore e i buoi e tutti gli altri animali gregari [...] ma la sua condizione sociale consiste anche nell'educarsi a vicenda con la ragione e il linguaggio. [...] Ne segue che ogni uomo è obbligato per diritto naturale a correggere chi sbaglia con i suoi consigli e le sue esortazioni, come se si trattasse delle membra di uno stesso corpo che, nessuna essendo autosufficiente, devono riunire i propri sforzi<sup>21</sup>.

In definitiva, Soto distingue due tipi di crimini segreti, e assegna a ciascuno di essi una differente procedura: da un lato, *inquisitio* e *accusatio*; dall'altro, la correzione fraterna. A loro volta, queste due distinte procedure rinviano a due diverse virtù, e quindi a due diverse modalità di interrelazione umana: «Infatti, la correzione fraterna è atto e obbligo di carità, mentre l'accusa e l'inquisizione sono atti di giustizia»<sup>22</sup>. Di conseguenza, ciascuna di queste modalità ha la propria logica e la propria grammatica concettuale, intervenendo a differenti livelli e per differenti scopi. Mentre l'inquisizione e l'accusa, proprio in quanto ricadono nell'ambito di pertinenza della giustizia, hanno di mira il bene comune (cioè il castigo dei malfattori al fine di dissuadere gli altri dal commettere crimini analoghi), la correzione fraterna, in quanto effetto della misericordia, è diretta al bene privato dell'individuo, nel tentativo di riportarlo il prima possibile sulla retta via. E se il diritto di punizione è riservato esclusivamente ai principi e ai prelati investiti di autorità pubblica, il dovere della correzione appartiene a ogni uomo – persino agli in-

20 *Ibidem*.

21 D. de Soto, *La ocultación y la revelación de secretos*, in Id., *Relecciones y Opúsculos*, vol. II-1, a cura di A. Osuna Fernández-Largo, Salamanca, San Esteban, 2000, p. 249 (testo latino, p. 248).

22 Ivi, p. 245 (testo latino, p. 244).

fedeli: «Tutti siamo obbligati a correggere tutti gli uomini, qualsiasi legge seguano e di qualsiasi condizione siano, di modo che i cristiani sono obbligati a correggere gli infedeli e viceversa»<sup>23</sup>. Di qui anche la diversa direzionalità delle due procedure: verticale la prima, orizzontale la seconda, «allo stesso modo che nel corpo esiste una doppia relazione, quella cioè della testa alle membra e quella delle membra tra di loro».

Come già Tommaso aveva affermato sulla scorta di Aristotele e Cicerone, «la nozione stessa di giustizia esige un riferimento ad altri, poiché il suo nome medesimo [...] implica uguaglianza: nulla infatti è uguale a se stesso, ma ad altre cose»<sup>24</sup>. Dall'altra parte, quei peccati che, in virtù della loro minore gravità o dell'essere dannosi solo per chi li commette, devono rimanere segreti, e il loro emendamento deve essere lasciato alla correzione fraterna. Il segreto è infatti una condizione essenziale della vita associata: «L'amicizia, che è tanto necessaria per ciascuno di noi, non esisterebbe se i peccati e le malvagità che albergano nel cuore degli uomini non rimanessero occulti. Perché se tutti conoscessero le cattive intenzioni che tieni segrete, chi mai potrebbe amarti? E se tu conoscessi tutti i cattivi pensieri degli altri, come potresti provare affetto per loro?»<sup>25</sup>. Di conseguenza, la correzione fraterna è a sua volta un pilastro fondamentale della socialità umana, nella misura in cui consente agli uomini di migliorarsi reciprocamente senza rendere pubblici i loro vizi e, quindi, senza distruggere i vincoli di amicizia che li legano. Essa deve essere quindi separata dalla correzione per via giudiziaria, proprio come la carità deve essere separata dalla giustizia.

L'accusa che Soto muove ai sostenitori della *nova subventio* è per l'appunto quella di un'indebita ibridazione tra le due sfere in quanto, ponendo l'educazione morale del povero tra gli obiettivi del nuovo sistema assistenziale, confondono la correzione fraterna con l'elemosina corporale, assorbendo entrambe nel dominio della giustizia. Il loro zelo è lodevole, «perché non c'è alcuna condizione sociale a cui non sia dovuta la correzione fraterna. Ma i santi dottori che scrivono dell'elemosina dovuta al povero non mescolano mai così tanto giustizia ed elemosina»<sup>26</sup>. Se davvero si è interessati ad alleviare l'indigenza dei più bisognosi, ci si deve occupare unicamente delle necessità fisiche dei poveri, senza aggiungere alcuna considerazione sulla loro salute spirituale e, cosa ancor più importante, senza contaminare la carità con la razionalità punitiva del castigo. L'impeto inquisitoriale dei *novatores* non nasce da prove certe di colpevolezza ma piuttosto da odio e *hastío*, cioè da un pregiudizio diffuso nei confronti di tutto l'*ordo pauperum*, aprioristicamente associato alla corruzione e al delitto. Un pregiudizio che non basta da solo a motivare il ricorso ai metodi severi della giustizia; anzi, proprio questa assenza di un fondamento giuridico fa sì che l'azione delle riforme si svolga *praeter iuris ordinem* e si configuri quindi come una grave *iniuria*<sup>27</sup>. Sia chiaro: Soto non è affatto contrario, in linea di principio, a che il principe si occupi della salute fisica dei poveri – anzi, nella dedica a Filippo II egli più volte ricorda come sia compito del sovrano ergersi a *patronus ac pater* dei miseri, venendo incontro alle necessità della loro *vida corporal*. E certo «sarebbe cosa santa che si desse incarico ad alcuni ecclesiastici di zelo e virtù di prendersi cura [della correzione morale dei poveri]. Questo vorrebbe dire aggiungere la misericordia spirituale a quella corporale»<sup>28</sup>.

23 Ivi, p. 291 (testo latino, p. 290).

24 Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica* cit., II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qu. 58, art. 2, p. 453.

25 D. de Soto, *La ocultación y la revelación de secretos* cit., p. 201 (testo latino, p. 200).

26 D. de Soto, *Deliberación* cit., p. 89.

27 Cfr. D. de Soto, *In causa pauperum* cit., fol. 51r-v.

28 D. de Soto, *Deliberación* cit., p. 94.

Ma aggiungere, appunto, e non confondere. Perché fino a che le due diverse forme di elemosina vengono tenute ben separate e assegnate ai ministri rispettivamente competenti, il quadro degli equilibri tra potere temporale e religioso resta intatto e l'ordine del diritto può dirsi al sicuro. Ma quando si vogliono accentrare tutte le funzioni assistenziali (materiali e spirituali) nelle mani delle sole autorità secolari, la tradizionale divisione del lavoro tra *potestas* terrena ed ecclesiastica – per cui la prima è deputata al governo dei corpi e la seconda alla direzione pastorale delle anime<sup>29</sup> – rischia di venire meno. Piegando la carità alle esigenze della stabilità politica, la nuova beneficenza finisce per risolversi in un'intollerabile invasione di campo che inverte l'ordine corretto delle priorità e compromette il ruolo sovraordinato della Chiesa, sottraendole parte della sua sfera di competenza.

#### 4.

La chiave di lettura fornitaci da Soto sembra in effetti cogliere nel segno del discorso dei *novatores*. Nel suo *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, pubblicato nel marzo del 1545 in risposta all'opuscolo del domenicano, l'abate benedettino Juan de Robles<sup>30</sup> rivendica esplicitamente l'unione di carità e giustizia come uno dei punti cardine del nuovo programma assistenziale. Distinguere i poveri meritevoli da quelli immeritevoli, in modo da aiutare i primi e correggere i secondi, «è tanto più autentica misericordia in quanto più si conforma alla giustizia. Le quali due virtù infinite volte ci vengono presentate congiunte dalla Sacra Scrittura, per farci comprendere che la vera misericordia è quella che non si separa dalla giustizia, e che la vera giustizia è quella che mitiga il suo rigore col concorso della misericordia»<sup>31</sup>. Nel discorso di Robles, l'assistenza è infatti pensata come un potente strumento di governo morale, capace di riportare ordine in quella *gente desordenada* costituita dalla gran massa dei poveri. Di nuovo, il benedettino non potrebbe essere più esplicito: «tutti gli svantaggi e le difficoltà che le autorità mettono davanti al povero, e tutta la fame e la sete che gli fanno patire affinché per vergogna, per fame o per paura egli arrivi a fare ciò che deve, tutto ciò è opera di misericordia più eccellente che dargli il pane. Si tratta infatti di un'opera di misericordia spirituale, che per suo genere è di maggior valore di quella corporale»<sup>32</sup>. Traspare chiaramente, in queste righe, l'intenzione di mettere la correzione fraterna al servizio di un più ampio piano di normalizzazione sociale.

È questa la principale novità introdotta dai riformatori all'interno del tradizionale concetto di carità: una volta assorbita nella sfera d'azione dei poteri secolari, essa si carica inevitabilmente di valenze discriminatorie, attinenti più all'economia della giustizia che a

29 Si tratta, com'è noto, di una divisione in realtà mai pacifica e da sempre al centro di aspri conflitti politici. Cfr. G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, a cura di L. Gaffuri, Firenze, Firenze University Press, 2010.

30 Su vita e opere di Juan de Robles, alias de Medina, cfr. J. M. Alonso Seco, *Juan de Robles. Un reformador social en época de crisis*, Valencia, Tirant, 2012.

31 J. de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*, in *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI* cit., p. 140.

32 Ivi, p. 141.

quella della salvezza. Così, se per Soto l'atto misericordioso resta meritorio indipendentemente dalle qualità morali del destinatario, per Robles le cose stanno diversamente: nel giorno del giudizio, Cristo non metterà «sul conto dell'uomo ciò che, senza discrezione, si dà a coloro che sappiamo essere non veri poveri ma vagabondi e oziosi notori, salvo il caso di estrema necessità»<sup>33</sup>. E se questo argomento è valido per le persone particolari, tanto più dovrà esserlo «per le elemosine che si danno in nome di tutta la Repubblica, la quale, poiché ha l'autorità di castigare i delitti, non deve fomentarli e favorirli»<sup>34</sup>.

Ciò tuttavia non significa che la *nova subventio* sia animata esclusivamente da uno spirito punitivo. La contaminazione tra carità e giustizia funziona infatti in entrambe le direzioni: una volta individuati gli elementi corrotti e devianti, compito della nuova assistenza non sarà più solo quello di punirli ma di istruirli, consigliarli, riportarli sulla retta via. Non nemici da combattere, ma fratelli da correggere (2 Ts., 3, 15): tradotto nel linguaggio dei riformatori, il monito paolino sta a ricordare che oziosi e finti poveri vanno sì penalizzati, ma «non con tanto rigore come se fossero nemici, quanto piuttosto con tanta carità come se fossero fratelli»<sup>35</sup>. È dunque sotto il titolo di correzione fraterna che i riformatori ricomprendono l'aspetto educativo della nuova beneficenza pubblica. Questa deve certo garantire la sopravvivenza fisica del povero, soprattutto nei casi di estrema necessità; ma il sostegno materiale deve essere poi accompagnato da un'opera incessante di controllo e di direzione delle condotte, dal momento che, come scrive Juan Luis Vives, «l'avviso e la correzione sono una specie di elemosina [...] maggiore dell'erogazione del denaro»<sup>36</sup>. L'assistenza corporale diventa veicolo di quella spirituale, e insieme esse formano i termini di un'endiadi costantemente ricorrente nelle pagine della pubblicistica pro-riforme.

In questo modo, l'intervento assistenziale funge da pretesto per una presa in carico totale della vita dei poveri. Grazie alla sua duplicità semantica, divisa tra dimensione corporale e spirituale, l'idea di *caritas* sembra offrire le risorse di senso ottimali per dare forma concettuale a questa azione governamentale. Azione che si esercita già al livello base del sostegno alle esigenze materiali degli indigenti, se è vero che – come Tommaso aveva a suo tempo rilevato – la carità corporale ha l'effetto di stringere il legame d'amore tra donatario e donatore. I sostenitori della *nova subventio* mostrano di aver ben presente questo potere vincolante del dono caritatevole, tanto che Vives può attribuire al suo progetto di riforma il merito di una rinnovata pacificazione sociale: «Vi è maggiore tranquillità quando ognuno è oggetto di attenzione. La concordia è grande, quando il più povero non invidierà il più ricco, ma piuttosto lo amerà come un benefattore [...]»<sup>37</sup>. Tesi ribadita qualche anno dopo da un altro umanista, Christian Kellenaer, in un suo opuscolo pro-riforme: «Sento alcuni che fantasticano di non so quali disordini che ne possono

33 J. de Robles, *Nueva traslacion y interpretacion española de los quatro sacrosantos Evangelios de Jesu Christo* (1538-1558 ca.), ms. H-I-4 della Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, Madrid, fol. 207v.

34 J. de Robles, *De la orden* cit., p. 138.

35 Ivi, p. 143, corsivo mio.

36 J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri. De subventione pauperum*, a cura di V. Del Nero, Pisa, Fabrizio Serra Editore, 2008, p. 77. Il trattato di Vives, pubblicato per la prima volta a Bruges nel 1526, è il testo che apre di fatto il dibattito sulle riforme dell'assistenza, almeno in ambito cattolico. Cfr., tra gli altri, M. Fatica, *Il De Subventione pauperum di J.L. Vives: suggestioni luterane o mutamento di una mentalità collettiva?*, in Id., *Il problema della mendicizia nell'Europa moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Liguori, 1992, pp. 39-75.

37 J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri* cit., p. 103.

derivare. Quanto a me ritengo che grazie a questo istituto possa stabilirsi la massima concordia e possa stringersi un certo indissolubile vincolo d'amore. [...] Il povero guarderà al ricco come a Dio in persona, in quanto sa che da lui dipende la sua tranquillità e la sua stessa vita. Forse che egli potrà voler male alla città con cui sente che la propria incolumità è congiunta?»<sup>38</sup>.

Su questo primo livello si innesta poi, quale ulteriore strumento di conservazione dell'ordine, l'elemento dell'edificazione morale o correzione fraterna dei poveri, che chiude il cerchio della stabilità politica e allontana lo spettro della rivolta: «Grandissimo sarà il vantaggio per la città. Tanti cittadini, una volta diventati più onesti, più civili, più utili per la patria, la terranno più cara perché in essa e da essa sono mantenuti. E non favoriranno le novità e le sedizioni»<sup>39</sup>. È su questa doppia linea di intervento, insieme corporale e spirituale, che il moderno governo della povertà comincia a prendere vita. Al fine di dargli forma concettuale, i suoi sostenitori ricorrono a un mix particolare tra due virtù fin lì tenute tendenzialmente separate. Nell'orizzonte teorico dei riformatori, carità e giustizia devono venir fuse insieme in un *tertium* che risulti dalla loro composizione armonica. La nuova beneficenza dovrà allora rappresentare la realizzazione istituzionale di un tale principio: gli ufficiali della città saranno incaricati di separare i poveri meritevoli da quelli immeritevoli perché «la misericordia deve essere accompagnata da giudizio discrezionale, affinché ne derivi l'opera di *misericordia giusta*»<sup>40</sup>.

Questo ibrido si rivela particolarmente adatto a descrivere le nuove procedure della carità discreta. Da una parte, esso eredita dalla giustizia il criterio della distinzione tra innocenti e colpevoli, buoni e cattivi, nonché l'orientamento verticale della sua linea d'intervento – ossia il fatto che la pratica dell'elemosina, corporale o spirituale, non è più lasciata all'interazione orizzontale dei membri del corpo sociale ma riservata a un ristretto numero di ufficiali in rappresentanza delle autorità centrali. Dall'altra, esso prende a prestito dal concetto di carità quella che potremmo chiamare l'«etero-direzione» dell'atto misericordioso: l'idea cioè che quest'ultimo debba esercitarsi, almeno in prima battuta, a esclusivo beneficio del proprio destinatario. In questo modo, anche gli aspetti più scopertamente punitivi della *nova subventio* possono essere pensati come indirizzati all'edificazione morale e alla salute spirituale di coloro a cui sono rivolti, piuttosto che al loro castigo. Ciò consente di liquidare agevolmente le eventuali lamentele degli interessati: come i medici fanno del bene anche a chi respinge il loro aiuto, così noi «non dobbiamo considerare che cosa desidera ricevere un uomo, ma quello che deve ricevere; non quello che gli piace, ma quello che gli giova. Allora diranno: 'Il Senato di Bruges ci ha salvato anche contro la nostra volontà'»<sup>41</sup>.

La giustizia attenua il suo rigore, la carità perde la sua indifferenziata prodigalità: insieme, questi due processi concorrono alla definizione di un'inedita razionalità governamentale disegnata al fine di governare le condotte devianti dei poveri e di gestire il conflitto sociale. Uno strumento flessibile e individualizzante, collocato su un piano

38 C. Kellenaer, *Oratio contra mendicitatem pro nova pauperum subventionem*, Antwerpen, Heyndrick Peetersen van Middelburch, 1531, s.n.p. Su Kellenaer, latinizzato in Christianus Cellarius, cfr. H. de Vocht, *History of the Foundation and the Rise of the «Collegium Trilingue Lovaniense» (1517-1550)*, Vol. III (*The full growth*), Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1954, pp. 291-296 e 412.

39 J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri* cit., p. 103.

40 J. de Robles, *De la orden* cit., pp. 144-145, corsivo mio.

41 J. L. Vives, *L'aiuto ai poveri* cit., p. 99.

intermedio tra l'universalità della legge e la molteplicità delle vite, e capace di un'azione capillare e microfisica diretta insieme ai singoli e ai gruppi. *Omnes et singulatim*: è assai probabile che proprio in questo 'rinnovato' concetto di *caritas* – che non a caso aveva tradizionalmente costituito la base dell'eccezionalità dell'ordinamento ecclesiastico rispetto a quello secolare<sup>42</sup> – sia da scorgere uno snodo fondamentale nel passaggio dal potere pastorale alla governamentalità moderna<sup>43</sup>.

---

42 Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna, il Mulino, 2000; P. Veyne, *Pagani e carità cristiana davanti ai gladiatori*, in Id., *L'impero greco-romano. Le radici del mondo globale*, trad. it. di S. Arena, L. C. Dapelli, S. Stucchi, a cura di S. Bellingeri, Milano, Rizzoli, 2007, pp. 479-558; e P. Brown, *Per la cruna di un ago*, trad. it. di L. Giacone, Torino, Einaudi, 2014, in particolare pp. 699-702.

43 Ovvio qui il riferimento a M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Milano, Feltrinelli, 2010. Ma cfr. anche i saggi raccolti in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola, Verona, ombre corte, 2006.

II.

L'ISTITUZIONE DEL POVERO COME SOGGETTO



# POVERTÀ, PROPRIETÀ, USO. POLEMICHE ANTIFEUDALI

DI AUGUSTO ILLUMINATI

Le tesi che intendo sostenere sono le seguenti:

1. Che la povertà assume ruoli specifici nell'autocomprensione di epoche diverse e quindi produce effetti storici differenti – dal Medioevo francescano alla *Poor Law*, dal riassorbimento keynesiano al deliberato rilancio neo-liberale del *working poor*.

2. Che, di conseguenza, l'urto fra la pratica della povertà *volontaria* o la presa d'atto di un insopportabile livello di povertà *involontaria* non apre nessuna sospensione messianica del diritto ma sollecita il passaggio da una forma all'altra di diritto, svalutando l'universalismo di quella precedente e mettendo in conto la parte che non ne aveva avuto parte, il fuori-di-conto.

3. Che dunque è fuorviante parlare di *abdicatio omnis iuris* o considerare una critica alla Pašukanis del formalismo giuridico come estinzione *tout court* del diritto e della legge del valore. L'uso non soppianta la norma regolativa (per quanto possa essere legittimo perfino abbandonare il termine diritto, compromesso con la sua tradizione autoritativa e sovrana), bensì accompagna l'ininterrotta variazione degli assetti capitalistici che – per ora – è purtroppo l'unica forma di transizione che conosciamo. Il terzo punto non sarà esplicitamente sviluppato in questa sede, ma ne costituisce il sottinteso portante.

Il pauperismo originario cristiano si attenua molto rapidamente nel processo di diffusione fuori della Palestina e infine nella sua commistione con il potere imperiale. La comunità cristiana si fa carico del soccorso agli indigenti e ai derelitti (ereditando e cambiando di senso compiti già assolti, senza ideologia pauperista, dall'assistenzialismo civico pagano), esalta l'ascesi individuale, ma non contesta più la ricchezza a livello sociale complessivo e tanto meno la nega alla Chiesa per le sue funzioni istituzionali e di rappresentanza. Notevole tanto l'opposizione di Pelagio, che ritiene illecita e di origine peccaminosa la ricchezza, quindi incompatibile con la testimonianza cristiana, i cui attori, solo in assenza di beni materiali, possono essere perfettamente liberi e responsabili di ogni loro azione, quanto la confutazione di tale tesi da parte di Agostino, che non a caso sistema anche i termini organici di convivenza fra Chiesa e Stato cristianizzato.

La rivendicazione della povertà cristiana, in un'epoca non solo di ricchezza ecclesiastica ma di profonda feudalizzazione della Chiesa spinta sino alla simonia, assume un carattere di contrapposizione ereticale ma corrisponde pure a tendenze interne dell'apparato, che vuole ridurre il tasso di corruzione e soprattutto evitare di essere stritolato da un meccanismo cesaropapista di ingerenza dell'Impero nei propri ordinamenti. Il sorgere

di movimenti pauperisti senza connotazione politica e senza bagaglio dogmatico li rende tollerabili, con molte contraddizioni. Vale al proposito, a mio parere, il lucido giudizio di Machiavelli, *Discorsi*, III, 1:

Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie, per lo esempio della nostra religione, la quale, se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico sarebbe al tutto spenta. Perché questi, con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta: e furono sì potenti gli ordini loro nuovi, che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino; vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ci danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obediencia loro, e, se fanno errore, lasciargli gastigare a Dio: e così quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono. Ha, adunque, questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione.

Francesco ne è un buon esempio, con un approccio non solo sbrigativo sul piano teologico e precettistico, ma esplicitamente volto a rivendicare e *praticare* una *sequela* della vita di Cristo, una *forma di vita*<sup>1</sup>, una vita e non una regola, schivando una normatività che poteva procurargli accuse di eresia. Questioni che restano latenti, quindi destinate a deflagrare in seguito, come accadrà nella scissione francescana fra Conventuali e Spirituali.

La *Regula non bullata*, stesa da Francesco stesso nel 1221, è assai ruvida e poco dottrina (in senso teologico o giuridico), condannando ogni sorta di proprietà, individuale e comune, e bandendo l'uso sotto qualsiasi forma del denaro: perfino l'accettazione delle elemosine è permessa nel solo caso della cura dei malati, addirittura *in manifesta necessitate leprosum possunt pro eis quaerere elemosynam* (cap. VIII). Nel cap. II si vieta ogni contatto, diretto o attraverso la finzione di procuratori: *Caveant sibi fratres et minister fratrum, quod de negotiis suis nullo modo intromittant se; neque recipiant aliquam pecuniam neque per se neque per interpositam personam. Si tamen indigent, alia necessaria corporis praeter pecuniam recipere possunt fratres causa necessitatis sicut alii pauperes*.

Non devono svolgere compiti amministrativi né pubblici né privati, tanto meno diventare prelati, ma fornire soltanto lavoro manuale e subalterno: *Omnes fratres, in quibuscumque locis steterint apud alios ad serviendum vel laborandum, non sint camerarii neque cancellarii neque praesint in domibus, in quibus serviunt; nec recipiant aliquod officium, quod scandalum generet vel animae suae faciat detrimentum; sed sint minores et subditi omnibus, qui in eadem domo sunt* (cap. VII); con salario in natura e mai monetario (*Et pro labore possint recipere omnia necessaria praeter pecuniam*). Il cap. VIII, *Quid fratres non recipiant pecuniam*, è eloquente sin dal titolo, con il suo sprezzante ammonimento a non curarsene *tamquam de pulvere, quem pedibus calcamus*, mentre è lecito accettare con moderazione cibo in stato di estrema necessità, giusto il principio extra-giuridico: *necessitas non habet legem*. La *Regula bullata* (1223) approvata da papa Onorio III, è più moderata, tanto che Francesco l'accetta (per i vantaggi del riconoscimento istituzionale) ma raccomandando che sia applicata *sine glossa*, come ribadisce nel *Testamento*; in compenso vi è molto enfatizzata la *sanctissima* o *altissima paupertas*

1 Su cui ha scritto, con acutezza ma anche con spirito di annessione forzata alle proprie tesi, G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.

(*Regula bullata*, capp. V e VI), che traduce la paolina *katà bathous ptocheía* di II Cor. 8. Lo *Speculum perfectionis*<sup>2</sup>, redatto probabilmente parecchi anni dopo in ambiente ‘spirituale’, offre un’immagine polemicamente agiografica trasfigurando dati e detti originari. Ne esce comunque un’immagine plausibile di invito alla povertà nel vestire (*vestimentum cum corda et femoralibus* e sandali *si necessitate coguntur*, 3), nel mangiare e nel dimorare (*nihil in mensis vel in vasis quod mundanum videretur et quo mundi recordaretur amabat*, affinché tutto ricordasse il nostro stato di pellegrini e di esuli, *peregrinationem et exilium*, 5), una certa diffidenza anti-intellettuale (sui pochi libri e precedenti di regole, cfr. 3 e 68-69, dove si denunciano future tribolazioni collegate a un eccesso di impegno dottrinario<sup>3</sup>) e una totale avversione al diritto di proprietà, diffidando i frati a non *excedere modum paupertatis* nell’uso di case, chiese, orti o altro, e a non possedere alcun luogo *iure proprietatis*, bensì soffermarsi in essi *tanquam peregrini et advenae* (10). Sebbene sia ossessiva la preoccupazione di non conferire un aspetto accumulativo alla raccolta delle elemosine e del cibo, che deve bastare per un solo giorno (al punto da rifiutarsi di mettere i legumi all’ammollo la sera prima del consumo), Francesco non disdegna in sé il piacere del mangiare: una volta il pesce squalo (luccio?) e i pasticci di gamberi fuori stagione (111), alla vigilia della morte gli adorati mostaccioli inviatigli da donna Jacopa dei Sette Soli (112 e una lettera). Come, del resto, fruisce serenamente della musica e della natura – animali ed elementi, acqua, fuoco, ecc. (114 sgg. e il mirabile *Cantico delle Creature*).

La successiva evoluzione è tutt’altro che lineare: per esempio da Francesco a Bonaventura, che opera per una normalizzazione istituzionale, ancor prima che scoppino i grandi contrasti fra Spirituali e Conventuali ed emergano le figure controverse di Ubertino da Casale e Pietro di Giovanni Olivi. Ci soffermiamo su quest’ultimo e sul filone (fra i molti e non necessariamente complementari di tale autore) dell’*usus pauper* o ristretto, sul quale più si è appuntata la polemica e la persecuzione delle alte gerarchie ecclesiastiche dopo il temporaneo trionfo della bolla *Exiit qui seminavit* di Niccolò III: dunque evidenziando la posta in gioco politica dell’insistenza sulla povertà come forma di vita. David Burr, che ha a lungo lavorato su Olivi e sull’edizione dei suoi testi, ha chiarito che la polemica sull’*usus pauper* si concentra non tanto sul suo nesso scontato con le altre virtù cardinali francescane di castità e umiltà (contrapposte alla sopravvalutazione delle cose sensibili e della filosofia mondana, Aristotele e Averroè in primo luogo) quanto sull’implicazione di tale uso nel voto, che configura la pratica dell’Ordine come forma di vita più che come regola e liturgia, in una sfera comportamentale e non giuridica.

L’*usus pauper* si collega alla povertà assoluta, contro i difensori della proprietà privata e di quella comune – che arricchiva il convento o i suoi procuratori consentendo uno stile di vita *dives* ai frati in principio *sine proprio*. La nona delle 15 *Quaestiones de perfectione*

- 
- 2 P. Sabatier, *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima*, auctore fratre Leone, Paris, Librairie Fischbacher, 1898. Cfr. *Speculum perfectionis ou Mémoires de frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François d’Assise*, Vol. 1, Manchester, The University Press, 1928 (testo), Vol. 2, 1931 (apparato critico). La datazione (1227) e attribuzione sabatieriana a frate Leone sono correntemente corrette al 1318, nel pieno della polemica interna all’Ordine.
  - 3 *Praedixit quod scientia debebat esse occasio ruinae ordinis et prohibuit uni sociorum ne intendere studio praedicationum*, ammonendo che il *tempus tribulationis* sarebbe presto venuto e lo si sarebbe dovuto affrontare con l’umiltà e la semplicità più che con i libri, 69. Questo passo, come i presagi della futura corruzione e persecuzione (70-73), inclina ad assegnare almeno parte del testo al periodo del conflitto fra Conventuali e Spirituali.

*evangelicae (An usus pauper includatur in consilio seu in voto paupertatis evangelicae, ita quod sit de eius substantia et integritate)*<sup>4</sup>, 1279, tocca quell'aspetto specifico, non tanto il valore perentorio della povertà che è piuttosto oggetto della *Quaestio 8 (An status altissime paupertatis sit simpliciter melior omni statu divitiarum)*. L'*usus pauper* vi è sigillo e garanzia della povertà: *sine paupere usu nulla paupertas debet dici aut censeri altissima*<sup>5</sup>, fondamentale è la sua inclusione nel voto cui conferisce la perfezione<sup>6</sup>.

Il *Tractatus de usu paupere* si colloca invece fra l'*Exiit* del 1279 e la censura del 1282-1283, nel pieno della controversia, quando una parte consistente dell'Ordine nega che la pratica assoluta o moderata della povertà, *usus pauper seu usus moderatus*, sia parte sostanziale della regola e implicita nel voto – e ciò estremizzando le prestazioni pauperistiche per mostrarne l'insostenibilità e considerando provocatoriamente qualsiasi venir meno ad esse come peccato mortale.

La strategia oliviana – al di là della mistica solennità della premessa che ambisce addirittura a entrare, partendo dall'esterno, *ad interiora et archana thalami altissime paupertatis*<sup>7</sup> – mira allora a fornire, nella sezione sesta del *Tractatus*<sup>8</sup>, un uso ragionevole dell'*usus pauper*, che interdice la proprietà privata e il contatto con il denaro, ma ammette il carattere flessibile e probabile (*per modum iudicii probabilis*) delle prescrizioni e il loro adattarsi 'mediante' allo stato di necessità, alla robustezza del corpo e a determinati obblighi sociali di rango o di occasione, fungendo da insieme di sollecitazioni più che di divieti e lasciando in pace la *multitudo*. L'*usus pauper* è pertanto incluso nel voto in maniera indeterminata ed esiste una vasta gamma di trasgressioni possibili (*strictius vel latius*), di cui soltanto quelle più vistose e ripetute (*usus dives*) ricadono nella categoria del peccato mortale (*non omnis deviatio [...] mortale inducit*)<sup>9</sup>, soprattutto quando esso si radica dentro il convento e *tunc enim videmur uti rebus quasi nostris*, scivolando nell'opulenza e nel più grave peccato<sup>10</sup>. Essenziale è il risvolto positivo: che cioè la vita e la conversazione dei frati, sul modello di Cristo, includa *usum paupertatis tam interiorem quam exteriorem*<sup>11</sup>. Perciò è vietato assolutamente (*simpliciter*) l'uso di denaro, possessi e redditi fissi; nell'uso lecito e moderato delle cose necessarie alla vita si richiede un atteggiamento e un sentimento di estraneità, quasi si trattasse di cosa non propria; si interdice ogni ricorso alla giurisdizione temporale e qualsiasi opposizione o rivendicazione<sup>12</sup>. La povertà come

4 *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*, ed. by D. Burr, Firenze-Perth, Olschki-University of W. Australia Press, 1992.

5 Ivi, p. 15. In seguito (ivi, p. 23) aggiunge che quanto è *in paupertate arduissimum et asperrimum* è proprio il *pauperem usum*, che è poi anche quanto si mostra in modo eminente *in exemplari Christo* (ivi, pp. 28-29).

6 *Sed certum est paupertatem illam que vovebit pauperem usum cum abdicatione omnis iuris esse maiorem quam illam que absque primo solum vovet istud secundum* (ivi, p. 32).

7 Ivi, p. 90.

8 Ivi, pp. 129 sgg.

9 Così recita la *Quaestio* (ivi, pp. 36-37), mentre il *Tractatus* (ivi, p. 130), nega che *omnis deviatio a preceptis vel voto* [che so, mangiare un'ala di gallina o bere un sorso di vino] *est mortalis, ergo modicissima deviatio ab usu paupere seu strictissimo esset mortalis* – uno stringere sui fratelli il *laqueum damnationis!*

10 Ivi, p. 141.

11 *Tractatus*, IV (ivi, p. 125).

12 *Tractatus*, VI (ivi, p. 146): *Reicit enim simpliciter usum pecunie ac possessionum et reddituum. Exigit vero simpliciter in quocumque utibili extraneitatis aspectum et affectum, ut scilicet re qua utitur simpliciter ut non sua. Sicut enim omne ius sive omnis iurisdictionis temporalium est nobis ex regula interdicta, sic usurpatio sive de facto vendicatio omnis iuris.*

scelta – non semplice presa d'atto di una condizione oltremodo diffusa – è un'operazione politica che mette in gioco nuove forze sociali più ampie dei frati e neppure identificabili con la massa degli indigenti, perciò rifiuta diritto e giurisdizione esistenti.

Ancor più indicativo è tuttavia l'incrocio fra il filone dell'*usus pauper* e una teologia della storia sulla scia di Giacchino da Fiore e del suo radicale interprete Gerardo da Borgo San Donnino, autore del *Liber introductorius* e condannato da Bonaventura al carcere a vita. Giacchino scorgeva nelle *Scritture* il processo di manifestazione della Trinità tra gli uomini e divideva la storia dell'umanità in tre periodi: il primo, quello del Padre e dell'Antico Testamento, il secondo, quello del Figlio, dei Vangeli, e il terzo, dello Spirito Santo, senza una propria 'scrittura' ma capace di decifrare le allegorie delle precedenti e di cogliere il vero significato trascendente la lettera. L'età del Padre era caratterizzata da un *ordo coniugatorum*, quella del Figlio da un *ordo clericorum*, la terza da un *ordo monachorum* dotato di *intelligentia spiritualis*, in grado di penetrare le allegorie e pervenire all'*evangelium aeternum*. L'avvento imminente della terza età sarebbe stato preceduto da persecuzioni e dall'avvento dell'Anticristo. Olivi, nella sua *Lectura super Apocalypsim* (1297, ma anticipata già in *Quaestio* 8<sup>13</sup> e in *Tractatus*, I e VII), interseca la tripartizione delle età con quella in sette stadi di ogni ciclo religioso e dichiara che ci troviamo nel periodo di transizione fra il quinto e il sesto stadio dell'età del Figlio (e della Chiesa cristiana sacerdotale), segnato dall'avvento di Francesco quale *alter Christus*. Se il Battista aveva prefigurato il primo avvento di Cristo come persona, Francesco oggi prefigura il secondo avvento come forma di vita, che prelude alla *requies contemplationis*, la beatitudine del settimo giorno e del settimo stadio con cui si trapassa all'Età dello Spirito.

Il tratto più intrigante riguarda il quinto stadio, quello in via di superamento: è il periodo declinante (*condescensio*) dell'avvento dell'impero carolingio, della compromissione con il mondo feudale a scapito del rigore apostolico. La Chiesa si arricchisce ma decade, contaminandosi sino a divenire una nuova Babilonia e perseguitando i santi<sup>14</sup>. Il riscatto passa attraverso le figure di Giacchino e Francesco, il secondo dei quali prende di volta in volta la figura di un angelo apocalittico, di Elia, Giovanni Battista o addirittura di novello Cristo con tanto di stigmati e prossima resurrezione. In complesso però Olivi, scostandosi da Gerardo da Borgo San Donnino, non si spinge fino a pensare che la terza età abroghi la seconda e le Scritture (ennesima variante del marcionismo) e mantiene la subordinazione di Francesco a Cristo<sup>15</sup>.

Perché questo incrocio di *usus pauper* e critica della Chiesa feudalizzata è importante? Perché getta luce sulle ragioni del contrasto violentissimo fra istituzioni e Olivi, che portò prima alla censura (1283) di altre sue affermazioni (secondo una strategia di accerchiamento), poi all'assalto diretto, morto Olivi, contro i suoi seguaci, alla pratica revoca dell'*Exiit qui seminat* e del divieto di glossa alla stessa *Regola* (bolla *Quia nunquam* di Giovanni XXII, 1322) e alla persecuzione degli Spirituali, giudicati alla stregua di eretici.

Il sintagma *regula et vita* neutralizza il valore giuridico della prima, sino a configurare quell'*abdicatione omnis iuris* assunta da G. Agamben<sup>16</sup> a paradigma per realizzare un'esistenza umana al di fuori del diritto, a partire dall'equiparazione dei francescani a

13 Ivi, pp. XXVII-XXIX e n. 76.

14 *Apoc.*, f. 7rb cit. in D. Burr, *L'histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, Fribourg-Paris, Éd. universitaires Fribourg-Éd. Du Cerf, 1997 (1976), pp. 45-46.

15 Ivi, pp. 47-51.

16 G. Agamben, *Altissima povertà* cit., spec. pp. 113-175.

minorenni sotto tutela o ad animali – secondo la grafica definizione di Bonagrazia, per cui i frati si servono dei beni naturali *sicut equus habet usum facti, usum simplicem facti*. Quasi risalendo allo stato di natura, quando comune era l'uso delle cose e mai il loro possesso. La proprietà è identificata non con la sua materialità, ma con l'*animus adquirendi* o *possidendi*, la povertà con l'animo di rifiutare non solo il *dominium* ma anche lo *ius utendi*, limitandosi all'uso di fatto, il suddetto *usus pauper* che tratta accidentalmente la cosa *ut non sua*. Per Ubertino da Casale l'*usus pauper* costituisce la forma rispetto a una materia che è la rinuncia alla proprietà, secondo la formula già esposta da Olivi: *sicut forma se habet ad materiam, sic usus pauper se habet ad abdicationem omnis iuris*.

Ebbene, tale interessante presa di distanza (che troverà gravi difficoltà e tradursi in pratica) non è, a mio parere, una fuoriuscita ontologica dalla dimensione giuridica, ma semplicemente la rottura con l'organizzazione sociale e giuridica feudale, cui la Chiesa è embricata. *Abdicatio non omnis iuris* ma di *quel* diritto. Lo dimostrava già tutta la problematica della simonia, su cui si erano accaniti eretici fuori (Catari) e dentro (Patarini) la 'setta' cristiana. La controversia morale esprime uno strappo con l'ordinamento gerarchico feudale e ancor più chiaro ciò risulta nel sacerdozio universale pauperistico valdese, legato ai ceti produttivi più umili di Lione e della turbolenta area occitana. Stiamo su un versante ben diverso da quello su cui conclude il più recente lavoro di Agamben a completamento del ciclo *Homo sacer*, per cui saremmo in presenza – allora come in ogni altro momento possibile – di «una quieta disdetta di ogni attribuzione e di ogni proprietà: *vivere sine proprio*»<sup>17</sup>. La disdetta non è affatto quieta e sembra piuttosto una sostituzione di regimi, con una certa propensione 'moderna' a fabbricare un diritto intorno alla forma-merce, criticando la tesaurizzazione e l'usura improduttiva.

A riprova positiva, prendiamo in considerazione il volontarismo francescano che emerge già nell'interiorizzazione del *dominium* nell'*animus possidendi*, nella priorità ockhamiana dell'*actus utendi* sullo *ius utendi*. Nella psicologia oliviana, per es., l'intelletto è anti-aristotelicamente ordinato alla volontà come strumento a un agente. In generale, la posizione di Olivi (che si batterà contro gli averroisti latini nella grande controversia culminata nel Sillabo di Tempier del 1277<sup>18</sup>) si oppone a ogni forma di separazione dell'intelletto, di stampo sia aristotelico-averroista sia neo-platonico, imputando al soggetto umano l'integralità dei suoi atti intellettuali senza il sostegno di nessuna entità intermedia o superiore, grazie alla trascendenza dello spirito sui corpi estesi e al presupposto della volontà quale potenza attiva, così come attivo e non passivo è tutto l'intelletto<sup>19</sup>. Anticipando Duns Scoto, egli vuole rompere la grande catena dell'Essere per affermare la libertà umana e divina: *voluntas, in quantum est libera, est potentia activa*<sup>20</sup>. Pertanto non solo è privilegiata la volontà, sede della libertà umana e riflesso diretto di quella divina,

17 G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 95.

18 S. Piron, *Olivi et les averroïstes*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LIII, 5 (1/2) (2006), pp. 251-309. Cfr. Id., *Le métier de théologien selon Olivi: Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté* in *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, a cura di C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani, Berlin, De Gruyter («Scrinium Friburgense», 29), 2010, pp. 17-85, dove sottolinea il fatto che, per Olivi, la sopravvalutazione delle cose di questo mondo, compresa la filosofia aristotelica, e il disprezzo della povertà evangelica dipendono dal non credere all'apocalisse e alla sua interpretazione allegorica.

19 E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano, Vita e pensiero, 1959, capitoli IX e X.

20 *Quaestio* 58 (II, 414), dalle *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (Bibliotheca Franciscana Scholastica, 4–6), a cura di B. Jansen, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, 1922-1926.

ma l'autodeterminazione è supportata dal carattere attivo della potenza conoscitiva e dalla riduzione dei sensibili a mera causa terminativa, ovvero occasione materiale dell'esercizio della spontaneità dell'intelletto (non motori o cause efficienti della sensazione), con conseguente sparizione delle superflue e infide categorie 'pagane' dell'intelletto agente e potenziale nonché della *species impressa*. Il soggetto, *plene in se ipso consistens et sui gratia*<sup>21</sup>, predomina sull'oggetto ed è in grado di conoscere direttamente il particolare (come Dio, però non bisognoso di una causa terminativa dei *sensibilia*), ciò che – nella filiera agostiniana – lo porta più vicino al nominalismo di Ockham che a Duns Scoto.

P. Grossi, più tardi ripreso da Todeschini e avversato da Agamben, parla di uno spozializio francescano fra teocrazia e volontarismo e afferma che il diritto, come già riconosciuto nella bolla *Exiit qui seminat*, nel salto dell'*usus iuris* all'*usus facti*, «perde la sua dimensione oggettiva per assumere invece la dimensione di un atto di volizione»<sup>22</sup>. Esso sintetizza le premesse teologiche francescane, tutte tese a costruire con esasperato dualismo una metafisica del soggetto operatore<sup>23</sup>, e gestisce, oltre alla proprietà una gamma vastissima di situazioni dominative, con un accento preminente sull'individuo più che sul tessuto comunitario e una complementare riduzione dell'oggetto «a causa terminativa, puro termine estrinseco e inattivo»<sup>24</sup>. Il diritto diventa così, a differenza che nel tomismo, una proiezione dei supremi interessi del soggetto operatore, della sua carica vitale, piuttosto che la concretizzazione storica di un ordine razionale. Di qui il nesso, già intuito da M. Villey, fra questo filone di pensiero e la nozione moderna di diritto soggettivo, proprio per la riconduzione dello *habere* a una dimensione dell'essere stesso del soggetto e del *dominium* a immagine di quello di Dio, che non ne trae dei vantaggi ma vuole farlo fruttare, non goderne egoisticamente. Insomma, una «dottrina pura della proprietà», che si è scrollata di dosso il peso delle cose per rivestire tratti morali e non accidentali, quasi da metafisica della proprietà<sup>25</sup>, tanto che Olivi potrà sviluppare una sociologia della proprietà che abbraccia svariati ambiti in cui si riflette una parte della potenza divina delegata secondo merito e grazia ai detentori dei poteri indifferentemente politici ed economici<sup>26</sup>. L'uso<sup>27</sup> è invece neutro, schiacciato sulle cose, sulla necessità. Per paradosso o eterogenesi dei fini, misticismo e pauperismo introducono a una concezione dominativa, dinamica e sovrana della proprietà sul mondo degli oggetti inerti, che a Grossi richiama certe pagine di Weber e ad altri ha suggerito analogie con l'individualismo possessivo di Hobbes e di Locke<sup>28</sup>.

21 *Quaestio* 57 (ivi, p. 322), differendo dal servo che *possidetur a domino*.

22 P. Grossi, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1 (1972), p. 303. L'articolo è stato ristampato, insieme ad altri importanti contributi di G. Todeschini (*Oeconomica franciscana: Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia dell'etica-economica medievale*), A. Spiccianni, O. Capitani, J. Kirschner-K. Lo Prete, et alii, in *Un'economia politica nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Bologna, Pàtron, 1987. Todeschini, commentando il trattato oliviano *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, parzialmente editato da Spiccianni, ha messo in luce la straordinaria consapevolezza di un mondo di valori economici regolati dalla forma del contratto, in cui il soggetto realizza la sua capacità potestativa su un concreto mercato, dove il denaro è merce e il tempo è denaro – concetti ricalcati più tardi da Bernardino da Siena.

23 P. Grossi, *Usus facti* cit., p. 307.

24 Ivi, pp. 314 e 321.

25 Ivi, pp. 325-327.

26 Ivi, pp. 331 sgg.

27 Ivi, pp. 340 sgg.

28 Si prendano, per es., vari testi di P. Evangelisti, che pongono l'accento sulla dimensione volitiva

Singolare è la conclusione storica del ciclo di controversie e persecuzioni: alla fine, dopo il 1325, i seguaci di Olivi di tendenza spirituale, in particolare Ubertino da Casale, Angelo Clareno e il pentito Michele da Cesena, dopo svariate convocazioni ad Avignone da parte del loro acerrimo nemico Giovanni XXII e scomuniche, si rifugiano alla corte di Ludovico il Bavaro, aggregandosi a Jean Jandun, Ockham e Marsilio, un partito ghibellino e in parte veicolo di averroismo politico – siamo ben lontani dalla situazione e dalle opzioni filosofiche di Olivi, ma forse sul terreno che ne realizza meglio il nucleo implicito.

Riflettiamo pure sulla strategia del loro avversario «anticristico», Giovanni XXII. Egli emana un gruppo di bolle contro fraticelli, oliviani e Spirituali<sup>29</sup> e altre due contro Marsilio<sup>30</sup> e Meister Eckhart<sup>31</sup>. Cosa hanno in comune francescani radicali, mistici renani e averroisti padovani?

La risposta potrebbe essere: il rifiuto dell'ordinamento feudale e la sottrazione alla Chiesa dei poteri partecipativi che ne derivavano (ricchezza, decime, giurisdizione, monopolio del commercio con Dio). Il pauperismo degli Spirituali costituiva un attentato diretto alla gerarchia ecclesiastica, che reagisce prima bollando quegli estremisti con l'accusa di eresia (e conseguenti roghi, cominciando da quello marsigliese del 1318), poi ponendosi più coerentemente a difesa dell'organizzazione sociale ed ecclesiastica, della titolarità patrimoniale della Chiesa, della liturgia dell'*officium* e della giurisdizione laica degli ecclesiastici.

Nel caso dell'attacco a Marsilio, si rivendica l'autosufficienza e originarietà del potere-volontà papale senza l'autorizzazione imperiale. Ma perché Giovanni XXII se la prende con Eckhart, rispettando il troppo illustre maestro e mandando al rogo i e ancor più *le* seguaci teopatiche, tipo le beghine fiamminghe o Margherita Porete, che si permettevano di disconoscere non solo l'autorità dei vescovi ma perfino la supremazia di genere? La bolla *In agro dominico*, art. 8, avverte il pericolo proveniente da «coloro che non si rivolgono alle cose, né agli onori, né all'utilità, né alla devozione interna, né alla santità, né al premio, né al regno dei cieli, ma a tutte queste cose hanno rinunciato, e anche a ciò che è loro proprio».

Qui esplode la *complexio oppositorum* della Chiesa cattolica.

All'estremo volontarismo francescano corrisponde specularmente lo svuotamento mistico della volontà (un suo bi-polarismo, già presente in Paolo come scissione del soggetto e *kénosis*), così che in quella logica la predica eckhartiana *Beati pauperes spiritu* poteva affermare: «La povertà è di due tipi. V'è una povertà esteriore, che è buona

---

e la consapevolezza del soggetto, sulla proprietà come qualcosa con cui si fanno i conti proprio quando si decide di allontanarsi da essa. Nel sintagma *paupertas voluntaria* si sposta l'asse della ricchezza dalla proprietà di cose immobili e sulle persone (tipicamente feudale) al possesso di beni mobili, al denaro monetato, al credito, ecc. – in pratica a un'economia proto-borghese quale si affermava nella civiltà comunale. Complementarmente il potere viene concepito quale *ministerium*, servizio pubblico; la funzione repubblicana e produttiva del denaro e il suo rapporto con la fiducia pubblica definiscono nuovi criteri di economia e buon governo, di circolazione dei beni utili alla comunità. I *pauperes Christi* anticipano non solo Locke ma un'economia post-smithiana e addirittura il micro-credito.

29 *Quorundam exigit*, 7 ottobre 1317, *Sancta Romana Ecclesia*, 30 dicembre 1317, *Gloriosam ecclesiam*, 23 gennaio 1318 (<http://www.totustuustools.net/denzinger/g22glori.htm>), *Cum inter nonnullos*, 12 novembre 1323 (<http://www.totustuustools.net/denzinger/g22cumin.htm>).

30 *Licet iuxta doctrinam*, del 23 ottobre 1327 (<http://www.totustuustools.net/denzinger/g22licet.htm>).

31 *In agro dominico*, 27 marzo 1329 (<http://www.totustuustools.net/denzinger/g22inagr.htm>).

e molto da lodare nell'uomo che la prende su di sé volontariamente, per amore di nostro Signore Gesù Cristo, perché egli stesso l'ha praticata sulla terra. Di questa povertà non voglio dire altro. C'è però un'altra povertà, una povertà interiore, che è da comprendere in quella parola di nostro Signore che dice: 'Beati sono i poveri nello spirito'», dove il francescanesimo è raddoppiato con l'*abdicatio voluntatis* («è uomo povero quello che niente vuole»), che ci libera da Dio e ci rende simili a Lui e, come Lui, si gode di se stessi, come un angelo o una mosca, pura Grazia e puro vuoto, coincidenza con ed eccedenza dell'Essere.

Infine, in *Nolite timere*: «V'è della povera gente che torna a casa e dice: 'Voglio sedere in qualche luogo, consumare il mio pane e servire Dio!'. Ma io dico nella verità eterna che questa gente deve rimanere smarrita e non può mai raggiungere e conquistare quel che raggiungono gli altri, che seguono Dio nella povertà e in terra straniera. Amen». Dalla luminosa caligine neoplatonica e dionisiana precipitiamo nella migrazione e angustia come condizioni di santità, nella rinuncia a un'identità avallata da casa, proprietà e confessione comunitaria, per acquisirne una più arrischiata nell'abbandono fusionale a un Dio, che è vuoto e in quanto tale è attirato nell'anima di chi si è svuotato di ogni bene e volontà<sup>32</sup>.

Il tutto-pieno del volontarismo e il tutto-vuoto dello svuotamento mistico vengono a coincidere nel rifiuto dell'ordine previo, così che da una stessa radice si svilupperanno tendenze in direzioni opposte: Winstanley e Locke, Müntzer e Schumpeter...

Si potrebbe ipotizzare che l'*abdicatio iuris* sia non tanto un'uscita definitiva dal diritto – una variante dell'*hos me* paolino (vivere come se non...) e della *Verwindung* heideggeriana (*let it be, let it be...*) – quanto piuttosto una critica destituente di un diritto particolare, quello feudale, sul duplice versante mistico e laico (Marsilio era un averroista). Dietro il *reditus* all'Uno o la *forma vitae* di Cristo si intravedono allora bruciare i palazzi e i titoli feudali. Il problema della miseria (involontaria) moderna nascerà e oggi drammaticamente torna a proporsi dentro le contraddizioni della società e dei codici borghesi cui la supposta *abdicatio* aveva in qualche modo aperto la strada.

---

32 C'è profonda sintonia con vari passi del francescano *Speculum perfectionis* cit., per es. 5 e 10, per l'insistenza sul ruolo di ospiti, pellegrini e migranti, che inibisce ogni pretesa di possesso e perfino di adagiamento nell'uso.



# I POVERI E IL REGNO. RIPASSANDO PER LA CRUNA DI UN AGO DI PETER BROWN

DI DOMENICO SCALZO

1.

L'inizio sia il nome. Povero. Il sostantivo, non l'aggettivo. Il nominativo che serve a isolare qualcuno o un gruppo di individui e a designarlo come povero e nient'altro che povero. La preferenza va a *pauper*, la parola che si è infiltrata ovunque nel multiforme lessico della povertà, predominando su tutti gli altri vocaboli che, nella traduzione greca e latina della Bibbia, corrispondono ai poveri di Yhavé o ai piccoli di Gesù, i poveri di spirito che ereditano il regno dei cieli. L'età è il Medioevo. Il termine *pauper*, povero, indica la miseria materiale più sordida e la vocazione mistica più elevata, mai un fatto di natura. Condizione e qualità che assumono referenze concettuali opposte ma complementari. La povertà è oggetto di sdegno e di ripugnanza<sup>1</sup>. Essa è un disonore, un'infamia ancor prima che una mancanza o una privazione. I poveri evocano il disordine, la classe pericolosa. Non di meno la povertà è cammino di perfezione della vita, via di salvezza, regno. Esempio la fraternità francescana, un frutto del risveglio evangelico del tempo, che adotta l'*altissima povertà* quale forma di vita. Una povertà volontaria che scopre il valore misterioso della ricchezza, una grandezza che non è misurabile dal denaro perché il suo prezzo è infinito. L'amore di Dio. Un bene per cui tutte le cose del mondo e del cielo sono nulla. Un atto impagabile, che può essere soltanto gratuito, perché qualunque remunerazione sarebbe una svalutazione del suo valore reale. Nel sacro commercio di Francesco con madonna povertà, *pauper* esprime il carisma di un'altra economia possibile. Investe una lettura profetica della storia *sub specie paupertatis*. Rivendica la fedeltà ad una sequela. Esige di dare seguito alla predicazione del Cristo quando egli dice, rivolto al giovane, «se vuoi essere perfetto va' e vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo». Il povero addita una virtù preclara, un amore di predilezione. E tuttavia la povertà non dirige soltanto la conduzione di una vita apostolica. Essa identifica l'attesa messianica di un tempo che si compie, una prassi di vita che opera nel campo degli oppressi, una potenza che riconosce l'investitura della salvezza senza alcuna dilazione a chi l'avesse praticata, lasciando alle altre virtù soltanto la promessa del regno. La povertà dona un potere delle chiavi da usare sulla terra, ora, in un adesso del tempo, la cui consegna va cercata però in un passato portante, in una lontana età d'oro, la cui tradizione rivive nella dottrina della comunione dei beni, un'idea del creato in virtù della

---

1 Cfr. M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Roma-Bari, Laterza, 1993.

quale, come per diritto naturale tutto appartiene a tutti quanti, così per diritto divino le cose sono comuni a tutti. Decreti in cui confluiscono le parole degli atti degli apostoli, ma anche la denuncia della corruzione della chiesa e delle istituzioni della proprietà privata. Ecco. Sia una forma di vita in cui non distingui l'incamminarsi da uno stato di innocenza originario, che attende di essere reintegrato quale vera ricchezza della terra, dall'attraversare la città, i suoi diritti e i suoi averi, come un forestiero che non ha residenza nella casa del peccato e si sostenta soltanto grazie alle offerte che altri gli concede senza che l'uso delle cose mai si sostanzi in un'appropriazione<sup>2</sup>.

Ambivalenza storica della povertà e ambiguità dell'ordine del suo discorso che concernono oltre il nome anche la cosa. La povertà volontaria incontra un limite nel divieto di mendicizia per chi è in grado di lavorare e di guadagnarsi da vivere secondo le esigenze della propria condizione. E non solo. Nella storia che finisce in escatologia, i frati si confondono con i falsi poveri, i religiosi sono preda del maligno, si guadagnano il favore dei potenti a danno del rigore delle loro osservanze, peccando di avarizia, discrezione, o soltanto di previdenza. Infine, l'azione dei Mendicanti, minori o predicatori, è tentata dal volgersi in pastorale. La direzione delle condotte incita alla carità e alla giustizia, o invita all'elemosina, ma la misericordia si argomenta in dispute che non consultano più i veri poveri. Altre aporie si rivelano se rivolgiamo lo sguardo al tesoro che il cristiano trasferisce nell'alto dei cieli ogni volta che dà qualcosa ai poveri, se penetriamo il mistero dell'economia che può nascondersi nell'ingiunzione di Gesù Messia. Lo spirito di carità diviene offerta pia e l'elemosina concerne più colui che la fa che chi la riceve. Il povero è un punto di irriducibile contestazione della ricchezza accumulata in terra, ma la misericordia non perfeziona la giustizia, fare la carità diviene una virtù tra le altre, informa un'opera buona, che migliora il destino di chi la fa nell'al di là. La storia inizia con la caduta prima ancora di finire in escatologia. Il paradiso dei poveri è una causa persa. Se calcassimo di nascosto il suolo maledetto dalla creazione ascolteremmo il vescovo Agostino predicare l'elemosina come una pratica obbligatoria di devozione che svolge una funzione penitenziale. Vedremmo la Città di Caino imporsi sullo stato di innocenza originaria, la fiducia sulla capacità della natura umana, a seguito della caduta, stentare a crescere. Una terra desolata. A mobilitare le anime, l'idea che la chiesa avrebbe dovuto accogliere nel suo grembo esclusivo l'intero spettro delle debolezze umane in quanto il processo di guarigione sarebbe stato lento e irregolare. Anche i ricchi proprietari, dalle cui elargizioni e influenza monaci e clero erano venuti a dipendere, avrebbero potuto beneficiare del suo farmaco divino se, a loro volta, come bambini attaccati al seno materno, si fossero resi dipendenti dalla chiesa, l'avessero eletta a unica sorgente di vita, lasciandosi coinvolgere intimamente in tutto il bene e in tutto il male che poteva derivare dalla loro conversione. Riguardata da Cartagine, e non da Assisi, l'offerta ai poveri redime i peccati e salva l'anima in eterno, ma non anticipa l'irruzione del messia. Essa va spezzata come pane quotidiano perché la vita di ogni giorno è offesa dal peccato nonostante il battesimo e la promessa della *parousia*. Tensioni interiori, orgoglio, a volte, e poi ignoranza, umana debolezza o angoscia, si risentono di una forma di vita che in perfetta letizia si spoglia della proprietà come di ogni altro abito. Un peccato spicciolo fuoriesce dall'accumulo di impulsi negativi,

2 Cfr. G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011. Sull'economia francescana cfr. G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino 2004.

dovuti in gran parte a una coazione inconscia a compiere il male che permane in ogni essere umano dalla cacciata dal paradiso. Un'energia in eccesso che la ricchezza può riequilibrare se, invece di accumularsi, essa si versa continuamente in piccole somme, senza rimpianto e difficoltà, come elemosina o contributi alla chiesa. La carità praticata diviene allora scambio che premia e ricompensa, quale giustificazione del dono di grazia. L'ambivalenza del suo discorso trascorre in un'antinomia teologico-politica. La carità cristiana non ha altro scopo che la salvezza di chi la compie: essa retroagisce sull'anima del donante, migliorandola nell'attesa, piuttosto che promuovere la liberazione di chi la riceve<sup>3</sup>. Il dono, la rinuncia agli averi, è mezzo, o simbolo, della salvezza del donante, mai una *chance* nelle mani dell'oppresso. Si può dire di più, l'atto stesso dell'offerta, in realtà, rimarca l'impotenza di coloro che la ricevono. Il povero è soltanto una cassetta in cui versare l'obolo. La vendetta dell'elemosina si compie.

## 2.

Certo, l'ambivalenza medievale nei confronti della povertà riflette le divisioni reali della società, è immagine della sua struttura economica, del conflitto tra città e campagna che attraversa il modo di produzione feudale e lo accompagna alla sua 'fine'. Non di meno essa è 'surdeterminata', quasi che la contraddizione semplice fosse specificata dalle forme della sovrastruttura per un accumularsi di determinazioni efficaci, dalle idee e dalla visione del mondo della civiltà cristiana. La parola tra virgolette è di Louis Althusser, ma l'intuizione che sviluppa viene da un protagonista dei *religious studies* della tarda antichità, è tratta da *Per la cruna di un ago*, e non da *Per Marx*<sup>4</sup>. Confesso il debito contratto con gli studi di Peter Brown e, in particolare, con questo suo libro magistrale<sup>5</sup>. Il percorso di ricerca che propongo si aggira attorno alla questione di cristianesimo e povertà alla fine del quarto secolo. Esso segue il conflitto storico che si accese quando un'intera società si trovò alle prese con la propria immagine di sé e una sfida fu lanciata al sistema corrente di donazioni pubbliche, l'ideologia dell'evergetismo civico. La posta in gioco fu, allora come oggi, l'economia della vita. Il bersaglio, la potente costellazione di idee e di consuetudini che stabiliva il modo in cui ricchi elargivano i loro averi per il bene della comunità, il modello di città da essa sostenuto, messo sotto accusa dalla cristianità e dalle sue istituzioni, allo scopo di demistificarlo e sostituirlo in un tempo in cui esso aveva cominciato a perdere di mordente. Una disputa che, pur regolandosi differentemente per intensità e timbro nelle diverse città dell'impero, a seconda che siano le voci dei vescovi o dei notabili a rincorrersi fuori o dentro l'arena in cui si svolgevano i giochi e gli spettacoli, modula ben altro tema di ricerca, imponendo il timbro di una lingua ancora più originaria: cioè, che i poveri, dopo essere stati, fino a quel tempo, un settore in gran parte invisibile della società romana, siano chiamati, per la prima volta, alla loro vocazione, nascano, per così dire, al mondo, ricevano un nome, ed un battesimo di fuoco, rappresentandosi, nella storia e

3 Cfr. G. Simmel, *Sociologia*, trad. it. di G. Giordano, Torino, Edizioni di Comunità, 1998.

4 L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967.

5 P. Brown, *Per la cruna di un ago*, trad. it. di L. Giaccone, Torino, Einaudi, 2014. Ai poveri della tarda antichità lo storico ha dedicato molti suoi testi. Si veda il più recente P. Brown, *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, trad. it. di L. Giaccone, Torino, Einaudi, 2016.

nell'immaginario sociale, quale *figura* carica di significato simbolico, soltanto alla fine del mondo antico, negli anni della caduta di Roma e dello sviluppo del Cristianesimo, in un lotta che spalanca alla chiesa, in tempi relativamente rapidi, gli orizzonti del possibile. Dirò di più, dietro la forma così apparentemente inequivocabile dell'ideale cristiano di carità, che si trasmette al medioevo cattolico, si cela nientemeno che l'intera storia sociale della cristianità latina, tra il terzo e il quinto secolo; la formazione storica della chiesa di Roma, l'essere o il dover essere della sua storia un inno al potere e un canto di resistenza, una *complexio oppositorum*, la mediazione pontificale di una contraddizione che non si toglie. La sua forma politica. Il regno e il governo. I suoi doppi pensieri. Ovvero, la rappresentazione di un'idea congiunta alla capacità di stare in ascolto di un evento che non finisce mai di annunciarsi. Esperienza di fede e teologia, messaggio e predicazione, libertà e dogma, lettera e spirito, realtà ed immaginario, un dono e il suo tesoro in cielo, quale ossimoro dell'incarnazione divina, o del suo mistero, una sequela che ritorna nel cuore della rivelazione, correndo il rischio di perdersi dietro al bene che vuole fare, se è vero che è la possibilità dell'amore ad aprire la via dell'infedeltà e della negazione. Ad ispirarmi non è soltanto la povertà evangelica. La povertà che è grazia, non legge. E, neppure, la produzione dottrinale del Cristianesimo. Testi, ancor prima che canoni o regole, cui l'istituzione dà luogo, una tradizione portante nella quale è possibile riscontrare giudizi che condannano la povertà e altri che l'assolvono, o la eleggono a virtù, esaltandone la capacità di rendere perfetta la vita. Un'ambivalenza antica quanto il suo nome, che tocca l'immagine dei poveri riflessa dalle fonti, una *figura* che oscilla vertiginosamente tra due poli: il povero come altro da sé e il povero come fratello. Il povero come una creatura situata ai margini estremi della società, in bilico sull'orlo della distruzione, un essere che non ha nulla, né luogo, né identità, forse anche perché è libero, sciolto da ogni obbligo o rapporto, un essere ancora più abietto dello schiavo, o del servo, i quali sono riconosciuti da un padrone o sono ascritti ad una terra. E il povero come il vicino, l'intimo, il prossimo, il membro della santa chiesa, la sua favolosa, incomparabile, ricchezza.

È l'interpretazione di una tale *figura*, il suo significato più profondo, dove si stabilisce un legame della divisione tra due persone in cui una delle due non significa soltanto se stessa, ma vuol dire anche l'altra, mentre l'altra comprende ed adempie la prima, che ho cercato in *Per la cruna di un ago*<sup>6</sup>. Mi spiego. Ho frequentato una realtà storica, ho praticato l'ordine di un discorso, non mi sorprende se nello stesso giro di pensieri i poveri siano considerati i destinatari del regno dei cieli, e che, tuttavia, la povertà, di per sé, senza una direzione di condotta, o lo spirito di compassione, non garantisca affatto la salvezza, in quanto il povero, lasciato a se stesso, pecca di invidia e di avidità. Ho ascoltato sermoni ancor prima di leggere trattati. Ho seguito la predicazione raggiungere il suo apice e la sua lingua provocare un'irreparabile frattura concettuale tra ricchi e poveri: la rottura di vecchi equilibri, una cesura tale per cui una disuguaglianza sociale, insieme all'insistenza dei doveri dei primi nei confronti dei secondi, può assumere nell'immaginario un'intensità sconosciuta a qualsiasi precedente periodo nel mondo antico. Ne ho desunto che l'interruzione controritmica della parola che dice la povertà restituisce quel fenomeno alla sua propria idea, i poveri al loro vero nome. La verità muore all'intenzione anche quando quest'ultima attraversa la via della salvezza. Eppure al pensiero politico della povertà non appartiene neppure

---

6 Cfr. *ivi*, pp. 45-203.

il movimento della sua sola idea. Un pensiero politico della povertà che non si arresti di improvviso sulla soglia di un'età della storia, dove la costellazione degli eventi che congiungono il fenomeno della povertà alla sua propria idea è satura di tensione, mai produrrà un urto tra il passato e il futuro della sua immagine, cioè una collisione in forza della quale la *figura* del povero si dà a riconoscere compiutamente quale segno profetico dell'accadere messianico e come una *chance* rivoluzionaria a favore della lotta per il passato oppresso. Sia la rivolta del tempo attuale contro il *continuum* omogeneo e vuoto della storia. Un'esigenza di giustizia, il farsi di una esperienza. La cosa ultima di questo saggio.

Ho cercato di capire se il teologo e il canonista contendano il povero all'insignificanza della sua condizione, all'assenza di relazioni che lo circonda, al vuoto di presenza che egli lascia; se essi lo iscrivono in un campo del sapere e del potere, oppure no. Ho tratto una lezione dalla collisione degli eventi tra l'antico e il nuovo, il destino e l'eterno. Lo ripeto. La povertà non è un fatto naturale, che esiste di per sé, i poveri sono l'effetto di una pratica attraverso cui nella storia si definisce un campo di fenomeni come 'povertà'. Ho creduto che la capacità di sviluppo di una tesi storica maturasse all'interno della relazione simbolica da essa istituita tra tempi differenti; ho trovato che, nello specifico, l'effetto concettuale di impoverire i poveri, di rispondere alla voce che chiama dall'estremo possibile della società, affinché la povertà si rappresenti, produca un'immagine drammatica della classe più bassa in assoluto da imporre in eterno alle classi subalterne nel loro complesso. Un profilo sociale che stempera la vertigine di una parola venuta dal fondo del mondo ad abolire il buon ordine sullo sfondo di un insormontabile dislivello tra Dio e umanità, tra alto e basso. Un disegno in cui la salvezza eterna si sovrappone al destino storico, sfumando ogni altro contorno, senza più un reale contrasto ad accendersi nei toni, che ciò che si può fare è evocare nell'immaginario della comunità cristiana un'antitesi che solo la carità e le preghiere dei fedeli possono superare. O la rivoluzione messianica, benché a tempo debito. Ho osato i prolegomeni di una filosofia della povertà. Ho chiesto ragione di alcune parole chiavi che ricorrono sia nella sua pratica sia nel suo discorso. Di una di esse, in particolare, di una parola che si diffuse nel latino della patristica, ho raccolto la sua parabola performativa. *Operatio*. Giorgio Agamben ne ha scritto con ricchezza di riferimenti filosofici e di segnature teologico-politiche; io ho scoperto soltanto le intermittenze del suo uso nella lingua che si offre ai poveri<sup>7</sup>. Una parola dalla potenza singolare che disloca l'essere nella sfera della prassi, attraverso cui l'essere diviene ciò che fa e non ciò che è, una parola dal carattere così performativo da ottenere che l'essere sia la medesima operazione della sua messa in opera, tale per cui l'essere che si rivela agisce efficacemente nel mistero che la chiesa assume come suo compito più proprio e più alto – *agape*, amare ma nello spirito di carità. *Operatio*, il fare più alto che opera il bene come dono ai poveri, in luogo di un sacrificio alla divinità; una parola che per Cipriano, l'impetuoso vescovo di Cartagine, custodisce il segreto del vigore della chiesa e dimostra come lo spirito di Dio soffi nella comunità<sup>8</sup>. *Operatio*, la parola cui Ambrogio, il vescovo di Milano, l'amante dei poveri, attribuirà all'uomo virtuoso quale suo proprio dovere, riconoscendo alla sua pratica un ufficio ontologico, nella disposizione di una potenza effettuale, il cui atto consegue dalla propria operazione.

7 G. Agamben, *Opus Dei*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

8 Cfr. P. Brown, *Per la cruna di un ago* cit.

## 3.

Segreto e vigore della chiesa, mistero della sua santissima trinità, dimostrazione che lo spirito di Dio agisce nella comunità che si lega al suo carisma, quale insieme di virtù di cui l'*operatio* dà prova nel successo riportato sull'evergetismo civico, circa la parte maledetta della donazione contro cui più si era accesa la disapprovazione dei vescovi. Ecco una secolare ideologia abbandonare la sua presa sull'immaginario della città e la logica della pastorale cristiana assumere il dovere della solidarietà, l'offerta ai poveri, quale atto gratuito, dono ultimo, non ricambiato: la sola buona azione da compiere, l'unica davvero efficace per la salvezza, in luogo dell'uso pubblico di interi patrimoni, o dello sperpero di una fortuna privata, per legare a sé i propri *clientes* quali loro esclusivi benefattori. Un trionfo dell'economia della salvezza sull'economia in pura perdita, dello scialo, cui contribuì una retorica pauperizzante che pose l'accento sui momenti estremi della condizione umana, disseminando in un corteo di gesti e di parole, degni delle ambizioni spirituali della propria fede, i segni della superiorità soprannaturale della vera religione.

Le buone azioni della gente munifica erano rivolte alla propria città, ai cittadini non ai poveri. Sono atti di generosità pubblica che contengono nello stesso tempo un dovere e un piacere. Ma recitano anche un duetto con la città, allorché il dono di piaceri, siano essi *spectacula* o *ludi*, viene immediatamente ripagato da un 'contro dono' di onore e consenso. Il gioco di coppia di un mondo governato da ferree leggi di reciprocità, in cui il *munus* è certamente il dono, ma il dono che si dà perché si deve dare e non si può non dare; il dono che, una volta accettato, pone in obbligo di ricambiarlo; il dono che sollecita un'adeguata disobbligazione; il dono che esige una risposta in termini di beni o di servizi; un dare che consegna l'uno all'altro, che stringe entrambi in un impegno, in un giuramento comune, in un vincolo sacro. Un vincolo che può rompersi e ricomporsi dietro la pressione che il popolo esercita nei teatri come nel circo, sotto forma di acclamazioni. Grida così intense e poco rassicuranti, da scandire il consenso al potere al ritmo di una massa che incute paura. Un clima di gioia e di terrore che rammenta ai grandi, ai benefattori, ai senatori, quanto la donazione debba essere rivolta al popolo e soltanto al popolo. Una deviazione delle cose di natura che ammonisce i ricchi circa la direzione da dare al loro amore, come anche un grano soltanto di generosità offerto alle migliaia di mendicanti, che vagano ai margini della città, rechi la peste al corpo della cittadinanza. Ecco l'ospitalità mutare in ostilità, il popolo difendersi dai poveri, affinché non sia contagiato dalla loro miseria, rivendicare la sua parte. Mai esso accetterà di essere squalificato dai giochi, declassato di rango o privato della dignità sociale. E poi esibire il godimento di diritti antichi, sebbene la sua forma di vita sia sottoposta alle classi superiori da opprimenti legami economici, mantenuti attraverso il *patrocinium* e il controllo da parte dei nobili delle proprietà urbane date in affitto. Una scena pubblica di crudeltà visibile in cui rivive, tradita per il potere, la tradizione della plebe di Roma, dal privilegio di avere accesso alle derrate alimentari dell'annona civica, al diritto alla rivolta, un diritto cui il popolo può ricorrere con estrema determinazione e per una questione cruciale, la mancanza di cibo<sup>9</sup>.

L'evergetismo fu sconfitto dal movimento di una potenza che si dà realtà attraverso la sua propria operazione. Fare la carità è la suprema virtù del credente. Un'opera che si prende cura dei poveri e non è rivolta all'intrattenimento dei *cives*. Può darsi che la

9 Cfr. *ivi*, pp. 131-168. Cfr. inoltre P. Veyne, *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, trad. it. di A. Sanfelice di Monteforte, Bologna, il Mulino, 1984.

causa della sua azione concerne l'anima del donante piuttosto che il corpo della vittima, tuttavia essa penetra in un vuoto di immaginazione e ritualità dell'antica religione della città, conquistando una memoria che avrebbe fatto cadere nell'oblio dei morti la gloria cui l'evergeta ambiva per la sua munificenza. Tale la sua *novitas*. È l'efficacia soprannaturale dell'*operatio* ad accumulare tesori in cielo. Il concetto di azione del dono di sé muta di significato, diviene una variante del piano misterioso dell'economia divina. L'atmosfera è da ideale ascetico. Le donazioni dirette ai poveri, o date ai poveri per intercessione della chiesa, aprono una via verso la salvezza, trasferendo un tesoro nel regno dei cieli da poter spendere il giorno del giudizio. Inedite relazioni tra commercio e religione si istituiscono. Disprezzata sulla terra, la ricchezza, se impiegata per i poveri, segue l'anima fino al settimo cielo. I denari affidati hanno accresciuto di valore. Il talento è veramente messo a frutto. Gli scambi non si fanno soltanto in questo mondo. E la fama che sopravvive alla morte, la gloria che dura sulla terra, speranza mondana del bravo evergeta, è piccola cosa rispetto alla salvezza che attende in cielo l'operatore di bene. Verranno giorni in cui i peccati saranno considerati debiti e come debiti saranno cancellati dalla misericordia di Dio. Le offerte ai poveri sono prestiti all'altissimo che Dio rimborserà con un interesse inimmaginabile. La promessa del paradiso è il dono di grazia che riceve senza altro merito chi compie un gesto di carità. Un povero cristo pagò per tutti e per ognuno il prezzo della salvezza con il suo sacrificio. Ma non basta ancora. L'offerta cristiana è differente dalla donazione dell'evergetismo civico anche per ragioni che non sono propriamente nobili. Essa non è mai causa di competizione, di rivalità, come non è motivo di esibizione della ricchezza; la folle corsa del *munus* in nome di una degna causa pubblica rallenta davanti a una folta processione di fedeli che pratica una pia offerta, una generosità frequente, anche minima, ma diffusa, cui tutti possono aderire, i grandi come i piccoli, le classi superiori come le classi inferiori; essa è superata da una beneficenza che ricapitola un gesto da ceto medio, una *mediocritas*, che mette in ombra le dimensioni dei contributi individuali, poiché ogni opera buona apre al gregge un sentiero invisibile che conduce direttamente dalla terra al cielo.

## 4.

Fu Ambrogio a conseguire la vittoria finale della cristianità sul mondo antico. Lo fece dando voce ai poveri e usando la loro voce come se fosse l'oppio dell'impero e non un'arma di distrazione di massa. È di lui che occorre parlare per capire la filosofia perenne dei poveri<sup>10</sup>. Ambrogio visse in una complicata età di passaggio. Egli era un funzionario imperiale, il luogotenente delle provincie dell'Italia settentrionale prima di essere ordinato vescovo di Milano. Un aristocratico arrivato al sacerdozio dalle aule dei tribunali e della pubblica amministrazione. Una verità che ha del miracolo. Quando Ausenzio, già vescovo di Milano, morì, si scatenò una lotta tra le fazioni fedeli a Nicea e l'eresia ariana. Ecco Ambrogio correre in chiesa per riportare l'ordine. La storia narra come in modo del tutto impreveduto un bambino levasse allora la sua voce e chiamasse nella sala il «vescovo Ambrogio». E come quella voce fosse seguita un'acclamazione, in quanto tutti i presenti, spontaneamente e all'unanimità, si accordarono sulla sua candidatura. La

10 Cfr. P. Brown, *Per la cruna di un ago* cit., pp. 169-205. Cfr. inoltre S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 1989.

vita di Ambrogio non racconta del supporto di Petronio Probo, il magnate romano di leggendaria ricchezza e di tentacolare influenza, alla sua elezione. Miracolo di una lingua, il latino, la cui provenienza è latente, oscura, si nasconde nella leggenda della sua origine. Ambrogio fu il maestro di Agostino. Ma anche il protagonista di una memorabile disputa con Simmaco, un aristocratico di antico lignaggio, il prefetto di Roma, il grande oratore. La contesa riguardò l'altare e la statua della Vittoria, collocati nel Senato del popolo romano ed entrambi rimossi dall'aula per un comando dell'imperatore: l'altare dinnanzi al quale i senatori giuravano fedeltà alle leggi e offrivano sacrifici agli dèi; la statua considerata il simbolo del riconoscimento pubblico della religione e del patto con la divinità, un principio tale per cui la grandezza dell'impero dipendeva dal rispetto della religione. Una contesa che nascondeva un conflitto ancora più decisivo della dea della Vittoria, perché riguarda le Vestali, le depositarie del rituale del *mundus*, della cosa nascosta dalla fondazione della città, come la sua vera lingua. La fine del regime di immunità fiscali per il grano trasferito alle sacerdotesse che da tempo immemorabile custodivano il fuoco sacro di *Hestia*; un atto che privava simbolicamente Roma delle primizie che nutrivano il corpo dei *cives* in guerra come in pace, un gesto ritenuto sacrilego perché spezzava il legame tra la terra e il cielo, rompeva i vincoli del dono, approssimando il tempo in cui la città sarebbe decaduta e il popolo avrebbe avuto fame e rovesciato l'ordine. Simmaco esigeva la loro restituzione ma la sua relazione fu respinta dall'imperatore che accolse una famosa lettera di Ambrogio.

Ambrogio fu l'autore del *De officiis, I doveri*, il libro scritto dopo essere stato per quindici anni vescovo di Milano<sup>11</sup>. Un titolo mutuato da Cicerone. Un'opera che rivede gli obblighi di fedeltà verso la *respublica* romana, ovvero ristabilisce la condizione e gli status che istituiscono la vita civile di una società, assumendo il principio di coesione e la sollecitudine universale cui il dovere civico muove nella propria situazione, al fine di portare in primo piano la vocazione militante del cristianesimo e sostituire alla saggezza stoica una chiara asserzione del ruolo del vescovo cristiano nella società. Un'operazione efficace, dagli effetti rivoluzionari, che spezza l'elenco classico delle virtù e lo ricostituisce su un piano diverso, attraverso un'azione, lo spirito di carità, la quale non è più imputabile al soggetto che la pone in essere, nella misura in cui è effettuata in corrispondenza della medesima performatività della parola di Cristo, quasi che il dono fosse l'esecuzione di un ordine. Ecco il più conveniente tra gli uffici, il dovere che fa la vita felice. Sia l'opera che rende grata a Dio ogni anima cristiana – la misericordia verso i poveri. Grande sarà lo splendore della giustizia. Una chiesa fervente e devota avrebbe potuto tendere al cerchio infinito dell'umanità nel suo complesso, e da quell'estremo possibile ascoltare il grido del povero e sollevarlo dalla polvere alla gloria del Regno. Ambrogio rievocava la vigna di Nabot, un episodio del *Libro dei re*, cui egli aveva dedicato un indimenticabile sermone<sup>12</sup>. La maledizione del profeta Elia scagliarsi sui prepotenti di ogni tempo dopo aver annientato Achab, il re che fece uccidere un povero al solo scopo di impadronirsi del suo potere. Quale concetto più vasto ed eroico di giustizia il cristiano avrebbe potuto abbracciare sulla terra dal comando di Dio a fare della terra un bene comune, essendo la terra proprietà di nessuno? Quale ingiunzione più dolce del dovere della solidarietà come primo diritto di natura? O dal considerare il diritto privato di pro-

11 Cfr. Sant'Ambrogio, *I doveri*, in Id., *Opere morali*, Vol. 1, a cura di G. Banterle, Roma, Città Nuova, 1977.

12 Cfr. Ambrogio di Milano, *Il prepotente e il povero*, a cura di A. Grosso, Milano, San Paolo, 2013.

prietà il frutto avvelenato dell'usurpazione della terra? Non di meno, Ambrogio non vide la giustizia fortificare sull'energia della virtù. Ogni santo giorno Achab nasce in questo mondo e giammai muore. Non un solo povero Nabot fu ucciso. Ogni giorno Nabot viene umiliato; ogni giorno calpestato. Nessuno avrebbe potuto immaginare Nabot felice di essere lapidato dal ricco, perché povero e debole, contro la potenza regale – ricco soltanto dei suoi sentimenti, da non accettare il denaro del re in cambio della vigna ereditata dai padri – se, parimenti, non lo avesse prima considerato perfetto nella propria esigenza di giustizia: un uomo giusto che a costo della vita difende il comune diritto della terra, gli antichi usi in nome della sua proprietà.

Ambrogio interpreta l'ambivalenza della povertà, adempie come suo dovere la profezia reale della sua *figura*. Il vescovo non può lasciare che i poveri siano considerati degli estranei su cui puntare il dito, un imbarazzo della comunità, degli esseri inviati da Dio a tormentare la coscienza dei ricchi. Egli deve esortare a ritenerli fratelli e, in quanto tali, accoglierli nella comunità cristiana. Nei suoi scritti come nei suoi sermoni, l'immagine dei poveri vola verso l'alto. E i nomi, lo scrisse Hegel da qualche parte, stanno nell'aria. Ambrogio chiamò i poveri il popolo di Dio. E i poveri risposero accettando quel nome. Presto avrebbe offerto loro un battesimo di fuoco. Seguire in una lenta processione dietro al vescovo che li amava. La sua voce unanime, come un tempo in Israele, si sarebbe levata contro i prepotenti e gli oppressori. Un tale spazio di invocazione non sarebbe stato il grido di giubilo di una città romana. Fu durante l'assedio della sua basilica da parte delle truppe imperiali, dopo il suo rifiuto di assegnare una chiesa per il culto pubblico ai membri non cattolici della corte, ormai di stanza a Milano, che l'antico lamento divenne il gemito della creatura oppressa. Ecco l'importanza di essere nati a Treviri. Ambrogio portò i poveri nelle strade, sotto il palazzo dell'imperatore, rendendoli visibili dove prima non erano. Compresse la loro potenza, operò affinché essa si trasformasse in potere. All'interno di una basilica affollata egli reiterò le acclamazioni. I poveri risposero a modo prima ancora che a dovere, come fossero un vero *populus* romano riunito sulle gradinate di un teatro o di un circo, attori di una mimesi dell'antagonista.

La cattolicità romana conquistò una sua propria visibilità su quella scena. Mai fino a quel momento la chiesa era stata militante, forte della propria debolezza. Gli ideali ascetici si convertono in liturgia. La lettura dei *Salmi* fu sostituita da un canto antitonale in cui un gruppo di fedeli rispondeva all'altro, esattamente come avveniva con gli *slogans* ritmati degli spettatori in un teatro di Roma. La musica ebbe la sua parte. Ambrogio compose inni di lode. Introdusse l'acclamazione rituale nella liturgia, svelando nello stesso tempo come il fine ultimo della parola fosse la celebrazione. Complesse questioni dottrinarie diventavano accessibili a tutti sotto forma di versi che potevano essere memorizzati da ognuno. Intonando il canto di quegli inni, il gregge poteva trasformarsi in pastore, da discepolo diventare maestro, pensarsi teologo e, soprattutto, pastore del proprio pastore. Ambrogio realizza il modello del pastore, veste i panni del vescovo, è l'amante dei poveri, il prodotto della sua medesima operazione, l'uomo che è ciò che deve essere e deve essere ciò che è, in quanto assume la pratica dell'*operatio* come l'ufficio della propria teologia. Il suo dovere sarà tale che l'atto liturgico, culmine verso cui ora tende l'azione della chiesa e, al tempo stesso, fonte da cui promana tutta la sua energia, non può non corrispondere alla parola performativa di Cristo, ovvero all'evento in Cristo si fa realmente presente nel tempo per realizzare la salvezza degli uomini. E l'essere non può non dislocarsi nella prassi, in una sfera che non è la ben rotonda verità, dove l'essere è ed è necessario che sia, bensì un singolare circolo operativo, il più ampio

cerchio della cristianità, dove l'essere è ma soltanto nella misura in cui esso si realizza, si effettua. Come se l'*operatio*, il fare la carità ai poveri, fosse, fra tutte le forme del fare, il fare più puro, la virtù che ingiunge a se stessa il proprio comando, la volontà che si dona, una 'terza persona' fra la materia e la forma, e quindi, tra la potenza e l'atto. Ovvero il bene che muove, per dir così, l'idea che l'essere contenga al proprio interno un'intima operazione che lo fa essere, sicché l'*operatio* corrisponda all'essere stesso che diviene, nello stesso tempo e semplicemente<sup>13</sup>.

Ripassando *Per la cruna di un ago*, dopo aver rigirato le pagine sul vescovo che inventò Milano, ho creduto che un tentativo di lettura della visibilità dei poveri sulla scena della storia, e della formazione della loro soggettività, o meglio, qualcosa che dall'interno orientasse ancora una volta la povertà come la questione della cosa ultima, osando un supplemento di indagine circa gli effetti dell'ordine del suo discorso, potesse venire dall'interazione spregiudicata, aperta, di un'idea di Michel Foucault, riguardo all'origine delle tecnologie di potere, e l'apparire dei poveri sulla mappa della città antica. Un'idea di governo davanti alla quale l'esercizio del potere, dall'uso della forza alla manifestazione della violenza, svanisce come d'incanto nella medesima aria in cui volano come pietre i nomi dei poveri. Una connessione stabilita dallo stesso Brown in un punto del suo libro, dove egli riprende le strategie del potere pastorale che avevano attirato le attenzioni di Foucault, al fine di esprimere l'amore del vescovo per il suo gregge, e dare ragione di un rapporto ideale, vincolato da innumerevoli fili di compassione e di empatia, che lega il pastore a tutti membri della congregazione come fosse la testa di un grande corpo<sup>14</sup>. Sarebbe stata la pastorale a trasformare il passaggio dei poveri al limite dell'impero in una processione lenta verso una città invisibile e celeste; la direzione di condotta ad indirizzare l'avanzare del popolo, incluse le masse schiacciate nei sottosuoli della comunità umana, da quella marginalità perdente lungo una via universale di salvezza, la cui meta è ora opera della missione della chiesa cristiana e non più un privilegio della grandezza della *civitas* romana. Mi spiego. Ho creduto che sia storicamente esistito, e dunque che fosse concettualmente afferrabile, un rapporto tra la nascita del potere pastorale e l'emergere di una contemporanea genia di miserabili, di senza nome – una nuda vita senza una forma qualificata di esistenza – cioè di una folla di nuovo conio, che non si batte nella città come la vecchia moneta del potere sovrano, ma circola come una ricchezza che accresce il valore del governo. Una possibile, pericolosa, massa del rovesciamento dell'ordine del potere, la parte di coloro che non hanno parte, una materia brutta intrattabile dalla forma della sovranità, che l'impero non poteva comprendere o riconoscere, né gerarchizzare o proteggere, perché non appartiene all'antico *demos*, non fa corpo con il *populus*, non vanta lo status di *civis*, né può considerarsi erede dell'antica *plebs*, non avendo diritti e istituzioni proprie; o magistrature che la rappresentano come l'eterno doppio dell'*ordo*, quale classe ugualmente libera, in ogni città dell'impero, davanti a quella classe legalmente definita di consiglieri comunali e notabili che si riuniscono nel tempio del municipio. Una massa del divieto che può levarsi la spina del comando, perché non ha da perdere le proprie catene, il cui spettro si aggira negli *arcana imperi*, per non dire altro della sua visibilità, come una schiera anonima davanti alla quale la *potestas* si paralizza o va a vuoto, perché la morte non si uccide; una moltitudine potente

13 Cfr. G. Agamben, *Opus Dei* cit.

14 Cfr. P. Brown, *Per la cruna di un ago* cit., pp. 700-701. Il rapporto tra lo storico americano e il filosofo francese è biunivoco. Nei suoi corsi, Foucault cita gli studi di Brown sulla tarda antichità.

che nessuna autorità può ora dirigere o controllare all'infuori del vescovo che la ama, che ne ha cura, che la nutre e la protegge, che la persuade della propria bontà, avvolgendola in una rete di ubbidienze, perché stia al sicuro, come fa il pastore con il proprio gregge.

5.

Michel Foucault ha scritto che il potere pastorale fu un'esperienza estranea al mondo greco-romano: «è stata la Chiesa cristiana ad aver codificato tutti i temi del potere pastorale in meccanismi precisi e istituzioni definite: essa ha organizzato un potere pastorale specifico e autonomo, ne ha installato i dispositivi all'interno dell'impero romano istituendo un tipo di potere che nessuna altra civiltà aveva conosciuto prima»<sup>15</sup>. Leggiamo ancora. Il potere pastorale sta all'origine delle tecniche governamentali dell'Occidente, la cura delle anime è il modello e la matrice del governo degli uomini. Esso è l'arte di ogni altra arte, il sapere di ogni sapere, l'episteme dell'ordine. Una direzione delle comunità. La disposizione a sacrificare la propria vita per la salvezza delle pecore. Giochi di verità, scambi di funzioni, un'intera economia di meriti e demeriti, tutta una serie di operazioni interiori, che insegnano quotidianamente a governare gli altri, e che si insegnano agli altri per farsi governare. Pratiche che richiedono il vaglio continuativo e diretto della confessione dei peccati e dell'esame di coscienza: luci rade e ombre meticolose di ciascuna anima che soltanto Dio può assolvere o condannare. Il potere pastorale si esegue sotto forma di dovere, attende a un ufficio che assolve un insonne compito di salvaguardia di coloro che gli si affidano. Esso si occupa di tutti e di ciascuno, ha riguardo della loro paradossale equivalenza e non dell'unità superiore formata dal tutto, veglia sul gregge come su ogni singola pecora dal lato nascosto di un'economia delle anime e non dall'angolo di rifrazione di una dialettica dello spirito. *Omnnes et singulatim* è il suo motto di *spirito*. Una doppia articolazione che il potere pastorale lascerà in eredità ai principi di governo dello stato moderno, al pastorale, quale simbolo della funzione vescovile, piuttosto che alla spada, emblema della sovranità regale. Un patrimonio che si rivelerà utile quando il governo degli uomini si amministrerà nella forma dell'economia politica.

Visto da vicino, il potere pastorale esige un'ubbidienza pura dalla pecora. Un'ubbidienza senza fine e fine a se stessa, così generalizzata e profonda da indurre il fedele alla rinuncia a una volontà propria, cioè a non considerarsi padrone della propria vita: un abbandono che non cede all'apatia ma dispone l'uomo interiore ad accettare che qualcuno lo comandi. Un moto analogo segue il pastore. Colui che comanda esercita il potere perché così gli è stato ordinato di fare. L'esame di coscienza che assolve alla dislocazione dell'essere nella prassi passa dal rifiuto di comandare; un rifiuto che il pastore non può opporre perché la sua espressione realizzerebbe un atto di volontà. Il dovere gli ingiunge, infatti, di rinunciare al suo rifiuto e di ubbidire all'ordine di comandare. Un rapporto biunivoco lega così il pastore e l'intero gregge. La pecora trascorre la sua vita all'ombra di una servitù integrale mentre il pastore errante svolge il suo ufficio come un servizio che lo rende servitore del suo servo. È il doppio vincolo di una verità prosaica che può emergere soltanto dalla loro delicata mediazione. Un legame che, non di meno, conosce

---

15 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. di P. Napoli, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 104. Per una critica teologico-politica del potere pastorale di Foucault, cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.

pieghe di insubordinazione, forme di attacco e di contrattacco, rivolte di condotta che si affermano nel medesimo campo del sapere e del potere, quali suo specifico disordine e terreno di conflitto. E ciò perché là dove c'è potere c'è resistenza. Ma forse qui è la posta in gioco nella storia del governo degli uomini e della loro cura di sé e degli altri. Qui è la Rodi della liberazione del passato oppresso dal nemico che non ha mai smesso di vincere. Qui salta l'operazione genealogica in cui l'uno diviene due. Non c'è politica senza un fronte di lotta. La strategia di Foucault rivela che il soggetto si costituisce dalle pratiche di individualizzazione che stringono il potere pastorale alla salvezza, alla legge e alla verità. Un'operazione che muove da un'identificazione analitica della coscienza, che richiede la produzione di una verità interna, segreta e nascosta, del sé su se stesso. Sia il soggetto del potere pastorale nella sua originaria ambivalenza: un soggetto assoggettato attraverso reti ininterrotte di ubbidienza e soggettivato nella misura in cui estrae da se stesso la verità che gli viene imposta<sup>16</sup>. Un soggetto decostruito dalle pratiche di soggettivazione aperte dalle rivolte di condotta del potere pastorale.

Scopro le mie carte. L'idea che muove questo saggio è che tale soggetto siano i poveri. Ciò che si definisce povero risponde ogni volta di ciò che è stato il fare in un determinato momento storico. È un errore immaginare che fare si spieghi a partire da ciò che è fatto. La pratica lancia le oggettivazioni corrispondenti e si innesta sulle realtà del momento, cioè sulle oggettivazioni delle pratiche prossime. Oppure, per così dire, supplisce attivamente al venir meno delle pratiche precedenti, realizzando virtualità prefigurate dal vuoto di potere creatosi<sup>17</sup>. Un evento aleatorio trova il suo racconto. Pratiche discontinue nascono dalle invenzioni cui i casi hanno dato vita. Se le pratiche prossime si trasformano, se la macchina da guerra dei barbari invade Roma, se la caduta dell'impero è storia, se la città, la sua intera struttura a nido d'ape, cioè l'insieme di gerarchie e di status che aveva protetto i 'liberi', collassa, e gli uomini munifici si ritirano a vita privata, oppure se l'evergetismo esaurisce la sua ricchezza, allora la pratica non sarà più quella di prima, attualizzerà nuove virtualità, oggettivando un'altra immagine dei poveri. Una rappresentazione più caratteristica e drammatica, che impoverisce i poveri e arricchisce i ricchi, come se i poveri fossero la classe più bassa in assoluto, un'immagine che si imporrà prima di tutto alle medesime classi inferiori sviluppando un modello di tipo binario in cui i ricchi si contrapporranno ai poveri ma in uno spazio liscio, senza più alcuna stratificazione sociale, che spezza il medesimo legame della divisione che istituiva la città antica. Una frantumazione della lotta la cui ricomposizione è l'opera cui i poveri dovranno attendere nel tempo che resta.

## 6.

Il potere pastorale reca in mano, in una sola ed intima mano, ancora prima di una mano invisibile, una conquista immaginativa senza precedenti. Annunciare che quelle persone inutili, pericolose, infami, escluse dalla politica come dal diritto, sono parte del corpo della comunità equivale a rivendicare per sé la loro alterità, accoglierli, al pari di ogni altro essere umano, come fratelli in Cristo, in quanto figli Dio: cioè riceverli in un'alterità che sottrae e dona al tempo stesso la soggettività, la proprietà di soggetto e la pratica di

16 Cfr. *ivi*, p. 141.

17 Cfr. P. Veyne, *Michel Foucault*, a cura di M. Guareschi, Verona, ombre corte, 1998.

soggettivazione, la ricchezza come la povertà, per rovesciarla in un punto vuoto dell'essere, donde ogni vita viene e verso cui è chiamata. Ecco una complessa economia delle anime che investe, mette in movimento, ma come una vertiginosa oscillazione tra due poli, le due persone dei poveri, la loro *figura*. Il povero come altro da sé e il povero come fratello<sup>18</sup>. Oserei dire una produzione di schemi, all'interno della quale si svolge l'intera storia del potere pastorale, il medesimo campo della condotta, attraverso l'inseminazione della ambiguità che la parola comporta, e la soglia estrema della rivolta, ovvero la lotta di una forma di vita che trascolora nell'ascesi, o si fortifica nella mistica, che resiste in escatologia, o si batte nella comunità, contro le tecniche e i dispositivi impiegati per condurre gli altri<sup>19</sup>. Il potere e la resistenza al potere. La politica. Il povero è l'altro, una persona in bilico sull'orlo della dannazione, che può diventare cattivo, da prendersi in carico, certo, sempre che, mal accettando la povertà, egli non si ribelli disgraziatamente contro quest'ordine del mondo voluto da Dio, opponendosi in tal modo, piuttosto che ai grandi, alle vie insondabili della provvidenza. Ma il povero è il fratello, il mio prossimo, la cosa ultima, lo scandalo e la beatitudine della rivelazione, colui che mi chiama e mi corrisponde, la lotta per il passato oppresso, il regno. La ricchezza esiste soltanto per aver cura del povero miserabile. Il potere pastorale nasce come una rivolta di condotta della città antica, apre le porte e attacca i palazzi, si conduce nelle pubbliche piazze come nei tuguri, senza mai distogliere gli occhi dalla turba dei poveri, cercando la loro forza, ottenendo il suo consenso. Esso svolta sulla via della salvezza, muove la pietra di scandalo della povertà per una singolare deviazione delle cose della natura dal corso trionfale dell'impero. Una tale energia esso mette in opera lungo la cattiva strada, una potenza che si dà realtà attraverso la sua propria operazione. Una collisione tra i tempi avvenne. La speranza si dischiuse come un bagliore del passato oppresso. Gli antichi dèi fuggirono, la città fu abbandonata, il tempo divenne veramente di povertà. Un'altra eredità, la tradizione ebraica, sopraggiunse affinché si ascoltasse la voce dei poveri. Nelle preghiere dei *Salmi*, nella presa di parola dei profeti, come nei concitati eventi della storia del regno di Israele, poveri e ricchi si ritrovano faccia a faccia, si fronteggiano nella polvere e sull'altare, ma nell'Antico Testamento i poveri non chiedono l'elemosina, vogliono giustizia. Essi sfidano il potere politico. La loro voce è il grido di chi non è vittima della miseria ma della violenza dei potenti. Non implora come 'altri da noi' di essere salvato dai ricchi; la lingua serba ancora i nomi della creazione, non è maledetta dal sangue di Caino, chiama i fratelli, risuona nel deserto che cresce come la parola del popolo di Dio.

Quando Ambrogio iniziò la sua predicazione a Milano, da vescovo, amante dei poveri, buon pastore di anime, non disdegnò di essere nello stesso tempo un profeta di giustizia. Il suo *ufficiam*, ciò che è decoroso e conveniente fare, il dovere del ministro, cioè la causa della propria operatività, il governo della sua vita e quella degli altri, esigeva un'altra forma di vita. Per un giorno Ambrogio fu un parresiasta. Egli prese la parola in nome dei poveri chiamandoli alla mobilitazione contro l'imperatore che aveva fatto strage dei loro fratelli. Al potere imperiale contrappose i suoi *pauperes* che gli assicurarono una *defensio* ideale. La sua autorità gli consentì di affermare, di fronte al potere, che l'imperatore è *intra ecclesiam*, non *supra ecclesiam*<sup>20</sup>. Ambrogio fece all'imperatore una proposta che egli non poteva rifiutare. Se i ricchi dovevano essere condotti, per la prima volta, a

18 Cfr. P. Brown, *Per la cruna di un ago* cit.

19 Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione* cit.

20 Cfr. S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio* cit.

farsi custodi dei loro fratelli, allora essi potevano essere chiamati a rispondere della loro oppressione. Se l'imperatore è un cristiano, egli non compirà il vano tentativo di scusare il suo trascorso. La penitenza pubblica faceva il suo ingresso in chiesa. Senza ornamenti imperiali Teodosio confessa la sua colpa di fronte alla comunità in rivolta. Non fu una Canossa, né la magnificazione della sovranità sacerdotale, soltanto la direzione di condotta del potere pastorale. Una confessione di colpa e un esame di coscienza dell'imperatore, che fece onore a se stesso, attraverso un atto di umiltà, un gesto di rinuncia alla propria *potestas* che riconosce l'inviolabilità della volontà di Dio. Certo, la pastorale darà prova di lealtà tra Ambrogio e Teodosio, stabilendo un doppio vincolo fiduciario tra i due, ma in quell'ora, per quel tempo e da quella volta, per ogni attualità della politica, il *pauper* è l'immagine dialettica di uno stato di emergenza effettivo, una lotta di liberazione, una via di uscita da uno stato di minorità o di oppressione piuttosto che un'idea di privazione economica. *Pauper* sarà l'opposto di *potens*<sup>21</sup>. Il povero non sarà più un indigente, un miserabile, neppure un *servus*, ma un uomo libero, la cui libertà è da farsi perché messa in pericolo dai *potentes*. Sì, povero è colui che cerca soccorso, che ha bisogno di protezione e di cui il vescovo si prende cura; certo, egli rimane contrapposto al *civis*, non essendo titolare di un privilegio, diversamente dal *civis* egli non godrà dei diritti civili, eppure quel suo maledetto torto di esistere un giorno si rivoltò sulla cattiva strada perché ebbe fame di giustizia. Della giustizia che compie la legge, che adempie le possibilità sospese del regno in un atto che revoca la vita che viviamo per fare apparire in essa la vita per cui viviamo, la medesima vita ma libera dal bisogno come dal dominio.

Quelle grida che giungono da fuori le mura, come da un grande internamento, sono allora l'eco delle voci di dentro, il coro straziante di una sinistra epifania che rimanda al mito della fondazione della città, ad un luogo di bando fisico ed esistenziale, ancor prima di definirsi concettuale, che cade come un'ombra crudele sulla medesima visibilità del povero nell'evo cristiano. Più di un lamento, fu un urlo, che riaffiorerà dalla colpa inconfessabile di ogni coscienza storica a venire, qualcosa di barbarico, il carattere distruttivo in luogo del profilo sociale, quasi provenisse da una terra rimossa o dal vortice dell'origine e non da un fascio di relazioni. Sono grida in anticipo sulla collera dei poveri. Non sono ancora uno schiamazzo, il tumulto, né il dolore di una sommossa assorbita, deviata, sfruttata da altri e finalmente soffocata e repressa. Quelle grida sono soltanto l'eco di ritorno delle voci di dentro, l'io invisibile di una città che riempie il suo fuori di minacce, delle proprie stesse minacce, cioè dei fantasmi della 'nostra' paura, o degli spettri che, rigirandosi verso di 'noi', da fuori come da dentro le mura, si trasformano nei nemici che ci assediano. Turbe di poveri popolano i sogni della borghesia anche oltre questa semi-seria finzione. Soltanto la massa dei morti farà più paura di loro nella notte del mondo. Raccontano l'autobiografia della città come il fascismo quella di una nazione. Lungo la strada che porta dallo stato di giustizia feudale a un moderno stato di governo e di amministrazione, nelle svolte della storia in cui il potere pastorale stende la propria rete di ubbidienze, tra i dispositivi disciplinari e le tecnologie liberali di una società della sicurezza, è possibile che la città in crisi, piuttosto che dissolversi nello stato di natura, oppure riunirsi ad ascoltare il cantico delle creature, cada vittima dell'ultimo incantesimo del suo nemico interno, sognando ad occhi aperti il mito molle e colloidale della democrazia dell'identità e del consumo, e non si svegli più. Non fu il più grande filosofo della città a scrivere, nell'ora in cui il fascismo dominerà la scena originaria della politica, che la

21 Cfr. *La concezione della povertà nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Bologna, Pàtron, 1983.

borghesia, per non guardare in faccia la catastrofe incombente del sistema produttivo, da essa stessa messo in opera, si rivolge all'idea dell'eterno ritorno dell'eguale, così da poter estrarre magicamente dalla propria miseria un'ultima fantasmagoria della felicità?<sup>22</sup>

## 7.

La corruzione dell'ottimo è il mondo pessimo. Giustizia, una parola interdetta dalla politica liberale dei moderni, denegata dalle sue due grandi tradizioni giuridiche, il giusnaturalismo e il positivismo<sup>23</sup>. Diritto naturale e diritto positivo che si realizzano storicamente come violenza che pone e conserva il diritto. Entrambi polizie dell'ordine pubblico che cercano una parola fuorilegge nel regno dei mezzi, e nel rapporto istituito tra i mezzi e i fini, affidandosi ad una lingua che si comunica esteriormente, traendo il suo comando in giudizio. Il mistero di un processo che si svolge nell'ambito delle forme rituali e delle cerimonie liturgiche del diritto, la cui interruzione avviene se si spodesta il diritto e le forze cui esso si appoggia, cioè se si porta a termine la critica dello Stato, togliendo di mezzo il suo presupposto teorico, ovvero che la creazione di diritto sia nello tempo una creazione di potere. Ora è il tempo colmo di attualità nella lotta per il passato oppresso. La fine del ciclo, quando i poveri saranno chiamati con il loro vero nome. Una politica d'altro genere diviene possibile là dove il portatore destinato della colpa, la nuda vita, appaia come il non esserci ancora dell'uomo giusto, e il suo torto di esistere la sola ragione che non fa calcoli e non ha interesse nel gioco della forza con il diritto. Giustizia, sigillo e insegna della lotta di classe, come pure della violenza divina. Principio di ogni regno dei fini. Un'irruzione messianica, ancor prima di una deviazione aleatoria della materia della storia sulla via della salvezza, ed ecco il lavoro salariato, l'operaio, epitome profana dei poveri di ogni tempo, erede dei vinti e di altri ancora, trascinandosi con sé, come uno straccio del passato, un esercito di riserva, o la propria ombra, il *lumpen*, il resto che la dialettica non tolse nella società civile, osare l'impossibile sulla cattiva strada, compiere il balzo della tigre del *pauper* contro il *potens*, esigere la liberazione di sé e degli altri dal governo degli uomini. E tu che ora sai, dopo averla attraversata, che la città è tua, è *comune*, soltanto nei giorni in cui il povero prenderà la parola, abiterà la lingua profetica della giustizia, userà della politica come un mezzo puro, perseverando in una resistenza priva d'espressione, presterai ascolto alle sue grida, giungere dal passato, lo vedrai, il povero, incrociare le braccia, in un gesto di rifiuto, e muoversi, come una massa del divieto, per abolire lo stato di cose esistenti, agire affinché non si operi più. Ovvero entrare in conflitto con i proprietari dei mezzi di produzione, ultima rivolta di condotta del potere pastorale, per contendere al cielo la salvezza, la verità e la legge, rovesciare quella costellazione di pratiche in terra e adempierne il disegno profano, organizzare la cerchia del possibile in un campo di battaglia che avrà pace quando nella società senza classi, come nel regno messianico, i poveri non ci saranno più.

Non è stata un'ironia della storia, né il destino della necessità, ma un'astuzia del potere pastorale ad allucinare il sogno di una cosa, a fissarlo in un'ossessione dei fini, perché non fosse inteso quale mezzo puro, a ricreare continuamente un'ansia di giustizia

22 Cfr. W. Benjamin, *I «Passages» di Parigi*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2002.

23 Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1962. Al centro di quest'ultimo paragrafo, alcuni motivi di questo saggio.

ma soltanto per frustare il suo desiderio, come se la naturale aspirazione dell'emancipazione umana fosse un immaginario bisogno che può soddisfarsi acquistando un bene di consumo. Il potere pastorale conquista l'anima della merce, forma il suo carattere di feticcio, ne controlla l'arcano, stende la sua rete di ubbidienze come un potere che ci valuta sempre e ci prende perché mai ci considera al di sopra della nostra mediocrità. Certo. La rivoluzione dei Soviet, la cui bandiera rossa furono i poveri e gli oppressi, e poi l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, il potere che ha battuto in guerra i fascismi e diviso in pace i grandi spazi della politica di potenza, meno i mercati, con la concorrenza americana, non è crollata sotto i colpi della dissidenza, per un'insurrezione delle condotte di vita quotidiana, che ha spezzato il gioco di ubbidienza generalizzata quando il carattere della sua verità aveva assunto la forma del terrore. Il socialismo realizzato è caduto sul suo medesimo terreno di lotta, per mano delle tecnologie liberali che hanno investito il bene del governo nella borsa valori della democrazia politica, quale ultima astuzia del potere pastorale. Esso ha perso la scommessa con un regime di verità che si riproduce in forma allargata, consumando la povertà prima ancora della ricchezza, ovvero che trasforma in forza le proprie debolezze teoriche, dopo aver sorpreso il nemico nella corsa a realizzare la giustizia in cielo come in terra, così da valorizzare l'azione più popolare del potere pastorale, che soltanto la mano che non è linda e pura può ripulire la sporcizia altrui. Non fu più buio a mezzogiorno. Ma neppure il grande meriggio. L'attimo dell'ombra più corta. La felicità conquistata o la pienezza di vita. Tutt'altro.

Cadde ovunque la maschera dal volto dei poveri. E con la maschera rovinò pure la sua *figura*. Chi era stato incluso dalla società, perché raggiunto dal soccorso; chi aveva creduto di avere la sua parte nel diritto che la legge conferiva alla totalità dei cittadini quale correlato dell'obbligo di assistenza decretato dallo Stato; chi era stato chiamato fratello, ed il suo nome comunicato all'ufficio della previdenza; ovvero il povero fece la scoperta dell'esclusione sociale. Egli si è ritrovato come un estraneo, un altro dal gruppo, a rivoltare la sua forma di vita come l'oggetto del dovere sociale, e non quale portatore del diritto che gli corrisponde; un diritto che spetta piuttosto alla comunità statale, in quanto suo contrassegno mitico, la quale può esercitarlo prendendosi cura del povero per motivi di opportunità o coesione sociale, oppure no, sospendendo la sua sacra esecuzione in uno stato d'eccezione di cui la nuda vita è il riferente primo ed ultimo. Anche lo stato sociale da quel giorno non godette più di buona salute e l'idea che le leggi dell'economia fossero in rapporto con il mondo della vita, la produzione della ricchezza al servizio dell'uguaglianza, dell'equità e del progresso sociale, venne considerata una malattia dalla quale la società si sarebbe rimessa pagando il debito monetario contratto dalla spesa pubblica per cercare di estinguere la povertà. Fu allora che il dispositivo liberale di potere elaborò una propria teologia economica. Il debito ridiventò peccato. Ma il nuovo responsabile della gestione del debito, il giudice che poteva assolvere dal peccato o condannare al fuoco eterno, fu il sacerdote di una pura religione culturale, forse la più estrema che sia mai esistita, il capitalismo<sup>24</sup>. Il celebrante di un culto che, pur impegnando massimamente l'adorante nella remissione dei propri debiti, non redime il peccato, ma genera colpa, e ancora più colpa; una colpa universale che penetra nella coscienza di tutti e di ognuno, come l'ubbidienza del potere pastorale, fino a produrre la completa colpevolizzazione del mondo in cui proprio ancora si spera. Mi spiego. Assicurandosi ad

24 Cfr. W. Benjamin, *Il capitalismo come religione*, in Id., *Opere complete*, Vol. 7, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2014.

un nuovo regime di verità globale, che esercita l'esclusivo criterio di verifica o di falsificazione delle pratiche di governo, il mercato si auto-costituisce come una sorta di tribunale di Dio che pretende di misurare l'azione del governo rigorosamente; esso insedia i suoi commerci con il mondo sul trono vuoto di un giudizio finale, in luogo del mistero dell'anomia: un processo ricorrente quanto illegittimo, le cui sentenze condannano la democrazia politica a restituire quel poco di diritto, di dignità e di valore che si era conquistata sul campo del conflitto sociale, a garanzia delle sue regole del gioco. Ogni illusione è spenta tranne il dispositivo che genera le fantasmagorie sociali. A cadere non sono soltanto le politiche redistributive di protezione sociale o della piena occupazione. La sconfitta è stata oltremodo disruttiva. Ha colpito con le basi materiali della forza operaia anche i suoi livelli di coscienza. Ha aggiunto alle gambe tagliate del lavoro anche la sindrome della lingua mozzata; della riduzione al silenzio. Alla precarietà, l'indifferenza. E la servitù volontaria alla mutazione antropologica delle sue figure. Non si è imposto un piano di immanenza. È stata fatta fuori l'unica macchina teologico-politica che agisce dal basso verso l'alto. Sbaglierò. L'ultimo uomo è apparso sulle macerie del movimento operaio, quando i ponti che erano stati gettati verso un'altra umanità sono crollati. Uno smemorato della lotta, compiaciuto di non dover creare mai più niente, di non avere né passato né futuro, ma soltanto un presente che perpetua la promessa di felicità nell'illusione dell'adempimento, procurandogli la libertà di consumare i suoi desideri, è riaffiorato dall'incubo peggiore della borghesia. Il sogno dell'uomo più brutto. È 'l'uomo economico' la superficie di contatto tra il governo del mercato e l'individuo che finisce in se stesso. Il solo interesse che abbiamo. Schegge del tempo messianico non sono disseminate nell'adesso della storia. Ancora, non ancora, la giustizia. Il tempo che resta, il resto di niente, illumina soltanto un dispotismo dalle mani molli e colloidali, individualizzante e totalizzante – tale lo definì Tocqueville, quando prese la parola ne *La democrazia in America* – che allunga l'ombra della suo successo fin dove la maggioranza sta. Una condotta che ci vuole complice del proprio disastro, che ci rende tutti sempre più piccoli, così che ognuno possa essere a proprio agio mentre rigira la catena di cui tiene il capo, afferrato da passioni tristi o indaffarato in calcoli meschini, libero soltanto per accedere allo sfogo della propria frustrazione, o di partecipare, quale comparsa, alla società dello spettacolo, portando in scena le sue proprie voglie; alle prese con voglie che non sono mai state così piccole, credendosi attore del proprio destino mentre la sua auto estraneazione ha raggiunto un grado che gli permette di vivere il proprio annientamento come un godimento estetico di prim'ordine<sup>25</sup>. Certo. Un dispositivo securitario aziona ovunque un potere immenso e tutelare, un apparato di cura che prende in carico la salute delle popolazioni vegliando che la medicina sociale non provochi convulsioni nel corpo sano e malato del paziente. Ovvero che un desiderio di vita abbia cura di sé e degli altri. È lo stato dell'arte del potere nel tempo della povertà. Un potere che non spezza la volontà, ma la ammorbidisce, la piega e la dirige; che raramente forza ad agire; ma che si oppone continuamente a che si agisca, che non distrugge ma impedisce di creare, che non tiranneggia, ma ostacola, comprime, snerva, spegne, inebetisce; e che finalmente riduce ogni nazione a essere soltanto un gregge di animali timidi e industriosi, dei quali il governo è il pastore<sup>26</sup>. Un potere che intrattiene piuttosto che frenare. Non è un ulterio-

25 Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 2006. Sullo sfondo, W. Benjamin, *L'epoca d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di F. Valagussa, Torino, Einaudi, 2011.

26 Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America* cit., pp. 776-777.

re mistero dell'economia delle anime, allora, che Tocqueville, negli stessi anni in cui si occupava della democrazia in America, scrivesse due memorie sul pauperismo. Fu l'esperienza sorprendente che lo svilupparsi rapidissimo della ricchezza nei paesi a economia liberale provocasse la diffusione patologica della povertà a condurlo sui sentieri del potere pastorale. Un'evidenza del governo degli uomini. Egli si legò all'albero maestro della liberalità aristocratica, ma non si turò le orecchie per non udire le sirene della libertà del mercato o i corifei dell'assistenza di stato. Dirigendosi, avvertiva quanto il loro canto fosse seducente. Cioè che l'avvenire avrebbe suonato una musica antica, strumenti scordati, ma efficaci, tali da trasformare in maestri quelli che appena potevano considerarsi discepoli, componendo un inno democratico, dai toni moderati, che tutti avrebbero potuto rilanciare, una folla innumerevole di uomini simili ed eguali che acclama all'unisono. Effetti disciplinanti sarebbero stati causati dai costumi e dai modi vita, dalla proprietà e dalla religione, dall'opinione e dalla famiglia, i veri custodi dell'ordine, gli amanti dei poveri. I popoli democratici si sarebbero consolati di essere sotto tutela, pensando di aver scelto essi stessi i loro tutori. Requiem. Eppure mai come oggi, un tale impianto di potere può spegnere da sé l'interruttore che accende la produzione del consenso nella fabbrica dell'uomo indebitato. E la condotta delle coscienze voltare in direzione ostinata e contraria. Il vuoto può non riempirsi più con il vuoto. E l'ora colmarsi di attualità. La povertà non è il destino degli oppressi. Vero, l'eterno ritorno dell'eguale compie giri ancor più lunghi proprio mentre l'incanto della merce diventa sempre più breve. La società è punitiva. Eppure le resistenze migrano. I luoghi di bando scoppiano. I custodi, come gli amanti, si rinchiudono nelle loro implicazioni. Sì, la classe fatica. Come non vederlo? Ma la sua memoria è inestinguibile. L'immagine degli avi asserviti si aggira come la sola vera presenza di spirito in un mondo che pare risolversi nel proprio fantasma. Nel tempo della povertà la democrazia politica può revocare la *pastorale americana* in un vecchio e nuovo ordine delle gerarchie come può dare forma di vita allo stato d'eccezione vero degli oppressi. Un'altra scommessa, quale posta in gioco? Cambierà la musica? E i poveri, li avremo sempre con noi? La lotta sarà per la ricchezza. I poveri erediteranno il mondo quando il mondo non sarà proprietà di nessuno.

POVERA E OPPRESSA PLEBE.  
CORPO, CONFLITTO E IMMAGINAZIONE  
NELLA TEORIA POLITICA VICHIANA

DI MAURO SCALERCIO

La necessità di una riflessione sul tema della povertà e del povero in Vico nasce dalla duplice osservazione di una presenza e di una assenza. Da un lato, la presenza della povertà, e della miseria è cruciale e costitutiva della riflessione vichiana sulla nascita della politica e sui processi di costituzione e sviluppo della soggettività. D'altro canto, Vico si espone con una certa reticenza nell'analizzare la politica a lui contemporanea, lasciando ai suoi interpreti un margine di interpretazione piuttosto largo. Tuttavia, leggere in trasparenza il «cominciamento» della politica e il suo «ri-cominciamento», i famosi «corsi e ricorsi» vichiani, permette di trarre conclusioni significative. In particolare, è necessario analizzare il concetto vichiano di «barbarie della riflessione», analizzando la relazione fra la fine della politica e l'esaurimento delle pratiche che costituiscono la soggettività del povero.

*1. Il conflitto fra famoli e famiglie nella «Scienza Nuova»*

Anche solo da una prima e superficiale lettura della *Scienza Nuova* del 1744, capolavoro vichiano, risulta evidente che la concezione filosofico-politica vichiana si basa sul conflitto, economico, sociale, politico, fra ricchi e poveri, che si svolge fin dagli albori dell'umanità fra i primi nuclei stanziali e le bande di «vagabondi»:

A questi altari, adunque, gli empi-vagabondi-deboli, inseguiti alla vita da' più robusti, essendo ricorsi, i pii-forti v'uccisero i violenti e vi riceverono in protezione i deboli, i quali, perché altro non vi avevano portato che la sola vita, ricevettero in qualità di famoli, con somministrar loro i mezzi di sostenere la vita; da' quali famoli principalmente si dissero le famiglie [...]<sup>1</sup>.

All'origine della socialità, dunque, c'è da una parte la «sola vita» dei famoli, dall'altra le comunità familiari, riunite intorno ai primitivi altari. La politica nasce quando questa «sola vita» viene messa al servizio delle famiglie, che forniscono ad alcuni fra i

---

<sup>1</sup> G. Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), a cura di A. Battistini, in G. Vico, *Opere*, Milano, Mondadori, 1990, par. 18. D'ora in poi si abbrevierà l'opera con SN44, indicando il solo numero di paragrafo, come largamente diffuso negli studi vichiani.

famoli protezione dai vagabondi più violenti e i mezzi di sostentamento. In altre parole, la politica nasce quando si introduce un elemento di dominio che prescinde dai legami familiari:

l'origine delle città, che sursero sopra le famiglie non sol de' figliuoli ma anco de' famoli (onde si trovarono naturalmente fondate sopra due comuni: uno di nobili che vi comandassero, altro di plebei ch'ubbidissero; delle quali due parti si compone tutta la polizia, o sia la ragione de' civili governi) (SN44, par. 25).

L'articolazione e lo sviluppo della politica sono fin dall'origine segnati da questa divisione fra famoli e famiglie, fra plebei e patrizi che è, dice Vico, «l'obbietto della politica»<sup>2</sup>. La brutalità del dominio delle famiglie è descritto da Vico in più punti in maniera icastica ed empatica. Vico parla de «l'insopportabil superbia, la profonda avarizia e la spietata crudeltà con la quale i patrizi romani antichi trattavano gl'infelici plebei», racconta di come i patrizi «battevano [i famoli] a spalle nude con le verghe come vilissimi schiavi»<sup>3</sup>.

Vico indica anche nella condizione della «povera oppressa plebe» il motivo per cui è vana ogni pretesa di considerare quella romana come una «età dell'oro»:

Talché per quest'istesso ch'i nobili de' primi popoli si tenevano per eroi, ovvero di superior natura a quella de' lor plebei, [...], facevano tanto malgoverno della povera moltitudine delle nazioni. Perché certamente la storia romana sbalordisce qualunque scortissimo lettore, che la combini sopra questi rapporti: che romana virtù dove fu tanta superbia? che moderazione dove tanta avarizia? che mansuetudine dove tanta fiera? Che giustizia dove tanta inegualità? (SN44, par. 668).

Tale differenza «di natura» viene continuamente rivendicata ed esibita dai nobili pienamente convinti della giustezza di questa differenza e della legittimità del proprio comportamento. Tuttavia, la durezza di questa servitù spinge i famoli alla ribellione.

i famoli dovendo sempre vivere in tale stato servile, a capo di lunga età naturalmente se ne dovettero attediare [...]. Per tutto ciò i famoli dovettero ammutinarsi contro essi eroi. E questa è la «necessità», che generalmente si congetturò nelle Dignità esser stata fatta da' famoli ai padri eroi nello stato delle famiglie, onde nacquerò le repubbliche (SN44 par. 583).

Inoltre, il modo stesso in cui i le famiglie espongono la diversità di natura con i famoli provoca la radicale inconciliabilità dei due punti di vista, al punto che Vico considera esplicitamente in termini di guerra la relazione fra le due classi: «nell'antiche repubbliche i nobili giuravano d'esser eterni nemici della plebe»<sup>4</sup>. Tale conflitto interno alle città informa l'intero processo storico: «Di tal maniera si trovarono le prime città fondate sopra ordini di nobili e caterve di plebei, con due contrarie eterne proprietà, le quali escono da questa natura di cose umane civili che si è qui da noi ragionata: de' plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi gli mutano; e de' nobili, sempre di conservargli»<sup>5</sup>.

---

2 SN44, par. 264

3 SN44, parr. 38, 272.

4 SN44, par. 271.

5 SN44, par. 609.

Ma questa divisione non è semplicemente politica. Il suo nucleo, infatti, è la gestione e la distribuzione delle risorse, soprattutto in relazione alla proprietà della *terra*, che in Vico assume una rilevanza fondamentale come ‘mezzo di produzione’ ma anche come substrato simbolico delle relazioni umane. Il punto di partenza dell’evoluzione storica è l’atto di ribellione dei famoli, con la conseguente necessità di una legge agraria: «Or tai senati regnanti, per contentare le sollevate caterve de’ famoli e ridurle all’ubbidienza, accordarono loro una legge agraria, che si truova essere stata la prima di tutte le leggi civili che nacque al mondo»<sup>6</sup>.

La storia intera si muove lungo le direttrici di questo contrasto fra ricchi e poveri, attorno ad un conflitto di natura prettamente economica il cui nodo fondamentale è la proprietà, con particolare riferimento alla terra. Tutta la storia delle istituzioni si snoda a partire da questa questione, secondo uno schema che Vico riprende dalla storia romana ma che considera valido in ogni istituzione sociale. L’evoluzione della politica si svolge quindi nell’articolazione della relazione intorno alla terra, ad esempio, il problema dell’accesso e della trasmissione dei diritti di proprietà è all’origine della lotta per l’accesso alle «nozze solenni» e ai diritti di cittadinanza, che appunto permettevano la trasmissione dei diritti di proprietà<sup>7</sup>.

Appare evidente che Vico non considera equivalenti i due gruppi, ma attribuisce all’azione dei famoli la capacità di creare l’umanità, che si raggiunge attraverso la coscienza e la pratica dell’uguaglianza fra gli uomini. In effetti, tutta la storia umana è uno svilupparsi prima dalla uguaglianza (stato ferino) alla disuguaglianza (stato delle famiglie) poi dalla disuguaglianza alla uguaglianza (stato umano).

Il ruolo storico dei plebei è quello di elaborare e diffondere le «leggi universali», ossia quelle improntate alla uguaglianza del genere umano<sup>8</sup>. L’universalità (ossia l’uguaglianza) viene affermata giuridicamente seguendo il tentativo di migliorare le condizioni materiali di vita, attraverso la ristrutturazione dei rapporti proprietari. Solo in un secondo momento può essere pensabile l’astratta uguaglianza giuridica, e solo come il risultato di una lotta politica.

La primazia dei poveri, della plebe che traspare nelle pagine vichiane, avviene quindi solo in parte per motivi etici, come vicinanza empatica verso la «povera e oppressa plebe». Ma è soprattutto per motivi filosofici che Vico assume questo punto di vista. È noto che la filosofia vichiana è fondata sul principio del *verum ipsum factum*<sup>9</sup>. La torsione politica che avviene nella sua ultima opera implica che l’azione politica vera sia quella tesa ad agire nella storia, cambiando il corso del funzionamento delle istituzioni politiche. Solo attraverso la concreta pratica politica può avvenire l’avveramento e l’inveramento della concezione politica.

---

6 SN44, par. 25.

7 SN44, par. 110.

8 SN44, parr. 111-112.

9 La bibliografia è, ovviamente, sterminata. Alcune osservazioni recenti e particolarmente interessanti, si trovano in S. Rudnick Luft, *Vico's Uncanny Humanism: reading the New Science between Modern and Postmodern*, Ithaca, Cornell University Press, 2003. Vedi anche G. Carillo, *Vico: origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2000.

## 2. La relazione mente/corpo

Per comprendere la natura del divenire storico vichiano è necessario approfondire alcuni aspetti chiave, il primo dei quali è relativo alla funzione del corpo e la sua relazione con la mente<sup>10</sup>.

Come accennato in precedenza, la sofferenza è la fonte primaria dell'azione dei famoli. È la pura e semplice percezione della propria sofferenza che indica ai famoli la necessità della rivolta. Sarebbe sbagliato considerare la sofferenza come un elemento puramente etico o empatico. La comprensione della sofferenza dei famoli è direttamente collegata alla concezione gnoseologica vichiana che ha nel corpo un elemento chiave, in quanto titolare della facoltà di «percepire».

In prima approssimazione si può affermare che Vico basa la sua teoria della conoscenza su una antropologia dualista, che ricalca il dualismo politico, che vede l'uomo diviso fra una parte nobile, la mente, e una parte bassa, il corpo, con il primo destinato a comandare e il secondo ad ubbidire. Questa relazione sembra sovrapponibile alla divisione tra famoli e famiglie:

E cotal pianta di repubbliche è fondata sopra i due principi eterni di questo mondo di nazioni, che sono la mente e 'l corpo degli uomini che le compongono. Imperocché – costando gli uomini di queste due parti, delle quali una è nobile, che, come tale, dovrebbe comandare, e l'altra vile, la qual dovrebbe servire; [...] la divina provvidenza ordinò talmente le cose umane con quest'ordine eterno: che, nelle repubbliche, quelli che usano la mente vi comandino e quelli che usano il corpo v'ubbidiscano (SN44, par. 18).

Tuttavia le cose sono un po' più complesse di quanto appaiono. Ad una lettura attenta la tesi della dualità dell'antropologia si mostra insufficiente a rendere conto del corso che fanno le nazioni. Due passaggi in particolare sono di grande importanza:

Non essendo altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella, e la favella essendo come posta in mezzo alla mente ed al corpo – il certo d'intorno al giusto cominciò ne' tempi muti dal corpo; dipoi, ritruovate le favelle che si dicono articolate, passò alle certe idee, ovvero formole di parole; finalmente, essendosi spiegata tutta la nostra umana ragione, andò a terminare nel vero dell'idee d'intorno al giusto, determinate con la ragione dall'ultime circostanze de' fatti (SN44, par. 1045).

Qui si aggiunge un elemento chiave, anzi, quello che per molti è l'elemento chiave della filosofia vichiana, ossia la *parola*<sup>11</sup>. La parola nasce come un'espressione eminentemente corporale: la parola è prima corporale, espressione istintiva e a malapena articolata di sentimenti primari, poi è metaforica, poi esatta rappresentazione dell'idea. Queste

10 Anche sul tema del corpo la bibliografia è grande. Segnaliamo: B. de Giovanni, «Corpo» e «ragione» in *Spinoza e Vico*, in B. de Giovanni *et al.*, *Divenire della ragione moderna. Cartesio Spinoza Vico*, Napoli, Liguori, 1981; G. Patella, *Senso, corpo, poesia*, Milano, Guerini Scientifica, 1995; *Il corpo e le sue facoltà. G. B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, «Laboratorio dell'ISPF» II (2005), n. 1 (<http://www.ispf-lab.cnr.it/article/Sommario2005NumeroI>).

11 Alcuni autori si spingono fino a far risalire a Vico il primo «linguistic turn» della storia della filosofia: J. Trabant, *Vico's New Science on Ancient Signs*, London, New York, Routledge, 2004, p. 22.

considerazioni implicano che è proprio il corpo il primo elemento dello sviluppo delle facoltà umane e della storia stessa.

Il corpo, dunque, è dotato di una capacità di «fare» che non è solo quello utilitaristico del lavoro manuale, ma è la capacità, attraverso la prima parola, che Vico chiama «parlar naturale»<sup>12</sup>, di attribuire significati e articularli secondo una logica, che non è «razionale» nel senso che noi attribuiamo a questo termine, ma che nondimeno è capace di affermare e strutturare la presenza umana nel mondo. L'analisi di un'altra citazione rende ancora più evidente l'importanza del corpo:

[i primi popoli] quasi tutti corpo e quasi niuna riflessione, fussero tutti vivido senso in sentir i particolari, forte fantasia in apprendergli ed ingrandirgli, acuto ingegno nel rapportargli a' loro generi fantastici, e robusta memoria nel ritenergli. Le quali facoltà appartengono, egli è vero, alla mente, ma mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo (SN44, par. 819).

Qui il dualismo mente/corpo viene ulteriormente sfumato, fino ad arrivare a delineare una sostanziale contiguità. Al corpo vengono ascritte le facoltà «percettive» ed istintive dell'uomo. È a partire da tali facoltà che l'uomo può creare, inventare:

La [mente] esercitava tutta la sua forza in queste tre bellissime facoltà, che le proven-  
gon dal corpo; e tutte e tre appartengono alla prima operazion della mente, la cui arte  
regolatrice è la topica, siccome l'arte regolatrice della seconda è la critica; e, come questa  
è arte di giudicare, così quella è arte di ritruovare (SN44, par. 699).

È importante sottolineare l'articolazione fra topica e critica. La topica è l'arte di inventare, di creare, di fare. È la parte pratica del pensiero umano. La critica, è invece la capacità di giudicare vero un enunciato, di conoscere scientificamente. Una delle critiche di Vico a Cartesio, ma più in generale al pensiero moderno è l'attenzione eccessiva alla critica a discapito della topica<sup>13</sup>.

Si può quindi affermare che la mente di cui Vico parla non è affatto riducibile all'intelletto, ma è l'insieme delle facoltà che permettono all'uomo di agire, con differenti modalità in base alle condizioni storico-politiche. Lo studio dell'azione dell'uomo e delle sue modalità, pertanto, non può prescindere dallo studio delle capacità topiche. In questo senso, relazione fra topica e critica non è gerarchica in senso assoluto: se è vero che solo la critica può, in senso stretto, conoscere scientificamente, senza la topica l'intero mondo delle nazioni non sarebbe stato possibile. In altre parole, non può essere teorizzata una superiorità della critica sulla topica, se non nell'ambito della scienza. Ma soprattutto non è possibile teorizzare la superiorità della critica sulla topica dopo che Vico ha messo a punto l'ultima versione del principio della convertibilità del vero e del fatto, che esplicitamente e implicitamente pone la primazia sulle facoltà che «ritruovano» piuttosto che su quelle che «giudicano».

12 SN44, par. 401.

13 In maniera ancor più netta che nella *Scienza Nuova*, questo emerge negli scritti precedenti, vedi soprattutto *De Ratione*, in *Opere* cit., p. 107. Tuttavia, anche nella *Scienza Nuova* è presente una «critica all'eccesso di critica»: vedi SN44, par. 159. Ma è soprattutto nella definizione della «barbarie della riflessione», come si vedrà nelle prossime pagine, che il pensiero di Vico dimostra l'insufficienza della mera «critica». Su questo vedi D. P. Verene, *Vico's science of imagination*, Ithaca, Cornell University Press, 1981 (*Vico: La scienza della fantasia*, a cura di F. Voltaggio, Roma, Armando, 1981, p. 174-175).

### 3. Il mito come azione politica

Il discorso sulla topica ci porta ad un altro tema fondamentale, la relazione fra il mito, la forma più compiuta della topica, e l'azione politica. Attraverso il mito si mette in forma il conflitto, che non è esclusivamente puro dominio fisico, perché passa sempre attraverso un complesso apparato simbolico e metaforico che giustifica, legittima e dà senso al dominio. È da notare che l'area semantica della parola *mito*, nella *Scienza Nuova* è estremamente ampio, ed include favole, mitologie, divinazione, ma anche giurisprudenza, e religioni, classificando tutto sotto l'espressione «vera narratio»:

«Logica» vien detta dalla voce *lógos*, che prima e propriamente significò «favola», che si trasportò in italiano «favella» – e la favola da' greci si disse anco *mûthos*, [...] *lógos* o «verbum» significò anche «fatto» agli ebrei, ed a' greci significò anche «cosa» [...]. E pur *mûthos* ci giunse diffinita «vera narratio», o sia «parlar vero» (SN44, par. 341).

Il mito deve essere interpretato politicamente, per due ragioni: da un lato Vico interpreta la mitologia come espressione diretta del conflitto sociale, come si mostra, per non citare che un esempio fra gli innumerevoli possibili, nella interpretazione della lotta fra Ercole e Anteo come «caratteri» della lotta fra «nobili delle antiche città» e «famoli ammutinati»<sup>14</sup>. Dall'altro, il mito, in assenza di una logica razionale, è la forma stessa che assume la politica nelle prime età dell'uomo. In particolare, la fondazione delle nazioni avviene attraverso le «favole degli dei»<sup>15</sup>.

Attraverso il mito e la religione le famiglie mettono in forma i primi gruppi, stabilendo i confini del bene e del male all'interno della città. Cruciale, in particolare, è la «scienza» del bene e del male all'interno delle prime città, ossia la divinazione<sup>16</sup>. Sull'accesso a questa «scienza» si fonda e si legittima il dominio di un gruppo sociale sull'altro, attraverso l'idea di una diversità di natura fra famoli e famiglie: «Quivi nacquero le due divisioni: una di sappienti e di volgo, perocché gli eroi fondavano i loro regni nella sapienza degli auspici»<sup>17</sup>. Qui si vede bene che la differenza sapienza/volgo (ossia, mente/corpo della repubblica) non è antropologicamente inscritta nella separazione fra le classi, ma è frutto di una ben precisa operazione politica che fondando il sapere (ossia la conoscenza delle norme politico-etiche della società), se ne arroga contemporaneamente l'esercizio, l'interpretazione e la possibilità di tramandarle.

Tuttavia, il mito è anche ciò che permette ai famoli di forgiare un sapere alternativo a quello degli auspici, seppur della stessa natura poetica, e che permette loro un'azione politica collettiva tesa al superamento della condizione di sofferenza. Attraverso la «poesia» (ossia la topica, ossia la fantasia), il volgo può insegnare a se stesso la maniera di operare virtuosamente<sup>18</sup>. Il processo di 'auto-educazione' (più precisamente, autoeducazione all'uguaglianza) non può che provenire dall'immaginazione e dal corpo: non c'è, infatti, una sapienza 'esterna' alla corporeità e alle relazioni materiale di potere a cui il corpo stesso è soggetto.

14 SN44, par. 18.

15 SN44, par. 7.

16 Rimandiamo a M. Scalercio, *La teologia politica vichiana. La figura della divinazione nella teologia civile della «Scienza Nuova»*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2012, pp. 3-31.

17 SN44, parr. 610-611.

18 SN44, par. 376.

A questo punto si devono evitare due equivoci. Il primo è pensare alla poesia (o al mito o alla religione) come ad un 'inganno'. Al contrario è un'azione che ha statuto di verità, all'interno della sapienza poetica. Le regole che gli uomini si auto-impongono e che permettono la messa in forma dell'azione hanno statuto di verità, in virtù del principio della scienza vichiana *verum et factum convertuntur*. Il secondo errore da evitare è quello di pensare alla «sapienza» come qualcosa che viene insegnato al popolo da uomini particolarmente saggi. Questo è un punto fondamentale: l'esperienza stessa della sofferenza, unita alla capacità di immaginare altre configurazioni sociali sono alla base dell'azione dei famoli. Un esempio cruciale di ciò che intende Vico è l'analisi della figura di Solone:

Solone dovette esser alcuno uomo saggio di sapienza volgare, il quale fusse capo-parte di plebe ne' primi tempi ch'Atene era repubblica aristocratica. [...] e che tal Solone avesse ammonito i plebei ch'essi riflettessero a se medesimi e riconoscessero essere d'ugual natura umana co' nobili, e 'n conseguenza che dovevan esser con quelli uguagliati in civil diritto. Se non, pure, tal Solone furon essi plebei ateniesi, per questo aspetto considerati (SN44, par. 414).

Solone, conclude Vico «fu fatto autore di quel celebre motto 'Nosce te ipsum'»<sup>19</sup>. L'esito di questo processo conflittuale, mitopoietico ed autoeducativo è lo sviluppo delle istituzioni politiche «umane» (repubblica popolare o monarchia), e poi della filosofia e della razionalità. Per dirlo con le parole di Vico, «dalla piazza d'Atene uscirono tali principi di metafisica, di logica, di morale»<sup>20</sup>.

Insomma, la fase umana, caratterizzata dall'uso della razionalità come facoltà centrale e dall'uguaglianza giuridica fra gli essere umani è raggiunta attraverso l'azione politica delle plebi, che avviene *prima* della legittimazione filosofica dell'uguaglianza di tutti gli uomini, e che anzi, la determina. Di più, la razionalità stessa è esito dello scontro fra le ragioni dei plebei e quello dei nobili.

#### 4. *La barbarie*

Si pongono adesso alcuni quesiti cruciali: come è pensabile l'azione politica nella 'fase umana'? È possibile che l'azione della plebe, con tutto il suo carico di corporeità, il suo pensare fantastico, sia totalmente riassorbita dalla razionalità? Come già accennato, Vico non analizza dettagliatamente questa fase e la risposta è da ricavare in negativo, a partire da una figura fondamentale quella di «barbarie della riflessione», ossia la fase di crisi che *può* (non *deve*) seguire la fase umana. Iniziamo da una descrizione vichiana della barbarie:

[i popoli] vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri, non potendovi appena due convenire, seguendo ogniun de' due il suo proprio piacere o capriccio, – per tutto ciò, con ostinatissime fazioni e disperate guerre civili, vadano a fare selve delle città, e delle selve covili d'uomini; e, 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad irruginire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi, che gli avevano resi

19 SN44, par. 416.

20 SN44, par. 1043.

fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso (SN44, par. 1106).

Nel concetto di barbarie della riflessione si saldano tutte le critiche di Vico al razionalismo, o meglio ancora, all'eccesso di razionalismo: il predominio totale del pensiero critico su quello topico, l'individualismo utilitarista. Bisogna guardarsi dal considerare il riferimento alla barbarie della riflessione come una critica alla razionalità *tout court*, dato che Vico esplicitamente e ripetutamente individua nella ragione una fondamentale caratteristica dell'umanità<sup>21</sup>.

Fatta questa doverosa premessa, dobbiamo adesso capire come la ragione, da esito dell'intera evoluzione umana possa trasformarsi in una forma di «barbarie», peggiore addirittura di quella dei primi uomini.

L'analisi della barbarie della riflessione è il modo migliore per capire come sia proprio una certa misura di 'permanenza' delle facoltà corporali-mitopoietiche che può permettere di evitarla. Più precisamente, la tesi che si propone è che sia il «disseccamento» della forza propositiva dei famoli ciò che comporta la fine dell'ordine civile, e che a creare la barbarie della riflessione sia, da un lato, lo svelamento della natura 'inventata' delle istituzioni sociali, con la conseguente idea che il tema della verità sia impossibile (esito scettico) o che si possa formare un forma politica semplicemente progettandola razionalmente (esito giusnaturalista). Dall'altro la fine delle strutture gnoseologiche immaginative che permettono la creazione di una azione di gruppo, il che implica l'individualismo o l'utilitarismo (tutto sommato indistinguibili in Vico). In altre parole la barbarie della riflessione avviene con la fine della possibilità di una sapienza immaginativa e mitopoietica, ossia la fine della divinazione, in quanto riflessione su ciò che è nascosto agli uomini, ossia la coscienza e il futuro<sup>22</sup>.

Emerge così un elemento delicatissimo del pensiero vichiano, ossia il ruolo della pietà e della religione, il cui recupero per evitare la barbarie ha fatto persino pensare ad un Vico sostenitore delle teocrazie<sup>23</sup>. Tuttavia, in Vico il problema della religione è da leggere in maniera funzionale e strutturale. La religione occupa un ruolo fondamentale in quanto nessuna società può reggersi senza la *funzione* occupata dalla religione, ossia la decisione sul bene e sul male, e più in generale l'elaborazione delle norme etiche che regolano il funzionamento dei gruppi<sup>24</sup>.

La religione vichiana, praticamente priva di significato trascendente, è identificata con la sapienza teologica dei primi uomini, la divinazione, che, appunto, fornisce alla comunità la necessaria regolamentazione etico-politica: religione e divinazione, la «scienza del bene e del male» sono consustanziali e riconnesse alla posizione concreta, materiale, politica di dettare le norme morali<sup>25</sup>.

Se nelle prime fasi dell'umanità la divinazione (in senso proprio) è appannaggio della nobiltà, delle famiglie, è chiaro che la storia dell'umanità è la storia dei famoli che cercano di riappropriarsi della facoltà di divinare, sostituendo all'idea della diversità di natura fra nobili e famoli l'idea dell'uguaglianza universale.

21 Fra gli interpreti si registrano posizioni differenti sull'importanza da attribuire alla presenza della ragione, e quindi della relazione di Vico con la modernità; si veda *Razionalità e modernità in Vico* cit.

22 SN44, par. 343.

23 Cfr. M. Lilla, *G. B. Vico: The Making of an Anti-Modern*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 1993.

24 Cfr. M. Scalercio, *Vico e le strutture antropologiche della storia*, «Consecutio Temporum», 2014, n. 6 (<http://www.consecutio.org/2014/05/vico-e-le-strutture-antropologiche-della-storia/>).

25 Cfr. M. Scalercio, *La teologia politica vichiana* cit.

Il rischio della barbarie sta proprio in questo passaggio: se al raggiungimento della coscienza razionale dell'uguaglianza dell'essere umano non si accompagna una tensione teologico-etica-politica alla giustizia, alla divinazione come unica facoltà che permette di immaginare nuove configurazioni politico-istituzionali, e si delega completamente la politica alla razionalità, specialmente quando questa sia intesa come mero calcolo dell'utilità individuale, allora si manifesta la «barbarie della riflessione». Il gruppo si degrada a moltitudine incapace di «conato» ossia incapace di indirizzare l'azione a fini universali: l'idea dell'universalità come collettività lascia il passo all'universalità come indifferenzialismo e al solipsismo individualista.

### 5. Il povero come irriducibilità al patto

La funzione propulsiva del movimento storico che Vico attribuisce ai famoli li rende responsabili della forma che assume la politica, nel «bene», ossia nello sviluppo di una forma politica razionale, universale, ugualitaria, e nel «male» ossia nella degenerazione della barbarie della riflessione.

Ed è qui che la figura del povero può essere riletta come elemento dinamico, eccedente, irrisolvibile: nessuna forma politica può essere considerata immutabile, stretta com'è fra il rischio sempre presente della barbarie e le modalità «tumultuarie» della sua azione politica<sup>26</sup>. Il tema della irriducibilità, della tumultuarietà dei famoli deve essere letto, anche e soprattutto, con in mente il fatto che che gli avversari filosofici di Vico erano anche i pensatori giusnaturalisti e i contrattualisti: Grozio, Pufendorf, Hobbes, Spinoza<sup>27</sup>. Le critiche alla chiusura della politica sono, implicitamente o esplicitamente, tutte da rivolgere alla chiusura giusnaturalistica del patto, con l'eliminazione, attraverso lo strumento giuridico e formale del patto che elimina dall'orizzonte della legittimità politica le riflessioni sulla Giustizia, sulla Coscienza, anche della riflessione sui rapporti proprietari<sup>28</sup>.

Tutto ciò fa di Vico l'interprete di un tentativo di costituire la politica in maniera plurale, superando l'ossessione per l'unità inaugurata icasticamente dalla figura del Leviatano hobbesiano, ma anche all'altezza della modernità, ossia prendendosi carico dell'impossibilità di una fondazione divina del potere e dell'idea di uguaglianza del genere umano<sup>29</sup>.

26 Eterna proprietà dei plebei è «di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi gli mutano» (SN44, par. 609). Nel *De Uno*, Vico parla della preferenza dei plebei per le modalità «straordinarie» della loro azione politica (*De Uno*, G. Vico, *De universi iuris uno principio et fine uno in Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974., p. 300). A questo proposito, sono molti gli autori che segnalano la vicinanza fra Vico e Machiavelli, a cominciare da Croce: B. Croce, *Machiavelli e Vico. La politica e l'etica*, in Id. *Etica e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1981 (1931). Più recentemente, segnaliamo altri due contributi: M. Vanzulli, *Machiavelli, Vico e la soglia invalicabile della politica*, «Isonomia» (2005); G. M. Barbuto, *Vico e Machiavelli. Il «Centauro» e il «tuono»*, «Storia del pensiero politico», 2 (2013), n. 2, pp. 233-258.

27 Sulla distanza di Vico dalla teoria, ma anche dallo stile di pensiero, contrattualista e giusnaturalista sono interessanti le considerazioni di Gennaro Carillo che osserva come «facendo della vita, e non della «libera volontà» (requisito fondamentale di ogni ipotesi contrattualistica) l'«elemento politico originario» demistifica la sostanza della sovranità» (G. Carillo, *Vico: origine e genealogia dell'ordine cit.*, pp. 295-297).

28 Su questi temi, che disegnano una teologia politica distinta da quella moderna, si rimanda ancora a M. Scalercio, *La teologia politica vichiana cit.*

29 L'idea di un Vico pluralista è la tesi forte che propone Isaiah Berlin, secondo cui Vico mette in discussione l'idea che ad essere pienamente umane siano solo le caratteristiche costanti dell'u-

Nel povero, in quanto portatore della volontà di migliorare la sua condizione si inscrivono in maniera potente le facoltà critiche e creative della politica. Lungi dall'essere causa di minorità, la stretta relazione povertà/corporeità/immaginazione è il nodo fondamentale nel quale si esprime la pensabilità del politicamente 'nuovo'.

Su quel nesso si basa, quindi, la posizione critica di Vico di fronte al moderno. La critica vichiana alla fondazione razionale della politica non è da lui intesa come contestazione delle conquiste giuridiche e politiche moderne. Piuttosto, il problema del moderno è il pensarsi compiuto in sé, privo della necessità di un fuori e di un dopo, perché fondato sull'esclusione del conflitto e quindi razionalmente compiuto.

Il problema della decadenza si pone infatti quando la chiusura contrattualistica della politica rende la plebe sì uguagliata giuridicamente con i nobili, ma a prezzo della perdita della possibilità di pensare in maniera autenticamente politica sulle condizioni materiali di vita, sui conflitti fra i gruppi e sulla giustizia della forma.

In particolare a quest'ultimo elemento Vico si riferisce quando lamenta la perdita della «pietà», affermando: «Questa Scienza porta inevitabilmente seco lo studio della pietà, e che, se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio»<sup>30</sup>. Questo significa che la discussione sulla giustizia è la discussione che regola anche la sapienza. Del resto, anche in precedenza abbiamo collegato l'azione dei famoli alla percezione dell'ingiustizia, e la sapienza all'azione politica dei famoli stessi. Allora il monito contro la perdita della pietà non sarebbe altro che una versione vichiana del motto di Solone «conosci te stesso», ossia un richiamo a inverare la propria natura attraverso la pratica politica, minacciata dall'individualismo utilitarista.

Dobbiamo però aggiungere qualcosa, permettendo al pensiero vichiano di fare un passo in più. La figura del povero, in quanto elemento in cui permane l'inestricabile plesso costituito da corpo-immaginazione-mito-politica, porta Vico a contestare l'origine razionalistica della politica e la concezione astratta, a-storica e a-sociale non solo dei concetti di politica, giustizia, uguaglianza, ma la pietra angolare stessa di quelle costruzioni, ossia il soggetto individuale e razionale. Si può anzi sostenere, vichianamente, che la creazione della categoria di *soggettività*, intesa in senso moderno, neutrale e spoliticizzato non sia altro che il frutto di particolari condizioni sociali, in particolare legati all'esito contrattualistico e giusnaturalista della politica, la cui funzionalità, più che razionale, è prettamente poetica.

L'individuazione della povertà (intesa come rapporto materiale asimmetrico fondante della politica) non implica l'individuazione del *Povero* come soggetto<sup>31</sup>. Il povero agisce politicamente non perché portatore di una intrinseca e astratta 'capacità di agire', che gli sarebbe propria in quanto Povero ma perché generato all'interno dei conflitti materiali che ne determinano l'esistenza. Il processo di soggettivazione, in fondo, non è altro che un ritrovato mitologico e politico, funzionale alla messa in forma e alla risoluzione dei conflitti materiali.

La destrutturazione vichiana del soggetto è mostrata anche dalla spiccata tendenza

---

manità. Cfr. I. Berlin, *The crooked timber of humanity: chapters in the history of ideas*, London, Fontana Press, 1991 (*Il legno storto dell'umanità. Capitoli di una storia delle idee*, a cura di H. Hardy, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti e G. Forti, Milano, Adelphi, 1994, pp. 111-116).

30 SN44, par. 1112.

31 È assolutamente da tenere in conto l'invito di Riccardo Caporali, secondo cui la moltitudine vichiana non deve essere considerata come un «soggetto compiuto e trasparente» (R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006, p. 111).

a far sparire i ‘nomi propri’ dalla storia<sup>32</sup>. Il caso più evidente e conosciuto è quello di Omero, di cui Vico, fra i primi, mette risolutamente in dubbio l’esistenza come «uomo particolare», avanzando l’ipotesi che Omero sia un carattere fantastico, non un uomo realmente vissuto: «Omero veramente egli visse per le bocche e nella memoria di essi popoli greci»<sup>33</sup>. Ma ancor più rilevante da un punto di vista filosofico-politico, come si è già visto, è la figura di Solone, la cui stessa esistenza fisica, pur non discutibile, è da Vico totalmente ignorata, in favore del ‘nodo’ politico che ne definisce il ruolo storico.

La stessa natura, del resto, presenta anche il motto soloniano «conosci te stesso», la cui valenza politica sta nella sua dimensione performativa e creativa, e il cui significato indica la necessità di ritrovarsi all’altezza della congiuntura materiale e di agire politicamente in vista di un miglioramento futuro delle condizioni di vita. In questa maniera il soggetto collettivo vichiano non si pone come presupposto dell’azione ma come esito di un processo poetico, che consta di un momento divinatorio-poetico (la percezione della propria sofferenza fisica, l’immaginazione di una nuova, e migliore configurazione della politica) e di un momento pratico, ossia dell’azione politica che conferma l’immagine della politica e che vi conferisce statuto di verità e universalità. In altre parole è esso stesso un ritrovato mitopoietico.

Per concludere, la qualità *politica* del povero vichiano sta nel essere punto di intersezione di varie forze: il corpo, in particolare la sua sofferenza. Poi l’azione etica provocata dall’immaginazione, dalla visione divinatoria della possibilità di un assetto sociopolitico differente, mentre ciò che dà esistenza alla città è la frattura sociale fra chi comanda e chi obbedisce.

Che questa qualità politica diventi *effettivamente*, azione politica, non è certo determinato: è il *fare* ossia la conduzione effettiva della lotta politica che conferisce, in base al fondamentale principio del *verum ipsum factum* lo statuto di verità. Per quanto il corpo, l’immaginazione, e la ragione umane siano, secondo Vico, naturalmente inclinate alla ricerca di migliori condizioni di vita, solo il modo e l’esito dello svolgimento di tale lotta danno conto fino in fondo delle strutture politiche e sociali.

Ancora una volta, ciò si ricollega alla figura della barbarie, e a quella, strettamente connessa, del ricorso. Ciò che provoca la crisi è l’uscita dalla politicità: relazioni giuridiche pensate al di fuori dei conflitti che le producono, una forma politica che non riflette sulla giustizia, riducendosi a formalismo giuridico. Detto altrimenti: la moltitudine dei famoli smette la sua funzione creativa quando si pone al di fuori dei conflitti che la generano, riducendosi a moltitudine individualista e utilitarista.

---

32 Cfr. A. Pons, *Una storia senza «nomi propri»*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, Napoli, Guida, 2004, pp. 275-286.

33 SN44, par. 876.



### III.

POVERTÀ, CRIMINALITÀ, GOVERNO



# BEATI E PEZZENTI: IL GOVERNO SPAZIALE DELLA POVERTÀ<sup>1</sup>

DI ERNESTO SFERRAZZA PAPA

Il miserabile non può essere soggetto morale se non nella misura in cui ha cessato d'essere l'invisibile rappresentante di Dio sulla terra.

M. Foucault, *Storia della follia*

E il sistema sicuro è pigliarti per fame.

F. De André, *Un medico*

## 1. Introduzione

1. La povertà rappresenta un laboratorio d'analisi particolarmente privilegiato per cogliere alcuni significativi cambiamenti che hanno segnato la storia dell'umanità. Fenomeno che incrocia ordini di discorso multipli, la povertà ha concentrato l'attenzione della riflessione filosofica e politologica come pochi altri temi sono stati in grado di fare. Fenomeno in apparenza da relegare nei freddi archivi della scienza economica, ma che a un'indagine più attenta mostra la propria appartenenza all'universo della mitologia, della teologia, della filosofia e della scienza politica. Oltre a tutto ciò, dimensione dell'essere umano – per quanto Heidegger l'abbia relegata a questione metafisica del mondo animale e vegetale – da maneggiare con estrema cautela, poiché costantemente in balia ora di una spregiudicata condanna morale, ora di una acritica apologia. Tema dunque complesso, che attraverso la storia o, per meglio dire, le storie dell'umanità, con la potenza attrattiva di un catalizzatore di interesse: con quali armi teoriche affrontarlo?

I discorsi intorno alla povertà sceneggiano, solitamente, un film visto molte volte. Se si volessero rintracciare le costanti di tutte le narrazioni che hanno preso a tema la povertà, credo se ne potrebbero individuare tre. In primo luogo, l'idea di matrice teologica della povertà come esperienza di salvezza; in secondo luogo, la povertà come testimonianza della violenza del modo di produzione capitalistico; in terzo luogo, la povertà come un discorso sull'incapacità da parte del singolo di soddisfare determinati

---

1 Una prima bozza di questo saggio è stata presentata in occasione del Convegno italo-francese su *I poveri, la povertà*, che si è tenuto a Urbino dal 2 al 4 dicembre 2014. In seguito ho avuto modo di discutere i temi qui trattati durante il Seminario di storia della filosofia moderna dell'Università di Torino. In particolare, a Enrico Pasini devo il suggerimento relativo al paradigma indiziario e alla storia sintomatica.

standard economici, lavorativi, cognitivi. Una connotazione positiva, due negative. Ma è davvero possibile ridurre il discorso sulla povertà a una disputa fra bene e male? Vi sono altre sfumature, altre accezioni della riflessione sulla povertà che non siano chiliastiche o mortifere?

Il presente contributo analizza un passaggio, lo discute e lo misura con l'epoca contemporanea: quello da una concezione positiva della povertà, nella quale il povero è considerato alla stregua del beato e del santo, a una concezione negativa, nella quale il povero è considerato un corpo pericoloso, reietto, un miserabile da educare e punire.

In questo passaggio storico e teorico, che segna come si vedrà il movimento di emancipazione della modernità dal paradigma patristico e medioevale, si condensano una serie di problemi che tuttora disciplinano l'immaginario collettivo sul fenomeno della povertà. Il capovolgimento prospettico avvenuto nella modernità, il passaggio dal povero beato al povero pezzente, non pare infatti essersi esaurito. Anzi, esso agisce tuttora nelle pratiche quotidiane, prodotte a livello microfisico e macrofisico, con le quali l'epoca contemporanea affronta politicamente il fenomeno della miseria. Indagare il gesto moderno con il quale la povertà è stata espulsa dall'ambito della salvezza e restituita come problema interamente politico, può fornire una griglia concettuale adeguata per cogliere l'attuale dimensione politica della povertà. O, quantomeno, può renderci consapevoli di come un particolare ordine di discorso è stato prodotto, e di quali implicazioni esso ha avuto sulle vite che vi si sono trovate catturate.

## 2. Mitologie e teologie della povertà

1. La riflessione filosofica è colpevole di aver reso ipertrofica la dimensione metafisica e teologica della povertà, delegando agli storici e agli scienziati sociali l'indagine sul valore concreto e materiale che questo fenomeno ha assunto storicamente. La domanda sul 'che cosa' e non piuttosto sul 'come', sul 'dove' e sul 'quando', ha reso umbratile l'analisi delle microfisiche che hanno prodotto attivamente la figura del povero come soggetto ora da redimere, ora da salvare, ora da rinchiudere, ora da rendere invisibile, ora da reintrodurre all'interno del ciclo lavorativo, ora da eliminare. Tutte queste declinazioni della povertà non hanno tuttavia storicamente avuto a che fare tanto con una domanda ontologica, quanto piuttosto con una serie di pratiche politiche concrete messe in campo, a livello istituzionale o meno, per gestire e governare il fenomeno della povertà. Non mi sembra quindi particolarmente proficuo ricostruire una storia della filosofia della povertà, ossia tutta la serie di discorsi filosofici che sono stati fatti sulla povertà. Il rischio di una simile impresa è quello di una sterile pratica archivistica. Ciò che appare interessante e fruttuoso è piuttosto verificare come alcuni discorsi teorici si siano intersecati con una serie di pratiche di amministrazione e gestione della povertà. Quello che si tratta insomma di tracciare è una brevissima storia tecno-filosofica della povertà in età moderna, ossia l'analisi di una serie di modi di fare, di pratiche organizzate da una riflessione razionale – ovvero legittimata da una produzione testuale – intorno alla povertà.

2. Questa operazione, tuttavia, deve preliminarmente confrontarsi con un paradigma fondamentale, venuto meno solamente in età moderna. La povertà infatti, che di primo acchito appare come un fenomeno di natura prettamente economico-politica, originariamente appartiene all'universo del mito. Platone, nel *Simposio*, descrive la nascita di

Amore, divinità generata dall'accoppiamento di Penia (Povertà) con Poro (Ingegno)<sup>2</sup>. Nell'antichità il campo semantico della povertà è il divino, e questo paradigma che lega la miseria alla divinità segnerà la tradizione cristiana lungo tutto il Medioevo. Proprio nel testo biblico i padri della chiesa potevano infatti ritrovare numerose suggestioni che riconducevano la condizione del povero a quella del beato, a partire dal discorso della montagna presente nel Vangelo di Matteo, dove questo binomio era esplicitamente sancito: «beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli» (Mt. 5, 3).

In questo senso, di particolare importanza per il pensiero medioevale è lo sviluppo del tema della povertà nella riflessione di Sant'Agostino. Dall'opera di Agostino è possibile ricavare quello che, generalizzando un poco, potremmo assumere come il paradigma patristico, ossia una concezione positiva della povertà, che vede nell'esistenza del povero un avvicinamento costante alla vita evangelica.

Agostino assegna una connotazione positiva al fenomeno della povertà a partire da due assiomi: in primo luogo, la distinzione fra città degli uomini e città di Dio, sviluppata in particolare nel *De civitate Dei*; in secondo luogo, la sovrapposizione di povertà di spirito e povertà materiale. Poiché l'autentica felicità è data all'uomo solamente nella Gerusalemme celeste, i beni temporali non possono che essere portatori di una gioia effimera. Non solo: l'attaccamento alle ricchezze materiali allontana l'uomo dalla vita del Cristo, lo rende superbo e lo inorgoglisce. Nel *De beata vita* Agostino sottolinea che la transitorietà e la caducità dei beni mondani, soggetti a mutamento, non può che condurre l'uomo a una felicità apparente; la vera ricchezza è permanente, e tale può essere solo se intesa nella sua accezione pienamente spirituale<sup>3</sup>.

L'antropologia agostiniana del povero procede a partire da questa netta frattura fra materialità e spiritualità. Per quanto non siano infrequenti accezioni negative del povero, specie per quel che riguarda la povertà involontaria, in linea generale per Agostino il vocabolario della povertà coincide con quello della santità. Come ha sottolineato Paola Vismara Chiappa, «una definizione del povero in senso spirituale si trova frequentemente nella predicazione e per Agostino sintetizza in modo unico la figura del santo, che sa valutare rettamente le realtà terrene. Egli, indipendentemente dalla situazione materiale e sociale in cui versa, non ripone la propria speranza nelle cose di questo mondo, ma in ciò che non passa»<sup>4</sup>. In questo senso è possibile per Agostino far coincidere la povertà materiale con la povertà spirituale, che biblicamente rappresentava la condizione di possibilità della beatitudine. La vita del povero è *imitatio Christi*, poiché riflette nello spazio mondano dell'esistenza temporale la forma di vita propria del figlio di Dio. Da questo punto di vista la stessa *kénosis*, l'abbassamento del Figlio a semplice carne, mostra al

2 Così Platone: «Quando nacque Afrodite gli dèi tennero un banchetto, e fra gli altri anche Poro (Espediente) figlio di Metidea (Sagacia). Ora, quando ebbero finito, arrivò Penia (Povertà), siccome era stata gran festa, per mendicare qualcosa; e si teneva vicino alla porta. Poro intanto, ubriaco di nettare (il vino non esisteva ancora), inoltratosi nel giardino di Giove, schiantato dal bere si addormentò. Allora Penia, meditando se, contro le sue miserie, le riuscisse d'avere un figlio da Poro, gli si sdraiò accanto e rimase incinta di Amore» (Plat. *Symp.*, 203 B-D).

3 «Nulla è tutto ciò che fluisce via, si scioglie, svanisce e quasi muore di momento in momento. E qui sta la ragione per cui consideriamo ormai come perduto questo genere di uomini. Invece una cosa è se permane, se è stabile, se è sempre tale qual è, come la virtù che vede in quel che chiamiamo temperanza, ossia giusto limite, e fruttuosità le sue vette più alte e belle» (Agostino, *De beata vita*, 1, 8).

4 P. Vismara Chiappa, *Il tema della povertà nella predicazione di Sant'Agostino*, Milano, Giuffrè, 1975, p. 92.

fedele la via da seguire per soddisfare la volontà di Dio: povertà, umiltà, allontanamento dai beni mondani.

A questa concezione della povertà, che mostra un paradigma teologico di complicità fra il povero e Dio, fa riferimento una precisa dialettica fra ricco e povero, incentrata sul ruolo fondamentale della misericordia e dell'elemosina. Colui che è ricco deve destinare i propri beni superflui al sostentamento del povero. Questo obbligo alla carità non è affatto secondario, per due ragioni: da un lato, fra il povero e il ricco si verifica uno scambio simbolico e materiale allo stesso tempo; dall'altro lato, il povero deve la propria sopravvivenza a figure terze, che ne prendono in cura il sostentamento. Questo rapporto economico di salvezza verrà sviluppato in età moderna, ma misurato su un paradigma radicalmente differente, che verrà disarticolato dal suo contenuto teologico, per diventare di competenza del discorso morale e dell'apparato penalistico.

3. La povertà radicale diventerà l'unità di senso dei movimenti monastici che cominciarono a diffondersi tra l'XI e il XII secolo in tutta Europa. In questi movimenti, e in particolare nel francescanesimo, l'*altissima paupertas* smise le vesti penitenziali delle prime comunità monastiche, per diventare «una parte inseparabile e costitutiva della vita apostolica e santa»<sup>5</sup>. In questa prospettiva va intesa quell'ampia letteratura francescana che mirava a indagare la possibilità di una vita perfettamente evangelica, sulla scia della testimonianza di Cristo e dei suoi interpreti medievali. Certo, in questa letteratura e anche all'interno delle dinamiche sociali, il valore della povertà assoluta, intesa come rinuncia a tutto il superfluo e spinta fino agli stessi limiti fisiologici del corpo, divenne un principio etico e politico fondamentale. La questione della povertà assoluta non può però essere ridotta a mero affare teorico; essa, infatti, strutturò concretamente una serie di relazioni sociali e politiche lungo tutto il basso Medioevo e, se da un lato offrì una conferma concreta del paradigma patristico, dall'altro lato comportò una serie di problemi con i quali l'epoca moderna dovette confrontarsi nei modi che vedremo in seguito.

Giacomo Todeschini, in un saggio ormai classico, ha mostrato la contraddizione insita nei movimenti pauperistici:

dal 1000 al 1200 la povertà di Gesù Cristo diventa progressivamente un valore sociale concreto. Lentamente ma inarrestabilmente la privazione si afferma nelle campagne, nelle città e nei paesi come un modo quotidiano di essere simili al Re dei Re. Privazione di che cosa? Rinuncia a che cosa? Come si può diventare poveri e imitare in tal modo la perfezione del Cristo, se poveri lo si è già al modo dei contadini indebitati e senza terra, dei mendicanti che tendono la mano davanti alle chiese e ai monasteri? Come si può essere umili, disprezzati e piagati in modo divino, se si è, come i lebbrosi, come i servi, come i delinquenti, già e per definizione oggetto di condanna o di pietà?<sup>6</sup>

Ciò che i movimenti pauperistici mettevano a tema, al netto di una facile retorica che assimilava la povertà *tout court* alla vita di Cristo, era la netta divisione fra il povero volontario, che si spogliava deliberatamente delle proprie ricchezze ma che continuava a condurre una vita laboriosa, e gli accattoni perdigiorno, oziosi e inoperosi. Mentre i pri-

5 G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2012<sup>4</sup>, p. 116.

6 G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 25.

mi testimoniavano della potenza della vita evangelica, i secondi ne erano una meschina contraffazione:

l'ozio, l'inattività e la pigrizia mentale erano il peggior ostacolo che i poveri potevano incontrare sulla propria via [...]. I poveri evangelici, gli eremiti, i mercanti monacati, i signori volontariamente impoveriti facevano risaltare – con tutta la forza della loro presa di coscienza – l'ottusa inconsapevolezza degli indigenti elemosinanti, la loro passiva accettazione della propria sorte, il fatto, in definitiva, che una tale quotidiana e desolata povertà nella sua vergognosa e indifesa arrendevolezza nulla conteneva di sacro e di carismatico, non era in alcun modo riconducibile al potere vittorioso del Cristo povero<sup>7</sup>.

L'affermarsi del significato positivo della povertà assoluta, quando volontaria, produsse come contraccolpo un inasprimento del giudizio morale sul resto delle masse povere. Se pur in forma embrionale, è possibile vedere in questa cesura netta fra povertà volontaria e miseria vergognosa uno dei prodromi del movimento che nella modernità portò alla moralizzazione del soggetto morale e al suo passaggio dal campo religioso a quello politico e penale. E già nel basso Medioevo, in forza di questa concreta dicotomia, è possibile vedere le primissime forme di separazione spaziale della povertà, per quanto pregne di un significato pedagogico piuttosto che penale: «soprattutto dopo il 1130, i poveri incapaci di individuare nella povertà uno stile santo di vita, di capire dunque come essere attivamente utili alla società, cominciano ad essere chiusi in ospedali, ospizi e comunità che li educano e li preparano a reinserirsi nel consorzio civile»<sup>8</sup>.

### 3. Dal beato al pezzente: la modernità come immunizzazione dello spazio

1. La povertà assoluta come esempio mondano di vita evangelica continuò ad esercitare un fascino chilistico, soprattutto all'interno di correnti mistiche e teosofiche. Nel corso della modernità tuttavia venne sviluppandosi un differente paradigma della povertà, a cui fanno capo una serie di pratiche e di tecniche di gestione del fenomeno disarticolate dalla sua declinazione medioevale e teologica. La povertà viene svuotata dei suoi significati religiosi, per essere restituita come problema politico di gestione dell'ordine sociale. Questo significativo passaggio ha, ovviamente, molteplici ragioni. Una in particolare riguarda l'aumento di complessità dello spazio urbano, conseguente allo spopolamento delle campagne e al processo di espropriazione delle terre comuni che Marx individua come la prima tappa del processo di accumulazione originaria. Il peccato originale del modo di produzione capitalistico, che separa il lavoratore dal mezzo di produzione, si può infatti situare storicamente secondo Marx nel XVI secolo, con l'esaurirsi dell'età feudale e con «l'espropriazione dei produttori agricoli, dei contadini, e il loro allontanamento dalle terre»<sup>9</sup>. L'affermarsi del modo di produzione capitalistico produsse l'allentamento di quei legami di mutua assistenza che strutturava la dialettica fra popolazione ricca e massa povera nel Medioevo e in epoca pre-moderna, riversando

7 Ivi, pp. 34-35.

8 Ivi, pp. 36-37.

9 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. I, Hamburg, Otto Meissner, 1867-1894 (*Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, trad. it. di R. Meyer, Roma, Newton Compton, 1996, p. 516).

per le strade delle città masse intere di pezzenti<sup>10</sup>. «Una povertà tenace e vistosa – scrive Giovanna Procacci – abitava il paesaggio sociale, perseguitata da epidemie e carestie, addensata nei centri urbani, sempre pronta ad ingrossare i ranghi delle rivolte contadine o dei moti contro la fiscalità. [...] Domestici, invalidi, bambini abbandonati, donne sole, ambulanti, operai costituiscono una popolazione eterogenea nei cui confronti si ricorreva volentieri alla pietà, ma anche alla forza»<sup>11</sup>. Di questo passaggio secolarizzante dalla povertà beata a quella ignobile sono sintomatici una serie di eventi che intervennero nello striare lo spazio urbano, assegnando ai poveri una collocazione spaziale a cui lentamente, ma implacabilmente, cominciò a corrispondere una differenziazione morale. Al povero, in quanto soggetto morale preso all'interno di una dialettica che a poco a poco diventerà quello della punizione e della salvezza, comincerà a venire assegnata una precisa collocazione spaziale, e l'architettura dello spazio urbano rifletterà questo complesso processo politico di separazione.

2. Il 1596, anno di fondazione ad Amsterdam del Rasphuis, è una tappa fondamentale nella storia delle tecnologie spazio-politiche – Derrida le definirebbe «topolitiche» – di gestione della povertà in età moderna. Letteralmente il Rasphuis era la «casa della sega»: in essa venivano incarcerati indifferentemente criminali e poveri, briganti e mendicanti, e impiegati come lavoratori coatti fino a 14 ore al giorno. Il loro compito era lavorare tronchi di albero per produrre segatura. Ispirata da un'etica mercantilistico-capitalistica di stampo calvinista, il Rasphuis rappresenta uno dei primi esempi di edificio costruito appositamente per immettere nel ciclo del lavoro, all'irrisorio costo del vitto e dell'alloggio, i fannulloni e gli accattoni che popolavano le strade delle città europee alla fine del XVI secolo. Come sottolinea James Garman, l'etica del lavoro coatto che disciplinava il Rasphuis ne strutturava l'ideologia: il lavoro era uno dei mezzi attraverso cui doveva passare la «trasformazione personale»<sup>12</sup> dei trasgressori delle regole sociali. A tale necessità rispondeva il meccanismo disciplinare-punitivo del Rasphuis: non bisogna solamente mettere a frutto la forza-lavoro del singolo povero-criminale – le due figure non sono quasi più distinguibili –, ma si tratta di penetrare ogni singolo aspetto della sua esistenza. La costruzione di un'etica punitiva del lavoro passa soprattutto attraverso una scansione burocratica del tempo, in cui l'*horologium vitae* non è altro che un'ossessiva funzionalità produttiva della scansione temporale. L'impiego del tempo, come nota Michel Foucault, segue schemi precisi: «stabilire delle scansioni, costringere a determinate operazioni, regolare il ciclo di ripetizione»<sup>13</sup>. Questa scansione del tempo è dettagliata, minuziosa, al fine di massimizzare le potenzialità del corpo dell'internato: «è in quarti d'ora, in minuti, in secondi che ci si mette a contare»<sup>14</sup>. L'utilità dei corpi inutili e dannosi passa attraverso il loro allevamento funzionale, che trasforma l'animo ribelle e sedizioso in un soggetto

10 Sull'allentamento dei legami di mutua assistenza come conseguenza dello spopolamento delle campagne cfr. S.M. Beaudoin, *Poverty in World History*, New York, Routledge, 2007, in particolare pp. 48-56.

11 G. Procacci, *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Bologna, il Mulino, 1998, p. 29.

12 J. C. Garman, *Detention Castles of Stone and Steel. Landscape, Labor, and the Urban Penitentiary*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 2005, p. 32; ma sulla Rasphuis si veda in generale *ivi*, pp. 29-60.

13 M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 (*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976, p. 163).

14 *Ibidem*.

docile e mansueto. Il Rasphuis rappresenta il modello architettonico-politico di una serie di istituzioni, di Opifici, di *workhouses* che videro la luce in epoca moderna, che avevano come propria unità pratica «la trasformazione pedagogica e spirituale degli individui per mezzo di un esercizio continuo»<sup>15</sup> all'interno di uno spazio che andava costituendosi come penitenziario.

Le conseguenze di un simile modello di internamento produttivo sono essenzialmente due: da un lato, le istituzioni si occupano dello spazio urbano ripulendolo dai soggetti ritenuti pericolosi, che vengono così relegati in uno spazio differenziali e lì resi finalmente utili; dall'altro lato, l'accostamento del povero con il brigante ha la funzione di suggerire l'idea che egli abitasse in qualche modo lo spazio dell'illegalità e del crimine. Si tratta di «erigere la barriera che avrebbe dovuto separare i delinquenti dagli strati popolari da cui uscivano e coi quali rimanevano legati»<sup>16</sup>, ma allo stesso tempo di produrre un discorso che legittimasse questa reclusione coatta e, possibilmente, la rendesse utile. La retorica dell'immunizzazione dello spazio urbano, a cui fa riferimento il vocabolario rigorosamente sanitario dei documenti dell'epoca, è insomma l'altra faccia della produzione di un discorso economico, morale e penale sul povero. A fronte di questo mutamento, che alla figura del beato sostituisce quella dell'accattone balordo, lo stesso lessico con il quale si identifica il povero muta drasticamente, come nota Giovanni Ricci:

nel vocabolario dell'infamia si compendia a sufficienza il processo di secolarizzazione della povertà fra Medioevo e Età Moderna. Le ragioni e le fasi di quel processo decisivo sono largamente acquisite. Si è posto così l'accento sul ventaglio di accuse che si abbattano sul povero desacralizzato: pigrizia, immoralità, simulazione, intemperanza sessuale, ignoranza della fede. [...] Seguendo l'accusa di superbia addossata ai poveri, si incontra dapprima una lunga e astratta preparazione dottrinale. Non è un fiume ricchissimo d'acqua, ma un individuabile ruscello che da sant'Agostino scende al basso Medioevo. Poi, all'alba dell'Età Moderna, quando l'immagine del povero si deteriora, il povero superbo viene come riscoperto, contestualizzato e riempito di nuovi contenuti: la tipizzazione scritturale si trasforma in un'accusa usabile praticamente<sup>17</sup>.

La modernità intesa come epoca di assestamento del sistema politico nella forma tipicamente statale, e come movimento di popolamento della città e spopolamento della campagna, restituisce quindi un movimento di secolarizzazione e di emancipazione da una concezione tipicamente teologica dei fenomeni politici. Se all'interno della tradizione patristica il povero conduce un'esistenza di progressivo avvicinamento alla forma di vita evangelica, nella modernità secolarizzata la vita del povero e del mendicante diventa qualcosa da dover gestire, amministrare, disciplinare e punire, poiché essa non ha più a che fare con il riscatto nella città di Dio, ma con le miserie dell'universo mondano e temporale. Un testo apparso in Francia nel 1607, *La chimera o fantasma della mendicizia*, stabiliva implacabilmente il nuovo destino che toccava in sorte al povero: «il miserabile troverà nell'ospizio la vita, di che vestire, un mestiere e la punizione».

Detto in altri termini, la povertà nella modernità diventa un fenomeno sociale da governare: il povero cessa di essere identificato con il beato, e diventa piuttosto un corpo

15 Ivi, p. 132.

16 Ivi, p. 315.

17 G. Ricci, *Povertà, vergogna, superbia: i declassati fra Medioevo e età moderna*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 137-138.

preso in carico da una serie di istituzioni che hanno come riferimento ultimo o l'apparato statale o quello ecclesiastico. Lo slittamento dal campo teologico a quello politico coincide con il mutamento prospettico che vede nel povero non più il corpo docile e mansuetto dell'eletto da Dio, ma una carnalità ribelle e indomita. Se il povero nel Medioevo è figura della santità, nella modernità si trasforma in pezzente, una figura del rischio e del pericolo, un delinquente per il quale è necessario istituire una serie di spazi di reclusione – come il Rasphuis – al fine di rendere sicuro lo spazio urbano.

3. Michel Foucault nella *Storia della follia* ha discusso una particolare modalità spaziale attraverso cui la modernità ha reagito alla nuova maschera assunta dalla povertà. In questo testo celebre Foucault analizza le modalità attraverso cui la follia in età moderna è stata fondamentale concepita come sragione, e quali conseguenze a livello politico e ed epistemologico ha comportato una tale rappresentazione della follia. L'esilio della follia dal campo della ragione, che ha in Cartesio il suo campione filosofico, coincide tuttavia anche con la sua esclusione dallo spazio 'normale' della città:

è noto che il XVII secolo ha creato grandi case di internamento; ma è meno noto che in pochi mesi più di un parigino su cento ci si è trovato rinchiuso. Si sa che il potere assoluto ha fatto uso di *lettres de cachet* e di misure arbitrarie di imprigionamento; ma non si conosce altrettanto bene la coscienza giuridica che poteva animare queste pratiche. [...] Si sa che per un secolo e mezzo i folli sono stati sottoposti al regime di questo internamento, e che un giorno saranno scoperti nelle sale dell'Hôpital général, nelle segrete delle case di correzione; ci si accorgerà che essi erano mescolati alla popolazione delle *workhouses* o delle *Zuchthäuser*<sup>18</sup>.

In questi spazi di internamento verrà assegnato un posto anche ai poveri e ai mendicanti, e a questa comunanza spaziale corrisponderà un analogo trattamento morale e giuridico. Il povero come il pazzo, il mendicante come l'insensato.

Una tappa fondamentale di questa particolare architettura spaziale dell'esclusione è la fondazione dell'Hôpital général a Parigi nel 1656. L'Hôpital era un modello di struttura destinata ai poveri parigini, nei quali essi venivano «accolti, alloggiati e nutriti»<sup>19</sup>. Nella fondazione dell'Hôpital général, sulla scia del Rasphuis, bisogna individuare lo stabilizzarsi in territorio europeo di una serie di spazi di reclusione, difesi in forma semi-militare e basati su un rigido apparato burocratico-amministrativo. La produzione concreta di questi spazi differenziali, nei quali viene tenuta a freno un'umanità immorale, è particolarmente significativa per una storia delle tecnologie politiche di gestione della povertà. Il consolidarsi di questa prassi, infatti, rinvigorisce la frattura epocale fra la concezione della miseria come strumento attraverso cui Dio elegge il povero come sua anima prediletta, e la miseria come proprietà del soggetto morale portatore di insicurezza per l'ordine pubblico. Dovendo minimizzare i rischi di questi nuovi *latrones et turbatores securitatis*, le nuove tecnologie di disciplinamento dello spazio sociale contribuiscono a fissare il passaggio teorico e politico dalla santità alla vergogna, dalla carità fraterna alla

18 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 (*Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Milano, Rizzoli, 2012<sup>3</sup>, pp. 116-117).

19 Ivi, p. 118. Sulla relazione fra politica e nutrizione, che dispone i rapporti di potere nella forma dell'allevamento umano, cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen, 1960 (*Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Milano, Adelphi, 2006<sup>13</sup>, pp. 370-371).

reclusione punitiva. Se la tradizione teologica, di cui abbiamo visto il paradigma patristico agostiniano, assumendo il povero come figura dell'elezione divina non ne temeva l'esibizione, anzi la spettacolarizzava, nel momento in cui la povertà diventa un problema politico di ordine sociale, esso deve venire separata dallo spazio 'normale' e inclusa in strutture specifiche. Il gesto moderno che il potere compie nei confronti della povertà è allo stesso tempo di separazione e internamento. È lo stesso decreto di fondazione dell'Hôpital a dichiararlo esplicitamente: «Vogliamo e ordiniamo che i Poveri mendicanti, validi e invalidi, di ambo i sessi, siano messi in un ospizio per essere impiegati nelle opere, manifatture e lavori, secondo le loro capacità [...]»<sup>20</sup>.

Questa repressione è perlopiù pastorale, ossia è il realizzarsi di una retorica della salvezza che, allo stesso tempo, produce come contraccolpo una specifica moralizzazione e spazializzazione della povertà. Questi istituti infatti sono allo stesso tempo luoghi di assistenza e di punizione; il povero è sì soccorso, ma per essere in un secondo momento detenuto: «In queste istituzioni vengono a mescolarsi, spesso non senza conflitti, i vecchi privilegi della Chiesa in materia di assistenza ai poveri e di riti dell'ospitalità, e la preoccupazione borghese di mettere ordine nel mondo della miseria; il desiderio di assistere e il bisogno di reprimere; il dovere di carità e la volontà di punire»<sup>21</sup>. L'internamento, insomma, produce il povero come soggetto morale e giuridico. La povertà non può più essere compresa a partire dal lessico della teologia, ma viene affidata alla griglia ermeneutica della morale, al linguaggio della disciplina e alla semantica penalistica. Ed è ancora Foucault a riassumere il significato di questa nuova politica dello spazio:

l'usanza dell'internamento indica una nuova reazione alla miseria, un nuovo patetico e, più in generale, un rapporto diverso dell'uomo verso ciò che può esserci d'inumano nella sua esistenza. Il povero, il miserabile, l'uomo che non è padrone della propria esistenza, ha assunto lungo il XVI secolo un aspetto che il Medioevo non avrebbe riconosciuto. La *Renaissance* ha spogliato la miseria della sua positività mistica<sup>22</sup>.

4. Nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, alla voce *Gueux, mendiant*, Voltaire scrive: «qualunque paese in cui l'accattonaggio, la mendicizia è una professione è mal governato. [...] L'opulenza deve far lavorare la povertà (*Il faut que l'opulence fasse travailler la pauvreté*)»<sup>23</sup>. Il giudizio dell'illuminista francese sulla necessità di estirpare il vizio connesso all'accattonaggio, coerente con la sua economia politica<sup>24</sup>, è particolarmente significativo: la perfetta organizzazione politica coincide con la capacità di capitalizzare la forza lavoro di ogni singolo corpo, sino a rendere questa messa all'opera coatta un vero e proprio vettore etico, il sentiero privilegiato verso la felicità: «se lavorate, sarete felici quanto gli altri uomini»<sup>25</sup>.

La prospettiva assunta da Voltaire, che evidentemente recupera un filone moralistico seicentesco sulla questione della povertà, ci permette di discutere un aspetto fonamen-

20 *Editto reale per la fondazione dell'Hôpital général*, in M. Foucault, *Storia della follia* cit., p. 744.

21 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* cit., p. 123.

22 Ivi, p. 127.

23 Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, 1771 (*Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, testo francese a fronte, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, p. 1841).

24 Sull'economia politica voltairiana cfr. P. Neiertz, *Voltaire et l'économie politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

25 Voltaire, *Dizionario filosofico* cit., p. 1843.

tale del processo moderno di segregazione spaziale della povertà. La prassi dell'internamento che abbiamo analizzato in precedenza, infatti, non è un movimento originario. Voltaire, interessato unicamente alla prospettiva economica del fenomeno della povertà, non coglie che il governo della povertà interviene solamente in seconda istanza. L'internamento, infatti, si può produrre unicamente a partire da un movimento che lo anticipa e che ne costituisce la condizione di possibilità. Con *movimento* bisogna intendere un'azione concreta nello spazio. Per recludere, infatti, bisogna prima prendere: il primo passo della segregazione è la cattura, ma la cattura è comunque il punto finale di un'azione che a sua volta la precede. Il primo movimento, in senso logico e cronologico, non è quindi né l'internamento né la cattura, bensì la caccia.

Gregoire Chamayou in *Les chasses à l'homme* ha ricostruito la genealogia del potere cinegetico, ovvero la storia delle tecnologie attraverso cui alcuni individui o gruppi di individui «furono braccati, inseguiti, catturati o uccisi nelle forme della caccia»<sup>26</sup>. La caccia ha una significativa ambivalenza: si caccia allo stesso tempo per escludere e per includere. La caccia è un movimento predatorio che, mentre cattura le proprie vittime, le espelle dal terreno di caccia: «cacciare degli uomini, braccarli, presuppone sovente di averli in precedenza cacciati, espulsi, esclusi da un ordine comune»<sup>27</sup>. Chamayou nota come proprio i poveri furono l'oggetto di un ambizioso sistema poliziesco di caccia, che ebbe il proprio momento di massimo splendore nella modernità e che, come vedremo nell'ultima parte del saggio, sembra attualmente rivivere gli antichi fasti. Secondo Chamayou

l'atto fondativo delle cacce poliziesche, la scena inaugurale del potere di razza che diventerà quello della moderna polizia, è l'immensa caccia ai poveri, ai disoccupati e ai vagabondi lanciata in Europa nel XVII secolo – dapprima con le Poor Laws dell'Inghilterra elisabettiana, poi nel 1656, con la creazione dell'ospizio generale per rinchiodervi e nutrirvi i poveri. Con questa misura il potere reale aveva deciso di regolare il problema della povertà con l'internamento massiccio dei poveri. Ma, beninteso, per poterli rinchiodere bisognava prima catturarli<sup>28</sup>.

Per essere definiti cacciabili, ovvero per essere l'oggetto di una pratica venatoria interspecifica, i poveri dovevano necessariamente essere rappresentati come vite di minor valore: non più uomini di Dio, ma corpi inutili e pericolosi.

Questa operazione moderna, alba delle prassi poliziesche che vedranno il loro massimo splendore nel XVII e nel XVIII secolo<sup>29</sup>, non fu portata avanti senza conflitti. Anzi: l'arte della separazione che essa metteva in campo, cristallizzata nel duplice movimento caccia-reclusione, si rivelò fallimentare. Da un lato, come nota Chamayou, le operazioni di caccia produssero una resistenza popolare che le rendeva pericolose per quello stesso ordine che intendevano stabilire<sup>30</sup>. Dall'altro lato, come ha argomentato Giovanna Pro-

26 G. Chamayou, *Les chasses à l'homme*, Paris, La fabrique, 2010 (*Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico*, trad. it. di M. Bascetta, Roma, manifestolibri, 2010, p. 7).

27 *Ibidem*.

28 Ivi, p. 81.

29 Sul punto cfr. P. Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2003.

30 «Nonostante gli arresti reali, il popolo continuava a dare l'elemosina ai 'suoi' poveri e a proteggerli. Non era raro che dei caccia-vagabondi, nell'atto di impadronirsi di un miserabile venissero aggrediti e bastonati dal popolino. I rapporti ufficiali deplorano così 'la difficoltà di arrestare i mendicanti, a causa dell'animosità del popolo contro le guardie dell'ospizio'. Più preoccupante

cacci, la separazione fra vite degne e vite miserabili si rivelò in realtà come una strategia volta a punire le seconde, senza in realtà mai risolvere i problemi sociali ed economici che le producevano. L'esclusione inclusiva, per dirla con una felice espressione di Agamben, contribuì unicamente a «saldare la miseria al problema politico»<sup>31</sup>, rafforzando la diseguaglianza di classe e fomentando il conflitto. L'epoca moderna, lungi dal risolvere il fenomeno della povertà, ha contribuito a farlo esplodere nella sua veste criminale.

#### 4. *Taggare e punire*

1. La postmodernità, intesa come superamento delle categorie e dei paradigmi interpretativi della realtà prodotti nella modernità, è probabilmente poco più di un esercizio accademico. La modernità, piuttosto che polverizzarsi come sostiene Appadurai<sup>32</sup>, sembra essersi radicalizzata, come sostiene Giddens<sup>33</sup>. L'ordine di discorso prodotto nella modernità, lungi dal liquefarsi, reagisce alla «fluidità marittima» dell'epoca contemporanea, producendo una serie di dialettiche profondamente conflittuali e difficilmente maneggevoli<sup>34</sup>. Tuttavia, è necessario tentare di sondare ciò che resta dell'impianto moderno, analizzando quello che Agnes Heller e Ferenc Fehér hanno chiamato «il rafforzamento o l'eliminazione di singole funzioni della modernità»<sup>35</sup>. Se è vero ciò che abbiamo sostenuto nelle pagine precedenti, ovvero che nella modernità si produce un'arte della separazione che è allo stesso tempo una tecnica della differenziazione morale, il cui risvolto fu la criminalizzazione e la corrispondente punizione del soggetto povero, è opportuno domandarsi come agisca nell'epoca del capitalismo pienamente realizzato questa struttura «topolitica».

2. Loïc Wacquant ha analizzato le politiche di assistenza ai poveri negli Stati Uniti a partire dalla fine degli anni Settanta, mostrando come vi sia stata una «progressiva sostituzione di un (semi) Stato assistenziale con uno Stato penale e poliziesco all'interno del quale la criminalizzazione della marginalità e la concentrazione punitiva sulle categorie diseredate fungono da politica sociale»<sup>36</sup>. Il punto centrale dell'analisi sociologica e politica di Wacquant consiste nel mostrare come vi sia stata una riallocazione di risorse

---

ancora era il fatto che i tentativi di arresto dei mendicanti suscitassero talvolta moti popolari. Nel 1659, all'indomani della creazione dell'ospizio generale, si contarono fino a 'otto sedizioni armate a Parigi contro le guardie dell'ospizio'» (G. Chamayou, *Les chasses à l'homme* cit., p. 85).

31 G. Procacci, *Governare la povertà* cit., p. 81.

32 Cfr. A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 (*Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, trad. it. di P. Vereni, Milano, Raffaello Cortina, 2012, pp. 39-116).

33 Cfr. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 (*Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it. di M. Guani, Bologna, il Mulino, 1994).

34 Sul punto cfr. P. Giaccaria, *Confine\*Soglia*, in *Terra mobile. Atlante della società globale*, a cura di P. Perulli, Torino, Einaudi, 2014.

35 A. Heller-F. Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York, Columbia University Press, 1989 (*La condizione politica postmoderna*, trad. it. M. Ortelio, Roma, Marietti, 1992, p. 9, trad. legg. mod.).

36 L. Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marseille, Agone, 2004 (*Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, trad. it. di M. Ménard, Roma, DeriveApprodi, 2006, p. 53).

per quanto riguarda il sistema burocratico statunitense, che ha comportato il loro trasferimento dal campo della protezione a quello della punizione. Scrive Wacquant:

man mano che viene disfatta la rete di sicurezza (*safety net*) dello Stato caritatevole, si tesse quella dello Stato disciplinare (*dragnet*), chiamata a sostituire la prima negli strati inferiori dello spazio sociale statunitense, in modo da contenere il disordine e il caos prodotti dall'intensificazione dell'insicurezza sociale e della marginalità<sup>37</sup>.

Le politiche statunitensi, in particolar modo repubblicane – ma anche democratiche, soprattutto durante la presidenza Clinton – hanno funzionato attraverso una stretta relazione fra assistenza e laboriosità, mescolando *welfare* e *workfare*. L'assistenza agli indigenti è stata subordinata alla loro immissione coatta nel ciclo del lavoro (qualunque tipo di lavoro), mettendo in campo a questo proposito una serie di diffuse misure di controllo e sorveglianza delle norme di condotta privata. Questa forma di governo della povertà, come è facile immaginare, non si rivelò affatto funzionale a risolvere il problema, ma servì piuttosto «a ridurre la visibilità dei poveri entro lo scenario urbano»<sup>38</sup>. Queste modalità governamentali e punitive della povertà non si esauriscono nella sua espulsione: non potendo eliminarla la rinchiudono, con un movimento tipicamente neoliberale, nello spazio del privato, della famiglia, facendo intendere che sia lo stesso povero, incapace di raggiungere determinati standard economici, a essere colpevole della sua povertà<sup>39</sup>.

Agli albori del XXI secolo è possibile quindi apprezzare non solo come le retoriche utilizzate nel discorso politico sulla povertà potrebbero essere tranquillamente frutto della penna di un Malthus o di un Defoe, ma come la struttura topologica che separa punendo e reclude moralizzando sia sostanzialmente la medesima sviluppata dai grandi processi di internamento dell'età moderna. Wacquant, a questo proposito, mostra come proprio sul finire del XX secolo si sia realizzata quella che lui definisce «grande reclusione», ovvero una crescita esponenziale delle incarcerazioni o, in ogni caso, di pene detentive alternative. Così come il Rasphuis e l'Hôpital in età moderna, il carcere ancora oggi «si presenta come un mezzo semplice e diretto per ristabilire l'ordine – al tempo stesso economico, razziale e morale – e per soffocare ogni storia di problemi sociali [...] La reclusione conferma il suo ruolo di rimedio universale in risposta alla crescenteinsicurezza sociale e alle patologie urbane a essa associate»<sup>40</sup>. L'invariante fra modernità ed epoca contemporanea, allora, sembra essere precisamente il governo spaziale della povertà: essa, in quanto identificata come una proprietà delle classi e degli individui di minor valore e di poco conto, necessità di spazi finalizzati al suo nascondimento.

3. Oltre al regime di criminalizzazione e spazializzazione della povertà, vi è un altro aspetto da tenere in considerazione, ovvero il ruolo ricoperto dalle nuove tecnologie all'interno dei processi di individuazione del disagio sociale e delle vite miserabili. L'attuale governo spaziale della povertà è facilitato dall'emergere di nuovi dispositivi

37 Ivi, p. 70.

38 Ivi, p. 71. Nota acutamente Chamayou: «Ieri come oggi, non potendo sradicare la povertà, bisognava rendere i poveri invisibili. Passare dalla visibilità accusatrice della mendicizia errante all'invisibilità tranquilla della povertà rinchiusa: questa era la prima funzione delle cacce di reclusione» (G. Chamayou, *Le cacce all'uomo* cit., p. 85).

39 Sul punto si veda L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

40 L. Wacquant, *Punire i poveri* cit., p. 156.

tecnologici. Nonostante la letteratura scientifica abbia sviluppato abbondantemente il tema della sorveglianza e del controllo tecnologici, ciò non è stato ancora adeguatamente declinato sul fenomeno dell'accattonaggio e della povertà. È nei meandri del web, negli anfratti delle nuove tecnologie informatiche a nostra disposizione, che possiamo scorgere il mantenimento dell'impianto delle seicentesche e settecentesche cacce ai poveri e, allo stesso tempo, l'emergere di una nuova razionalità biopolitica di sorveglianza diffusa e di gerarchizzazione del tessuto sociale.

Nel 2015 viene licenziata negli Stati Uniti un'applicazione per *Smartphone*, *NYC Map The Homeless*. Questa applicazione, ideata da un giovane ingegnere americano, tale David Fox, offre agli utenti la possibilità di fotografare i senzatetto, gli accattoni, i mendicanti, postare la foto e aggiungervi una serie di tag utili alla schedatura del soggetto fotografato. L'ideatore ha dichiarato che lo scopo dell'*app* è di «aiutare gli ufficiali di polizia a scovare queste persone e a tenerle lontane dalle strade». Il compito di rendere sicuro lo spazio urbano, di ripulirlo, è oramai affidato ai privati cittadini. Armati di *smartphone*, essi possono andare a caccia di poveri per le strade di New York. Gratuitamente si può diventare agenti dell'eliminazione degli individui pericolosi, o presunti tali, dalle strade della Grande Mela. L'applicazione viene pubblicizzata sullo *store* di Google con toni apocalittici<sup>41</sup>:

Homelessness is a growing crisis in New York City. In response to this crisis the NYC Mayor's Office and Police Department recently declared they are increasing efforts to help the growing homeless population. Living on the streets is dangerous for the homeless, and it is dangerous for people encountering a homeless person who may perform an act of violence out of desperation or because of mental illness. Currently it is impossible to locate and help the homeless in a timely manner.

Lo scopo principale della nuova politica di assistenza ai poveri che questa avveniristica *app* riflette, in piena coerenza con l'epoca bioeconomica nella quale viviamo, sembra essere quello di impedire loro di essere nocivi per la parte di popolazione non povera piuttosto che di aiutarli a non essere poveri. L'obiettivo non è il soccorso, ma il disarmo.

Questa *app* risponde anche a un'altra funzione. Infatti, non solo è molto difficile mappare il pericolo, scovare il soggetto pericoloso perché povero, ma è anche un costo oneroso per le finanze statali. A questa difficoltà sopperisce l'avanzata tecnologia di questa applicazione gratuita, che mette in campo la buona volontà dei singoli cittadini, richiedendo come unico requisito il possesso di uno *smartphone* e una connessione internet: «The NYC Map the Homeless (NYC-MTH) app is a simple and easy volunteer crowd-sourcing solution. It gathers data and produces answers». Le modalità di funzionamento sono semplicissime, alla portata di chiunque voglia ergersi a difensore della sicurezza sociale. Il fine dell'*app* è fornire le coordinate spazio-temporali del rischio imminente: «Tap one button to take a picture and tag it! It only takes a few seconds. The pins are automatically displayed and clustered on a detailed map of NYC». A questo punto, per le autorità è particolarmente agevole 'prestare soccorso' al soggetto fotografato, la cui condizione esistenziale è oramai ridotta a una serie di tag (*#man #woman #PassedOut #Violent*):

41 Si veda la pagina web: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.dfox.nycmapthelhomeless&hl=it>.

When a mapped pin is selected, it shows a precise location, time, and description. Authorities can quickly identify locations of concern and act in a timely manner. In the future, this tool will give authorities and the public the ability to run advanced data queries on the data we compile, which will allow us to form detailed insights into the homeless crisis.

I dati raccolti e decodificati da questo algoritmo producono una mappa, una rappresentazione grafica dell'insicurezza. Nel fare ciò formalizzano un certo regime di visibilità, ovvero «un'architettura sistematica di dispositivi», il cui compito è quello di «delimitare un asse pubblicità-privatezza, o divulgazione-segreto»<sup>42</sup>. L'occhio del potere sinottico<sup>43</sup>, che moltiplica gli agenti al fine di affinare ossessivamente il controllo dello spazio, è ormai affidato alle ludiche telecamere che ognuno porta con sé.

NYC-MTH non è semplicemente un'applicazione sviluppata da un giovane ingegnere americano con un limitato senso della solidarietà sociale. Può essere considerata un sintomo, una spia di qualcosa, sulla scia del paradigma indiziario sviluppato da Carlo Ginzburg<sup>44</sup>. Essa, in quanto spia, rimanda alla cristallizzazione di un discorso sulla povertà, che l'epoca in cui viviamo ha direttamente ereditato dalla modernità. Una volta espulsa dal campo teologico della beatitudine, la povertà è stata oggetto di un apparato poliziesco, moralizzante e punitivo, che in un impianto economico neoliberale, basato essenzialmente sul criterio della performance, trova un terreno di coltura particolarmente fertile, mentre lo sviluppo tecnologico permette di portare questo processo alle estreme conseguenze. Quest'ordine di discorso, che sovrappone povertà e insicurezza, è la condizione di possibilità per operazioni come quella del giovane David Fox, ma chissà a quali altre meraviglie biopolitiche potremo assistere se avremo un po' di pazienza.

Quella che queste pagine hanno ricostruito è una brevissima storia, una diagnosi senza cura. Non si tratta di reintrodurre un ordine di discorso teologico, e non si tratta in alcun modo di invocare la *pietas* cristiana per far fronte al fenomeno della miseria globale e locale. Le soluzioni al fenomeno della povertà, sembra quasi puerile affermarlo, non verranno in alcun modo da queste pagine. Ma non deve essere ignorato il campanello d'allarme che operazioni come la criminalizzazione delle fasce povere della popolazione americana o lo sviluppo di applicazioni che propongono una vera e propria caccia al povero fanno suonare. La biopolitica, intesa come un insieme di tecnologie di amministrazione della vita biologica dell'individuo, non è mai immune da un possibile rovesciamento in tanatopolitica, i modi del far morire, e in necropolitica, i modi dell'uccidere. E, a questo proposito, è significativo che nella presentazione della NYC-MTH Fox citi un testo dell'ex capo della polizia di New York e di Los Angeles, William Bratton, che potrebbe diventare presto lo slogan delle nuove politiche di lotta alla povertà: *collabora o crepa!*<sup>45</sup>

42 A. Mubi Brighenti, *Tecnologie della visibilità. Annotazioni sulle pratiche di sorveglianza*, «TECNOSCENZA. Italian Journal of Science & Technology Studies», 2, 2011, n. 2, pp. 85-101.

43 Sul passaggio dal modello panottico foucaultiano al modello sinottico decentrato si veda il classico D. Lyon, *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Maidenhead, Open University Press, 2001 (*La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, trad. it. di A. Zanini, Milano, Feltrinelli, 2002).

44 Cfr. C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986. Per un esempio di storia sintomatica cfr. E. Pasini, *Essential differences. Or, an exercise in symptomatic history of philosophy*, in *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms*, a cura di A. Nita, Cham, Springer Switzerland, 2015, pp. 59-72.

45 W. Bratton-Z. Tumin, *Collaborate or perish! Reaching Across Boundaries in a Networked World*, Danvers, Crown Business, 2012.

# LE PENE DEI POVERI. DELINQUENTI E PROLETARI NELLA GENEALOGIA FOUCAULTIANA DELLA PENALITÀ MODERNA

DI ALESSANDRO PANDOLFI

## 1. *La grande paura*

Nella lezione del 7 marzo del 1973 del corso su *La société punitive* Michel Foucault dice che la grande paura di fronte alla «questione sociale» che caratterizza i primi decenni del XIX secolo ha giocato un ruolo fondamentale nella costituzione del sistema penale<sup>1</sup>. Questa osservazione va inquadrata in un programma di ricerca sulla genealogia della penalità moderna che Foucault aveva iniziato l'anno precedente nel corso su *Théories et institutions pénales*<sup>2</sup>. Nelle lezioni di *Théories et institutions pénales* Foucault sviluppa un'analisi di un momento cruciale nell'organizzazione degli «Stati unitari e nazionali», vale a dire le origini di un apparato repressivo, penale e amministrativo che si forma come risposta a un'ondata di sommosse contadine e urbane che avevano scosso la Francia nei primi decenni del XVII secolo. Le lotte popolari culminano, nel biennio 1639-1640, nella rivolta antifiscale dei *Nu Pieds* in Normandia. I *Nu Pieds* non intendevano violare o sfuggire alla legge come i contrabbandieri, i banditi di strada, i fuorilegge, i cui illegalismi, osserva Foucault, hanno costituito lo sfondo e «fino a un certo punto, la condizione della sollevazione». I *Nu Pieds*, che si definivano «i più poveri, coloro che non avevano nulla da perdere», si erano organizzati con una forza militare contro i poteri costituiti, con una gerarchia interna e con una capacità di svolgere funzioni giudiziarie, fiscali e finanziarie per esercitare un'altra giustizia, per lottare come un contropotere<sup>3</sup>.

L'insurrezione dei *Nu Pieds* era un grave crimine di lesa maestà e come tale fu spietatamente repressa. Insieme a una nuova forma di azione punitiva, gestita direttamente dai vertici politici e militari dello Stato, nella repressione dei *Nu Pieds* era soprattutto in gioco la distinzione tra crimine politico e delitto di diritto comune:

Il rovescio del sistema repressivo – dice Foucault – non è la delinquenza, è la lotta popolare, la lotta del popolo contro il potere. È verso quest'ultima che reagisce un sistema repressivo. Quanto alla delinquenza, essa è un effetto di questo sistema repressivo.

---

1 M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris, Ehess-Gallimard-Seuil, 2013, p. 175.

2 M. Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*, Paris, Ehess-Gallimard-Seuil, 2015.

3 Ivi, pp. 27-31.

Intendo dire che un sistema repressivo mette in funzione un certo numero di modalità di protezione, delle precauzioni, degli interventi preventivi, una sorveglianza continuativa formulati mediante interdizioni e minacce sotto forma di leggi o di costumi, i quali definiscono delle condotte e dei comportamenti come delinquenti e che permettono di far valere come delle sanzioni della delinquenza ciò che fondamentalmente è prevenzione della sedizione popolare. La coppia sistema penale-delinquenza è un effetto della coppia sistema repressivo – sedizione. Un effetto, nel senso che la prima coppia è, ad un tempo, il prodotto, la condizione di conservazione, lo spostamento e l'occultamento della seconda<sup>4</sup>.

La distinzione tra reato comune e crimine politico è un effetto della statizzazione della penalità: «è nelle mani di chi possiede l'apparato di Stato»<sup>5</sup>. La conferma di questo assunto viene dalla storia del diritto penale la quale mostra che «il potere si è considerato e continua a considerarsi lesa dal crimine al punto che definisce il crimine come ciò che sospende le leggi»<sup>6</sup>. Nel tardo Medioevo e in quella che Foucault chiama «età classica» l'infrazione è considerata un attacco diretto contro il potere: «In ogni infrazione c'è un *crimen maiestatis* e, nel più infimo dei criminali, un regicida in potenza»<sup>7</sup>. È ancora intorno a questo nodo che si dipana la storia del diritto e del sistema penale a partire dalla grande paura del proletariato industriale che tormenta la borghesia nei primi decenni del XIX secolo. E questo, dice Foucault nel corso su *Théories et institutions pénales*: «Dal momento che tutte le grandi fasi dell'evoluzione del sistema penale, del sistema repressivo, sono dei modi di rispondere alle forme delle lotte popolari»<sup>8</sup>. Di fronte a questa minaccia il sistema penale subisce nuove torsioni. Il crimine politico, qualificato dal diritto penale come un attacco diretto al potere, agisce come un liquido di contrasto per rilevare la natura del crimine comune. Il delitto di diritto comune è un'offesa a quella parte dello Stato che, ricorda Foucault, i filosofi e i giuristi moderni – Beccaria, Bentham, Pellegrino Rossi – hanno rappresentato di volta in volta come morale, natura, interesse generale:

Il potere non si presenta nello stesso tempo come parte lesa e come pubblico ministero. In quanto parte lesa, il potere è l'universale della natura e della legge – in quanto pubblico ministero è la generalità del volere. Si comprende allora perché il potere tenga tanto alla distinzione tra la politica e il diritto comune. L'esistenza del delitto politico, in cui il potere si presenta come parte lesa, gli permette di far apparire, per contrasto, il crimine comune da cui esso difende ciò che è stato offeso come natura, interesse generale o come la morale<sup>9</sup>.

La grande paura sociale, secondo Foucault, riguardava la ricchezza oggettivata nelle infrastrutture, nelle macchine, nelle materie prime e nelle merci a diretto contatto con la

4 Ivi, pp. 102-103.

5 Ivi, p. 130.

6 Ivi, p. 190. Il popolo, scrive Walter Benjamin, ha sempre guardato rabbrivendo alla violenza del grande delinquente. Il popolo vede in essa un attacco diretto al potere che sospende le sue leggi «con la minaccia di porre nuovo diritto» W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1982, p. 12.

7 M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1993, p. 58; su questo punto si vedano, M. Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974; S. Dreyfus, *Généalogie du délit politique*, Clermont-Ferrand, Fondation Varenne, 2009.

8 M. Foucault, *Théories et institutitons pénales* cit., p. 102.

9 Ivi, p. 191.

forza lavoro<sup>10</sup>. La grande paura della borghesia non aveva nulla di fantasmatico. Era una paura assolutamente fondata, continua Foucault, suscitata non tanto dagli elementi marginali – vagabondi, fuorilegge, ecc. – ma da coloro che lavorano e che sono in contatto diretto con la ricchezza. È in quanto lavoratori che i proletari sono pericolosi. La distinzione formulata da Honoré-Antoine Frégier, tra *classes laborieuses* e *classes dangereuses*, dice Foucault, è una mistificazione di una realtà ben più temibile: «Prima di questa divisione, la classe laboriosa è la classe pericolosa»<sup>11</sup>. L'inquietudine che turba i legislatori, i filantropi e gli studiosi della vita operaia in Francia – dall'Impero alla monarchia di Luglio – e in generale in tutta Europa, raggiunge il parossismo con l'attribuzione al proletariato di una criminalità endemica generata da una natura minata dall'immoralità e dagli istinti più selvaggi<sup>12</sup>. Il confronto e il conflitto di classe fu esasperato in uno scontro biopolitico tra due specie umane<sup>13</sup>. La moltitudine dei proletari era troppo vicina agli occhi e al corpo della borghesia. Ciò che ne rendeva ancora più perturbante la presenza era il fatto che la natura criminogena del proletariato intaccava il corpo dei lavoratori, il supporto della forza lavoro, di cui i padroni ritenevano di essere i proprietari dal momento che l'avevano acquistata con il salario<sup>14</sup>. I proletari derubavano i padroni più volte: con la depredazione e la dissipazione e cioè sottraendosi alla vendita della forza lavoro, sprecandola nella resistenza allo sfruttamento, nella pigrizia, nei vizi. Per assicurarsi la sottomissione della forza lavoro non bastavano il codice civile e gli articoli del codice penale che sanzionavano le infrazioni al contratto di lavoro. Occorreva un intervento in grado di raggiungere il nucleo dell'immoralismo che corrompeva il rapporto degli operai con la proprietà e il lavoro. Occorreva indirizzare le abitudini e le condotte, correggere le inclinazioni, stroncare i vizi. Questo progetto, fa notare Foucault, si è scontrato immediatamente con notevoli difficoltà inerenti al funzionamento del mercato concorrenziale del lavoro:

Da un lato occorre la deregolamentazione legislativa degli operai; bisogna che gli operai siano costretti al limite dell'indigenza affinché i salari siano i più bassi possibile; dall'altro, occorre che nel momento in cui i lavoratori sono inchiodati alla miseria, la proprietà non sia esposta ai loro bisogni<sup>15</sup>.

Come si è visto, Foucault sostiene che all'appropriazione della ricchezza da parte dei proletari – il furto – si è associato un illegalismo ancor più criminale: la dissipazione della forza lavoro. I proletari si rifiutavano di subordinare la forza lavoro al tempo di produzione e, più generale, al tempo della valorizzazione capitalistica. Nella pubblicistica dei primi scienziati del management capitalistico, nei discorsi dei filantropi e

10 Senza mai citarla, Foucault si confronta direttamente con l'opera di Louis Chevalier (a quel tempo collega di Foucault al Collège de France) *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du 19. siècle*, Paris, Plon 1958 (Paris, Livres de Poche 1978; *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, tr. it. di S. Brilli Cattarini, Roma-Bari, Laterza, 1976). Foucault si discosta dalla tesi sostenuta da Chevalier, secondo cui la causa prima della grande paura è costituita dai pericoli rappresentati dalle caratteristiche fisiche e biologiche della nuova popolazione migrante che affluisce in massa nelle città (tr. it. cit., pp. 191 e sgg.). Si vedano al riguardo le note del curatore del corso, Bernard Harcourt, in M. Foucault, *La société punitive* cit., pp. 184-187.

11 Ivi, p. 177.

12 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., p. 302, Id., *La société punitive* cit., pp. 166-167.

13 Cfr. L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose* cit., pp. 465 e sgg., 526-533, 552.

14 M. Foucault, *La société punitive* cit., p. 177.

15 Ivi, p. 179.

dei moralisti, nei sermoni dei pastori metodisti si dice che i proletari lavorano in modo inefficiente e irregolare; quando non lavorano perché sono disoccupati, vagano e rubano a causa della loro imprevidenza<sup>16</sup>. Fiorisce così la nomenclatura capitalistica «dell'illegalismo di dissipazione»: l'irregolarità, la dispersione, lo sperpero della forza lavoro nelle feste, nell'alcol, nel concubinaggio e nella promiscuità sessuale sino al rifiuto della riproduzione attraverso una famiglia 'regolare', e cioè al rifiuto di fare e di educare dei figli su cui i capitalisti pretendono un diritto di prelazione<sup>17</sup>. Le due forme di illegalismo, puntualizza Foucault, si alimentano vicendevolmente. La fissazione della forza lavoro all'apparato di produzione in cambio di un salario di sussistenza costringe i lavoratori alla depredazione come unico modo per sfuggire alla miseria. I controlli per debellare la depredazione – il dispotismo del comando capitalistico nelle manifatture e in fabbrica, la disciplina dei libretti di lavoro, l'obbligo del risparmio, il diritto penale – spingono alla mobilità e alla fuga dallo sfruttamento<sup>18</sup>. Infine, è nell'illegalismo di dissipazione che i proletari hanno iniziato a praticare un'indocilità collettiva e organizzata che è sfociata nell'antagonismo. La lotta e la coscienza di classe, secondo Foucault, sono nate radicalizzando l'illegalismo di dissipazione. È nei bistrot, le prime case del popolo, in cui si festeggiava «San Lunedì», che secondo Michelle Perrot sono nate le coalizioni operaie come coronamento di una convivialità che suscitava il disgusto e l'odio di classe della borghesia<sup>19</sup>. È nelle notti sottratte al sonno che i proletari hanno imparato ad ascoltare e a discutere con i capi e gli agitatori del movimento operaio, a leggere, a scrivere poemi e canzoni, a redigere gli articoli della stampa e della pubblicistica operaia. È in quelle notti, scrive Jacques Rancière, che essi hanno perfettamente capito «che i proletari devono essere trattati come degli esseri a cui devono essere riconosciute molte vite»<sup>20</sup>.

Nella lezione del 14 marzo del 1973 del corso su *La société punitive*, Foucault dice che la borghesia ha cercato di padroneggiare la grande paura sociale dei primi decenni del XIX secolo con due misure complementari: la moralizzazione della penalità e la penalizzazione dell'esistenza<sup>21</sup>. La moralizzazione della penalità è stata determinata, in larga misura, da una moltiplicazione e amplificazione delle infrazioni penali riguardanti la proprietà e il patrimonio. A questo proposito Foucault osserva che quando, nel XVIII secolo, la borghesia era collusa con gli illegalismi popolari per violare, contravvenire e aggirare regolamenti, ordinanze, leggi e gli «abusi inqualificabili» delle classi dominanti in Antico Regime era in gioco una questione politica. La convergenza tra gli illegalismi del popolo e gli interessi della borghesia lacerava i gangli economici e giuridici dell'Antico Regime. Nel XIX secolo è in questione la proprietà privata, difesa dalle leggi penali dello Stato come quella parte della sovranità che, come Foucault aveva detto nel corso su *Théories et institutions pénales*, il discorso penale fa figurare come diritto naturale,

16 Si veda soprattutto E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London, Penguin, 1980 (1963), pp. 385-440.

17 M. Foucault, *La société punitive* cit., pp. 192-193. Secondo Michelle Perrot, oltre ai furti e ai crimini contro la proprietà, sono i delitti dei proletari legati alla mancata genitorialità (aborti, abbandono di minori, criminalità minorile, ecc.) a ossessionare la borghesia nella prima metà del XIX secolo. Cfr. M. Perrot, *Les ombres de l'histoire. Crime et châtement au XIX siècle*, Paris, Flammarion, 2001, pp. 173 sgg.

18 M. Foucault, *La société punitive* cit., pp. 194-195. Cfr. S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, Puf, 2007 pp. 94-102.

19 M. Perrot, *Les ombres de l'histoire* cit., pp. 313 sgg.

20 J. Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 2012, p. 9.

21 M. Foucault, *La société punitive* cit., p. 197.

come interesse generale, come morale: «Un tempo si attaccavano degli abusi di potere, ora, violando il diritto, si manifesta un difetto morale»<sup>22</sup>. La punizione delle infrazioni, soprattutto quelle contro la proprietà, andava moralizzata. La punizione non doveva riguardare solo degli atti: dietro ai furti, alle rapine, ai borseggi, c'erano delle cattive inclinazioni da stroncare e da correggere<sup>23</sup>. A monte della condanna penale andava organizzata una «penalizzazione dell'esistenza» mediante punizioni, ricompense e controlli che riguardano il lavoro, il consumo, le condotte sessuali, il risparmio, ecc.

Una delle azioni più importanti della moralizzazione della penalità e della penalizzazione dell'esistenza tra XVIII e XIX secolo è stata la bonifica del territorio ove attecchivano gli illegalismi popolari: «Spazio incerto che era per la criminalità un luogo di formazione e una regione di rifugio; là si incontravano in andirivieni rischiosi, la povertà, il vagabondaggio, l'innocenza perseguitata, l'astuzia, la lotta contro i potenti, il rifiuto degli obblighi e delle leggi»<sup>24</sup>. Tra i primi ad essere colpiti dalla repressione sono stati i contrabbandieri denunciati e perseguiti, dalla seconda metà del XVIII secolo, come perturbatori della quiete pubblica. L'operazione fu condotta con una campagna volta a screditare i contrabbandieri per recidere le collusioni tra contrabbando e popolo. Avvalendosi di fogli volanti che rivelavano al popolo le mostruose efferatezze dei contrabbandieri fu avviata la trasformazione di un illegalismo sino ad allora tollerato in un crimine: «Questa conversione – dice Foucault – è il risultato di una strategia perfettamente concertata»<sup>25</sup>. Una sorte simile era toccata al vagabondaggio. Nei progetti della riforma penale, e successivamente, negli articoli del codice penale del 1810, il vagabondaggio – una condizione esistenziale, un modo di essere e non necessariamente un atto criminoso – diventava un'infrazione qualificata dalla mancanza di domicilio, dall'essere sprovvisti di denaro e di documenti, dal non poter contare su nessuno che offrisse una garanzia economica o sociale<sup>26</sup>. Il codice penale era stato anticipato dalla campagna contro il vagabondaggio iniziata nella seconda metà del Settecento. Le Trosne, giurista e apostolo della fisiocrazia, nel 1764 scrive che i vagabondi non sono dei disoccupati involontari, ma dei criminali che rifiutano il lavoro e danneggiano il sistema produttivo con le razzie e le depredazioni. Per Le Trosne era perfettamente inutile vietare la mendicizia. Occorreva combattere i vagabondi come dei nemici che andavano ridotti in schiavitù e marchiati a vita. Bisognava inoltre permettere alle comunità di armarsi e di organizzare delle battute di caccia per abbattere chiunque si muovesse in modo apparentemente illegale come si usava fare con gli schiavi fuggiaschi nelle colonie<sup>27</sup>. Secondo Foucault, la lotta al vagabondaggio invocata dal fisiocratico Le Trosne è indicativa della codificazione capitalistica dell'integrazione e della criminalizzazione di chi non si conforma:

Vediamo qui messa in opera una forma di assimilazione che risulterà fondamentale. In effetti, dal momento che la società si definisce come il sistema dei rapporti tra gli individui che rendono possibile la produzione permettendo di massimizzarla, si dispone di un criterio che permette di designare il nemico della società: chiunque sia ostile o contrario alla regola della massimizzazione della produzione<sup>28</sup>.

22 Ivi, p. 160.

23 Ivi, pp. 111-113.

24 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., pp. 331-332.

25 M. Foucault, *La società punitiva* cit., p. 167.

26 Ivi, p. 181.

27 Ivi, pp. 50-53.

28 Ivi, p. 53.

In tutta Europa la repressione degli illegalismi tradizionali fu portata avanti tramite un inasprimento della penalità; con la percezione riguardante «un aumento incessante e pericoloso dei crimini»; grazie alla convergenza tra i riformatori e alcuni magistrati che condividevano la necessità di una maggiore intolleranza verso i delitti contro la proprietà e il patrimonio da realizzare tramite una giustizia più sottile, efficiente e continua e un controllo extrapenale stringente e preventivo<sup>29</sup>.

Nei riguardi dell'illegalismo popolare la politica penale della borghesia si è mossa su tre linee. In primo luogo, come si è visto, criminalizzando le figure dell'illegalismo tradizionale<sup>30</sup>. Quindi contrastando l'applicazione dei sistemi dell'illegalismo popolare (il circuito del contrabbando con la rete organizzativa della ricettazione e commercializzazione dei beni) alle infrastrutture, ai processi produttivi e alla circolazione capitalistica. Alla fine del XVIII secolo, la lotta del nuovo corpo di Polizia di Londra – la River Thames Police ideata da Colquhoun e Jeremy Bentham – all'appropriazione di massa delle merci e dei beni da parte del proletariato multietnico del porto di Londra è per Foucault l'esempio più importante di questa congiuntura<sup>31</sup>. Infine, occorre creare delle contrapposizioni tra plebe proletarizzata e plebe non proletarizzata, tra lavoratori disciplinati, sottoproletari, poveri e criminali:

Come ha funzionato l'apparato giudiziario e, in modo più generale, il sistema penale? Io rispondo: ha sempre funzionato in modo da introdurre contraddizioni in seno al popolo [...] La giustizia penale non è stata prodotta né dalla plebe, né dai contadini, né dal proletariato, ma proprio dalla borghesia come strumento tattico importante nel gioco di divisioni che voleva introdurre<sup>32</sup>.

## 2. Anonima sequestri

Coloro che praticavano gli illegalismi popolari tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo erano stati trasformati in criminali o erano diventati dei poveri che avevano perduto le risorse e il rifugio assicurati dal mondo dei fuorilegge. Nel XIX secolo i proletari erano dei poveri che avevano perduto le condizioni della riproduzione materiale e sociale. A questo proposito Foucault osserva che nell'«età classica» gli individui erano fissati entro strutture che amministravano e regolavano la loro incorporazione territoriale, professionale, religiosa e in senso lato comunitaria. Contestualmente si internavano (oppure si deportavano nelle colonie) coloro che si erano marginalizzati resistendo o fuggendo all'incorporazione. A partire dal XIX secolo, il capitalismo deterritorializza parti della popolazione scorporandole dalle strutture, troncando i legami con il territorio e le comunità, privandole delle risorse e delle forme della riproduzione per fissarle a un apparato di produzione di merci e per mantenerle per periodi più o meno lunghi, e cioè sino a che erano in vita, nel processo sociale della valorizzazione capitalistica<sup>33</sup>. Mano

29 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., pp. 82-86.

30 M. Foucault, *La società punitiva* cit., p. 153.

31 Ivi, pp. 150-152. Sul proletariato globale e multietnico del porto e della città di Londra tra XVIII e XIX secolo, su Colquhoun e l'invenzione della River Thames Police, si veda P. Linebaugh, *The London hanged. Crime and Civil Society in Eighteenth Century*, London, Penguin Books, 1991.

32 M. Foucault, *Sulla giustizia popolare. Dibattito con i maoisti*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, p. 91.

33 M. Foucault, *La società punitiva* cit., pp. 211-213.

a mano che il capitalismo diventa la norma e la forma della riproduzione della vita, la forza lavoro viene fissata a una serie di apparati con cui, osserva Foucault, gli individui non fanno più «corpo», ma da cui vengono «sequestrati». In tal senso, il sequestro non è né un'incorporazione (entro un'istituzione) né un internamento (in un luogo chiuso ai margini della società).

Il sequestro avviene entro una serie di apparati, che Foucault chiama «corpi dinastici», caratterizzati da un'accentuata concentrazione e intensificazione del potere. Foucault ricorda che, nella prima pubblicistica operaia, il potere padronale in fabbrica veniva accostato al potere assoluto del feudatario nel suo castello fortificato<sup>34</sup>. Il sequestro non è né un'incorporazione né un internamento. Il sequestro integra in modo tale da non lasciare tendenzialmente a nessuno margini di autodeterminazione riguardo alla propria riproduzione. I «corpi dinastici» marginalizzano chi resiste al sequestro: «La macchina lavora per de-marginalizzare e l'emarginazione non è altro che un effetto collaterale»<sup>35</sup>. La resistenza riguarda ciò che Foucault definisce la natura «indiscreta» delle istituzioni del sequestro. Nei complessi ove si esercita il sequestro, le funzioni che essi svolgono e gli oggetti a cui si applicano – il lavoro in fabbrica; l'educazione, la sessualità e le relazioni a scuola e nei collegi; la disciplina e la regolarità dei comportamenti nell'esercito; la salute e l'igiene negli ospedali e negli ospizi – implicano le altre funzioni e gli altri oggetti. In fabbrica non si lavora soltanto, ma si apprende a rispettare le gerarchie e la proprietà, a essere puntuali e precisi; a scuola non ci si limita a imparare, si interiorizzano il decoro, le norme dell'igiene, le regole e i divieti della sessualità, ecc.<sup>36</sup>. Le istituzioni e le pratiche del sequestro individualizzano delle singolarità. Queste singolarità sono fabbricate tramite l'assoggettamento a una serie di norme interne con le quali vengono redatte delle valutazioni, somministrate delle punizioni ed elargite delle ricompense. Proiettate all'esterno, queste norme infrastrutturano la realtà della società<sup>37</sup>. Chi resiste alla totalizzazione e all'indiscrezione del sequestro, si sottrae a un processo di individuazione condannandosi a cadere nella povertà, nella criminalità, nella follia. Chi invece resiste intraprendendo un'azione collettiva, come i proletari nella fabbrica che rifiutano il lavoro con il sabotaggio e con la «dissipazione della forza lavoro», diventa un criminale. Si tratterà dunque di impedire che si formi «all'interno del sequestro, una specie di controforza, una contro collettività che potrebbe minacciare le istituzioni»<sup>38</sup>.

Le istituzioni e le pratiche del sequestro sono regolate da una logica che ha qualcosa di inesorabile. Gli orfani, gli inabili, i poveri malati, i disoccupati sono sequestrati negli orfanotrofi, negli ospedali, negli ospizi e nel regime dell'indebitamento. A sua volta la prigionia sottopone a un riciclaggio funzionale coloro che dovrebbe eliminare – i delinquenti e i criminali. Il regime del sequestro non sembra avere un esterno. Il sequestro, di cui l'istituzione carceraria è una modulazione fondamentale, «non respinge l'inassimilabile in un inferno confuso, non ha esterno. Riprende da una parte ciò che sembra escludere dall'altra. Economizza tutto, compreso quello che sanziona. Non accetta di perdere nemmeno quello che ha voluto squalificare»<sup>39</sup>.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 Ivi, pp. 215-216.

37 Ivi, p. 220.

38 Ivi, p. 219.

39 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., p. 332. Così Foucault dice nel corso su *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France 1973-1974*, tr. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2010, p.

### 3. La fabbrica dei delinquenti

Foucault ha più volte affermato che non era scontato che in un torno di tempo così breve, i primi due decenni del XIX secolo, la prigione diventasse la «punizione legale». Il carcere ha espletato la principale funzione esecutiva del moderno sistema penale fondato sui principi enunciati dai riformatori del XVIII secolo e dai filosofi moderni, Kant e Hegel *in primis*. Si tratta della natura retributiva e proporzionale della pena rispetto al reato. La proporzionalità tra la pena e il reato è costituita dal tempo. Secondo una logica contrattualistica e retributiva, l'infrazione viene espiata in carcere con il sequestro di un *quantum* di libertà misurato in unità di tempo. In secondo luogo, il carcere è un apparato in cui il sequestro è applicato al massimo grado di intensità. Per la prima volta nella storia della penalità, dice Foucault, non si punisce più agendo sul corpo o con il prelievo dei beni, ma appropriandosi del tempo di vita

Così come si scambia un salario per un tempo di lavoro – dice Foucault nel corso *La società punitiva* – inversamente, si paga un'infrazione con un certo tempo di libertà [...] Il salario non ha fornito il modello rappresentativo della prigione, il salario e la prigione si connettono, ciascuno al suo livello e a suo modo, all'apparato di potere che assume l'estrazione del tempo e che lo introduce in un sistema di scambi e di misure<sup>40</sup>.

Il carcere è il terminale del gioco di ricompense e di punizioni – la catena delle coercizioni – con cui si è cercato di moralizzare e di penalizzare la vita popolare. I delinquenti sono dei marginalizzati caduti nei buchi predisposti nella rete coercitiva: «La delinquenza diventa la soglia tracciata preventivamente, e che dunque appare naturale, di tutta una serie di piccole pressioni che si esercitano lungo tutta l'esistenza individuale»<sup>41</sup>. Il coercitivo, puntualizza Foucault, è la condizione di accettabilità della prigione. Infine, il carcere è un'arma fondamentale nella guerra sociale che segna l'inizio del XIX secolo: «Siamo nella guerra sociale, non nella guerra di tutti contro tutti, ma la guerra dei ricchi contro i poveri, dei proprietari contro quelli che non possiedono nulla, dei padroni contro i proletari»<sup>42</sup>. È nel fuoco di questa guerra sociale che sarà riqualficata e approfondita la dicotomia tra delitto politico e crimini comuni. Questa dicotomia è uno dei contenuti fondamentali del progetto della prigione. Come Foucault scrive in *Sorvegliare e punire*, questo progetto si propone di attaccare e smantellare le associazioni dei malfattori. Riunendo nello stesso luogo condannati spesso molto diversi tra loro, la prigione deve evitare che tra le sue mura si costituiscano nuove aggregazioni<sup>43</sup>. In entrambi i modelli che si contendono la politica carceraria negli Stati Uniti e in Europa – quello cellulare dell'isolamento assoluto di ascendenza quacchero-penitenziaria, e quello di Auburn in cui l'isolamento si alterna con il lavoro – la comunicazione orizzontale è pressoché annullata, essendo ammissibile solo un rapporto fisico e verbale in linea verticale. Sia

---

63: «In breve il potere disciplinare presenta questa duplice proprietà di essere anomizzante, vale a dire di ridurre costantemente ai margini un certo numero di individui, di produrre anomia, di far emergere dell'irriducibilità, e al contempo di essere sempre normalizzatore, di inventare sempre nuovi sistemi di recupero, di ristabilire ogni volta, di nuovo, la regola. A caratterizzare il potere disciplinare, insomma, è un perpetuo lavoro della norma all'interno dell'anomia».

40 M. Foucault, *La société punitive* cit., pp. 72 e 86.

41 Ivi, p. 198.

42 Ivi, p. 23.

43 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., pp. 257-258.

nell'isolamento assoluto, sia nella muta socialità del lavoro penitenziario è in funzione la *ratio* generale del progetto carcerario: sottoporre il detenuto a un cambiamento di moralità attraverso un gioco di pratiche, tecnologie e metodiche che si applicano al corpo producendo degli «effetti psicologici». Il lavoro è la quintessenza di questo indirizzo. Malgrado le polemiche che lo accompagnano nella prima metà del XIX secolo e gli attacchi che vengono da ogni parte che ne denunciano l'improduttività, il lavoro penale non ha mai avuto una grande utilità economica. Il suo scopo si colloca ad un altro livello: «Produrre individui meccanizzati secondo le norme generali della società industriale [...] Fabbricazione di individui macchine, ma anche di proletari»<sup>44</sup>. La prigione ripara e ricostituisce la moralità di chi è caduto nei buchi della coercizione, di chi è sfuggito alle sue maglie o di chi si è ribellato al sequestro. Il carcere modella delle abitudini, piega delle resistenze, fa interiorizzare automatismi comportamentali, impianta dei significanti assenti o lesionati dal crimine: il senso e il piacere della ricompensa attraverso un salario sui generis guadagnato con il lavoro; i valori della proprietà, della previdenza e del risparmio. La prigione non lesina nulla di tutto ciò che serve a portare avanti una trasformazione individuale.

In prigione la temporalità è differente dalle unità di misura temporali stabilite dalle sentenze<sup>45</sup>. Mentre il tempo della pena disposto dalla sentenza è determinato come un equivalente quantitativo dell'infrazione, la durata della detenzione non è mai esattamente determinabile poiché non è definibile a priori quanto tempo ci vuole per la trasformazione del detenuto. Qui, prosegue Foucault, inizia la fabbrica dei delinquenti, nella sfasatura tra tempo della condanna penale e tempo della detenzione: sfasatura tra due istituzioni, tra due logiche, tra discorsi differenti:

Il delinquente si distingue dall'autore di un'infrazione per il fatto che è meno il suo atto che non la sua vita ad essere pertinente per caratterizzarlo [...] Dietro colui che ha commesso un'infrazione, al quale l'inchiesta sui fatti può attribuire la responsabilità di un delitto, si profila il carattere delinquenziale, di cui una investigazione biografica mostra la lenta formazione. L'introduzione del «biografico» è importante nella storia della penalità. Perché fa esistere il «criminale» prima del crimine e, al limite, al di fuori di questo<sup>46</sup>.

È per intervenire sul profilo «biografico» dei criminali che in carcere è in funzione un tempo diverso da quello prescritto nella condanna dei tribunali. È intorno al «biografico» che si svilupperanno le indagini e le caratterizzazioni sociologiche, criminologiche e psichiatriche dell'origine della delinquenza. È sul «biografico» che agiranno i trattamenti e le cure psicologiche e psichiatriche. Se l'esistenza del criminale precede il crimine, le cause della delinquenza saranno ricercate nelle sacche della povertà che la secernono, nelle ascendenze familiari che spiegano le anomalie e le tare del singolo, nella «pericolosità» dell'individuo oggettivata in qualche inferiorità individuata al livello anatomico, fisiologico e poi biologico. Nei primi decenni del XIX secolo si delineano i promettenti ancorché parodistici prodromi di questa parabola: «Una zoologia delle sottospecie sociali, una etnologia delle civiltà dei malfattori, con i loro riti e la loro lingua, si disegnano in forma parodistica»<sup>47</sup>.

44 Ivi, p. 265.

45 Ivi, p. 267.

46 Ivi, pp. 275-276.

47 Ivi, pp. 276-277. Si vedano, inoltre, M. Foucault, *L'evoluzione della nozione di «individuo pe-*

Uno degli aspetti più noti e controversi della genealogia foucaultiana dell'istituzione carceraria è l'analisi del fallimento della prigione. Le evidenze di questo fallimento e la pletora di discorsi che lo hanno accompagnato caratterizzano la storia del carcere sin dalla sua origine. Il fallimento riguarda tutti i registri in cui si articola il programma della prigione. Lunghi dal fabbricare buoni lavoratori, la prigione sforna dei disoccupati cronici, dei *drop out* che non rientreranno mai più nel «mercato del lavoro». Espulsi con i bandi o inchiodati al domicilio coatto, ex detenuti e delinquenti trascinano nel vagabondaggio o consumano nell'impoverimento le famiglie indebitate e cadute in miseria. Il carcere non corregge, non trasforma la morale dei detenuti, li indurisce, ne forgia la violenza con la violenza, li conferma nella convinzione che il crimine è un destino<sup>48</sup>. Se la prigione si propone di sciogliere le associazioni e le formazioni criminali e di prevenirne la costituzione entro il carcere, l'effetto è esattamente contrario. La prigione crea una popolazione di nuovo genere. Il carcere sforna una moltitudine di delinquenti, controllati e assoggettati a relazioni di potere, concentrati in aree specifiche che sono contigue e che perturbano i territori e le pratiche della delinquenza «ordinaria»:

Al brulichio impreciso che pratica un illegalismo occasionale, sempre suscettibile di propagarsi, o ancora a quelle bande di vagabondi che reclutano, secondo le circostanze, disoccupati, mendicanti, renitenti alla leva, e che si gonfiano a volte – lo si era visto alla fine del XVIII secolo – fino a formare forze temibili dedite al saccheggio e alla sommosa, si sostituisce un gruppo relativamente ristretto e chiuso di individui sui quali si può esercitare una sorveglianza costante<sup>49</sup>.

I delinquenti sono controllati – dalla polizia, dagli imprenditori che gestiscono la prostituzione, i traffici e il settore immobiliare, dai poteri dello Stato che amministrano la deportazione nelle colonie, il reclutamento coatto nell'esercito, ecc. I legami con il proletariato sono in gran parte rotti. Plebaglia e delinquenti, e altri prodotti di quella che Marx chiama «la putrefazione passiva degli strati più bassi della società», sono ingaggiati nelle squadre delle spie e nelle organizzazioni segrete in funzione antioperaia oppure reclutati in eserciti privati al servizio degli avventurieri politici della borghesia come la *Società del 10 dicembre* di Napoleone III<sup>50</sup>. Nei riguardi del proletariato, il binomio tra condizione carceraria e delinquenza costituisce quello che Rusche e Kirchheimer definiscono il baricentro del sistema penale moderno: il principio della *less eligibility*:

---

*ricoloso» nella psichiatria legale del XIX secolo*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste, 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 43-64; Id., *Il potere psichiatrico* cit., pp. 23-235; Id., *Gli anormali. Corso al Collège de France 1974-1975*, tr. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Milano, Feltrinelli, 2009 pp. 28-30, 87-89, 91-96.

48 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in Id., *Opere*, vol. IV, tomo II, tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 2010, p. 71: «Secondo una considerazione di massima, la pena indurisce e raggela; concentra, acuisce il senso di estraneità; rinsalda la forza di resistenza. Se avviene che essa frantumi l'energia e determini miserevole prostrazione e autoavvilimento, un siffatto risultato è ancor meno confortante dell'effetto medio della pena che è caratterizzato come tale da un'arida, tetra gravità».

49 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., p. 306.

50 K. Marx-F. Engels, *Il Manifesto del partito comunista*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, Vol. IV, 1844-1845, tr. it. di R. Panzieri, A. Scarponi, A. Zanardo, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 496; K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 132-133. Su Marx e il *Lumpenproletariat* si veda N. Thoburn, *Difference in Marx: the lumpenproletariat and the proletarian unnamable*, «Economy and Society», 3, 2002, pp. 434-460.

Se consideriamo la struttura attuale della società moderna con tutte le sue differenziazioni – scrivono Rusche e Kirchheimer nell’*Introduzione di Pena e struttura sociale* – questo principio significa semplicemente che per combattere la criminalità tra gli strati sociali esclusi dal privilegio, le pene devono essere tali da incutere in quegli strati il timore di un declino ulteriore dalle usate condizioni di esistenza<sup>51</sup>.

Chi va in carcere non tornerà più da dove è venuto. Finirà in una zona marginale aggregandosi a una popolazione marginale. La prospettiva del carcere e della conseguente caduta nella delinquenza ove il crimine si «specializza», è sottoposto a lunghe pene detentive, è investito da ogni parte dalla polizia ed è esposto all’ostilità popolare, pressa gli illegalismi dei poveri e dei proletari:

Blocca – scrive Foucault in *Sorvegliare e punire* – o per lo meno mantiene ad un livello sufficientemente basso le pratiche illegali correnti (piccoli furti, piccole violenze, rifiuto o deviazioni quotidiane dalla legge), impedisce loro di sfociare in forme ampie e manifeste, un po’ come se l’effetto di esempio che un tempo veniva richiesto allo splendore dei supplizi, lo si cercasse ora piuttosto che nel rigore delle punizioni nell’esistenza visibile, segnata dalla delinquenza stessa: differenziandosi dagli altri illegalismi popolari, la delinquenza pesa su di essi<sup>52</sup>.

#### 4. «Il crimine è un colpo di Stato che viene dal basso» (Victor Hugo)

Nel corso su *La société punitive* Foucault sostiene che nella «guerra sociale» che infuriò nei primi decenni dell’accumulazione del capitalismo manifatturiero e industriale, la borghesia ha condotto una serie di strategie con grande capacità politica e con lucido cinismo. Stéphane Legrand ha ripreso questo spunto sostenendo che la creazione della delinquenza nei primi decenni del XIX va considerata un capolavoro politico della borghesia. Foucault ci ha mostrato che la delinquenza, scrive Legrand, è stata artificialmente costituita come un ambiente controllabile e utilizzabile in parallelo alla moralizzazione e al disciplinamento del proletariato. Il *partage* tra plebe proletarizzata e delinquenza, scrive Legrand:

È stato impiantato nel mezzo della società in quanto divisione strumentale tra due frazioni della classe popolare le cui potenzialità sediziose e la rispettiva forza politica sono state simultaneamente ridotte, controllate e, in base alla logica disciplinare della conversione della forza politica in energia utile, sono state rese economicamente e politicamente vantaggiose<sup>53</sup>.

A questo proposito, Foucault osserva che la costruzione del muro tra proletariato e plebe non proletarizzata da cui uscivano i delinquenti non fu facile<sup>54</sup>. A questo fine furono adottate una serie di misure che da un lato assicuravano la separazione tra proletariato e delinquenza, dall’altro garantivano la permeabilità degli ambienti popolari alle infiltrazioni, alla delazione, allo spionaggio. Foucault parla di una strategia volta a complicare i

51 G. Rusche-O. Kirchheimer, *Pena e struttura sociale*, Bologna, il Mulino, 1978, p. 46.

52 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., pp. 306-307.

53 S. Legrand, *Les normes chez Foucault* cit., p. 141.

54 Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., p. 315.

rapporti tra proletariato, plebe non proletarizzata e delinquenza mediante la sproporzione della severità con cui erano criminalizzate le lotte e gli scioperi rispetto alle pene relativamente più miti con cui erano sanzionati i reati di diritto comune. La lotta di classe fu spolticizzata mediante delle condanne molto pesanti che qualificavano l'antagonismo operaio come un reato comune: «regolarmente, vennero accusate le azioni operaie di essere animate, se non manipolate da criminali comuni»<sup>55</sup>. La durezza delle condanne con cui erano colpite le lotte dei lavoratori era l'unità di misura della *less eligibility*, il deterrente per dissuadere il proletariato dalla lotta di classe: «Vennero mescolate nelle prigioni le due categorie di condannati e accordato un trattamento preferenziale ai condannati di diritto comune, mentre giornalisti o uomini politici detenuti avrebbero avuto diritto, per la maggior parte del tempo, ad essere tenuti a parte»<sup>56</sup>.

La lotta di classe modificò il profilo giuridico del delitto politico. In Francia, nella legislazione della monarchia di luglio, il delitto politico era ancora considerato come un delitto di opinione. Il delitto politico diventava un crimine comune nel momento in cui, in occasione delle manifestazioni e dei disordini, si verificavano dei saccheggi e dei furti. La lotta politica era un faccenda riservata a uomini per bene e non aveva nulla a che fare con la brutalità, la povertà e la fame. I privilegi dei detenuti politici prevedevano un miglior regime alimentare che poteva essere fornito anche dall'esterno: i detenuti politici avevano diritto a visite frequenti e prolungate, godevano della libertà di comunicazione e di espressione, erano esentati dall'obbligo del lavoro. Nella seconda metà degli anni Trenta le cose cambiano. A seguito delle rivolte nelle prigioni del 1830 e con la crisi della campagna per la riforma carceraria, le condizioni della detenzione si inaspriscono soprattutto per chi aveva organizzato e partecipato a azioni di sabotaggio, alle interruzioni selvagge del lavoro, agli scioperi<sup>57</sup>. Tra gli elementi di quella che Foucault chiama la «tattica multipla» con cui fu approfondita la contrapposizione tra proletariato, plebe e delinquenza vanno annoverati l'ostilità della pubblicistica operaia nei confronti delle condizioni carcerarie dei «comuni» ritenute più confortevoli di quelle dei proletari che erano dentro per le agitazioni operaie; la polemica contro i filantropi accusati di essere indulgenti con i criminali; gli attacchi agli scrittori, Eugène Sue in testa, che abbellivano il mondo dei delinquenti. A questo riguardo, Michelle Perrot ricorda che in occasione delle grandi rivoluzioni – dal 1789 alla Comune – le porte delle prigioni non sono state aperte per liberare i detenuti comuni. Durante la rivoluzione del 1848 la liberazione dei detenuti fu rigidamente selettiva. In febbraio, il governo provvisorio decretava la liberazione dei prigionieri politici e ordinava contestualmente che i detenuti per crimini contro la persona e le proprietà restassero in carcere. Gli insorti, che avevano solidarizzato con le prostitute in lotta contro i medici e le guardie dell'Hôtel Dieu, che avevano sostenuto i soldati incarcerati per infrazioni disciplinari e avevano manifestato davanti alle prigioni per la scarcerazione degli operai arrestati, erano rimasti in silenzio di fronte ai detenuti comuni. Il «moralismo» del movimento operaio, prosegue Perrot, esprimeva la volontà di escludere a priori qualsiasi sospetto di collateralismo tra proletariato e delinquenza. Non furono infrequenti le esecuzioni sommarie di chi era stato sorpreso a rubare o a saccheggiare durante gli scontri e i disordini<sup>58</sup>. Il carcere era all'ordine del giorno del

55 *Ibidem*.

56 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., pp. 315-316.

57 M. Perrot, *Les ombres de l'histoire* cit., pp. 196-198., J.-C. Vimont, *La prison politique en France: genèse d'un mode d'incarcération spécifique*, Paris, Anthropos, 1993.

58 M. Perrot, *Les ombres de l'histoire* cit., pp. 191-217.

movimento insurrezionale limitatamente alla critica del lavoro dei detenuti. Come denunciava Louis Blanc, il lavoro in carcere era una delle cause della miseria degli operai e del paradosso per cui le condizioni materiali della detenzione non costituivano un motivo di *less eligibility*, non risultando peggiori del regime alimentare e degli alloggi dei lavoratori. Il diritto al lavoro, parola d'ordine di operai e artigiani in lotta sulle barricate del 48, doveva essere riservato al lavoro salariato e vietato ai criminali e ai delinquenti.<sup>59</sup>

La contrapposizione tra delinquenti e proletari che era al centro della pubblicistica operaia e socialista nonché della letteratura e della stampa borghese era continuamente smentita dalla trasfusione tra classi lavoratrici e classi pericolose. Foucault osserva che la presenza dei delinquenti, percepita come vicinissima, doveva essere rappresentata come una realtà remota. Nella prima metà del XIX secolo, la vicinanza dei domestici che rubavano, la prossimità degli operai che razziano e sabotavano, la presenza dei vagabondi, dei mendicanti, dei ladri e delle prostitute agli angoli delle strade, delle mute dei bambini che si aggiravano per i quartieri poveri e venivano ingaggiati per le incursioni nelle case dei ricchi, era sublimata nei feuilleton di Eugène Sue e di Ponson du Terrail provocando effetti assai diversi rispetto a quelli che si proponevano gli scrittori<sup>60</sup>. Nella *Sacra famiglia* Marx ed Engels scrivono pagine di fuoco su Eugène Sue e i *Misteri di Parigi*<sup>61</sup>. I giudizi di Marx e di Engels – Sue è un reazionario, è un esponente del peggior riformismo piccolo borghese che esalta la filantropia, la beneficenza e un ipocrita umanitarismo – sono ineccepibili per ciò che concerne i contenuti del libro e le posizioni politiche e ideologiche di Sue<sup>62</sup>. Analizzando gli effetti sociali del romanzo Louis Chevalier scrive che l'adesione senza precedenti del pubblico popolare ai *Mystères* lo ha trasformato da un libro che parla delle classi pericolose da un punto di vista borghese, in un libro di cui si sono appropriate le classi lavoratrici. L'influenza dei lettori di estrazione popolare sulla redazione del testo mediante un flusso imponente di lettere che, ad ogni puntata del feuilleton, intervenivano sulle trame, sui personaggi e sulle dinamiche narrative, ha come guidato la penna di Sue nelle direzioni dettate dai proletari. *I Misteri di Parigi* è il libro delle classi pericolose, conclude Chevalier, che per volontà del popolo è diventato il libro della classi lavoratrici. I proletari si sono rispecchiati nelle caratteristiche fisiche e morali delle classi pericolose, hanno riconosciuto la stessa povertà, gli stessi stracci, la stessa bruttezza, la medesima violenza, rivendicando la condivisione di una stessa comunità di destino<sup>63</sup>.

Verso la fine del capitolo *Illegalismi e delinquenza di Sorvegliare e punire* Foucault scrive:

I rapporti delle classi povere con l'infrazione, la posizione reciproca del proletariato e della plebe urbana, dovrebbero essere studiati. Ma una cosa è certa: la delinquenza e la repressione vengono considerate, nel movimento operaio degli anni 1830-50, come una posta importante. Ostilità ai delinquenti, senza dubbio, ma battaglia intorno alla penalità<sup>64</sup>.

59 D. Melossi-M. Pavarini, *Carcere e fabbrica. Alle origini del sistema penitenziario*, Bologna, il Mulino, 1977, p. 94.

60 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., p. 316.

61 K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, Vol. IV, 1844-1845, trad. it. di R. Panzieri, A. Scarponi, A. Zanardo, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 181-234.

62 Si veda in particolare U. Eco, *Il superuomo di massa: retorica e ideologia del romanzo popolare*, Milano, Bompiani, 2001 (1976).

63 L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose* cit., pp. 519-526.

64 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., p. 317.

Questa battaglia attaccava la strategia con cui la borghesia gestiva la divisione tra proletariato e plebe, tra *classes laborieuses* e *classes dangereuses*. Louis Chevalier ha scritto in proposito che gli sforzi del movimento operaio per imporre un'immagine di sé caratterizzata dall'orgoglio dei produttori, artefici del futuro dell'umanità, è stata una lunga lotta per liberarsi dallo stigma della pericolosità condiviso, per un considerevole periodo di tempo, dalle classi popolari<sup>65</sup>. A questa condivisione, rimossa nella storia del movimento operaio, lo storico francese, e lo stesso Foucault, hanno dedicato analisi importanti. La «comunità di destino» tra gli artigiani, i proletari occupati nelle manifatture e nelle industrie e la plebe, i poveri, gli straccioni, i ladri e i «malfattori», è proclamata dai primi giornali «socialisti» e operai come la *Ruche populaire* e l'*Atelier*. Nelle denunce delle condizioni dei lavoratori si giunge a rivendicare la criminalità come atto di resistenza e di rivalsa operaia. Questa comunità di destino è stata sostenuta da alcune formazioni politiche, soprattutto in Francia, nel ventennio 1830-1850. Negli articoli dei giornali socialisti, le cronache giudiziarie propinate dai giornali borghesi come la «Gazette des Tribunaux» vengono bollate come indegne operazioni antiproletarie in cui si inneggia alla galera e alla forca per i poveri mentre:

La delinquenza propria della ricchezza è tollerata dalle leggi, e quando avviene che essa cade sotto i loro colpi, è sicura dell'indulgenza dei tribunali e della discrezione della stampa. Di qui l'idea che i processi criminali possano diventare occasione di un dibattito politico, che è necessario approfittare dei processi di opinione o delle azioni intentate agli operai, per denunciare il funzionamento generale della giustizia penale<sup>66</sup>.

I fourieristi, scrive Foucault, e poi gli anarchici, hanno redatto delle contro-cronache dei processi penali contro i poveri, gli operai e i delinquenti, per politicizzare la criminalità. L'attacco al sistema penale diventava il baricentro della lotta di classe, la leva della critica della società borghese e la rivelazione dell'energia rivoluzionaria contenuta nella malvivenza. La contro-narrazione dei giornali popolari rovesciava punto per punto le descrizioni dei moralisti e dei dei filantropi spingendosi ad estetizzare il crimine ma, contrariamente all'estetismo della cronaca nera e del romanzo poliziesco borghese, «per una ben diversa lotta»<sup>67</sup>. Nella campagna fourierista, l'estetismo rivoluzionario con cui erano esaltati i prigionieri, «la parte più infelice e più oppressa dell'umanità», era abbinata con ciò che Foucault, a partire dal corso su *Bisogna difendere la società*, definisce *biopolitica*: «La contro-cronaca nera sottolinea sistematicamente i fatti di delinquenza nella borghesia, mostrando come essa sia la classe sottoposta alla 'degenerazione fisica', alla 'putrefazione morale' [...]»<sup>68</sup>. Dai tempi di Balzac e di Frégier la borghesia aveva razzializzato il conflitto di classe; aveva imposto un discorso centrato sulla minaccia rappresentata da una moltitudine di immigrati, infettati dalla violenza e minati dalla corruzione<sup>69</sup>. È su questo terreno «biopolitico» che si è sviluppata la reazione uguale e contraria del social-razzismo: «Che si parli di Fourier, all'inizio del secolo, o degli anarchici, alla fine del secolo, passando attraverso tutte le forme di socialismo, si coglie sempre nel socialismo una componente di razzismo»<sup>70</sup>.

65 L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose* cit., pp. 507-508.

66 M. Foucault, *Sorvegliare e punire* cit., p. 318.

67 Ivi, p. 320.

68 Ivi, p. 319.

69 L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose* cit., pp. 469-471.

70 M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France 1975-1976*, tr. it. di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 226.

### 5. Restituire la parola

Nelle pagine di *Sorvegliare e punire* dedicate alle campagna fourierista di politicizzazione della delinquenza, Foucault cita un episodio particolarmente interessante di restituzione della parola di un delinquente. Si tratta di un resoconto apparso su «La Phalange» che ricostruisce minuziosamente l'interrogatorio di un giudice a un ragazzo di tredici anni, recidivo, accusato di vagabondaggio dopo che una condanna di due anni in una casa di correzione lo aveva inserito nei circuiti della delinquenza. Rispondendo alle domande del giudice che lo incolpa di trasgredire con il suo modo di vivere i valori della civiltà – non ha una casa, non ha famiglia, non ha un reddito stabile perché non ha un «padrone», ecc. – il giovane rivendica una per una le «trasgressioni» come altrettanti diritti naturali. Il ragazzo dà, di fronte al giudice, la sua personale versione di un giusnaturalismo proletario e antiborghese:

Tutti gli illegalismi che il tribunale codifica come infrazioni, l'accusato le aveva riformulate come affermazione di una forza viva: l'assenza di habitat in vagabondaggio, l'assenza di maestri in autonomia, l'assenza di lavoro in libertà, l'assenza dell'impiego del tempo in pienezza dei giorni e delle notti<sup>71</sup>.

Per Foucault, nella storia del movimento operaio, del sindacalismo e dei partiti socialisti e comunisti, la militanza intorno all'illegalismo proletario portata avanti dai fourieristi con i tentativi di restituire le voci dei condannati e dei delinquenti è una eccezione. Quelle azioni, nota Foucault, fanno parte di un'altra storia che interseca quella ufficiale, una storia in cui il tabù della dicotomia tra reato comune e crimine politico è stato infranto da un illegalismo proletario irriducibile: «Si può dire che la forza dell'ideologia anarchica è legata alla persistenza e al rigore di una coscienza e di una pratica dell'illegalismo nella classe operaia – una persistenza e un rigore che né la legalità parlamentare né la legalità sindacale riusciranno mai a riassorbire»<sup>72</sup>. L'identità della classe operaia insieme a quelle delle organizzazioni sindacali e politiche si sono costituite, secondo Foucault, a partire dal *partage* che ha continuato a separarle dalla «plebe», e soprattutto dai delinquenti. Non c'è, spiega Foucault, il proletariato e poi il *Lumpenproletariat*. La storia del movimento operaio è avvenuta nell'alveo di quel *partage*, che è stato continuamente approfondito per gran parte del XIX secolo e del Novecento dando luogo a uno dei processi più fondamentali dell'antropologia politica moderna<sup>73</sup>.

Cosa sappiamo dei *Lumpen*, della plebe e dei delinquenti? Il sapere su questi soggetti è sempre un sapere degli altri. Lo si può ricavare, ad esempio, dalla storia del marxismo che nei riguardi del sottoproletariato e dei delinquenti raramente ha fatto degli sconti. I criminali sono abbinati ai *Lumpen*: sono stati usati in ogni epoca per spiare e denunciare i militanti e gli attivisti sindacali e politici; sono assolutamente incapaci di sviluppare una coscienza di classe in quanto non sanno cosa sia la solidarietà tra gli sfruttati; sono

71 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, p. 321.

72 M. Foucault, *La société punitive* cit., p. 154.

73 M. Foucault, *Table Ronde: Normalisation et Contrôle social*, in Id., *Dits et Écrits*, 4 voll., Paris, Gallimard, 1994, Vol. II, n. 107, pp. 334-335; Id., *Prisons et révoltes dans les prisons*, ivi, Vol. II, n. 125, p. 426; Id., *À propos de la prison d'Attica*, ivi, vol. II, n. 137, pp. 532-535; Id., *Sulla giustizia popolare* cit., pp. 85-91; Id., *Conversazione sulla prigione*, in *Microfisica del potere* cit., pp. 122-129.

sempre stati un intralcio per la costruzione dell'unità dei proletari; ne hanno sistematicamente indebolito l'azione politica. I delinquenti sono dei nemici di classe, alla meglio dei parassiti con cui non è pensabile alcuna alleanza<sup>74</sup>. Nelle sue declinazioni più superficiali, il marxismo attribuisce meccanicamente al capitalismo la produzione della criminalità: «Non è il capitalismo a produrre la criminalità», dice Foucault nel corso *Théories et institutions pénales*:

Carattere superficiale dell'analisi: è il capitalismo che produce i ladri e gli assassini; senza capitalismo, dunque, basta assassini. Bisogna invece dire che il capitalismo non può sussistere senza un apparato repressivo la cui principale funzione è antiseditiziosa. Questo apparato produce una determinata codifica tra penalità e delinquenza<sup>75</sup>.

Una volta cristallizzata l'analisi della criminalità come prodotto del capitalismo, il marxismo si è per lo più appoggiato agli enunciati standard dei discorsi tenuti sulla delinquenza. Foucault ha mostrato che la delinquenza è una positività su cui agiscono determinati dispositivi di potere e determinate formazioni del discorso scientifico e pseudoscientifico che vertono su una serie di aspetti caratteriali e comportamentali: dal corpo alla religione, dall'alimentazione alla salute mentale, dagli accidenti biografici alla sessualità, ecc. In carcere si è sempre scritto, ricorda Michelle Perrot, dai graffiti sui muri studiati da Lombroso a una pleora di confessioni, autobiografie, memoriali. Spesso sono le autorità – i giudici, i criminologici, gli psichiatri – a incoraggiare o persino a esigere queste scritture. Questi testi devono mantenersi entro limiti rigidamente definiti. Devono rievocare fatti strettamente individuali da cui il condannato non può estrapolare nulla di generale:

Così viene stabilito – scrive Foucault in una straordinaria prefazione al libro di un ex detenuto – che il condannato non può avere dei pensieri perché può avere solo dei ricordi. Soltanto la sua memoria è ammessa, non le sue idee [...] L'infrazione non è fatta per essere pensata: deve solamente essere *vissuta*, e poi ricordata<sup>76</sup>.

Il detenuto è un uomo solo che pensa e parla da solo. Non è ammissibile che i prigionieri possano socializzare dei pensieri concepiti in comune che riguardano il presente, il mondo, tanto meno il carcere e la giustizia. Le conclusioni su quello che i detenuti pensano, dicono e scrivono le tirano gli altri. I racconti diventano dei «casi», vengono cioè sottoposti ad un trattamento che li iscrive in fenomeni di insieme classificati dai concetti della psicologia, della psichiatria, della sociologia e della criminologia. I detenuti hanno in comune solo ciò che è stabilito dai discorsi che li designano e che producono le nozioni che si applicano a loro: «Così si può essere sicuri che non formeranno niente altro che una collezione; mai un movimento collettivo che si farebbe portatore di una propria riflessione»<sup>77</sup>. La criminalità è una figura estrema della povertà: costituita, oggettivata e riprodotta «come un campo di analisi, come un tema di riflessione, condotta da altri e per altri». Si è dato il caso, prosegue Foucault, che in una particolare congiuntura sto-

74 G. Salle, *Mettre la prison à l'épreuve. Le GIP en guerre contre l'«Intolérable»*, «Culture et conflits», 55, automne 2004, p. 5.

75 M. Foucault, *Théories et institutions pénales* cit., p. 106.

76 M. Foucault, *Préface*, in S. Livrozet, *De la prison à la révolte*, ora in M. Foucault, *Dits et Écrits* cit., vol. II, n. 116, pp. 394-399.

77 M. Foucault, *L'emergenza delle prigioni. Interventi su carcere, diritto, controllo*, Firenze, La casa Usher, 2011, p. 118.

rica – caratterizzata dalle lotte dei detenuti negli Stati Uniti, in Francia e in altre parti d'Europa tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta; dalla politicizzazione del carcere e del sistema della giustizia da parte dei movimenti politici; dalla costruzione di un fronte comune tra militanti incarcerati e detenuti comuni; dall'esperienza del *Groupe d'information sur les prisons* con il ruolo che vi ha giocato Foucault – i detenuti abbiano parlato in prima persona, e non per rievocare ricordi personali<sup>78</sup>. I prigionieri hanno agito per poter parlare della legge di fronte alla legge, dice Foucault. I fattori che, secondo Foucault, hanno permesso un legame tra un movimento politico esterno alle prigioni e il movimento dei detenuti all'interno delle carceri sono molti. Innanzi tutto una trasformazione profonda della composizione della forza lavoro su cui non facevano più presa i valori che hanno contraddistinto la storia del movimento operaio tra XIX e XX secolo: la legalità, il decoro e le virtù proletarie<sup>79</sup>. I giovani operai, prosegue Foucault, che rifiutano l'etica del lavoro formano un'area in cui convivono con i semi-occupati, i disoccupati, i precari: «Nel momento in cui il margine si massifica, potremmo dire che la massa si emargina»<sup>80</sup>. Si sono contestualmente moltiplicati i focolai della politicizzazione dei sottoproletari, dei figli degli immigrati tenuti ai margini del mercato del lavoro e del consumo nelle *banlieus*, nei ghetti, nelle *new towns* e negli Stati Uniti, in Francia e in Europa. Infine, Foucault osserva che la caratteristica principale dei movimenti e delle esperienze politiche contemporanee è la politicizzazione degli ambiti più disparati: l'alimentazione, il sesso, i rapporti familiari, la scuola l'università, il potere delle discipline e delle istituzioni scientifiche, la giustizia, la delinquenza e la prigione. A partire dalla lotta contro le privazioni e le violenze quotidiane, i detenuti hanno iniziato a mettere in questione il sistema della giustizia. La prigione appare come un anello di un continuum di cui sono elementi costitutivi la separazione tra classe operaia e sottoproletariato e la dicotomia tra crimine comune e delitto politico. A questo riguardo Foucault sostiene che il movimento dei detenuti è riuscito a portare alla luce delle tematiche particolarmente ostiche, e cioè che la delinquenza è un fenomeno politico, che il diritto penale non è una conseguenza della delinquenza e della criminalità, ma che delinquenza e criminalità sono fabbricate dal diritto penale come effetti di una guerra sociale e che «la penalità è da cima a fondo politica»<sup>81</sup>. La perdurante centralità di questa tematica, che Foucault continuerà a sviluppare sino alla fine del suo lavoro e del suo impegno militante, è confermata dai suoi continui aggiornamenti e riqualificazioni<sup>82</sup>:

Foucault ha sostenuto che la sanzione penitenziaria, oltre a consentire la sperimentazione di forme di controllo e disciplinamento da estendere poi nella società attraverso pratiche di *governance* biopolitica, abbia appunto una funzione distintiva. Essa si realizza attraverso la produzione di una frattura artificiale nelle classi subordinate, ossia attraverso la contrapposizione – funzionale al potere – tra *classi laboriose e classi pericolose*. L'opportunità di sostenerla con altri elementi di distinzione (i tratti somatici e culturali

78 *Le Groupe d'informations sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-1972*, a cura di P. Artières, Paris, Editions de l'Imec, 2003.

79 M. Foucault, *Le grand enfermement*, in Id., *Dits et Écrits* cit., Vol. II, n. 105, pp. 302-303.

80 M. Foucault, *Table Ronde: Normalisation et Contrôle social* cit., p. 338.

81 F. Ewald, B. Harcourt, *Situations du cours*, in M. Foucault, *Théories et institutions pénales* cit., p. 277; M. Foucault, *Théories et institutions pénales* cit., p. 190.

82 Si vedano i testi, le interviste e gli interventi dedicati da Foucault a questa tematica sino alla fine: M. Foucault, *La strategia dell'accerchiamento. Conversazioni e interventi, 1975-1984*, Palermo, Duepunti, 2009; Id., *L'emergenza delle prigioni. Interventi su carcere, diritto, controllo* cit.

legati alla provenienza geografica) sarà difficilmente tralasciata dal potere interessato a frazionare il potenziale conflittuale e a ostacolare le dinamiche di aggregazione tra gli oppressi<sup>83</sup>.

Foucault osserva che il libro di Serge Livrozet, ex detenuto, militante del movimento di lotta nelle prigioni, è un'importante testimonianza della restituzione e della presa di parola dei carcerati e dei delinquenti<sup>84</sup>. «Una filosofia del popolo», quella di Livrozet, così la definisce Foucault, nata nella lotta dentro e al di fuori del carcere, figlia di una certa esperienza e di un certo pensiero popolare sulle leggi prodotti dai poveri:

Perché esiste da davvero molto tempo un pensiero dell'infrazione intrinseco all'infrazione stessa; una certa riflessione sulla legge legata al rifiuto attivo della legge; una certa analisi del potere e del diritto praticata da quelli che erano in lotta quotidiana con il diritto e con il potere. Stranamente, questo pensiero sembra aver fatto più paura dell'illegalità stessa, poiché è stato censurato più severamente dei fatti che lo accompagnavano, o di cui era l'occasione. Di tanto in tanto, lo si è visto comparire con particolare clamore in tutta una corrente di pensiero anarchico, ma più spesso è stato furtivo. Non di meno, si è trasmesso ed elaborato<sup>85</sup>.

---

83 A. Sbraccia, *Immigrazione e criminalità. Nessi causali e costruzioni sociali*, in *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, a cura di S. Mezzadra e M. Ricciardi, Verona, ombre corte, 2013, pp. 83-84.

84 S. Livrozet, *De la prison à la révolte* cit.

85 M. Foucault, *Préface*, in S. Livrozet, *De la prison à la révolte* cit., pp. 398-399.

IV.

POVERTÀ E PROPRIETÀ



# IL CAMBIAVALUTE DELL'ESSERE. HEIDEGGER, IL «TEMPO DELLA POVERTÀ» E LO SVILUPPO MODERNO DELLE FORZE PRODUTTIVE

DI STEFANO G. AZZARÀ

Dopo Stalingrado e in misura crescente nelle ultime fasi della Seconda guerra mondiale – quando la sconfitta della *Wehrmacht* è ormai irreversibile e l'invasione della Germania non più evitabile – la riflessione di Martin Heidegger si fa sensibilmente diversa da quella elaborata negli anni precedenti al conflitto e ancora attiva, per un certo periodo, a guerra in corso<sup>1</sup>. Come a prendere atto di una disfatta catastrofica che non riguarda solo l'ambito militare ma investe l'elemento filosofico che legittimava la guerra tedesca, Heidegger abbandona i toni battaglieri che avevano celebrato l'avanzata in Francia come un «atto metafisico»<sup>2</sup>. E comincia a presentarsi nel dibattito pubblico come il fautore della pratica inoffensiva e persino pacificatrice di un inusitato «pensiero poetante».

Non si tratta però di un semplice *maquillage*. Con un estremo colpo di scena, questa apparente resa incondizionata si rivela presto come una controffensiva, un repentino cambiamento di terreno che, passando per una sorta di implicita dissociazione politica, prepara un rilancio in grande stile. Ovvero, come la proposta di una forma di meditazione totalmente nuova, estranea alle più diverse varianti della tradizione della metafisica moderna e dunque alternativa tanto alle motivazioni di coloro che stanno per essere sconfitti, quanto a quelle – altrettanto dogmatiche, prevaricatrici e intrinsecamente violente – degli imminenti vincitori. Una proposta che, nello spostare i termini della grande decisione storico-politica sul destino dell'Europa e del mondo, pretende perciò di riservare a se stessa una posizione al di sopra delle parti anche rispetto allo stesso scontro filosofico che, come aveva previsto a suo tempo Nietzsche<sup>3</sup>, era stato nuovamente messo in scena nel conflitto mondiale.

È l'idea di un pensiero post-metafisico in atto. Un pensiero che nelle parole del filosofo è andato già oltre le ricadute di dominio che scaturiscono dalla sclerosi e dai diktat totalitari della ragione calcolante come dai suoi conflitti interni, per rifugiarsi nella mezza luce di una dimensione tutta emotiva ed evocativa. In una realtà tutta interiore

---

1 Cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 140-160.

2 M. Heidegger, *Nietzsche: der europäische Nihilismus* (Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940), in Id., *Gesamtausgabe*, Vol. 48, Frankfurt a.M., Klostermann, 1986, pp. 333. D'ora in avanti ci riferiremo a questa edizione, citandola con GA seguito dal numero del volume.

3 Cfr. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, e proseguita da W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi, Abt. 6, Band 3, Berlin, De Gruyter, 1969, p. 364 «ci sarà guerra, come mai prima sulla terra».

che vorrebbe corrispondere, attraverso una strategia di connotazione linguistica e di genealogia etimologica corroborata da un continuo incrocio con la parola poetica, a quella complessità e polisemicità dell'essere che la semplice denotazione definitoria propria della logica oggettivante, con le sue pulsioni di conquista della certezza assoluta, mai afferra e sempre, inevitabilmente, riduce *ad unum* e distorce.

È anche grazie a questa fortunata mossa del cavallo – che ha facilitato la ricezione più o meno consapevole della sua critica della modernità in ambiti intellettuali in apparenza distanti ma che dopo la liberazione sarebbero diventati egemoni, e cioè nelle cerchie delle sinistre culturali europee *engagées* – che Heidegger riesce pian piano a far perdere le tracce del proprio coinvolgimento nell'esperienza nazista pur senza averne mai rigettato le premesse fondamentali. Sino a consentire ad alcuni interpreti di presentarlo paradossalmente, a parte l'ingenuità veniale di pochi mesi tra il 1933 e il 1934, come una sorta di dissidente filosofico o persino di Gran Maestro dell'opposizione intellettuale segreta<sup>4</sup>.

Se questo esito rassicurante è stato raggiunto e se l'heideggerismo 'indebolito' del dopoguerra viene in gran parte inscritto nell'ambito ritenuto innocuo dell'estetica, infatti, un ruolo importante è svolto proprio dal suo dialogo sempre più intenso con Hölderlin e poi con Rilke. Due autori – due fonti di campi semantici e di rilegittimazione da ogni contaminazione politica diretta – ai quali il nome del filosofo verrà d'ora in avanti pressoché assimilato. A partire in particolar modo dalla rilettura di alcuni brani di poesie, da *Pane e vino* a *Mnemosine* del primo alle *Elegie di Duino* e ai *Sonetti ad Orfeo* del secondo, esposta in un saggio del terribile 1946 – anno di macerie, fame ed epurazione – pubblicato poi in *Holzwege* con un titolo hölderliniano ormai celeberrimo: *Perché i poeti?* (nel tempo della povertà)<sup>5</sup>.

### 1. Povertà autentica come povertà metafisica

Ma cos'è la povertà della quale ci parla questo Heidegger che prende improvvisamente le distanze da una guerra sinora sostenuta con grande partecipazione? Nonostante non manchino le contiguità, siamo qui di fronte a una povertà ben diversa da quella chiamata in causa quando, nello stroncare la *Psicologia delle visioni del mondo* dell'amico (mi guardi Iddio!) Jaspers, aveva cominciato a distinguere in maniera netta scienza e filosofia. Per la scienza, scriveva ormai più di venti anni prima, «è decisiva solo l'esigenza dell'oggettività»; tutt'al contrario, «fa parte delle cose della filosofia anche chi filosofa e la (sua) notoria povertà»<sup>6</sup>.

Anche in questo passaggio Heidegger respingeva senz'altro il procedimento oggettivante del metodo scientifico, nel momento in cui si pretendeva di applicarlo – già a partire dall'organizzazione universitaria del sapere – a problematiche estrinseche. Ma

4 F.-W. von Herrmann, in A. Torno, *Ma Heidegger non fu complice del nazismo*, «Corriere della sera», 3 luglio 2002, p. 37.

5 M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1946), in GA, 5 (M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, pp. 269-320; Id., *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 247-297; i riferimenti di pagina alle edizioni tedesca e italiana saranno indicati tra parentesi direttamente nel testo, precedute dalla sigla WD).

6 M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*, (1919/1921), in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1976 (GA 9), pp. 1-46: 42 (*Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in Id., *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp. 431-70: 470).

questa affermazione incidentale non metteva ancora in discussione la specifica legittimità ontico-regionale di quel procedimento e voleva porre in luce una differenza che è certamente ontologica ma soprattutto metodologica. Sembrava alludere, cioè, a una fondamentale distanza di ambito e alla natura originale e tutta autoriflessiva del pensiero filosofico rispetto a ogni altro genere di discorso. Inoltre, pur essendo apparentemente di poco conto, quella rapida osservazione manteneva una carica di concretezza sociologica dal sapore autobiografico che solo raramente sarebbe ricomparsa nei testi successivi di Heidegger, caratterizzati da una crescente rarefazione del pensiero. Una carica che del resto era in qualche modo ancora presente anche in *Essere e tempo*, in quei passaggi in cui il non funzionamento degli oggetti, gli utilizzabili intramondani, diventava esempio di una mancanza ontologica che sporgeva nell'esistenziale: «quanto più urgente è il bisogno di ciò che manca, quanto più esso è effettivamente sentito nella sua non-utilizzabilità, tanto più importuno diviene l'utilizzabile presente, al punto da sembrare sprovvisto del carattere dell'utilizzabilità. Esso si disvela solo come semplice-presenza e tale da non poter sopperire alla mancanza di ciò che manca»<sup>7</sup>.

Nonostante l'esperienza diretta della mancanza e della privazione – il giovane Heidegger ha conosciuto queste cose e la sua ostinata e a volte spregiudicata volontà di autoaffermazione non è stata senza rapporti con le sue origini modeste –, la riflessione sulla povertà cambia però decisamente di segno dopo la guerra. E la povertà di cui si parla – la vera povertà, la povertà 'autentica' – diventa da qui in avanti una povertà di natura essenzialmente metafisica.

Non che nelle sue parole non ci siano più tracce della povertà banausica della quale si occupano, da prospettive diverse, i comandi militari dell'occupazione e i profittatori del mercato nero. Heidegger sa benissimo che attorno a sé dilagano una «sconfinata indigenza», infinite «sofferenze» del popolo, una «miseria senza nome», una «estenuante mancanza di pace», un «crescente smarrimento» e addirittura il «terrore» scatenato dall'invasione (WD 271; 249). Per chi è ancora capace di guardare in profondità, la vera povertà che ha investito l'Occidente ha però una natura completamente diversa da quanto si mostra nel caos della superficie. La vera povertà è anzitutto la povertà determinata da un'assenza che ci lascia al buio. Ha inizio, cioè, con l'abbandono del suolo europeo da parte del Sacro. Di un elemento divino che non proietta più la propria luce e non fonda più l'armonia del creato. Oggi, al culmine della «notte del mondo», dice, «non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa». Oggi addirittura, dopo il macello mondiale, «si è spento lo splendore di Dio nella storia universale» (WD 269; 246).

Non è la stessa domanda di Hans Jonas sul «concetto di Dio dopo Auschwitz»<sup>8</sup>. È, piuttosto, una denuncia della fine della centralità della coscienza religiosa – ovvero dell'elaborazione religiosa di quel movimento infinito di produzione di senso storico che Heidegger chiama «essere» – e del compimento di un processo di secolarizzazione e disincanto del mondo che è iniziato già molti secoli prima e ha accompagnato tutta la

7 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977 (GA 2), p. 98 (*Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 100).

8 Cfr. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen, Mohr, 1984 (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino e M. Vento, Genova, Il melangolo, 1993).

modernità. Un processo che proietta su quest'epoca un'ombra negativa e che è arrivato ai giorni nostri a un livello tale di astrazione che l'uomo contemporaneo si è fatto «tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza» (WD 269; 247). Ovvero da non rendersi nemmeno conto, perso com'è nelle sue faccende materiali, di questa propria povertà essenziale.

Ecco che l'epoca storica, abbandonata a se stessa, perde il proprio «fondamento» e perciò «pende nell'abisso», pur senza essere in grado di riconoscere l'abisso stesso e il pericolo che esso costituisce. Pur illudendosi, addirittura, che le cose possano presto cominciare ad andare per il meglio e che il segno sotto il quale il nostro tempo si svolge sia quello di un progresso magari contraddittorio e frammentato ma comunque certo e infinito nel suo dispiegamento: la cancellazione dell'alienazione religiosa non è forse considerata, ormai, come una premessa della compiuta umanizzazione dell'uomo e dell'universalizzazione della sua felicità? Da qualche parte, non è stata questa disalienazione persino promulgata per legge?

Progresso come decadenza, dunque, come perdita inevitabile dell'origine. Nemmeno in questo caso Heidegger rinuncia all'evocazione di una «svolta dell'epoca», ovvero di un nuovo inizio, di una trasformazione imminente o possibile dell'orizzonte di senso storico e relazionale che ci porti finalmente oltre la modernità e fuori di essa. Prima di vedere a cosa si è ridotta adesso tale «svolta» – ben diversa ormai dal «completo rivolgimento del nostro *Dasein* tedesco» che era stato annunciato con baldanzosa speranza agli inizi del suo Rettorato<sup>9</sup> –, dobbiamo però capire meglio i caratteri di questa inusitata forma di povertà che a soli pochi mesi dal cessate il fuoco angoscia il filosofo ben più della miseria concreta di un popolo ridotto alla fame. Proprio questo è infatti il punto decisivo sul piano filosofico-politico: la vera miseria del tempo presente sta nel fatto che questo tempo «non si rende nemmeno più conto della propria indigenza» (WD 270; 248). Di quell'«abisso», di quella fuga degli Dei, che finisce per rendere banali anche «dolore, morte e amore» e che solo il poeta sa invece scrutare, mantenendo fisso il proprio sguardo di fronte al pericolo. Vera povertà, autentico pericolo, è perciò per costui – e per il filosofo che con tale poeta dialoga – non la penuria di generi alimentari, o le macerie al posto delle case, o le file di sfollati che chiedono l'elemosina e invocano un riparo dal freddo, bensì la sconnessione, l'«oggettivante separazione dall'Aperto» (WD 298; 275-276). Ovvero: la «separazione contro l'Aperto», la «separazione contro il puro *Bezug*», il distacco dall'«inaudito Centro di ogni attrazione», la rottura della «gravitazione delle forze pure».

## 2. La sconnessione dall'essere e l'oggettivazione

Al di là delle espressioni ermetico-poetiche che Heidegger desume da Rilke a ulteriore complicazione del proprio gergo, siamo di fronte qui a una variante particolarmente suggestiva della consueta dialettica tra essere e ente che costituisce il cuore di tutta la sua filosofia. Aperto, *Bezug*, Centro... stanno per l'essere inteso come *physis*, e cioè come matrice generativa degli enti e, ancora prima dei singoli enti, dell'orizzonte complessivo dell'onticità che si coagula nei diversi sensi storici. Un fondo virtuale che si espone e

9 M. Heidegger, *Deutsche Studenten*, «Freiburger Studentenzeitung», 3 novembre 1933, in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern, Suhr, 1962, p. 135.

trova concretezza precipitando di volta in volta nell'evento di un'epoca, attraverso la fondazione di mondi che si reggono su una modalità determinata di comprensione del senso dell'ente e della sua verità. Di epoca in epoca, infatti, il senso dell'essere dell'ente e i nostri criteri di verità cambiano. E proprio questo cambiamento costituisce, nella sua discontinuità imponderabile, la «storia dell'essere». Un essere che abbandona gli enti al destino (*Ge-schick*: invio) della costruzione di una storia determinata, ma al tempo stesso li mantiene in uno stato di attrazione, li richiama a sé nella loro struttura d'orizzonte; o può richiamarli sempre di nuovo per lasciarli perire ma al tempo stesso rivivificarli e farli riemergere da sé con nuovi significati.

Nella prospettiva e nel linguaggio della metafisica moderna, da Leibniz alla sua sistematizzazione in Nietzsche, ogni ente viene in tal modo «arrischiato» dall'essere nella storia ed è in questa storia «arrischiante» in quanto si presenta come «volontà di potenza», ovvero «volontà di rischio» o «volontà di volontà». L'essere dell'ente è a sua volta, il «rischio», il «bilico», il «non essere protetti» (WD 279; 257), con una definizione che estende su scala generale il concetto di «esser-gettati» elaborato in *Essere e tempo*<sup>10</sup>. Al tempo stesso, però, «l'essere che tiene in bilico ogni ente attira costantemente ogni ente a sé e verso di sé come il Centro», è un «attraente e tutto-mediante Centro» che opera come una «forza di gravità», ovvero il punto di precipitazione degli enti nella storia (WD 281-284; 259-261). L'essere «tiene assieme» l'una cosa all'altra, tutto raccogliendo nel giuoco del rischio». Esso è «l'eterno congiocante» in un giuoco che è il «giuoco universale dell'essere». È perciò la «relazione mediatrice»: appunto, il «puro e semplice *Bezug*».

Quando un significato storico degli enti, o meglio, l'orizzonte che tiene insieme i significati storici in un'epoca, si sconnette, si stacca dalla «connessione dell'intero *Bezug*», finisce per astrarsi dalla totalità dall'essere e per rimuovere la propria origine dal suo seno. In tal modo, esso si irrigidisce con la pratica e l'usura del tempo in un significato determinato e perde ogni complessità e polisemicità: si sclerotizza. Questo può avvenire perché gli uomini – a differenza degli animali, i quali sono parte *del* mondo e sono dunque costantemente immersi nell'Aperto della relazione e immedesimati in maniera inconsapevole in esso – essendo *nel* mondo in quanto dotati di coscienza, sono anche inevitabilmente contrapposti all'orizzonte di senso nel quale percepiscono e operano. L'uomo è «fuori dalla quiete del rapporto illimitato» (WD 284-288; 263-265). Il *Dasein* «sta di fronte al mondo» e perciò «non soggiorna nel tratto e nel soffio dell'intero *Bezug*» ma gli sta semmai «innanzi». Esauritasi l'egemonia premoderna di quella concezione religiosa dell'essere dell'ente che tutto tiene insieme nell'ambito di ciò che è in quanto è Creatura, sin dagli albori dell'età moderna la «relazione di coscienza» si rende perciò protagonista, in maniera inevitabile, di un «irrequieto movimento contrappositivo» (WD 287; 264). Ecco che, a partire dall'interpretazione dell'essere come volontà di volontà, inizia la storia della metafisica moderna come storia dell'oggettivazione totalitaria del mondo e dello stesso essere: tutto è tutto d'un tratto ridotto a oggetto. Il mondo che per secoli è stato emanazione del divino è adesso il campo sterminato dell'oggettualità e della sua appropriazione tecno-scientifica.

La sconconnessione dall'Aperto che ci rende poveri di relazione all'essere è dunque in primo luogo la premessa ontologica di un processo infinito di oggettivazione: l'uomo che ovunque cerca e vede volontà, e dunque in primo luogo se stesso, «pone il mondo innan-

10 Cfr. in particolare il § 29 di *Essere e tempo*, dove l'esser-gettati è messo in relazione alla situazione emotiva.

zi a sé come l'oggettivo' nel suo insieme». È l'intero orizzonte di senso che assume ora i caratteri dell'oggettività misurabile: quando «il mondo è portato nell'ob-stare», ecco che «l'Aperto diviene ciò che sta di fronte (l'oggetto) e ruota intorno all'essere umano». Reciprocamente, «l'uomo si pone di fronte al mondo come di fronte a un oggetto», e al *non plus ultra* dell'oggettività contrappone perciò il *non plus ultra* della soggettività. In tal modo, attraverso la volontà l'uomo «propone se stesso come l'ente che, di proposito, impone tutte queste posizioni» (WD 287-288; 265).

È chiara adesso la differenza tra la semplice delimitazione di ambiti regionali diversi rimarcata negli anni fenomenologici a distinguere scienza e filosofia, e l'atteggiamento aspramente valutativo di questi anni. Nel momento in cui l'oggettivazione è avvenuta, la pluralità dell'essere e dei suoi significati svanisce, rattrappita e congelata nella semplice presenza dell'oggettività che è a disposizione del soggetto: ogni ente è percepito e inteso essenzialmente come oggetto assimilabile quantitativamente. E cessa con ciò di essere «cosa (*Ding*)» con le sue qualità, la sua storicità, con quella carica di ambiguità che presta ogni volta ai poeti l'occasione per metafore ed evocazioni sempre diverse.

Ovviamente, in un mondo in cui tutto è oggetto non può essere rinvenuto nulla di diverso dall'oggetto stesso e nessun nuovo evento può avvenire se non oggettivandosi: in esso non c'è più nessuna novità e dunque nessuna possibilità di storia come *Geschichte* ma soltanto come banale *Historie*. Povertà di essere come sconnesione significa sotto questo aspetto anche povertà di futuro e povertà di destino storico per l'uomo europeo. Come si vede, nonostante le dissociazioni, il basso profilo e gli ambigui inviti al dialogo tra i popoli frequenti in questo periodo, la fine della guerra rappresenta perciò per Heidegger – da sempre tutt'altro che indifferente a tale destino – soltanto una prosecuzione con altri mezzi, su altri fronti e con altre posizioni, del conflitto metafisico che agita la tarda modernità.

### 3. Povertà autentica come autentica ricchezza: una denuncia dello sviluppo delle forze produttive

Oggettivazione e rappresentazione sono funzioni della ragione moderna, la quale è vista agire da Heidegger unicamente o prevalentemente nella sua dimensione calcolante. Quando l'essere dell'ente assume l'aspetto dell'oggettività, è già sorto il dominio di quell'essenza della tecnica che con il nome di *Gestell* sarà uno dei suoi cavalli di battaglia nel dopoguerra, e cioè il dilagare di una relazionalità puramente strumentale e alienata tra le cose e tra l'uomo e il mondo: una «*ratio*», dirà non a caso Gianni Vattimo<sup>11</sup>, alla quale noi stessi siamo sottomessi e dalla quale non possiamo sfuggire.

Comincia così la conquista e l'appropriazione tecnica dell'universo reale e di quello dei significati da parte dell'uomo, auto-erettosi a soggetto e nuovo centro di attrazione di ogni ente. D'ora in avanti, «l'uomo dispone la Natura affinché essa soddisfi alle sue rappresentazioni oggettive» (WD 288; 265). Scoperto il principio della matematizzazione integrale dell'essere e delineato per via di ipotesi il progetto di questo schematismo, l'uomo porta avanti con abnegazione il progetto del «dominio tecnico della terra» (WD 292; 269), rilanciando e ritrovando in ogni ambito, attraverso le proprie misurazioni, l'immagine reiterata di se stesso ovvero della propria razionalità. Nessuno spazio c'è più

11 Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1974, ad es. pp. 347-348.

per l'autonomia dei diversi mondi della vita e per il loro spontaneo crescere e relazionarsi: la modernità coincide infatti con un atto di suprema superbia e di inarrivabile tracotanza umana. Una tracotanza tale che la proiezione della razionalità finisce ad un certo punto per rendersi autonoma e sottomettere lo stesso soggetto a una sorta di meccanismo impersonale che lo fagocita.

Non è sufficiente però il processo di oggettivazione per definire i caratteri di questo deserto metafisico descritto da Heidegger. La manifestazione più macroscopica e devastante della nuova signoria umanistica sta piuttosto nel fatto che il rapporto di rappresentazione e oggettivazione, con la *mathesis universalis* che gli soggiace, diventa *ethos* e si concretizza in un immane incremento delle capacità produttive umane. Ciò che più fa scandalo non è perciò tanto l'appropriazione del mondo da parte dell'uomo, con la rottura dei limiti e delle autolimitazioni proprie del pensiero cristiano-medievale come di quello antico, bensì la produzione e ri-produzione di questo mondo stesso. Ubriacato della propria potenza realizzativa, l'uomo pretende adesso di fabbricare l'essere a proprio esclusivo vantaggio, fino a concepire ciò che pochi avevano osato: replicare persino se stesso. «L'uomo moderno», dice, «si rivela tale da imporsi – in qualsiasi relazione a qualsiasi cosa e, quindi, anche a se stesso – come il produttore incontrollato» (WD 289; 266). È proprio questa pretesa di sostituirsi a Dio sul piano della potenza produttiva – questa sorta di esproprio e poi di industrializzazione dell'intuizione intellettuale divina – che dà vita al processo di secolarizzazione e determina in ultima istanza la fuga del Dio spodestato e l'avvento di quella notte del mondo nella quale ha inevitabilmente una parte non secondaria l'ateismo di Stato comunista.

L'età moderna inaugura dunque l'epoca del «pro-durre» inteso come un «porre manipolativo», ovvero l'epoca della «imposizione deliberata dell'oggettivazione», della «imposizione incondizionata di sé secondo un progetto che ha già posto il mondo come l'insieme degli oggetti producibili» (WD 288-289; 265-266). Certo, è inquietante per questo Heidegger sconfitto e avvilito il fatto che «l'uomo pone il mondo alla propria mercé e dispone della Natura per sé». È disturbante, cioè, il carattere di «comando» che assume la volontà moderna, il suo pretendere tutto «alla propria mercé», il suo autoritario «carattere imperativo». Ma ciò che ancor più si rivela determinante come essenza del volere e come conseguenza della sconessione, a guardar bene, non è questo «comando» bensì il «produrre». Un produrre che è certamente «l'imposizione incondizionata di sé» al mondo, che è certamente il dominio del soggetto. Ma che lo è «secondo un progetto che ha già posto il mondo come l'insieme degli oggetti producibili» e si impone dunque come il dominio di un soggetto tutto produttivo, di un soggetto che è tale solo in quanto produce.

L'uomo assimila se stesso a una potenza produttiva di fronte alla quale ogni cosa diventa inevitabilmente «materiale della produzione». Da questo momento, domina «l'organizzazione integrale della produzione progettata di tutto». E questa pianificazione si rivela anzitutto come l'atto supremo di ateismo metafisico con il quale l'uomo «ha organizzato la propria rivolta a dominio universale».

Che spazio può più esserci per il sacro, a questo punto? Siamo di fronte a un gesto di rivolta luciferino. A una manifestazione di smisurato orgoglio prometeico contro ogni limite, una prova di arroganza intollerabile da parte dell'umanismo moderno. Terminata con la guerra perduta anche la prospettiva illusoria di trovare una sintesi tutta tedesca tra sviluppo tecnologico da un lato e radicamento nella tradizione e nella *Gemeinschaft* dall'altro, ecco che «la terra e la sua atmosfera divengono materie prime», impiegabili in una produzione infinita. Ecco che presto «l'uomo stesso diviene materiale umano», il quale viene «impiegato secondo piani» – la parola non è scelta a caso, e evocando il

terrorismo dell'industrializzazione forzata bolscevica vuole alludere alla contiguità del socialismo sovietico e del capitalismo statunitense all'interno del comune ambito metafisico della produzione moderna – «prestabiliti» (WD 289; 267).

Qual è il peccato originale della modernità, dunque, quel peccato che coinvolge e assimila tutte le tradizioni politiche che si sono appena combattute nel mostruoso conflitto mondiale? In cosa consiste la vera sconnessione? Esattamente nella liberazione di questa immane potenza produttiva umana. E cioè non già nella produzione in quanto tale, che nei suoi aspetti limitati e premoderni, o moderno-artigianali, o persino proto-industriali, non disturba affatto Heidegger; bensì la sua organizzazione razionale sistematica. In altre parole: nell'enorme sviluppo delle forze produttive che ha accompagnato l'età moderna a partire dalla disseminazione dei germi della società capitalista e dalla rivoluzione scientifico-tecnologica. Rispetto a questa aberrazione, l'«americanismo» e persino il «comunismo» che minacciano l'Europa non sono – assieme allo stesso «europeismo», del quale costituiscono adesso «il contraccollo concentrato» – che semplici conseguenze ovvero varianti di una medesima conseguenza alla base della democrazia moderna. Ovvero varianti di una medesima potenza metafisica portata all'estremo: «l'essenza incompresa della tecnica» (WD 291; 268).

#### 4. *Modernità, sviluppo delle forze produttive e sviluppo integrale del soggetto*

Possiamo fare un primo punto della situazione e possiamo riassumerlo in questi termini paradossali: per Heidegger, la ricchezza è povertà e la povertà è ricchezza. Lo sviluppo delle forze produttive e l'aumento esponenziale della ricchezza sociale che questo sviluppo ha comportato costituiscono la povertà autentica *in senso deteriore*, una povertà che fonda il regno ipermoderno del quantitativo e del materiale e che va denunciata con toni apocalittici. All'inverso, l'atavica povertà che questo sviluppo ha consentito di superare rappresenta per il sapere esoterico la povertà autentica *in senso superiore* e perciò è la ricchezza autentica. Quella ricchezza tutta interiore, tutta dispiegata in una dimensione non materiale, che dobbiamo semmai sempre ricordare al fine di non essere travolti dal benessere superficiale delle merci.

Questo è perciò il paradosso: la storia umana è stata a lungo la storia della miseria umana; ma proprio la fine di questa sofferenza millenaria viene assimilata a una catastrofe e all'avvento del tempo della povertà. È quanto viene confermato da un altro intervento di questo stesso periodo, meno famoso di quello appena visto ma dal titolo non meno significativo, *Die Armut*, appunto, *La povertà*, nel quale Heidegger riflette sulle condizioni a partire dalle quali lo spettro del comunismo che preme da Est sulla Germania e sull'intera Europa può essere tenuto a freno e persino «oltrepassato nella sua essenza»<sup>12</sup>. «Da noi, tutto si concentra sullo spirituale, siamo divenuti poveri per divenire ricchi», cita qui da Hölderlin (DA 5; 112). E però, a differenza di quanto sostengono il senso comune ma soprattutto i materialisti, questa povertà e questa ricchezza non hanno nulla a che fare con «la consistenza patrimoniale, il possedere» (DA 8; 115) e dunque vanno interamente ridefinite.

12 M. Heidegger, *Die Armut* (1945), «Heidegger Studies», 10 (1994), pp. 5-11: 10 (*La povertà*, «Micromega», 3 (2006), pp. 112-118: 118; i riferimenti di pagina alle edizioni tedesca e italiana saranno indicati tra parentesi direttamente nel testo, precedute dalla sigla DA).

Povert     infatti «un mancare del necessario», mentre ricchezza   «non-mancare del necessario». Ma questo essere ricchi, questo «possedere al di l  del necessario»,   in realt  un soggiacere alla «costrizione», ovvero un cedere a «quell'elemento di costrizione che nell'ambito della nostra «vita» vincola i bisogni al suo mantenimento e ci costringe esclusivamente alla soddisfazione di tali bisogni» (DA 8; 115). La ricchezza, dunque, ci rende in realt  poveri di ci  che   spirituale e essenziale e ci fa succubi di ci  che   meramente materiale e pleonastico, rafforzando – cosa tutt'altro che secondaria – le posizioni e il consenso di chi pretende un accesso egualitario alla produzione sociale. Al contrario, «essere davvero poveri», ovvero «essere in modo tale che manchiamo di tutto ci  che sia in ultima analisi superfluo», significa in effetti «non poter essere senza il superfluo», «appartenere in modo singolare al superfluo». Il quale, a sua volta,   «ci  che non giunge dalla necessit » bensı «da ci  che   libero», ovvero da ci  che   gratuito come l'evento di ci  che nessun progresso pu  predeterminare. La povert  autentica significa perci  «appartenere in modo unico al libero-liberante», essere in relazione «all'elemento che libera» (DA 9-10; 116-117). Significa, in ultima istanza, mettersi in rapporto con l'essere: recuperare una relazione di apertura con quel «liberante» che «lascia riposare ogni cosa nella sua essenza, ovvero che la risparmia» e che lascia avvenire il senso delle cose.

Stare nella povert  nel senso autenticamente superiore di questo termine, essere poveri in senso essenziale, significa in altre parole ristabilire la connessione con il *Bezug*. Ripristinare il rapporto originario tra uomo e essere, quel rapporto in virt  del quale l'uomo si espone alla pluralit  dell'essere stesso e ne riattinge la polisemicit . Un rapporto che era andato perduto nell'oggettivazione infinita dell'uomo moderno e il cui smarrimento aveva provocato quella sclerosi del pensiero calcolante che sta alla base del frenetico produttivismo prometeico dei nostri giorni, portando ad esaurirsi nella produzione industriale in serie anche la storia dell'Occidente. Come Heidegger stesso dice in maniera esplicita: «l'essere-poveri in quanto non-mancare-di-nulla, se non del superfluo,   in s  gi  anche l'essere ricchi» (DA 9; 117). Oppure, detto pi  sinteticamente: «l'autentico essere-poveri   in s  l'essere-ricchi».

Ritornando alla povert  autentica, ritornando dal materiale allo spirituale, la sconnesione innescata dallo sviluppo delle forze produttive e dall'oggettivazione del mondo pu  essere finalmente sanata. E l'uomo pu  riscoprire l'autentica ricchezza come la semplicissima possibilit  di esporsi a una sempre rinnovata pluralit  dei significati dell'essere e delle cose. Poich  questo ritorno all'essere coincide con la condizione di apertura di nuove possibilit  di futuro per l'umanit  occidentale, ecco che a questo punto «non manchiamo di nulla» e semmai «possediamo tutto in anticipo». Perch  adesso «stiamo nell'eccedenza dell'essere», la quale «trasonda tutto ci  che necessita nell'impellenza». Un'eccedenza che pu  garantire un domani ai popoli europei, qualora essi riescano a sottrarsi alle lusinghe del comunismo, la cui allettante promessa di benessere materiale prepara in realt  per tutti loro una definitiva morte spirituale, religiosa e dunque storica.

Lungi dal dover essere temuta e fuggita, lungi dal dover essere prevenuta attraverso un accrescimento scientificamente deliberato o persino pianificato della produzione, la povert  – e in questo caso la povert  di un dopoguerra che   desolazione ma anche la *tabula rasa* di un nuovo possibile inizio –   perci  una grande opportunit  insperata, una riconquista che va salutata come una «gioia»: una gioia che   addirittura «in lutto per non poter mai essere povera abbastanza» (DA 10; 117). Nulla contano i dolori della povert  banausica denunciata dei materialisti di fronte a questa gioia spirituale. Ben poca cosa sono i «periodi di calamit », ma anche la «carestia» e le «annate di magra». Venga anzi

pure questa povertà materiale, se sapremo mantenerci ricchi nella nostra interiorità! La vera catastrofe non consiste infatti per Heidegger «nel fatto che molti uomini verosimilmente periscano», cosa tutto sommato nient' affatto nuova nelle avventure e disavventure della storia, «bensì nel fatto che coloro che sopravvivono, vivano ormai soltanto al fine di nutrirsi per vivere». Che rinuncino cioè alla storicità umana autentica per entrare in un eterno presente animale: quella morte ontologica che si cela dietro la speranza di benessere universale attraverso la quale i bolscevichi estendono la loro presa sulle masse e finiscono per esercitare una sorta di schiavizzazione consensuale.

Si tratta di un esito paradossale, come dicevo. La modernità come processo di emancipazione consapevole, collettivo e organizzato è stata infatti anche e in primo luogo un processo di emancipazione dalla necessità. Solo nel corso del Novecento e solo a seguito di tragici rivolgimenti l'umanità o una parte dell'umanità si è lasciata per la prima volta alle spalle lo spettro della fame e della morte per inedia, che per millenni aveva condizionato l'esistenza di miliardi di uomini e di donne senza storia, consumatisi in un lavoro oscuro e bestiale senza lasciare – essi sì! – la minima traccia del loro passaggio sulla terra. Può essere pensata questa immensa rivoluzione che ha condotto al riconoscimento degli invisibili e persino alla democrazia moderna senza il superamento della penuria che solo lo sviluppo delle forze produttive ha consentito? È immaginabile una crescita dei bisogni, delle qualità e delle capacità su scala di massa, e dunque quell'arricchimento organico che ha generato il soggetto moderno come individualità universalizzabile, senza questo sviluppo? Era forse più 'ricco', sotto ogni prospettiva, l'uomo medievale o l'uomo greco? Chi e quanti avevano storia e futuro nel mondo premoderno, e chi e quanti invece non ne avevano affatto?

Guardiamo la questione da un altro punto di vista. Certamente il progresso di cui Heidegger denuncia la perversione ha preteso le proprie vittime e la filosofia del Novecento è in gran parte legata a questa esperienza tragica. Ma potremmo mai porre la questione del riscatto della memoria di queste vittime senza quello sviluppo delle forze produttive che ha consentito una parziale emancipazione del lavoro? Nessuno concepisce più il concetto di progresso in maniera ingenua e Heidegger non è certamente il solo a criticare il dominio del quantitativo e dell'economico: si tratta di un discorso molto diffuso – basti pensare a Walter Benjamin – anche in ambiti intellettuali molto diversi, nei quali la natura di contraddizione immanente alla storia è ben nota. Ma, ancora una volta, potremmo permetterci questa critica del primato dell'economico e del progresso se l'accrescimento della ricchezza sociale non avesse consentito una crescita di bisogni ed esigenze anche individuali che ci hanno emancipato dalla dimensione primaria della sussistenza?

Senza sviluppo delle forze produttive, insomma, non c'è modernità e non c'è emancipazione: non c'è dunque ricchezza materiale ma non c'è nemmeno quella spirituale e non c'è storia – non c'è «essere» – se non per una ristretta élite di privilegiati. La condanna moralistica dello sviluppo delle forze produttive camuffata da analisi metafisica nasconde perciò la nostalgia, declinata al futuro, verso un mondo di autenticità e pienezza che non c'è mai stato o che, se c'è stato, è stato privilegio di qualcuno e non bene comune di tutti. Essa è dunque l'utopia populista di chi nella rassegnazione dei tanti cerca una nuova legittimazione alla superiorità di rango dei pochi. E del tutto fuori luogo mi sembra, in questa prospettiva, ogni assimilazione del gioco linguistico heideggeriano tra ricchezza e povertà con la dialettica di servo e padrone della *Fenomenologia* di Hegel<sup>13</sup>.

13 È quanto sostenuto in una prospettiva cattolica da G. Azzoni, *Metafisica della povertà*, [s.i.],

### 5. Dalla ragione produttivistica al «pensiero poetante»

Non c'è dubbio: nella sua requisitoria contro il prometeismo moderno Heidegger si scaglia con parole di fuoco contro la produzione ma nel far questo non può che cogliere, anche a prescindere dalla sua consapevolezza e dalla sua capacità di analisi, non la produzione in quanto tale ma la produzione che c'è, e dunque il modo di produzione nelle sue specifiche forme capitalistiche. Le dinamiche della società capitalistica, anzi, vengono colte con puntualità qui e in molti altri testi persino nel loro necessario funzionamento alienante.

Se in passato esisteva un «valore intrinseco delle cose», dice Heidegger con accenti sempre più nostalgici, un valore che veniva gelosamente «custodito» da chi ne usufruiva, adesso tale valore è annientato dalla valutazione meramente economica. Ogni cosa diventa perciò un «prodotto del processo di produzione» (WD 292-293; 269-270) e «i prodotti stessi della produzione» sono poi affidati «al mercato». In tal modo, «la cosità delle cose» ovvero la loro storicità, polisemicità e risonanza emotiva, viene a dissolversi «nel valore di scambio» e persino «l'umanità dell'uomo» viene prima o poi misurata in contanti. Le «cose [*Dinge*]» divengono meri «oggetti [*Gegenstände*]» (WD 308; 284), «oggetto di scambio», «merce» (WD 313; 290). Ovvero «oggetti prodotti» che vengono usati «rapidamente» e altrettanto rapidamente devono essere sostituiti con gli oggetti di una nuova produzione, così che la loro natura si rivela essere «la sostituibilità, il surrogato» (WD 307-309; 284-285), come è inevitabile nella produzione in serie meccanizzata. «Ogni ente» diventa «un affare di calcolo» nell'ambito di uno scambio infinito e la terra stessa diventa a un certo punto un gigantesco «mercato mondiale» (WD 292; 270).

In questo mercato globalizzato *ante litteram* la produzione finisce per diventare qualcosa di diverso da una semplice attività umana. Finisce cioè per rendersi autonoma ed ergersi di fronte all'uomo stesso come un meccanismo impersonale, ovvero come una «produzione autoimponentesi» (WD 289; 266). Una «produzione che si impone incondizionatamente» (WD 293; 270), che non risponde più allo stesso volere umano ma che semmai lo determina, alienando il lavoratore salariato ma anche il proprietario dei mezzi di produzione e cancellandone in ciò ogni differenza. Ecco che ora «l'uomo si muove nel tramestio degli affari e degli «scambi»» (WD 313-314; 290), diviso ormai «fra il tintinnio del denaro e il valere dei valori». Riducendosi nella propria più riposta umanità a una sorta di «mercante» – a questo proposito bisognerebbe chiedere agli heideggeriani sorpresi oggi dall'«antisemitismo metafisico» dei *Quaderni Neri* in qual modo, a loro avviso, potesse essere interpretato in quegli anni questo passaggio<sup>14</sup>... – che «pesa e valuta di continuo, ma ignora il peso e il rango autentico delle cose». Fino al punto che il mercato, il rapporto mercantile, dilaga «nella stessa essenza dell'essere».

Si capisce, alla luce di queste parole, il notevole fascino riscosso da Heidegger a sinistra, un fascino che ha indotto non di rado gli interpreti ad accostarlo a Marx nonostante un'esplicita professione di fede anticomunista che, come abbiamo appena visto, è massicciamente presente nei suoi testi. Si tratta di una fascinazione mal riposta. La presunta

---

[s.i.e.], 2006, p. 21. Il testo è disponibile in rete sul sito del Comitato scientifico del Centro di etica generale e applicata (<http://www.atd-quartomondo.it/wp-content/uploads/2011/09/Metafisica-della-povert%C3%A0-Giampaolo-Azzoni.pdf>)

14 Cfr. D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015. Cfr. E. Faye, *Essere e svastica*, «Micromega», 2 (2015) pp. 98-115; R. Wolin, *La coerenza filosofica del nazismo di Heidegger*, ivi, pp. 126-142; S.G. Azzarà, *Heidegger «innocente»: un esorcismo della sinistra postmoderna*, ivi, pp. 116-125.

denuncia heideggeriana del capitalismo, se anche fosse veramente tale e se anche fosse possibile rimuoverne le risonanze cospirazioniste più inquietanti, non è certo una critica dei limiti e delle contraddizioni della produzione capitalistica in nome di una produzione più razionale e cooperativa. Essa, che accosta non a caso in una medesima denuncia il produttivismo capitalistico e quello della pianificazione socialista senza poterne comprendere la differenza sostanziale, viene condotta semmai in nome di un'immaginaria produzione pre-moderna. In nome cioè di una produzione su scala artigianale concepita mitologicamente, di un primato del valore d'uso che non è mai stato sussistente. E dunque, in ultima istanza, in nome delle relazioni personali di dipendenza, delle ristrettezze produttive che queste comportano e ancora una volta in nome della penuria dei tanti come premessa indispensabile della vera ricchezza spirituale e del vero futuro dei pochi degni di distinzione. Altro che Marx e Heidegger! Anche se non può dirlo e non può nemmeno esserne consapevole, in fondo nel contestare la produzione moderna e lo sviluppo Heidegger mette implicitamente in scena un revival di quella servitù della gleba, o comunque di quei rapporti di dipendenza semiservili, che hanno costituito anche in età moderna l'antecedente storico del lavoro salariato, ma che già per i preti cristiani non pregiudicavano la felicità e la salvezza del servo nel Regno dei cieli.

La sua critica del capitalismo si colloca perciò, nel migliore dei casi, nel solco dell'anticapitalismo spurio denunciato come una forma di mistificazione preventiva da Marx ed Engels già nel *Manifesto*: un atteggiamento molto lontano dall'ardua dialettica di riconoscimento e critica della rivoluzione capitalistica che proprio in quel testo veniva fondata. Più che di critica del capitalismo, perciò, è necessario parlare, per quanto riguarda questo Heidegger ormai disilluso, di una delegittimazione integrale dei fondamenti filosofici della modernità – fondamenti che il materialismo storico si propone di rimettere sulla testa e non certo di annientare –, come appare in maniera ancora più esplicita nella condanna netta che viene pronunciata di quell'atteggiamento che Nietzsche definiva come l'«ottimismo» moderno.

La vera «minaccia» nei confronti dell'uomo, dice infatti a questo proposito, «è la convinzione che la realizzazione della produzione assoluta possa aver luogo senza pericolo alcuno» (WD 294; 271). È cioè l'ideale civilizzatorio della sicurezza. È «l'ingannevole convinzione che, attraverso la produzione, la trasformazione, l'accumulazione e il governo delle energie naturali» – e attraverso la pianificazione comunista che promette di padroneggiare tutti questi processi, in ultima istanza –, «l'uomo possa rendere agevole a tutti e in genere felice la situazione umana» e possa in tal modo realizzare anche «la pace», intesa come pace perpetua universale. La denuncia del produttivismo e del prometeismo, la condanna della pretesa di sostituirsi a Dio, è dunque in realtà la condanna della pretesa di realizzare la felicità terrena, spesso utilizzata per entusiasmare le masse. Ovvero la pretesa di affermare la capacità degli uomini di progettare e fare la propria storia secondo un filo conduttore razionale, intervenendo nelle contraddizioni della realtà e svelandone la natura tutta politica e mai naturale. Ed è, al di là delle paure contingenti di una bolscevizzazione imminente della Germania, la condanna di quella progettualità politica che pretende di fare tutto questo a favore di tutti, ovvero su scala universale: più che di fronte alla fondazione teoretica di un fronte trasversale che vada oltre l'alienazione capitalistica, come si vede, siamo ancora una volta fermi a Plenge, al 1914 contro il 1789<sup>15</sup>.

15 Cfr. J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Berlin, Springer, 1916.

## 6. Dalla trasformazione del mondo alla sua interiorizzazione e reinterpretazione linguistica

È inevitabile, a questo punto, che l'anti-produttivismo e la tecnofobia heideggeriani sfocino nella condanna della modernità colta in particolar modo nel suo aspetto democratizzante, ovvero come processo che cancella ogni differenza e distanza di natura tra gli uomini e costruisce l'unità del genere. La pretesa intollerabile dell'uomo moderno risiede nella «convincione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo» (WD 295; 272). In realtà, «questo genere di ordine livella ogni *ordo*», annienta «ogni rango», cancella ogni distinzione e ogni gerarchia nel seno dell'essere, appiattendola nella «uniformità della produzione» e «dissolvendo così, sin dall'inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell'essere».

Se già la pretesa ateizzante di sostituirsi alla potenza creativa di Dio è intollerabile nei suoi effetti legati alla terra e alla natura, la produzione più odiosa di tutte sembra dunque essere proprio la produzione del genere umano che è implicita nella pianificazione comunista ma ancor prima nell'idea di democrazia. La produzione dell'uomo in quanto tale, la produzione dell'idea di eguaglianza, assieme alla produzione di quei processi di inclusione che sono alla base della democrazia moderna. Nonostante il tono e l'atteggiamento dimesso, perciò, ben poco è cambiato dopo la sconfitta nella guerra rispetto agli anni Trenta, quando Heidegger anticipava la 'rivoluzione' nazista imminente e la sua sfida planetaria affermando che «non chiunque, dal momento che è stato messo al mondo, ha il diritto ed è degno di tutto [*nicht jeder beliebige, weil er einmal in die Welt gesetzt wurde, zu jedem das Recht und die Würde hat*]»<sup>16</sup>.

Del resto, per venire alle conclusioni, cosa propone Heidegger come via d'uscita dalla povertà di questa modernità criptobolscevica? In cosa consiste adesso e a chi viene affidata quella svolta che sempre negli anni Trenta era stata pensata come una rivoluzione integrale e per la quale sarebbe stato necessario educare e preparare le imprescindibili avanguardie<sup>17</sup>? A cosa è legato ora «il rivolgimento» (WD 300; 276), l'«essersi rivoltati», che deve volgerci verso il concomitante volgersi a noi dell'Aperto, e dunque verso l'essere?

In tutte le visioni del mondo, nel liberalismo, nel socialismo e persino nell'orientamento *völkisch* nazista, ha dominato sinora il «calcolare» (WD 305; 281), una forma di pensiero che «non conosce nulla di intuitivo» ma elabora «progetti», «finzioni» intellettualistiche. La vera alternativa, come già sappiamo, sta allora in una forma totalmente diversa di pensiero che vada oltre tutte queste prospettive, in una forma di «poesia pensante» (WD 273; 251) che è anche un «pensare poetante» e che non può essere liquidata come mera «evasione estetica» da esercitare nei momenti di riposo ma va presa sul serio come un modo del tutto originale di percepire e leggere il mondo. Grazie ad essa, dall'esteriorità di ciò che è oggettivo siamo proiettati verso «l'interiore e l'invisibile», «l'invisibilissimo dell'invisibile e l'interiorissimo dell'interiore», e cioè «all'interno della sfera della coscienza» e dritti «nella regione interiore del cuore» (WD 305-307; 282-284). E

16 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/1932), a cura di H. Mörchen, Frankfurt a.M., Klostermann, 1988 (GA 34), p. 122 (*L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 150).

17 Cfr. S. G. Azzarà, *Le «avanguardie intellettuali della rivoluzione» nelle lezioni platoniche di Heidegger del 1931-32*, «Diritto e cultura», 8 (1999), n. 2, pp. 19-39.

passiamo in tal modo, quasi miracolosamente, dalla «logica della ragione calcolante» a quella logica che sta «al di là del numerabile e del calcolabile».

Questa nuova logica opera come una «interiorizzazione rimemorativa». Essa rammenta l'originario scaturire degli enti e dei significati dalla matrice generativa dell'essere e in tal modo fa esplodere lo scheletro calcificato dello sguardo metafisico-produttivistico, dando nuova vita, nuova luce, nuovi colori, nuovi significati e volti all'orizzonte mondano. Liberando gli enti dalla camicia di forza dell'oggettività e ripristinandone la natura di cosa, grazie ad un «dialogo storico-ontologico» tra il «poetare» e il «pensare» (WD 274-276; 252-254) e grazie a quella loro «interna armonia», a quel «pensante-poetante nominare» (DA 8; 115) che consente anche al filosofo di comprendere, proprio come fa il poeta essenziale, la polisemicità del reale e la storicità dell'essere. Esattamente a questo servono dunque i poeti nel tempo della povertà: a sollecitare quella «intimizzazione rimemorativa» che ci fa fuggire dall'alienazione nella «autoimposizione» della produzione e ci porta in salvo «nell'interiorissimo invisibile della regione del cuore», dove «tutto è in-versione interiore» (WD 308-309; 285). In quella «interiorità» nella quale soltanto «siamo liberi» proprio come poteva esserlo lo schiavo, perché in essa siamo «affrancati da ogni relazione agli oggetti». In quell'ambito tutto «spirituale» nel quale si concentra «il riferimento dell'essere alla nostra essenza» (DA 8; 115). I poeti ci conducono dunque dall'esteriore all'interiorità, dagli oggetti al cuore, dal primato di quella frenesia che pretende di produrre il mondo alla serenità del «linguaggio» (WD 310-311; 287-288) e dunque a quel suo semplice «dire», nominare, rinominare le cose attraverso il quale possiamo mutare la nostra prospettiva su quel mondo che non possiamo cambiare.

Dalla imperiosa rivendicazione politica di una svolta integrale dell'esistenza dei popoli, dunque, al più classico ripiegamento *in interiore hominis*. Non era stata molto diversa la reazione di un'intera generazione di intellettuali tedeschi, che un secolo prima avevano reagito al fallimento del '48 rifluendo nell'impolitico apparente della contemplazione della natura, o nel primato dell'arte, oppure ancora abbracciando il sacro. E nulla di diverso dice in fondo oggi monsignor Paglia, richiamandosi a David Maria Turoldo come a una storia dottrinale millenaria, nell'avvertirci che «per povertà non si intende certo miseria, e meno ancora miserabilità» ma si intende semmai «che l'uomo sia preso nel suo assoluto valore e non per quello che possiede»<sup>18</sup>? «La vita ordinaria dell'uomo d'oggi è l'autoimposizione abituale nel mercato senza-protezione dei cambiavalute» (WD 315; 291), lamenta Heidegger in conclusione, alludendo a una pratica molto diffusa nella Germania del periodo dell'occupazione. Nei testi di questo periodo, tuttavia, lui stesso – con un gioco di prestigio che ha tratto in inganno molti – cambia la ricchezza in povertà e la povertà in ricchezza. Con un trucco da maestro, poi, si lascia alle spalle l'ambiguo «umanismo» eurocentrico degli anni del nazismo e intende mettere fuori gioco la dimensione politica della rivoluzione moderna, che è in quanto tale sinonimo di democrazia e persino di comunismo, affidando la svolta storica al pensiero poetante, al canto del poeta ovvero alla memoria del sacro, pretendendo di lucrare sul tasso di cambio di questo gioco delle tre carte ermeneutico<sup>19</sup>. Se Brecht si chiedeva «Quali tempi sono questi, quando discorrere d'alberi è quasi un delitto, perché su troppe stragi comporta

18 V. Paglia, *Storia della povertà. La rivoluzione della carità dalle radici del cristianesimo alla Chiesa di papa Francesco*, Milano, Rizzoli, 2014, p. 47.

19 Anche M. Hardt e T. Negri, in una breve lettura di *Die Armut*, accusano Heidegger di «cambiare le carte in tavola» (*Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010, p. 58). Andrebbe tuttavia ricordato loro che alla fine di giugno 1945 Berlino era già stata liberata dall'Armata rossa.

silenzio!»<sup>20</sup>, per Heidegger, invece, nulla conta la fame e nulla in fondo contano anche la guerra e lo sterminio finché si può cantare, fin quando il «cantare si sottrae a ogni imposizione» (WD 316; 292).

Davvero Heidegger si comporta qui come il cambiavalute dell'essere. Il fatto però che esattamente questo Heidegger critico della produzione e dello sviluppo, al netto dell'antisemitismo, sia oggi il presupposto di una parte notevole del discorso filosofico europeo e persino di quello politico, anche se in forme spesso inconsapevoli o celate – pensiamo alla risonanza che ha un concetto come quello di «decrescita felice» –, non può che parlarci anche di noi stessi.

---

20 B. Brecht, *An die Nachgeborenen* (1938); cfr. B. Brecht, *A coloro che verranno*, in Id., *Poesie e canzoni*, a cura di R. Leiser e F. Fortini, Torino, Einaudi 1959.



# ESISTENZA UMANA E «POVERTÀ DI MONDO». UN TENTATIVO DI RIFORMULAZIONE DEL CONCETTO DI «POVERTÀ» A PARTIRE DA MARTIN HEIDEGGER

DI LUCA PINZOLO

## *Premessa*

Se la proprietà è contemplata dal diritto – e in particolare da quel campo definito come «diritto soggettivo», potremmo chiederci che cosa significhi, in generale, per qualcuno, «avere un diritto»: è, questa, una domanda che nella sua formulazione e nella sua risposta non verte sulla «natura» del diritto (non chiede «che cosa» sia il diritto), ma sul significato della sua attribuzione a un soggetto di diritto, quale che egli o esso sia. Questa domanda, e la risposta che ne viene data, tocca almeno due questioni: il senso dell'*avere* e il senso dell'*avere legittimamente*.

Avere un diritto significa pretendere legittimamente qualcosa. È la pretesa di qualcuno (di un individuo, di un gruppo) a che altri soggetti facciano o non facciano qualcosa nei suoi confronti. Non è una pretesa arbitraria e immotivata: è una pretesa che accampa ragioni e argomenti, che si vuole «giusta», «legittima», «fondata»; è una pretesa che coinvolge il comportamento di altri soggetti e presuppone (ed esprime a sua volta) una condivisa distribuzione degli oneri e dei privilegi sociali. Rivendicando un diritto partecipo a un complicato intreccio di aspettative nel quale ogni altro consociato è coinvolto; rivendicando un diritto metto in gioco i valori di fondo e le convinzioni culturali della società di cui faccio parte. [...] Avere un diritto significa imporre un obbligo e disporre anche della forza di un terzo (l'arbitro, il giudice, la comunità, il potere politico) che costringe l'obbligato a un comportamento conforme alla mia pretesa. Diritti e forza, diritti e distribuzione sociale del potere, diritti e sovranità si connettono strettamente: la determinazione dei diritti e degli obblighi dei soggetti è una delle principali nervature dell'ordine. Una società si ordina determinando i diritti e gli obblighi dei suoi membri e, viceversa, l'identità politico-giuridica dei soggetti trova nei diritti il proprio principale contrassegno<sup>1</sup>.

P. Costa, l'autore citato, sceglie di partire dalla questione dell'«avere un diritto» per trattare il tema del diritto in generale – il saggio richiamato procede, in effetti, mediante una trattazione delle dottrine giusnaturalistiche nell'età moderna.

«Avere un diritto» include almeno tre termini: una pretesa, la pretesa di ottenere, e l'ottenere qualcosa da qualcuno: in tal senso, avere un diritto/dei diritti comporta che si

---

1 P. Costa, *Diritto*, in *Lo Stato moderno in Europa*, a cura di M. Fioravanti, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 37-38.

producano degli atti che portano un «terzo» a decidere determinando un sistema complesso e articolato di prerogative – la distribuzione di privilegi, oneri e sanzioni. In fondo, la definizione di «avere un diritto» coinvolge e include la *vita associata* e un Terzo come *mediatore*, sia esso un giudice o lo Stato, la cui funzione è mediare i conflitti sociali e decidere.

La natura di questa decisione è a sua volta articolata e complessa: decidendo dell'attribuzione o meno di uno o più diritti/doveri a qualcuno, lo Stato, o chi per esso, decide, al tempo stesso, dell'*identità* sociale, giuridica e politica dei soggetti coinvolti. La decisione, pertanto, attribuisce un'*identità*, quindi uno *status*, a partire dall'attribuzione di *legittimità* di una pretesa e dalla possibilità di *ottenere* quanto preteso.

Ma *che cosa* può essere effettivamente preteso? E deve essere per forza «qualcosa»? Alla pretesa dell'aver diritto a qualcosa, infatti, come si è visto, si intreccia la questione della rivendicazione di uno *status*: l'aver un diritto, quindi, si lega alla duplice questione del *possesso*, dell'esser-mio di quanto pretendo, e dello *statuto soggettivo*, o dello stesso statuto di *soggetto* di chi avanza una pretesa, oltre che di chi ad essa soggiace.

Ma allora si potrebbe pensare che qualcuno possa avanzare la pretesa non tanto e non solo di ottenere qualcosa, ma di *avere un diritto*, e che sia questa pretesa ad avere un diritto a stare a fondamento di ogni altra pretesa legittima a qualcosa. In altri termini, io posso rivendicare un diritto su qualcosa in quanto, o a partire dal fatto che, ho rivendicato la titolarità di un diritto. La pretesa legittima, di diritto, a qualcosa è pensabile e possibile solo all'interno di una rivendicazione della titolarità di un diritto ed è seconda ed è subordinata almeno logicamente a quest'ultima.

Potremmo pensare che, in questo senso, «avere un diritto» significhi semplicemente questo: «avere un diritto» – ossia avanzare una pretesa di legittimità in cui la posta in gioco non è *ciò che* si potrebbe ottenere mediante una rivendicazione di diritti (ad es.: il diritto di voto), ma *il fatto stesso dell'aver un diritto*. In tal caso, certo io, rivendicando un diritto, posso avanzare una pretesa legittima, ma possiamo anche capovolgere la cosa e pensare che, *attraverso la rivendicazione di una pretesa*, io stia, in realtà, *rivendicando un diritto* o, meglio *il diritto stesso in quanto tale*. In questo secondo caso, inoltre, il *soggetto* che sta avanzando una pretesa di legittimità non sta innanzitutto e necessariamente pretendendo di ottenere qualcosa: al limite, sta pretendendo il riconoscimento o l'attribuzione di uno *status*, di una condizione o di una *definizione di sé*.

Potremmo presentare la questione, nella sua forma più pura e astratta, in questo modo: potremmo concepire che qualcuno possa avanzare *il diritto legittimo di non avere nulla*. In altri termini, avanzare la pretesa di un *riconoscimento* dello *status legittimo di povero*.

Insomma, se proviamo a portare un po' più avanti questo piccolo esercizio, potremmo sostenere che nella rivendicazione di qualcosa come *spettante* a qualcuno *legittimamente*, «di diritto», risuoni la rivendicazione, la pretesa, all'*avere diritto in quanto tale* e che questa seconda pretesa si espliciti visibilmente nella pretesa a *non avere nulla*, se non *il diritto stesso*: avere diritto che si realizza nell'autoattribuzione dello *status* di povero. Con tutto ciò, non si sta rinunciando ad una pretesa, né all'aver delle pretese – si rinuncierebbe al diritto; si sta, piuttosto, rivendicando *il diritto a non avere* altro se non il diritto stesso: si sta quindi avanzando pur sempre una pretesa, si sta lottando per uno *status*.

Ci troviamo, quindi, di fronte ad una situazione piuttosto paradossale: avanzare una pretesa di diritto, nella sua formulazione più 'pura', che, come detto, è necessariamente astratta, potrebbe venire a coincidere con una fortissima rivendicazione a *non avere, non possedere*. Tale rivendicazione fa riferimento ad un generico «avere diritto» che «prece-

derebbe» (almeno logicamente) persino il diritto di proprietà assai presto mitizzato dal giusnaturalismo moderno – una sorta di diritto «pre-originario», forse mai esistito, ma possibile in ogni rivendicazione di diritto: un diritto il cui correlato è una figura della soggettività definita a partire dalla povertà.

È, a questo punto, anche lo stesso concetto stesso di *povertà* a non avere più nulla a che fare con la scarsità – economica – dei «beni», con l'indigenza, con quel complesso di dinamiche storiche che hanno portato alla produzione artificiale della scarsità o dell'indigenza stessa.

È quest'ultimo tipo di povertà, l'indigenza, la mendicizia, nelle sue forme sempre più diffuse ed inquietanti, ad essere, tra l'altro, correlato di una produzione di diritto che si fonda appunto, sull'aver diritto *a qualcosa*, e non sull'aver diritto *in quanto* aver diritto. Se nel primo caso la figura della soggettività correlata è quella dell'individualismo proprietario, in quest'ultimo caso bisognerà far riferimento ad un'accezione positiva e non semplicemente privativa di «povertà».

Ed è a partire da questo problema che proveremo ad interrogare ed a sollecitare il pensiero di Heidegger, a lavorare su esso per cercare di rintracciare un paradigma antropologico alternativo a quello dell'individualismo proprietario. Heidegger, in effetti, allorché sfiora il tema della povertà, decide di farlo all'interno di una problematizzazione generale dell'essenza dell'essere dell'uomo, evitando per ciò stesso di offrire della povertà una connotazione negativa e privativa.

A titolo di esempio, consideriamo questo lungo passo:

Il povero non è affatto semplicemente «meno», il «minore» nei confronti del «più» e del «maggiore». Essere povero non significa semplicemente non possedere nulla o poco o meno dell'altro, bensì essere povero significa *fare a meno*. Questo fare a meno, a sua volta, è possibile in maniere diverse – a seconda di *come* il povero fa a meno, cioè di quale condotta mantiene nel fare a meno, di *come* si pone nei confronti di esso, di *come* considera il fare a meno, in breve, a seconda di *a che cosa* fa a meno e soprattutto di *come* ne fa a meno, cioè di *come* si *sente* nel farlo. È vero che noi usiamo e comprendiamo di rado il termine povertà in questo senso autentico, riferito all'esser-povero dell'uomo, e lo usiamo invece prevalentemente nel significato ampliato e smussato di povero, misero – un fiume povero d'acqua. Ma, anche qui, non sussiste semplicemente un «meno» nei confronti di un «più» in un'altra stagione, bensì «povero» significa: manchevole, non sufficiente. L'essere povero è anche qui un mancare e un restare assente di ciò che potrebbe, e comunemente dovrebbe, sussistere. Da questo significato smussato deve venir tenuto distinto il primo, cioè, l'esser-povero come un modo del *sentirsi*, che, conformandoci alle espressioni «umile», «melanconico», dobbiamo esprimere con la parola «*armütig*» («che si sente povero»). In tal modo esprimiamo il fatto che l'essere povero non è una mera qualità, bensì il modo e la maniera in cui l'uomo si pone e si mantiene. Questo *autentico* *esser-povero* nel senso dell'*esistenza* dell'uomo è sì anch'esso un fare a meno, e deve esserlo, ma in modo tale che da questo fare a meno viene attinta una peculiare forza di chiarezza e di intima libertà per l'esser-ci. L'essere povero nel senso del *sentirsi-poveri* non è una mera indifferenza nei confronti del possesso, bensì è proprio quel caratteristico avere come se non avessimo<sup>2</sup>.

2 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, trad. it. di C. Angelino, Genova, Il melangolo, 1992, pp. 253-254.

### 1. La posizione del problema in Heidegger

Di che cosa e di chi sta parlando Heidegger? Egli si riferisce, sorprendentemente, al *Dasein*, nel corso di un suo seminario tenuto nel 1929-1930 e intitolato *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, gran parte del quale, come è noto, è dedicato ad un serrato confronto tra il *Dasein* stesso e la sfera dell'animalità, proprio a proposito dello statuto di «povero». Heidegger, altrettanto sorprendentemente, ci presenta una definizione «positiva» di «povertà» e una definizione negativa dell'Esserci attraverso un confronto tra l'Esserci stesso e l'animale, con l'effetto di stabilire una sorta di prossimità non tanto tra l'Esserci e l'animale, quanto tra la povertà dell'animale da una parte e la *non-povertà* dell'Esserci dall'altra.

In altri termini, se abbiamo una definizione *positiva* di povertà, abbiamo una definizione *negativa o privativa* dell'avere: l'uomo «ha» mondo a condizione di *Esserci*, ossia di non possederlo; questo modello antropologico, come detto, «alternativo» rispetto alla via preponderante della modernità, apre delle possibilità che Heidegger non segue, ma che possiamo provare a interrogare. Il discorso heideggeriano conosce una svolta che, con buona approssimazione, possiamo definire «teoreticista»: l'uomo *non è povero* di mondo perché accede al mondo *in quanto* mondo, e lo strumento che rende possibile tale accesso è il *logos apophantikòs*; ma l'*apriori materiale* di tale *logos* va rintracciato piuttosto nelle descrizioni di *Essere e tempo* relative all'*utilizzabilità* dell'ente.

In *Essere e tempo* il campo dell'ente difforme dall'esserci non sembra includere mai animali, ma solo artefatti o enti naturali. Anzi, l'*enumerazione* di tutto ciò che c'è «nel» mondo include «case, alberi, uomini, montagne, astri»<sup>3</sup>, o le «cose» nel senso greco di *tà pragmata*, «ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (*praxis*)»<sup>4</sup>.

La differenza tra l'Esserci e l'ente difforme da esso sta nel modo diverso di intendere il loro essere-*nel*-mondo, ossia nel modo diverso di concepire questo «in». L'ente difforme dall'Esserci è «in» come un contenuto in un contenente, come l'acqua nel bicchiere e la chiave nella toppa<sup>5</sup>. L'Esserci, invece, è nel mondo nel duplice senso che è *presso* il mondo – ma anche questo «esser-presso» si fonda sull'«in» dell'in-essere – e che «ha» il mondo, ma anche questo «avere» si fonda sull'in-essere; è questo modo di essere «in» che fa sì che il *Dasein* «abbia» un *mondo-ambiente* e possa disporne.

Circa l'«avere» Heidegger ci dice in un altro passo qualcosa di interessante, nel momento in cui accenna al carattere di «essere possibile» dell'Esserci: e cioè che «l'Esserci è sempre la sua possibilità ed esso non l'ha semplicemente a titolo di proprietà posseduta da parte di una semplice presenza»<sup>6</sup>. L'Esserci, in altri termini, «è» e «non ha»; gli enti difformi dall'Esserci sono enti che sono, ma non nello stesso modo dell'Esserci: essi sono, infatti, *dentro* il mondo, contenuti in esso come in un recipiente, e tuttavia sono *senza mondo*.

Heidegger impiega questa espressione – *senza mondo* – proprio allorché si tratta di definire l'essere-presso il mondo dell'Esserci; ed è singolare che questa definizione si effettui attraverso una *enunciazione negativa*: l'Esserci si definisce per la negazione di quel tratto «privativo» che definisce l'ente naturale o l'artefatto. Due enti «semplicemente presenti nel mondo» e tuttavia «senza mondo» non possono toccarsi né, quindi,

3 M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 88.

4 Ivi, p. 94.

5 Cfr. ivi, p. 77.

6 Ivi, p. 65.

essere l'uno «presso» l'altro<sup>7</sup>. Diverso è il caso di «un ente come l'Esserci, che *non è senza-mondo*»<sup>8</sup>: non può essere infatti considerato come «semplicemente-presente» nel mondo, proprio in quanto sta *presso* il mondo.

A ben vedere, Heidegger propone un'enunciazione doppiamente negativa: l'Esserci è definito attraverso una negazione di quella privazione che definisce gli altri enti – negazione che, tuttavia, non sembra funzionare come una *Aufhebung* della negazione, ma piuttosto come un *rilancio* della negazione stessa che afferma qualcosa solo a partire da una sorta di prossimità tra l'Esserci e l'ente difforme da esso: questa definizione per negazione sarebbe, a tutti gli effetti, una affermazione del tutto adeguata al suo soggetto<sup>9</sup>.

Heidegger aggiunge che la struttura esistenziale dell'Esserci si comprende proprio a partire dalla comprensione *di ciò che egli non è*. Egli «comprende ontologicamente se stesso (e quindi anche il proprio essere-nel-mondo) innanzi tutto a partire *dall'ente* (e dall'essere di esso) che esso *non è* e che esso incontra «all'interno» del suo mondo»<sup>10</sup>. Se l'ente è *senza mondo*, l'Esserci *non è senza mondo*. L'Esserci è il contrario degli altri enti? Qual è il contrario di «senza», il suo «negativo»?

In queste pagine di *Essere e tempo*, il contrario o il negativo di «senza» è «in», un «in» che non indica, come visto, né un'inclusione, né un possesso; l'Esserci non è un «pezzo» del mondo – dice qui, ma nel Seminario del 1929-1930, come vedremo, dirà che è una «parte» del mondo; il mondo non è totalità, ma è l'orizzonte sfuggente di quelle possibilità che l'Esserci è ma *non ha*.

È a partire da questa «logica» che proverò a leggere quelle parti del seminario del 1929-30 esplicitamente dedicate al tema dell'essere *povero di mondo*.

## 2. Le tre tesi di Mondo-finitezza-solitudine

Il confronto con l'animale si rende necessario all'interno di questa stessa logica, quella per cui l'Esserci si definisce e si comprende a partire da ciò che non è. L'animale definisce un particolare modo di essere, di rapporto con il mondo che lo rende particolarmente vicino all'Esserci: il pesce è nell'acqua come l'acqua è nel bicchiere?

La formulazione delle tre tesi è già tutta particolare:

1. la pietra è senza mondo
2. l'animale è povero di mondo
3. l'uomo è formatore di mondo.

Le tre affermazioni sembrano stabilire una sequenza che va da un minimo «senza») a un massimo; tuttavia le connotazioni impiegate non sono dello stesso genere, non sono concetti correlativi, o almeno non tutti e tre. La pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo: pietra e animale sono connessi da una linea che va da una *privazione assoluta*

7 Cfr. *ivi*, p. 79.

8 *Ibidem*, corsivo mio.

9 «Ma le determinazioni che abbiamo finora dato di questa costituzione d'essere – si domanda Heidegger – non finiscono per risolversi in caratterizzazioni esclusivamente negative? Finora non abbiamo parlato che di ciò che questo preteso fondamentale in-essere *non è*. È vero. Ma questa prevalenza di caratterizzazioni negative non è casuale. Essa denuncia invece la peculiarità del fenomeno ed è quindi, in un senso preciso e corrispondente al fenomeno, qualcosa di positivo» (*ivi*, p. 82).

10 *Ivi*, p. 83.

a una *privazione relativa*. Ma qui la gradazione si interrompe, perché dell'uomo viene detto *altro*, ossia che è «formatore di mondo», caratteristica che non sembra aver molto a che fare né con la povertà, né con la privazione assoluta, né con il loro contrario. A meno che le tre tesi non vengano lette in ordine inverso, ossia a partire dall'uomo: in tal caso avremmo una gerarchia degli enti che va dall'ente formatore per eccellenza all'ente che non forma nulla; se così fosse, la «povertà» non sarebbe tanto *una limitazione del «possedere»*, come a prima vista può sembrare, quanto *una limitazione del «formare»*.

La tesi relativa all'animale occupa una posizione apparentemente *intermedia*, ma in realtà Heidegger ci mostrerà che tale posizione è, piuttosto, *centrale*, nel senso che questa posizione ci fornisce un angolo visuale privilegiato per definire le altre due.

E quindi ci troviamo ancora nel discorso precedente: la definizione dell'Esserci per negazione, che ci porta adesso a vedere che *l'aver il mondo* da parte dell'Esserci coincide con il suo *non essere povero*; entrambi, se vogliamo, condividono un *eccesso di mondo*: la differenza è come essi *stanno* in questo eccesso.

Nel seminario del 1929-1930 il problema non è più tanto quello di definire l'«in» dell'in-essere, ma di definire il *mondo* di cui l'uomo è *parte*: l'uomo *partecipa del mondo nella modalità del fabbricare e del produrre, del formare*. La questione si è lievemente spostata rispetto a *Essere e tempo*, ma solo in quanto nell'opera del 1927 l'ente è incontrato come *utilizzabile* e il mondo definisce l'orizzonte dell'utilizzabilità – utilizzabilità che definisce uno dei sensi della progettualità dell'Esserci.

Seguiamo l'argomentazione di Heidegger così come comincia a dipanarsi dal capitolo II della seconda parte di *Mondo-finitezza-solitudine*.

Ci si domanda «che cosa è mondo?» e si articola la comprensione della domanda a partire dalle tre tesi: la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo. Il mondo è genericamente definito come «totalità dell'ente non-divino ed extra-divino»<sup>11</sup>.

L'uomo è da considerarsi tanto come *parte* di questo mondo quanto come *posto* di fronte al mondo. Egli occupa, per così dire, una posizione eccentrica – o una *non-posizione: atopia dell'umano*, che si trova *posto* nel mondo, anche se non *contenuto* in esso.

In che modo Heidegger risolve la questione? L'uomo è una *parte* del mondo, ma nel senso che egli è *assegnato al mondo*, il che equivale a dire che *ne è servitore*; solo in questo significato l'uomo *ha il mondo*<sup>12</sup>: «Questo esser-posto è un *avere il mondo* come ciò in cui l'uomo si muove, con il quale si confronta, che domina e al tempo stesso al quale è assegnato»<sup>13</sup>. «L'uomo non è soltanto *una parte del mondo*, bensì è signore e servo del medesimo in modo che egli lo 'ha' L'uomo ha il mondo»<sup>14</sup>.

Da qui la necessità di una *osservazione comparata* che porta alla formulazione delle tre tesi. Queste esprimono «differenti rapporti, secondo i quali l'ente può essere riferito al mondo»<sup>15</sup>: lo scopo dell'osservazione comparata è rispondere alla domanda su *che cosa sia il mondo* attraverso la considerazione di tre modi di relazionarsi al mondo.

Si tratta però, come già anticipato, di relazioni di natura differente. Il *senza* con cui viene connotata la pietra è una *completa assenza di rapporti*, al di qua di ogni dialettica tra privazione e possesso, povertà o ricchezza. Analogamente, la *povertà di mondo*

11 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 231.

12 Cfr. *ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 Ivi, p. 232.

15 *Ibidem*.

dell'animale non trova il suo contrario nella prerogativa umana di poter *formare il mondo*. È, peraltro, dubbio che «povertà» venga intesa da Heidegger come sovrapponibile a «privazione» o «penuria». Infine, l'essere *formatore di mondo* non comporta nessuna «ricchezza» e, se si accompagna ad un «avere», questo concetto resta tutto da definire.

Nella formulazione delle tre tesi, quella che verte sull'animale occupa una posizione intermedia, che la colloca in prossimità di quella relativa all'uomo – ma, avverte da subito Heidegger, «già la differenza tra animale e uomo è difficile da determinare»<sup>16</sup>.

L'animale occupa una posizione centrale in questa strana gerarchia degli enti soprattutto perché è *grazie alla sua posizione che possiamo comprendere le altre due*.

Se proviamo a spostare la questione dal genere dell'ente ai suoi attributi, possiamo notare che non è tanto l'animale *in quanto ente* che ci permetterà di comprendere lo statuto ontologico della pietra o dell'uomo, ma sarà piuttosto *il tipo di relazione che l'animale intrattiene col mondo* a rendere possibile la comprensione delle altre due possibili relazioni o non-relazioni col mondo, nonché della definizione stessa di mondo.

Quella di «povertà» diventa una *categoria* indicante una relazione con il mondo che assume una valenza *archetipica o esemplare*: è a partire dall'*essere povero* che possiamo definire, per comparazione o per contrasto (ma è davvero un contrasto?) ogni altro tipo di relazione con il mondo, o anche ogni altro modo di essere<sup>17</sup>.

Heidegger stesso sembra presentare l'ordine delle tre tesi come un passaggio dal *meno* al *più* o come un passaggio che riguarda l'*avere* e quindi il grado di *ricchezza*. Tuttavia è subito chiaro che la questione non è la quantità di ciò che si possiede o che ci è utile: non è che ad un'ape, per fare un esempio, manchi qualche cosa – essa dispone pur sempre degli strumenti che le sono necessari, può soddisfare i propri bisogni, ha, in un certo grado, una conoscenza del suo mondo circostante, conosce i fiori, il loro colore e il loro profumo:

L'ape [...] ha la sua arnia, i favi, i fiori che ricerca, le altre api del suo sciame. Il mondo delle api è limitato ad una regione determinata, e fisso nella sua estensione. Le cose stanno allo stesso modo per il mondo della rana, per il mondo del fringuello ecc. Ma il mondo di ogni singolo animale non è limitato soltanto quanto ad estensione, bensì anche quanto alla modalità di penetrazione in ciò che all'animale è accessibile. L'ape operaia conosce i fiori a cui fa visita, il loro colore e il loro profumo, ma non conosce gli stami di questi fiori *in quanto* stami, non conosce le radici della pianta, non conosce cose come il numero degli stami e dei petali. Di contro il mondo dell'uomo è ricco, più grande quanto ad estensione, più ampio quanto a penetrazione, non solo costantemente ampliabile dal punto di vista dell'estensione (basta soltanto aggiungere enti), bensì, anche in relazione alla penetrabilità, può venir scrutato sempre più in profondo. Perciò questo rapporto col mondo, così come l'uomo lo possiede, può venir caratterizzato in termini di continuo accrescimento di ciò a cui l'uomo si rapporta, e, di conseguenza, come formazione di mondo<sup>18</sup>.

L'ape, in altri termini, dispone di strumenti e mezzi, «conosce» i fiori da cui attinge il nettare, «ha» un mondo che le è accessibile.

Si potrebbe dire che l'uomo dispone delle stesse cose, solo in misura maggiore, se per mondo si intende «la somma degli enti accessibili, sia per l'animale, sia per l'uomo;

16 *Ibidem*.

17 Aggiunge Heidegger: «La tesi: 'l'animale è povero di mondo' deve dunque continuare a sussistere come problema [...] che guiderà i passi ulteriori dell'azione comparativa, cioè l'autentica esposizione del problema del mondo» (ivi, p. 349).

18 Ivi, p. 251.

mutevole quanto ad estensione e profondità di penetrazione in esso»<sup>19</sup>. Da questo punto di vista, la differenza è «ovvia» ed è solo di grado: gli orizzonti dell'uomo, e quindi il suo mondo, sono più ampi di quelli dell'animale.

Tuttavia questo argomento non funziona e basta considerare le cose più da vicino per comprendere che la posizione gerarchica può essere facilmente capovolta, perché l'ente che si incontra nel mondo, paradossalmente, è molto più accessibile all'animale che all'uomo: il falcone ha una vista molto più estesa della nostra. l'olfatto del cane è senz'altro più acuto e penetrante di quello umano<sup>20</sup>.

Ma Heidegger ne ricava una conclusione assai interessante: non è detto che la povertà indichi qualcosa «di meno» rispetto alla ricchezza, anzi, *potrebbe essere anche il contrario*<sup>21</sup>. Povertà *non significa possedere nulla*, significa piuttosto «poter fare a meno»<sup>22</sup>.

Se pensiamo alla pietra, essa non ha alcun accesso al mondo, eppure, evidentemente, non le manca nulla: «non è accettabile far passare questa assenza di accesso della pietra come una mancanza. È proprio questa assenza di accesso infatti ciò che rende possibile questo specifico essere»<sup>23</sup>.

L'animale, che pure sembrerebbe avere un accesso al mondo limitato rispetto all'uomo, rispetto alla pietra *non fa a meno del mondo* in modo assoluto, e, quindi, in un certo senso, «ha» mondo<sup>24</sup>. Ma se la differenza con l'uomo non è di quantità, è di qualità; l'approccio dell'animale al mondo è otturato da quello che Heidegger denomina «stordimento» – l'«essenziale sottrazione di ogni apprensione di qualcosa in quanto qualcosa»<sup>25</sup>: l'ente non è precluso all'animale, ma non gli è neppure manifesto, né chiuso. L'animale è *povero di relazioni*, ha mondo ma, non rapportandosi al mondo, non *sta presso il mondo*, bensì *dentro* il mondo stesso – col risultato che ad esso non si manifesta interamente né il mondo, né il suo solo *ambiente*.

### 3. L'animale disinibito

Qui si tocca un punto cruciale: il nesso apertura/chiusura nell'animale e nell'uomo.

Torniamo a *Essere e tempo*, in particolare al § 13, allorché Heidegger tocca il tema del «conoscere» come modo dell'*in-essere*. Detto in breve: la conoscenza non è, né potrebbe essere, un «fatto interiore», ma implica un *essere-fuori* da parte dell'uomo, vale a dire un essere *aperto e nell'aperto*:

Nel dirigersi verso..., e nel comprendere, l'Esserci non va al di là di una sua sfera interiore, in cui sarebbe dapprima incapsulato; l'Esserci, in virtù del suo modo fondamentale di essere, è già sempre «fuori», presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto. E il soffermarsi presso un ente da conoscere e da determinare non rappresenta un abbandono della sua sfera interna, poiché, anche in questo «esser fuori» presso l'oggetto, l'Esserci è genuinamente «dentro»: cioè esiste come essere-nel-mondo che conosce. E, di nuovo, l'apprensione del conosciuto non è un ritorno nel «recinto» della coscienza con la

19 Ivi, p. 252.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 253.

23 Ivi, p. 256.

24 Ivi, p. 258.

25 Ivi, p. 316.

preda conquistata, poiché, anche nell'apprendere, nel conservare e nel ritenere, l'Esserci conoscente, *in quanto Esserci, rimane fuori*. Nella «semplice» conoscenza di una connessione dell'essere dell'ente, nella pura rappresentazione di sé, nel «semplice pensare a...» io sono fuori, nel mondo e presso l'ente, non meno che in una percezione originaria<sup>26</sup>.

L'in-essere dell'uomo consiste nello stare nell'*aperto*, «fuori», presso le cose; lo stare presso le cose è il modo in cui l'Esserci è nel mondo.

Che accade, al contrario, nell'animale «povero di mondo»? L'animale è in un ambiente; egli ha un *comportamento*<sup>27</sup> riferito ad altro, *si comporta* verso qualcosa (l'ape verso il miele, la zecca verso il sangue...); tuttavia esso si limita a sfogare un istinto. Ma qui Heidegger fa un'affermazione sorprendente:

Il comportamento dell'animale non si riferisce mai e poi mai [...] a cose *sussistenti* e al loro assembramento, bensì circonda se stesso in un *cerchio disinibente* [*Enthemmungsring*], nel quale è prescritto che cosa può colpire, come occasione motrice, il suo comportamento [...], per natura l'animale porta sempre con sé il suo cerchio disinibente<sup>28</sup>.

L'animale – quasi come l'uomo – non si rapporta agli enti come a *semplici-presenze*, né al mondo come «totalità di cose». Gli enti sono ciò di cui l'animale fruisce, almeno a prima vista. Tuttavia Heidegger precisa immediatamente che in realtà questi enti sono, per così dire, «occasioni» per la disinibizione dell'istintualità: questa disinibizione si svolge in un *Ring*, un cerchio chiuso, nel quale i comportamenti sono *già programmati*.

La relazionalità dell'animale comporta una *chiusura* in un *Ring* in cui l'animale è disinibito, in cui si *toglie* l'inibizione. Troviamo un'altra definizione per negazione: se l'uomo è non-povero, l'animale è *non-inibito*. Ma se il togliersi, il venir-meno, il *non* dell'inibizione costituiscono la chiusura dell'animale nel *Ring*, che dire dell'uomo?

Come Heidegger afferma nel § 32 di *Essere e tempo*, l'uomo sta nel *circolo* della comprensione:

non è un semplice cerchio in cui si muove qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* propria dell'Esserci stesso. Il circolo non deve essere degradato a circolo *viciosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario...<sup>29</sup>.

Nell'animale, invece, «quell'aperto essere-assorbito è in sé la sottrazione della possibilità di apprendere l'ente»<sup>30</sup>.

L'uomo sta in un circolo (*Zirkel*) in cui si aprono in continuazione delle possibilità. L'animale, invece, sta in un cerchio (*Ring*) determinato da quella ritmica di tensione/distensione che caratterizza lo scatenamento, la *disinibizione* dell'istinto.

Ed ecco che a questo punto la gerarchia si capovolge definitivamente: l'animale, *proprio per tutto quanto fin qui detto*, può essere considerato come portatore di una ricchezza che resta estranea all'uomo, ossia quella che definisce il piano del *vivere*:

26 M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., p. 87.

27 Sulla differenza tra «comportamento» (animale) e «condotta» (umana) cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 304.

28 Ivi, p. 326.

29 M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., pp. 194-195.

30 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 326.

Con questa questione ci avviciniamo a quella differenza che esprimiamo con *formazione di mondo* dell'uomo e *povertà di mondo* dell'animale, povertà che, per dirla alla buona, è nondimeno una ricchezza. La difficoltà del problema consiste nel fatto che nel nostro interrogarci dobbiamo interpretare questa povertà e questo peculiare accerchiamento dell'animale ponendo la questione, come se ciò a cui l'animale si riferisce, e come vi si riferisce, fosse un ente, e la relazione una relazione ontologica manifesta all'animale. Il fatto che non sia così, costringe alla tesi che l'essenza della vita è accessibile soltanto sotto forma di un'osservazione distruttiva, il che non vuol dire che la vita sia, nei confronti dell'esser-ci umano di minor valore, o che sia un livello inferiore. Invece la vita è un ambito che nel suo esser-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla<sup>31</sup>.

Non ha senso, se non improprio, attribuire povertà all'animale, perché questi non ha a che fare con  *cose*: egli semplicemente *vive*, e in questo vivere consiste una ricchezza che all'uomo sembra preclusa.

Se l'animale è povero per un eccesso di mondo, l'uomo è *non povero* solo in quanto il suo essere possibile gli preclude la dimensione del *vivere*: se l'animale è chiuso nel *Ring* dell'istintualità, l'uomo è aperto, ma in una dimensione di sradicamento e di non-possesso.

### Conclusioni

Ciò che nella *Premessa* ho prospettato come un'astrazione – l'aver diritto come rivendicazione del diritto di non avere nulla – corrisponde, in realtà, a una reale situazione storica: quella in cui l'ordine francescano, nel XIII secolo, pur potendo ottenere in dono dal pontefice la proprietà dei terreni sui quali sorgevano i conventi, la rifiutò, salvo poi doverla accettare suo malgrado.

È l'evento che Giorgio Agamben ha trattato in un volume apparso nel 2011, *Altissima povertà*, nei cui capitoli finali ricostruisce questa controversia tra i francescani e la Curia, che si snoda tra il 1279 – anno in cui Nicola III, recependo le tesi di Bonaventura, nella bolla *Exigit qui seminatus*, afferma che i francescani, avendo rinunciato ad ogni diritto di proprietà e di uso, mantengono solo il *simplex facti usus* delle cose – e il 1322, allorché Giovanni XXII, nella bolla *Ad conditiorem canonis*, capovolge le decisioni di Nicola III e, sostenendo l'inseparabilità della proprietà dall'uso, assegna all'ordine francescano la proprietà comune dei beni di cui fa uso<sup>32</sup>.

Agamben, a questo proposito, parla di una «rinuncia al diritto» da parte dei francescani – rinuncia che si baserebbe sulla sovrapposizione completa della abdicazione al diritto di proprietà e *abdicationis omnis juris*<sup>33</sup>: la rinuncia al diritto di proprietà equivarrebbe alla rinuncia al diritto in quanto tale<sup>34</sup>. E tuttavia, alla luce di quanto abbiamo detto sopra, è

31 Ivi, pp. 326-327.

32 Cfr. G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011, pp. 135-136.

33 Ivi, p. 136.

34 E tuttavia Ugo di Digne, che Agamben richiama, nel *De finibus paupertatis* sosterrà, a partire da una prospettiva centrata sulla legge naturale, che «La legge di natura [...] prescrive agli uomini di avere l'uso delle cose necessarie alla loro conservazione, ma non li obbliga in alcun modo alla proprietà» (G. Agamben, *Altissima povertà* cit., p. 151).

possibile sostenere che la vicenda dell'ordine francescano costituisca un autentico episodio di lotta per il diritto, e in effetti ne ritroviamo tutti i termini: delle rivendicazioni connotate da una forte pretesa di legittimità; degli atti, delle argomentazioni, delle richieste rivolte ad un *terzo*, un' *auctoritas* con poteri politici, il pontefice, che può assegnare proprietà di terreni e beni. Troviamo, soprattutto, una *posta in gioco soggettiva*: ne va, infatti, del riconoscimento stesso dello statuto dell'ordine dei francescani, istituitosi intorno al motivo della *povertà cristiana*; in fondo, ne va della definizione dell'identità politico-giuridica dell'ordine francescano stesso – il tutto incentrato sul diritto a non avere nulla, al punto da avanzare il diritto a non avere diritti.

Tuttavia, come Agamben fa notare, tali rinunce al diritto non costituiscono una «rinuncia a tutto», essendo anzi, piuttosto, delle rivendicazioni che toccano la questione, di difficile definizione giuridico-politica, dell'*uso* e della *licentia utendi*, nonché quella della corrispondente costituzione-definizione della soggettività prima e oltre il fatto e il diritto della *proprietà*: quando Agamben fa riferimento alla «possibilità di un'esistenza umana al di fuori del diritto»<sup>35</sup>, egli tenta di definire uno statuto della soggettività in termini anti-individualistici incentrato sul termine «forma-di-vita».

La questione del possesso e della proprietà, nonché della povertà, delineano due tipi di problemi: la questione del rapporto tra le persone e le cose<sup>36</sup>, nonché quella della definizione di soggettività correlata a tale relazione. Si tratta – ed è il percorso suggerito da Agamben – di individuare una «altra via della soggettività»<sup>37</sup>, di rintracciarne la possibilità nei luoghi del pensiero filosofico e giuridico in cui si producono delle *eccezioni* anche laceranti, capaci di aprire spazi di indecidibilità, almeno nel filone del giusnaturalismo individualistico moderno.

Le analisi qui svolte a partire da Heidegger si inseriscono in questo tentativo. Possiamo, in effetti, rintracciare in Heidegger un'interrogazione circa lo statuto dell'uomo a partire dalla discussione sulla povertà dell'animale? Come anticipato, per Heidegger il *sensu autentico* del termine *povero* non va confuso con il suo «significato *ampliato e smussato*», quello cioè che fa riferimento ad aspetti quantitativi come il grado di possesso o di privazione – come quando si dice che un fiume è povero di acqua (ossia: contiene poca acqua). Questo significato *smussato*, peraltro, indica un mancare di qualche cosa che, tuttavia, si «dovrebbe» possedere: un fiume, per esempio, *dovrebbe contenere* acqua in quantità.

Questo significato non è appropriato né all'animale, né all'uomo. L'animale non manca di nulla: se è povero, lo è per un eccesso di mondo che lo stordisce; analogamente, l'Esserci non manca di nulla, perché il suo «non-vivere» è precisamente ciò che connota il suo essere.

Allora: c'è un *essere povero in senso autentico* dell'uomo? Sì: esso consiste in una *Stimmung*, e cioè in un modo di *sentirsi povero* che altro non è se non *l'esistenza stessa*

35 Ivi, p. 136.

36 Bonaventura, nell'*Apologia pauperum* (1269), menzionata da Agamben, per esempio, distingue quattro possibili relazioni con le cose temporali: «proprietà», «possesso», «usufrutto», «semplice uso»; solo quest'ultimo è «assolutamente necessario alla vita degli uomini e, come tale, irrinunciabile» (ivi, p. 152).

37 Mi riferisco, implicitamente, al volume di Y. Ch. Zarka, *L'altra via della soggettività. La questione del soggetto e il diritto naturale nel XVII secolo*, Milano, Guerini, 2002, una raccolta di saggi che ricostruisce i principali momenti del giusnaturalismo moderno, sulla base della tesi che esso costituisca una tappa fondamentale per la costituzione del soggetto moderno: «le questioni dell'identità, dell'ipseità e del soggetto, si trovano legate alla definizione dell'essere al quale si riferisce il diritto naturale, cioè alla determinazione della persona come soggetto» (ivi, p. X).

dell'uomo come Esserci o in-essere. Esistere significa propriamente «fare a meno»; anzi: l'essere *deve* accompagnarsi al sentimento di «avere come se non si avesse», perché da questo sentire l'uomo ricava tutta la sua chiarezza e libertà.

Come è noto, la differenza tra uomo e animale viene risolta su un piano in un certo senso «teoreticistico»: l'animale «ha» mondo, ma non nel modo dell'*in quanto*. Questo *in quanto*, tipico invece dell'approccio umano, introduce una sfasatura nella possibilità di un avere inteso come «possesso»: mondo-*in-quanto*-mondo indica un rimando, il carattere di *rimando* di un mondo che non appare più come un'accumulazione di cose. Quello che l'uomo *ha* è, propriamente, l'accesso ad un rimando – il mondo non definisce più l'idea di una *somma* di enti messi a disposizione, ma, piuttosto, «anziché l'ente in sé, l'accessibilità del medesimo»<sup>38</sup>.

La tesi dell'uomo *formatore di mondo* trova una sua illustrazione sintetica così: «L'esser-ci nell'uomo forma il mondo: 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia»<sup>39</sup>. Sappiamo che Heidegger troverà una risposta nel *logos apophantikos* – prerogativa del solo *Dasein* e non degli altri animali. Ma possiamo pensare che la preliminare dimostrazione di questo aspetto dell'uomo si trovi nel § 15 di *Essere e tempo*, dove l'ente appare come *utilizzabile* e non come *semplice-presenza*.

Nel seminario del 1929-1930 troviamo abbozzata una filosofia del lavoro senza il correlato della proprietà privata: l'uomo come «progetto» lavora e impiega l'*inappropriabile*. Parlare dell'Esserci come pro-getto equivale a puntare l'attenzione sul «pro-»: «questo accadimento del progetto [...] porta il progettante *via e lontano da sé*»<sup>40</sup>; il progetto è disvelamento del possibile in quanto possibile; esso traspone nell'«accadere del differire»<sup>41</sup>. Se l'uomo trova il suo destino nel «formare», questo si risolve in un «avere accesso» che non trova mai un prolungamento o un compimento nel possesso – l'ente *alla mano*<sup>42</sup> non è un ente *posseduto*. Qui Heidegger si pone all'esterno del paradigma lockeano dell'individualismo proprietario, che proprio su tale prolungamento, ricondotto a una connaturalità, fondava la sua legittimità teorica<sup>43</sup>.

Troviamo una costellazione, o meglio un cortocircuito tra avere mondo e in-essere. Come si può dire che l'Esserci *non ha* delle possibilità proprio in quanto è le sue possibilità, così possiamo affermare che l'uomo *ha mondo* solo in quanto è *nel mondo*: egli vi *abita* nella modalità dello sradicamento e della prossimalità rinviata.

La povertà definisce pur sempre un rapporto tra l'animale e il mondo. Salvo che l'analisi di Heidegger si capovolge fino a coinvolgere indirettamente l'Esserci stesso: questi potrà *non essere povero* di mondo alla sola condizione di *non avere mai accesso* a quella *ricchezza* nella quale si trova invece immerso l'animale e della quale, in fondo, nella sua inconsapevole *vita senza ek-sistenza*, dimostra di sapere fare buon uso.

38 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 357.

39 Ivi, p. 365.

40 Ivi, p. 465.

41 Ivi, p. 462.

42 Così A. Marini rende il tedesco *Vorhandenheit* nella sua traduzione di *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2011, *passim*.

43 Cfr. il *Secondo trattato sul Governo* in J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino, Utet, 1982, in part. p. 249: «Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio e con ciò le rende proprietà sua».

E infatti, negli appunti stesi tra gli anni 1938 e 1940<sup>44</sup>, i concetti di «povertà», «proprietà» e «ricchezza» vengono riesplorati, ripensati e ridefiniti fino ad accentuare la loro contiguità e spingerla ad una sovrapposibilità quasi completa. Nell'appunto n. 112, la «proprietà» si fonda su una preliminare «ricchezza», ossia sulla possibilità di disporre di ciò che è «proprio»: salvo che questo «disporre» equivale ad abbandonare o a «lasciar essere»: «la ricchezza non è conseguenza del possesso di proprietà, bensì il fondamento per la facoltà del disporre che rinuncia. Qui «rinuncia» non è disdetta, bensì venerazione che serba»<sup>45</sup>. E, analogamente, tale «ricchezza», intesa come capacità di «abbandonare», viene a coincidere adesso con la «povertà»<sup>46</sup>: questa, pensata in senso autentico e proprio, non va confusa con una «mancanza di mezzi», ma con «l'ad-propriaione della propria esistenza nell'Essere»<sup>47</sup>. La *proprietà* non indica, quindi, il semplice «possesso» di qualcosa, ma l'essere-proprio, autentico, del *Dasein*. Questa autenticità costituisce la ricchezza dell'Esserci stesso, solo in quanto ne definisce, al tempo stesso, l'assoluta povertà.

---

44 Raccolti sotto il titolo *Die Geschichte des Seyns* (M. Heidegger, *La storia dell'essere*, trad. it. di A. Cimino, Milano, Christian Marinotti, 2012).

45 Ivi, p. 107.

46 Cfr. l'appunto 100, ivi, p. 96.

47 *Ibidem*.



ARCHIVIO



# SPINOZA CONTRO IL MITO DELLA LINGUA PERFETTA

DI CRISTINA ZALTIERI

## *Premessa*

Nel testo *La ricerca della lingua perfetta* del 1993 Umberto Eco traccia una storia europea dell'utopia della lingua perfetta partendo da Adamo, primo Nomoteta, per giungere ai progetti novecenteschi di Lingue Internazionali Ausiliarie. Eco si cimenta in questa ardua impresa, forte del supporto della sua cultura enciclopedica e spinto sia dall'interesse del semiotico sia dalla passione dell'illuminista che avversa ogni ricerca di sapore esoterico-iniziatico-magico – vista come territorio eminente della deriva semiotica – insieme subendo il fascino, potente per ogni spirito razionalista, dell'istanza di sapere assoluto che la guida.

In questo vertiginoso percorso il periodo intorno al XVII secolo gioca un ruolo centrale. È questo il tempo in cui, infatti, dilagano gli studi sulla presunta lingua madre, da molti identificata con la lingua ebraica, lingua santa, in quanto lingua di Dio e lingua primigenia<sup>1</sup>; in cui si assiste alla ripresa di suggestioni lulliste e cabalistiche miranti alla costruzione di una *ars magna* universale che facilmente si sposava con la numerologia; in cui proliferano i progetti di lingue iconiche, a partire da quella pensata da Giordano Bruno nel *De umbris idearum*; in cui si diffonde tra filosofi e dotti il sogno di una lingua universale capace di eliminare del tutto le imperfezioni e i fraintendimenti delle lingue naturali, progetto che coinvolgerà i più grandi pensatori del periodo, da Bacone, impegnato nella lotta contro gli *idola fori*, a Leibniz che per tutta la vita penserà alla costruzione di una *characteristica universalis*.

Nessuno pare esente dalla seduzione esercitata dall'anelito verso una compiuta emendazione del linguaggio, neppure Hobbes, neppure Descartes (che discute di una auspicabile matematica del pensiero con Mersenne pur giudicandola difficilmente realizzabile) o Locke<sup>2</sup>.

- 
- 1 Eco indica come testo maggiormente rappresentativo della ricerca della lingua primigenia la *Turris Babel* (1679) del gesuita Athanasius Kircher che nella sua ricostruzione della storia del mondo dalla creazione alla confusione babelica indica nell'ebraico la *lingua sancta* e originaria. Dopo Babele dall'ebraico sarebbero sorti cinque dialetti, il caldaico, il samaritano (da cui deriva il fenicio), il siriano, l'arabico e l'etiopico e da questi cinque rampollarono poi, secondo Kircher, tutte le altre lingue, compresi i linguaggi europei moderni.
  - 2 Hobbes nel *Leviatano* (IV) denuncia gli usi scorretti del linguaggio quando gli uomini affidano il loro pensiero alle parole, non considerandone l'incostanza del significato, oppure quando usano le parole in modo metaforico, oppure quando mentono oppure quando usano le parole solo per

A muovere questo turbinio di ricerche avevano contribuito molteplici motivi sorti con l'emergere di novità politiche, religiose, culturali che avevano squassato l'ordine tradizionale e che avrebbero condotto all'Europa moderna: in primo luogo, la dissoluzione ormai compiuta dell'universalismo imperiale con la contemporanea frantumazione europea negli stati-nazione a cui si aggiunge il venir meno dell'universalismo della Chiesa romana ad opera delle varie riforme protestanti e le successive devastanti guerre di religione europee. Questi sono alcuni degli eventi più rilevanti che portarono alla crescita di una forte istanza irenica, la quale vedeva nel progetto di una lingua comune un passo necessario per conseguire il proprio fine. Inoltre, la nascita di una scienza filologica, a partire dall'umanesimo, si accompagnava al mito dell'origine come luogo di perfezione – mito adamitico che si era declinato all'interno della cultura rinascimentale nell'archetipo insuperabile della *prisca theologia*, dell'*antiquissima veritas*. In tale origine veniva collocata la lingua primigenia, lingua perfetta, lingua naturale precedente ogni lingua convenzionale. Consideriamo poi che l'ideale pansofico, molto diffuso nel secolo, identificando la verità come l'esito sincretico di molteplici espressioni del pensiero umano, richiedeva ai suoi cultori una potente implementazione della memoria attraverso adeguati supporti linguistici artificiali. Infine, anche l'affermazione della scienza moderna procedeva di pari passo con un disegno di riforma del linguaggio auspicando una rigorizzazione e un'emendazione capace di pervenire ad una lingua liberata dalla polisemia e dall'ambiguità semantica del linguaggio comune.

Ora, che ruolo gioca in questo quadro complesso – qui molto sommariamente abbozzato – un pensatore fondamentale per il suo secolo come Baruch Spinoza? Umberto Eco nel suo libro dedica solo alcune righe al filosofo olandese riferendosi esclusivamente alla sua riflessione sull'arbitrarietà del segno che lo conduce «con tratto fondamentale nominalista»<sup>3</sup> a porre in causa la pretesa di definire la natura profonda di molteplici individui tramite gli universali. A tale riguardo Eco riporta il famoso scolio 1 della proposizione 50 del secondo libro dell'*Etica* dove Spinoza conduce una serrata critica alla supposta capacità definitoria dei termini universali. La considerazione dedicata da Eco a Spinoza si ferma qui.

Eppure non si può dire che il tema della riforma della lingua fosse del tutto alieno a Spinoza. Egli fu l'unico filosofo del suo tempo a scrivere l'opera della sua vita, l'*Etica*, sul modello del discorso geometrico, mostrando dunque di subire – come molti altri in quel tempo – la fascinazione del rigore del linguaggio euclideo; inoltre Spinoza dedica alla lingua ebraica un *Compendio di grammatica della lingua ebraica*, che evidenzia tutto il suo interesse verso la lingua della sua comunità d'origine, lingua allora da molti considerata – come si è detto – la prima del genere umano. Sbaglia forse Eco ad aver

---

danneggiarsi gli uni con gli altri. (T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. di A. Lupoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 27) Descartes in una lettera inviata a Mersenne il 20 Novembre del 1629 ragiona sulla ipotetica costruzione di una nuova lingua universale ma si scontra con vari problemi e con l'ostacolo di fondo che tale lingua dovrebbe fondarsi su una grammatica delle idee che abbia la stessa logica dei numeri, procedendo per elementi semplici da sommare, sottrarre, moltiplicare, ecc. (R. Descartes, *Tutte le lettere 1619 -1650*, trad. it. a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, pp. 93-97) Infine Locke in apertura del libro III del suo *Saggio sull'intelletto umano* considera i pericoli che derivano laddove le stesse parole, nate dall'arbitrio, vengano usate da uomini diversi finendo così per non designare le stesse idee. (J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, tr. it. di C. Pellizzi, Roma-Bari, Laterza, 1972, libro terzo, cap. II)

3 U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 97.

escluso Spinoza dal novero degli utopici ricercatori di una lingua perfetta? In realtà Eco, pur senza approfondire o motivare le ragioni di questa sua scelta, ha con sguardo acuto e con ragione escluso Spinoza dal novero dei protagonisti del testo dedicato a *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* perché in effetti Spinoza non ha partecipato a tale impresa pur così corale al suo tempo, mostrando anche in questo ambito la propria originalità o anomalia.

Vorrei qui avanzare alcuni passi nella direzione aperta ma non percorsa da Umberto Eco e analizzare quali aspetti assume in Spinoza la riflessione sul linguaggio per ricercare le ragioni della sua posizione – nel secolo che progettava la riforma del linguaggio – che si potrebbe definire di estraneità o indifferenza riguardo al progetto della lingua perfetta.

Consideriamo in primo luogo come si esplica nel testo spinoziano la riflessione sul linguaggio che Eco ha definito «di tratto nominalista».

### 1. Un nominalismo fondato biologicamente

Chi ha considerato la questione del linguaggio in Spinoza è facile finisca per convenire che sul tema, nell'opera spinoziana, grava un alone di negatività. In effetti, molti paiono gli elementi che conducono a questa valutazione<sup>4</sup>.

Nel *Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene* laddove Spinoza si chiede come Dio possa farsi conoscere dagli uomini, respinge immediatamente l'ipotesi che Dio si sia annunciato a parole in quanto la parola in sé non può mai produrre conoscenza; infatti per potere comprendere il senso di un tale annuncio gli uomini avrebbero dovuto già possedere l'idea di Dio; senza tale possesso, l'annuncio «io sono Dio» rimarrebbe incomprendibile. Tale conoscenza è invece, per Spinoza, radicata ontologicamente nell'uomo che, in quanto mente, è modo dell'intelletto infinito di Dio. Ecco che Spinoza può concludere: «riteniamo impossibile che Dio si faccia conoscere agli uomini per mezzo di qualche segno esteriore<sup>5</sup>. [...] Dio, per farsi conoscere agli uomini, non può e non deve usare né parole né miracoli né alcun'altra cosa creata, ma solo sé stesso»<sup>6</sup>. (KV, II,

4 Mi limito a citare il testo di Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1993, il cui capitolo II, della parte intitolata «Experientia», è interamente dedicato al linguaggio: «Tutto ciò che concerne le parole e il linguaggio pare dunque essere contrassegnato da un segno negativo ed è una cattiva filosofia quella che si distingue per l'interesse che vi dedica». (Ivi, p. 309, trad. mia)

5 B. Spinoza, *Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*, II, 24, [10], in B. Spinoza, *Opere*, tr.it. di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007, p. 188. Le opere di Spinoza d'ora in poi citate saranno indicate nel testo, dopo ogni citazione con le seguenti sigle: *CM* = *Cogitata metaphysica*; *Ep* = *Epistolario*; *Eth* = *Ethica*; *KV* = *Korte Verhandeling*; *PPC* = *Principia philosophiae cartesianae*; *TIE* = *Tractatus de intellectus emendatione*; *TP* = *Tractatus politicus*; *TTP* = *Tractatus theologico-politicus*; *Compendium grammatices linguae Hebraeae* = *CGLH*. Tutti i testi si riferiscono alla traduzione sopra citata curata da Mignini e Proietti per la Mondadori, tranne l'*Ethica* di cui si utilizzerà la traduzione di E. Giancotti, Milano, PGRECO, 2010. Per il testo di grammatica della lingua ebraica ci si riferisce a B. Spinoza, *Compendio di grammatica della lingua ebraica*, trad. it. di M. Gargiulo, a cura di P. Totaro, Firenze, Leo Olschki, 2013.

6 Si sofferma su questi passi, Manlio Iofrida considerando la questione della scrittura in Spinoza in un articolo il cui sottotitolo significativo suona *Spinoza après Derrida*, Iofrida consente che in *prima facie* il linguaggio è in Spinoza connotato negativamente in quanto connesso alla materialità, al carattere immaginario, alla casualità; è legato al volgo che con l'uso ne determina il destino.

24 [13]) La parola viene qui considerata nella sua natura di segno esteriore e, come tale, messa fuori gioco al fine di una conoscenza di Dio. Il fatto che la lingua sia associata ai miracoli, bersaglio costante della critica spinoziana alla superstizione, è qui puramente contingente, dovuto all'immagine tradizionale di Dio che parla agli uomini e fa miracoli, che dunque si mostra agli uomini con segni esteriori, parole e gesti inusitati, immagine posta in causa da Spinoza. L'associazione non è di per sé segno di una svalutazione *in toto* del linguaggio.

Quanto al cosiddetto nominalismo di Spinoza<sup>7</sup>, esso pare avere già piena esplicitazione nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* là dove Spinoza afferma:

Inoltre, poiché le parole sono parte dell'immaginazione, ossia, poiché fingiamo molti concetti a seconda di come le parole si compongono senza ordine nella memoria secondo una qualche disposizione del corpo, non si deve dubitare che anche le parole, come l'immaginazione, possano essere causa di molti e gravi errori, se non ci guardiamo bene da esse. Aggiungi che le parole sono costituite secondo il gusto e la comprensione del volgo, a seconda di come queste sono nell'immaginazione, non invece di come sono nell'intelletto. Questo appare chiaramente dal fatto che a tutte quelle cose che sono soltanto nell'intelletto e non nell'immaginazione, imposero dei nomi spesso negativi (come incorporeo, infinito, ecc.) e anche dal fatto che esprimono in modo negativo e contrario molte cose che in verità sono affermative (come increato, indipendente, infinito, immortale) poiché certamente immaginiamo i loro contrari molto più facilmente: per questo si presentarono ai primi uomini precedendo le altre e acquisirono nomi positivi. (*TIE*, [88], [89])

Si tratta di un passo molto denso di riflessioni sul linguaggio, a partire dalla determinazione di due caratteri fondamentali da Spinoza attribuiti alle parole: sono una produzione corporea, sono formate dal popolo.

Le parole ricadono nell'ambito di tutto ciò che «può il corpo» e, dunque, sono un effetto della sua potenza, come lo è l'immaginazione del resto, al cui servizio sono in primo luogo poste le parole; infatti, dell'immaginazione, esse ben riflettono i limiti e i problemi. Le parole si compongono senza un ordine intellettuale, sono il risultato non tanto di un'attività della mente, bensì della passività della mente che si comporta davvero come «automa spirituale» rispetto al linguaggio e alla sua formazione. È il corpo a farla da padrone nel processo di composizione delle parole. Da qui se ne può inferire l'arbitrarietà del legame tra parola e cosa, almeno secondo il nostro intelletto e il suo ordine, eluso – come spiega Spinoza – nel lavoro di composizione delle parole. Ma si tratta – a ben vedere – di un'arbitrarietà parziale in quanto le parole si compongono «secondo una qualche disposizione del corpo», ossia hanno un radicamento biologico che sfugge alla

---

Ma, aggiunge, vi è anche un linguaggio universale che è mentale, come Wilkins e Leibniz anche Spinoza crede in una lingua perfetta, universale, che è quella della mente. «Nella sua immediatezza è una lingua che non è una lingua: è la voce silenziosa di Dio, la mente divina con cui la nostra può comunicare immediatamente [...]». (M. Iofrida, *La fonction de l'écriture dans la pensée de Spinoza* in AA.VV., *Spinoza au XX siècle*, Paris, PUF, 1993, pp. 247-258, p. 250; trad. mia) Ora, essendo una lingua «che non è una lingua», come riconosce l'autore, appare alquanto improprio definirla «lingua perfetta», quindi appare alquanto fantasiosa – a mio avviso – la distinzione di due lingue in Spinoza, una imperfetta connessa alla materialità, e una mentale, perfetta.

7 Afferma in modo assai discutibile, come si avrà modo di dimostrare, Hubbeling: «Per i nominalisti le parole non sono importanti. Anche Spinoza non si interessa alle parole che sono il prodotto dell'immaginazione». (H. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, Assen, Van Gorcum, 1964, p. 21, trad. mia)

comprensione dell'intelletto, come buona parte della potenza, delle capacità del corpo<sup>8</sup>.

Il secondo tratto fondamentale del linguaggio è connesso al primo: tutti i corpi umani sono capaci di produrre parole, non solo i corpi dei saggi o dei sapienti. Nelle *Riflessioni metafisiche* Spinoza osserva che è il volgo per primo ad avere plasmato le parole delle quali poi i filosofi si servono. Per Spinoza le origini del linguaggio sono inevitabilmente vincolate all'immediatezza delle sensazioni, a una rozza immaginazione che rende inevitabilmente difficile un cambiamento d'uso, magari più rispettoso dell'ordine intellettuale, delle parole<sup>9</sup>.

La lingua naturale non è scritta a tavolino da dotti e filosofi bensì, a partire dalla sua origine fisiologica, si struttura attraverso gli abiti comunicativi di un popolo e risente della subordinazione del popolo all'immaginazione, del gusto stesso popolare. In molti passaggi del *Trattato teologico-politico* e del *Compendio di grammatica della lingua ebraica* Spinoza riflette antropologicamente su come le strutture della lingua rispecchino il genio di un popolo, di una comunità e come dunque una corretta interpretazione, ad esempio delle Scritture, richieda la conoscenza della storia, degli abiti di vita, dell'ambiente degli uomini che le scrissero<sup>10</sup>.

Da tale origine popolare e immaginativa deriva un ultimo aspetto del linguaggio considerato nel brano citato del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*: tutto ciò che non ricade sotto l'immaginazione, bensì sotto il puro intelletto, le parole non lo sanno dire se non attraverso una forma negativa e questo carattere della lingua non potrà che essere una grave manchevolezza per una filosofia della sostanza, per una filosofia dell'affermazione, come quella che Spinoza andava a comporre. Infatti il problema dei nomi negativi (incorporeo, increato, indipendente, infinito, immortale...) consiste nella necessità – legata alla natura immaginativa del linguaggio – di esprimere con una negazione «molte cose che in realtà sono affermative e viceversa». Il motivo per cui si danno tali nomi negativi deriva dal fatto che noi immaginiamo molto più facilmente i contrari delle cose a cui essi si riferiscono e perciò questi contrari si presentarono per primi ai primi uomini e presero nomi positivi.

Questione cruciale, questa, per lo spinozismo, come osserva Franco Biasutti nel suo testo *La dottrina della scienza in Spinoza*:

È questo uno degli aspetti più imbarazzanti presentati dal linguaggio, in cui si raggiunge il livello massimo di scollatura tra parola e cosa, e proprio in relazione a concetti fondamentali per lo spinozismo. Se si esamina infatti ad esempio il concetto di 'infinito' e il suo contrario, il concetto di 'finito', si può notare come la struttura linguistica si presen-

8 «In realtà, nessuno ha determinato finora quale sia il potere del corpo, cioè l'esperienza non ha finora insegnato a nessuno che cosa possa o non possa fare il corpo per le sole leggi della natura considerata soltanto come corporea, se non sia determinata dalla mente». (*Eth* III, 2 schol.)

9 Questa genealogia del linguaggio rivela alcune significative sintonie con ciò che, quasi un secolo dopo, Giambattista Vico scriverà ne *La scienza nuova* a proposito del ruolo del linguaggio nel cammino della civiltà umana. Entrambi i filosofi contrastano l'idea di un uomo adamitico già perfetto, legano l'origine del linguaggio a corpo e sensazione, danno ampio spazio al ruolo dell'immaginazione nella costruzione della lingua. La relazione tra il pensiero di Spinoza e quello di Vico, probabilmente mediata dal comune studio di Lucrezio, è poco indagata. Su tale relazione cfr. R. Caporali, *Vico e Spinoza, moderni eccentrici*, «Studi Filosofici», 2016, XXXIX, pp. 113-126.

10 Ad esempio, nel *Trattato teologico politico* Spinoza contesta la traduzione dell'espressione *ruagh Elohim*, con «spirito di Dio»; in realtà, osserva Spinoza *ruagh* vuol dire respiro, ma anche vento e il genitivo «di Dio» gli ebrei lo utilizzavano per indicare grandezza, dunque occorre tradurre «un vento fortissimo». (*TTP*, I, [25]).

ti del tutto lontana, anzi totalmente opposta alla struttura concettuale e quindi alla realtà delle cose che si vuole esprimere, poiché mentre sul piano delle ‘cose’ «essere finito è in parte negazione, e essere infinito è assoluta affermazione dell’esistenza di qualche natura», sul piano delle ‘parole’, con una inversione che può determinare gravi conseguenze, si usa un termine ‘positivo’ nel primo caso e ‘negativo’ nel secondo<sup>11</sup>.

È proprio tale rovesciamento che Spinoza ha in mente quando dice: «l’infinità di Dio, malgrado la parola, è qualcosa di massimamente positivo» (*CM*, II, III, app.), ribadendo anche nell’*Etica*: «all’essenza di ciò che è assolutamente infinito compete tutto ciò che esprime essenza e non implica alcuna negazione». (*Eth* I, def. VI, expl.) Si delinea in questo modo quella che sarà la postura adottata da Spinoza per quanto concerne il linguaggio: pur rilevandone le improprietà e i limiti, Spinoza accetta l’uso corrente del linguaggio, riconosce che in tal uso vi è tutta la forza pragmaticamente fondata della lingua, una forza che l’individuo non è in grado di contrastare. Nel *Trattato teologico politico* Spinoza insiste su come sia soltanto l’uso collettivo, dell’intero popolo quello che conferisce alle parole un determinato significato e come tentare di mutare il significato di un termine sia impresa ardua, per lo più destinata al fallimento. (*TTP*, VII, [9])

Torniamo a considerare la natura arbitraria del legame tra cosa e nome, come ci è presentata da Spinoza:

Dal pensiero della parola *pomum* un Romano passa immediatamente al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato, né qualcosa di comune se non che il Corpo dello stesso uomo è stato affetto spesso da queste due cose, e cioè che lo stesso uomo ha udito spesso la parola *pomum* mentre vedeva lo stesso frutto e così ognuno passa da un pensiero all’altro, a seconda di come l’abitudine di ognuno ha ordinato nel corpo le immagini delle cose. (*Eth* II, 18, sch.)

Il legame tra parola e cosa è garantito solo da una costanza nella connessione delle affezioni del corpo: il corpo è affetto dall’incontro con una cosa cui segue l’affezione del nome udito. Che il corpo, i suoi abiti e le sue affezioni la facciano da padrone nel commercio umano con i segni Spinoza lo conferma nelle righe che seguono il brano citato laddove espone l’esempio del soldato e del contadino che interpretano le impronte di un cavallo viste sulla sabbia, il primo, andando con il pensiero a cavalieri e guerra – poiché nel suo corpo l’abitudine al mestiere delle armi ha iscritto queste connessioni – il secondo collegando le impronte a campo e aratro per le abitudini lavorative apprese dal suo corpo.

Come osserva Lorenzo Vinciguerra: «Fondamentalmente il corpo non dimentica nulla. Nelle sue parti molli, esso è disposto a conservare tracce. La sua è una potenza d’iscrizione praticamente senza limiti, che si protrae durante tutta la vita»<sup>12</sup>.

Quando più avanti nel testo Spinoza riflette sull’origine dei termini detti trascendentali e dei termini universali, li fa derivare da una peculiarità del Corpo umano che «poiché è limitato, è capace di formare in sé distintamente soltanto un certo numero di immagini, superato il quale, queste immagini cominciano a confondersi» (*Eth* II, 40, sch.1); da tale confusione delle immagini nel corpo la mente pensa in modo confusivo essa stessa e crea un solo attributo. La conclusione di Spinoza è che «questi termini significano idee in sommo grado confuse», originate da una disposizione del corpo che non è mai perfettamente

11 F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Bologna, Patron, 1979, p. 180.

12 L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS, 2012, p. 122.

la stessa in tutti gli uomini; ne consegue, spiega Spinoza, che il nome ‘uomo’ evocherà immediatamente la statura eretta a coloro il cui corpo è stato affetto primariamente da tale carattere umano, oppure la capacità di ridere, a coloro colpiti da tale aspetto, oppure il carattere bipede «a seconda della disposizione del proprio corpo». (*Eth* II, 40, sch.1)

Si comincia a chiarire la peculiarità del nominalismo spinoziano. L'arbitrarietà del rapporto tra parola e cosa è in realtà tale dal punto di vista dell'intelletto: il nome non dice infatti la natura della cosa, non illumina una comprensione intellettuale dell'ente, ma resta che le parole nascono da affetti radicati fisiologicamente in quanto sono risposte biologiche del corpo, e sempre affettivamente vengono interpretate<sup>13</sup>. Il nominalismo di Spinoza ci appare qui distante dalla tradizione nominalista, almeno per quanto concerne l'arbitrarietà assoluta da tale tradizione attribuita alle parole a partire dal suo capostipite Roscellino che si dice definisse le parole un mero *flatus vocis*. Le parole, per Spinoza, nascono da movimenti del corpo in risposta agli incontri con gli enti; questo ancoraggio fisico-biologico della parola accomuna Spinoza a Nietzsche che in *Verità e menzogna in senso extramurale* evoca un'origine fisiologica del linguaggio dagli stimoli nervosi con cui il corpo risponde all'incontro con gli eventi del mondo-ambiente<sup>14</sup>.

È vero che Spinoza non si avventura in modo specifico nella questione dell'origine del linguaggio, limitandosi ad affermare che nascono «per una qualche disposizione del corpo», ma ci è lecito pensare che abbia certo ben presente ciò che osserva Lucrezio, uno dei suoi autori di riferimento, nel *De rerum natura*:

Infine cosa c'è di così strano in questo,  
se il genere umano, fornito di lingua e di voce,  
designò le cose con suoni diversi secondo le diverse sensazioni?  
Anche le greggi, prive di parola, e persino le razze ferine  
sogliono emettere voci dissimili e varie,  
se le vince la paura o il dolore, e cresce in loro la gioia<sup>15</sup>.

13 Franco Biasutti che, nel suo *La dottrina della scienza in Spinoza* cit., dedica pagine illuminanti al ruolo giocato dal linguaggio e alla riflessione su di esso nell'opera di Spinoza, legge Spinoza quale adepto dell'arbitrarismo dominante nella concezione del linguaggio seicentesco, di cui maestri erano Bacone e Hobbes. Solo l'uso del termine salva dall'arbitrio il significato; l'ancoraggio affettivo-corporeo delle parole non è qui considerato, eppure vi è un accenno in tal senso anche nel più radicale sostenitore dell'arbitrarismo, Hobbes, laddove egli scrive nelle *Obiezioni* alle *Meditazioni* di Descartes che i nomi dipendono «dall'immaginazione, e l'immaginazione forse... dal movimento degli organi corporei». (T. Hobbes, *Objectiones ad Cartesii Meditationes in Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. G. Molesworth, Londini, 1839-1845, 2° rist. an. Aalen 1966, vol. V, p. 258).

14 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* in F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, trad. it. a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1973. Nietzsche qui s'interroga sull'origine del linguaggio trovando alla radice della parola l'esperienza fondante di uno *stimolo nervoso*, ossia di una risposta fisiologica del corpo all'incontro con un evento del mondo. Tale stimolo nervoso si trasferisce in immagine, l'immagine si trasferisce in un'emissione di voce, poi con un altro trasferimento tale suono si codifica in parola, la parola, tralasciando differenze e individualità, si cristallizza in concetto... L'intelletto rimuove questo percorso di continuo *metapherein* e affida ciecamente al concetto la verità, ora intesa come la traduzione della realtà nel linguaggio, obliando completamente l'origine fisiologica della parola. Nietzsche e Spinoza appaiono dunque accomunati da un nominalismo a base biologica. Per la considerazione di altre profonde affinità tra i due pensatori, in particolare a proposito della formazione dell'umano, mi permetto di rinviare a C. Zaltieri, *Il divenire della Bildung in Nietzsche e in Spinoza*, Milano, Mimesis, 2013.

15 Lucrezio, *La natura delle cose*, trad. it. di L. Canali, Milano, BUR, 1997, libro V, 1028-1090.

Questa riflessione aliena da qualsiasi antropocentrismo, mirante a una considerazione dell'uomo come modo della natura affratellato ad altri modi, di certo si attaglia all'analisi spinoziana della natura e dell'uomo.

La sedimentazione del significato della parola è in seguito l'esito di un suo uso comunicativo, di certo potente ma che non garantisce da controversie interpretative laddove l'interpretazione sarà sempre modulata dalla postura corporea del singolo, guerriero, contadino, bambino, filosofo, e dunque sempre esposta a divergenze, a dissensi. Citando Terenzio, Spinoza arriva a conclusioni che a noi appaiono contrarie rispetto all'ottimismo linguistico della vulgata analitica oggi imperante e asserisce nel *TTP* «non si può dire nulla così correttamente che non si possa depravare con una cattiva interpretazione». (*TTP*, XII, [3]) Dunque Spinoza condivide la consapevolezza dei limiti e dei pericoli del linguaggio diffusa nel suo tempo sottolineando, inoltre, un altro elemento confusivo inerente alle parole che proviene dalla separazione tra lingua e pensiero. Un'ulteriore bizzarria del linguaggio è, infatti, la possibile proliferazione verbale senza legame alcuno con un ideato, ma con un uso effettivo, a volte improprio, abnorme, degenerativo. La chimera, ad esempio, assurge ad esempio spinoziano di puro ente verbale non essendo né nell'intelletto né nell'immaginazione. Così come 'cerchio quadrato' lo esprimiamo certamente a parole, ma non possiamo immaginarlo in nessun modo e molto meno intenderlo<sup>16</sup>.

L'evidenza di una proliferazione di parole svincolate da idee è prova fondamentale della diversa natura del linguaggio e del pensiero, tema spinoziano su cui occorrerà tornare: immagini, parole e idee sono tra di loro differenti. Spiega Spinoza: «Infatti l'essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei che non implicano il concetto del pensiero». (*Eth* II, 49, sch.)

### *Spinoza e la lingua matematica*

Data la condivisione spinoziana del sospetto baconiano nei confronti degli *idola fori*, si può forse leggere nel ricorso di Spinoza all'ordine geometrico il tentativo di costruire una lingua filosofica libera da tali *idola* sul modello di quella euclidea? Per molti critici Spinoza è unico nel panorama della filosofia moderna a perseguire un progetto di scrittura *more geometrico* della filosofia<sup>17</sup>. È indubbio che Spinoza riconosca il ruolo fondamentale

16 «Per la qual cosa la chimera non è altro che una parola e perciò l'impossibilità non può essere numerata tra le affezioni dell'ente: è pura negazione». (*CM*, I, cap. III) Sembra, da quest'asserto, che tutte le chimere linguistiche esulino dalla legge dell'origine affettivo – corporea delle parole, in realtà essendo frutto di un *bricolage* tra animali diversi, tra enti geometrici incompatibili, anche la chimera tradisce un'origine affettiva. Secondo Filippo Mignini simili chimere immaginative possono assurgere ad elemento di stimolo per il lavoro della ragione e dell'intelletto: «l'immaginazione possiede dunque il potere di ampliare lo spettro possibile della rappresentazione del reale, che ragione ed intelletto possono elaborare secondo le forme della chiarezza e delle distinzioni. Persino l'immagine verbale del *cerchio quadrato* può sollecitare ragione ed intelletto a dar forma di rappresentazione logica o matematica a qualcosa che la stessa potenza eidetica dell'immaginazione non riesce a raffigurare». (F. Mignini, *Ars imaginandi*, Napoli, ESI, 1981, p. 211)

17 In H. J. De Vleeschawer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, Pretoria, 1961; trad. it., Palermo, Armando, 2004, la tesi dell'autore è che tra Descartes, Geulincx e Spinoza è certo Spinoza che lega indissolubilmente filosofia e *mos geometricus*. Infatti in Descartes le regole non coincidono con il modello geometrico-matematico (l'uso che egli fa del metodo geometrico è semmai di modello espositivo ma non certo dimostrativo). Anche Geulincx, al pari di Descartes, non lega indissolubilmente *mos geometricus* e correttezza scientifica. Invece Francis Kaplan, ritiene che

giocato dalla matematica nell'indicare una via diversa rispetto ai pregiudizi imperanti e alle superstizioni che dominano il pensiero degli uomini. Nell'*Appendice* che conclude la prima parte dell'*Etica*, Spinoza prende in considerazione tutte quelle errate precomprensioni che inibiscono all'uomo la retta comprensione della natura delle cose, in primo luogo il finalismo che legge l'uomo stesso come fine di ogni procedere naturale e che, laddove è contraddetto da terremoti, uragani e malattie, si rifugia nella limitatezza dell'umano intelletto e nella conseguente sua incapacità a penetrare la divina ragione. Continua Spinoza:

Per cui hanno stabilito per certo che i giudizi degli Dei superano di gran lunga l'umana capacità di comprensione: e questa unica ragione sarebbe stata senza dubbio sufficiente a far rimanere in eterno nascosta la verità al genere umano; se la matematica, che non si occupa dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità [...] . (*Eth* I, app.)

Spinoza è molto chiaro in questo passo: la matematica mostra agli uomini un'altra norma di verità (*aliam veritatis normam*), quindi non ostende essa stessa un'altra verità ma piuttosto indica un diverso percorso, una diversa *odos* che ha il merito di spacciare da sé ogni finalismo antropomorfo considerando solo la natura e gli effetti degli enti che considera.

Già nella «Prefazione» redatta da Meijer con la supervisione di Spinoza ai *Principi della filosofia di René Descartes dimostrate in forma geometrica* – unica altra opera scritta da Spinoza secondo ordine geometrico – si legge come il metodo dei matematici «nell'indagare e trasmettere le scienze (con il quale le conclusioni sono dimostrate a partire da definizioni, postulati e assiomi) sia la via migliore e più sicura per cercare e insegnare la verità; e certamente a buon diritto». (*PPC*, praef.) Ciò non toglie che occorra riflettere su come lavora poi effettivamente Spinoza su tale modello matematico-geometrico, iniziando dalla considerazione di quale fedeltà ad esso si possa riconoscere nella sua scrittura.

Se paragoniamo l'ordine geometrico della scrittura dell'*Etica* con l'ordine geometrico presentato da Euclide nei suoi *Elementi* due differenze risultano eclatanti già a partire dalle definizioni iniziali del *De Deo* e dalle sue prime proposizioni:

L'uso spinoziano nelle definizioni del verbo *intelligere* declinato alla prima persona. Sei delle otto definizioni con cui si apre la prima parte dell'*Etica* sono introdotte da tale verbo.

La presenza degli *scolia*, di grande rilievo nel testo spinoziano<sup>18</sup>, che non esistono nei 13 libri degli *Elementi* di Euclide.

---

Spinoza sia stato il primo tra i filosofi moderni ad applicare il metodo geometrico alla filosofia ma, a suo parere, Spinoza non rispetta la natura che Euclide attribuisce agli assiomi (condivisi da tutti), non usa con rigore i termini oscillando tra più significati... insomma la sua conclusione è che l'*Etica* non è affatto dimostrata con metodo matematico (F. Kaplan, *L'Ethique de Spinoza et la méthode géométrique*, Paris, Flammarion, 1998).

18 Per Gilles Deleuze l'*Etica* è l'esito dell'intreccio di tre scritture: quella di natura dimostrativa costituita dall'articolarsi delle proposizioni, definizioni, assiomi e postulati, quella degli scolii che costituiscono tra di loro una sorta di catena sotterranea la cui natura è eminentemente affettivo-passionale: «I due libri, le due *Etiche* coesistono, l'una svolgendo le sue libere nozioni conquistate alla luce delle trasparenze, mentre l'altra, nel profondo dell'oscura mescolanza dei corpi, prosegue il combattimento tra le servitù e le liberazioni». (G. Deleuze, *Spinoza e le tre «Etiche»* in G. Deleuze, *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Milano, Cortina, 1996, p. 188). Vi è infine una terza scrittura presente solo nel libro V che procede con balzi, salti, anch'essa non certo rispettosa di un *more geometrico* in senso stretto, è la scrittura delle essenze. Dunque per Deleuze l'organizzazione geometrico- matematica del discorso è limitata semmai alla sola prima scrittura, quella più ostensiva ma non esaurisce la lingua stratificata dell'*Etica*.

Per quanto concerne il primo punto, Spinoza laddove deve definire i concetti portanti dell'intero suo pensiero usa le seguenti locuzioni: *per causam sui intelligo* [...] *per substantiam intelligo* [...] *per attributum intelligo* [...] e così via. Sia che si intenda *intelligo* in senso stretto, come lavoro dell'intelletto e non dell'immaginazione, o in senso allargato, come comprensione in generale, resta che l'uso del verbo in prima persona rende la scrittura distante dall'oggettività degli *Elementi* euclidei. Martial Gueroult, nel suo commento al testo spinoziano, non rileva incongruenza alcuna tra questo particolare linguaggio delle definizioni e il modello *ordine geometrico*; egli fa intendere che nelle definizioni del *De Deo* si tratta di un uso meramente retorico della prima persona, da pensare in realtà come un soggetto impersonale, collettivo, che intende ciò che la comunità pensante intende. Pierre Macherey, di contro, avverte appieno lo iato tra l'impersonalità oggettiva delle definizioni euclidee e la scrittura definitoria di Spinoza, ritenendo che l'uso di *intelligo* nelle definizioni del *De Deo*

associ necessariamente la formulazione dell'idea inerente a ciascuna di tali definizioni a un'effettiva attività del pensiero, pienamente attiva nelle sue affermazioni. Ciò conferma che Spinoza tratta con il modello euclideo del discorso geometrico senza farne un'applicazione meccanica: nella redazione dei *Libri* di Euclide, che presenta la formulazione più neutra *intelligitur* («è compreso» o «si comprende»), non è evocata con la stessa insistenza questa presenza effettiva di un pensiero in atto nel manifestarsi dell'idea data<sup>19</sup>.

Con ciò Macherey avverte che questa scrittura in prima persona (e aggiunge che tutta l'*Etica* in fondo lo è) non vuole affatto significare il via libera alle opinioni soggettive, alle riflessioni individuali. Se, come abbiamo considerato, la sostanza spinoziana non parla, non si esprime a parole, chi parla è solo il modo nell'estensione che è il corpo singolare del filosofo in cui la sostanza si esprime. Egli parla, laddove controlla e vigila la propria immaginazione idiosincratica e opera con l'intelletto (*intelligo*), non a partire da sé ma da una *connexio rerum* in cui è posto, una rete di pensiero che lo precede.

Per quanto concerne il punto 2), la parola stessa *σχόλιον* nel significato tecnico di «commento a un passo di un'opera» pare s'incontri per la prima volta in Galeno e in Cicerone, in seguito aggiungere *scholia* ai testi classici diverrà pratica diffusa di tutta l'età tardo antica e della scolastica. Lo scolio è una nota a margine di un testo che manifesta il pensiero del lettore, lo rende visibile. Laddove lo scolio si afferma nella tradizione della filosofia scolastica assumerà una fisionomia particolare: in esso si palesa il lettore non in quanto individualità, dato che lo scolio è anonimo, a differenza del commentario; non vuole essere – dunque – l'espressione di una opinione, è una connessione di riflessioni differenti, non sistematiche, che scaturiscono dalla lettura del testo, posto in modo tale che un lettore successivo potesse aggiungere altro, integrare lo scolio in modo indefinito. Si potrebbe concludere che lo scolio dà voce agli effetti/affetti della lettura del testo. Anche l'uso dello scolio non appartiene dunque alla scrittura della matematica e della geometria antiche ed è poco congruente con l'oggettività espositiva *ordine geometrico*. In effetti Spinoza usa gli scolii come luoghi d'espressione degli effetti/affetti scaturiti dalle proposizioni; l'*Etica* degli scolii, come asserisce Deleuze, appare dunque eversiva rispetto all'*ordo geometrico* a cui aspirano le proposizioni.

Proprio in uno scolio, lo Scolio 2 della proposizione 8 del *De Deo* – Spinoza torna a con-

19 P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p. 30, trad. mia.

siderare la questione della « vera definizione », che lo aveva impegnato sia nel *TIE* sia nel *KV*, offrendoci un ulteriore suggerimento per comprendere che senso attribuire alla scrittura matematica in Spinoza: « I. la vera definizione di ciascuna cosa non implica né esprime altro che la natura della cosa definita. Dal che segue II. Che nessuna definizione implica né esprime un certo qual numero ». (*Eth* I, 8, sch. 2) Spinoza continua considerando l'esempio dei triangoli che, laddove li si moltiplichino a dismisura, non impongono affatto una nuova definizione di triangolo in cui inserire il loro numero e dei 20 uomini che – anche supponendo siano gli unici ad esistere – non richiederebbero di cambiare la definizione di uomo per accogliere in essa la loro quantità. È chiaro ciò che Spinoza in questi esempi ci suggerisce: non fate del numero un elemento definitorio, il numero non dice la natura della sostanza né del modo.

Dunque il ruolo della matematica nel pensiero spinoziano ha tratti originali nel contesto della filosofia seicentesca, come attesta la celebre *Lettera sull'infinito* o Epistola XII a Meijer, dove Spinoza denuncia un matematicismo ingenuo che opera con quei sussidi dell'immaginazione che sono il tempo, la durata, il numero<sup>20</sup>. Spinoza è alla ricerca di una nuova modalità definitoria che superi la definizione di tradizione aristotelica per genere e specie, universali quanto mai imprecisi e legati all'immaginazione<sup>21</sup>. Spinoza accoglie il modello matematico della definizione genetica in filosofia – in quanto questo permette un cambiamento di sguardo, mostra, esibisce una differente norma di verità – ma si misurerà con la matematica in modo critico, vagliandolo<sup>22</sup> e distinguendo una matematica dell'intelletto da una matematica dell'immaginazione; quest'ultima può essere valida per gli usi della vita ma non come norma per la verità.

Occorre infine osservare che Spinoza si mostra ben consapevole di come l'argomentare di tipo matematico, fondato su assiomi indubitabili e procedente per rigorose concatenazioni, richieda « molto spesso una lunga concatenazione delle percezioni e inoltre massima prudenza, perspicacia d'ingegno e assoluto autocontrollo – tutte cose che si trovano raramente nell'uomo ». (*TTP*, V, [14]) e tanto meno nel volgo. Questa riflessione ci fa comprendere come il comunicatore che voglia essere efficace debba inevitabilmente compiere una sorta di integrazione del discorso *more geometrico* con altri ausili discorsivi: esempi informati all'esperienza, inserimento di confacenti narrazioni, utilizzo dell'*auctoritas* di altri pensatori, a cui dunque anche Spinoza deve costantemente ricorrere per imprimere l'opportuna *vis paedagogica* alla sua scrittura.

20 « La misura, il tempo e il numero non sono se non modi di pensare o piuttosto di immaginare. [...] E neppure gli stessi modi della sostanza potranno mai essere intesi correttamente, se venissero confusi con quegli enti di ragione o strumenti dell'immaginazione. Infatti, quando facciamo così, li separiamo dalla sostanza e dalla modalità con cui derivano dall'eternità, senza le quali, tuttavia, non possono essere intesi correttamente ». (*Ep.* XII, p1325)

21 Nel *Breve Trattato* Spinoza si pone alla ricerca di una nuova modalità di definizione. Infatti, come definire Dio? Forse per genere e specie? (*KV*, 38, 40-41) Nel *TIE* si offre un esempio di una corretta e nuova definizione: il cerchio costruito con una retta qualsiasi con un'estremità fissa e una mobile. L'uso della definizione genetica in Spinoza è ricorrente e fondamentale, è un'alternativa alla definizione aristotelica per generi e specie, per Spinoza incapace di cogliere la natura dell'ente. Ricorda Biasutti che tale definizione genetica era stata molto valorizzata anche dallo scienziato Borelli così come dall'aristotelico rinascimentale Zabarella – autore molto letto e conosciuto nelle università olandesi – il quale legge la definizione genetica come *scire per causas* influenzando certamente Hobbes che lo conosceva. In questo senso, e solo in questo senso, si può asserire che la definizione di Dio è *more geometrico*, ossia è una definizione genetica: *causa sui*, con conseguenze di grande portata teoretica. (Cfr F. Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza* cit., in particolare il cap. III « La dottrina della definizione »)

22 F. Biasutti *La dottrina della scienza in Spinoza* cit., p. 206

In conclusione: Spinoza non vede nella lingua matematica una possibile lingua perfetta. L'assunzione spinoziana dell'*ordine geometrico* è di certo priva di alcun feticismo numerico, non ha affatto il senso dell'assunzione di un linguaggio 'esatto' da sostituire a quello naturale, a cui Spinoza aderisce pur considerandone le insidie e i limiti ad esso connaturati. Non si tratta comunque di operare una sostituzione di segni, che come tali appartengono tutti, numerici e non, al regime dell'immaginazione, si tratta piuttosto di modificare la nostra postura argomentativa e la geometria offre l'indicazione di una via per l'emendazione dell'intelletto che alla definizione astratta sostituisce quella genetica e da essa trae tutti gli effetti/affetti in essa avviluppati, in essa implicati<sup>23</sup>. Ciò che l'*Etica* assume dalle scienze matematiche è quel procedere che si potrebbe definire di 'esaustione' del concetto; in fondo è questo che in quel testo grandioso e unico avviene: l'esaustione del concetto di sostanza, l'esaurirsi di tutte le implicazioni che la sostanza in quanto *causa sui* porta in sé involupate. Ma Spinoza utilizza l'*ordine geometrico* come un artigiano utilizzerebbe uno strumento, certo fondamentale, imprescindibile per la realizzazione della sua opera (come può esserlo la pialla per colui che lavora il legno, il martello per colui che lavora la pietra, la mola per colui che lavora le lenti) sebbene non unico poiché ogni opera richiede l'ausilio di differenti strumenti affinché la materia così lavorata risponda nel modo più atto all'espressione dell'intera sua potenza.

### *Critica alla sacralizzazione della lingua ebraica*

Nel contesto della ricerca seicentesca di una lingua originaria, adamitica, matrice di tutti i linguaggi successivi, avrà un ruolo preponderante – come osserva Eco ne *La ricerca della lingua perfetta* – la valorizzazione della lingua ebraica come lingua di Dio, lingua santa del dettato divino consegnato agli uomini, attraverso i profeti, nel testo biblico. Isaac Buxfort, celebre ebraista del secolo e docente di ebraico all'Università di Basilea, nei suoi testi considera la lingua ebraica come lingua santa e lo stesso Jarig Jelles – l'amico di Spinoza che cura la pubblicazione postuma del *Compendio di grammatica della lingua ebraica* scritto da Spinoza – nell'*Avvertenza al lettore* che introduce il *Compendio*, da lui redatta, parla di «lingua santa» a proposito dell'ebraico.

Spinoza intraprende il suo lavoro di stesura, purtroppo non concluso, di una grammatica della lingua ebraica in età matura, tra il 1670 e il 1675<sup>24</sup>, con l'intento di dotare

23 Per Françoise Barbaras (*Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, CNRS EDITIONS, 2007) vi è una peculiarità nell'assunzione del more geometrico in Spinoza: le matematiche hanno per Spinoza un immenso potere in quanto aiutano lo spirito a pensare correttamente, quale che sia la materia su cui si riflette, ma ciò non è originale affatto, molti altri prima di lui l'hanno detto. Di contro, il fatto che esse abbiano un potere decisivo sulla condotta della vita non è stato sostenuto da alcun'altro. Le matematiche per Spinoza sono un *catharticon*. (F. Barbaras, *Spinoza. La science mathématique du salut* cit., p. 184) Perché l'ossessione di Euclide per Spinoza, si chiede Barbaras? Perché la sua assiomatica è la teorizzazione di un'esperienza, è la concettualizzazione dell'esperienza propria del matematico costruttore, *bricoleur* di linee.

Si potrebbe obiettare all'acuta e bella analisi di Barbaras che la relazione tra matematica ed etica non è proprio inedita, anzi ci permette una comparazione tra Spinoza e Platone (il Platone del *Filebo*) che potrebbe far emergere subito una differenza marcata tra i due: in Spinoza non è il bene ad avere natura matematica in sé, è la disciplina di conoscenza del bene che si può avvalere del *more mathematico*.

24 Si rinvia a proposito della collocazione del *Compendium* nell'opera di Spinoza a O. Proietti, *Emendazioni alla grammatica ebraica spinoziana* in «Rivista di storia della filosofia», 65 (2010).

tutti coloro che non abbiano elementi di ebraico, ma siano edotti in altre lingue, di quelle competenze linguistiche che nel *Trattato teologico politico* egli aveva già indicato come premesse importanti per lo studio del testo biblico. Il suo lavoro sulla lingua ebraica vuole comunque travalicare l'ambito ristretto della lingua biblica per giungere ad una *cognitio universalis* dell'ebraico antico<sup>25</sup>. Scrive: «Sono molti coloro che hanno scritto una grammatica della Scrittura, ma nessuno ha scritto una grammatica della lingua ebraica». (*CGLH*, p. 76) Afferma a tal proposito Giovanni Licata, nel suo bel lavoro dedicato al *Compendio*:

Spinoza voleva così marcare la sua distanza dai grammatici ebrei che di norma si atenevano strettamente allo studio dell'ebraico biblico considerato un sistema linguistico perfetto perché lingua di Dio e della creazione. Al contrario tutte le forme di ebraico post-biblico erano viste come forme volgari, inferiori, degenerate<sup>26</sup>.

Se nel *TTP*, osserva Licata, le considerazioni a proposito della lingua ebraica erano finalizzate ad altro scopo rispetto alla disamina delle strutture e della peculiarità della lingua stessa, ovvero alla retta comprensione del testo biblico e anche alla disamina della costituzione di una nazione ebraica, nel *Compendio di grammatica ebraica* Spinoza si permette uno sguardo diverso, considerando la lingua in sé stessa e sganciandola dal suo esclusivo, seppur fondamentale, utilizzo nella stesura del testo biblico. Già nel *TTP* Spinoza aveva notato che se è lecito dubitare della tradizione interpretativa che si arroga il senso della Scrittura (sia farisaica, sia cattolica), non si può dubitare della tradizione della lingua poiché le parole non possono essere modificate dal singolo essendo garantite dall'uso collettivo di un intero popolo. La lingua non si corrompe facilmente, ha una sua consistenza che il singolo non riesce a scalfire.

Lungo l'intero testo si precisa comunque la volontà di Spinoza di prendere le distanze da ogni posizione idolatrica nei confronti delle parole, della lingua. Laddove, ad esempio, s'imbatte in un carattere siriano che prende il posto delle antiche lettere ebraiche, il carattere quadrato, Spinoza critica il fatto che «i Farisei con scrupolosa pedanteria [lo] riproducono nei loro testi sacri». È significativo, come spiega il traduttore Gargiulo nella recente traduzione per la Olschki, a cura di Pina Totaro, che il termine latino – qui tradotto con l'espressione «scrupolosa pedanteria» – sia *superstitiose*. Per Spinoza la superstizione dai Farisei rivolta al linguaggio sta a indicare un atteggiamento feticistico nei confronti delle lettere – in questo caso del carattere siriano – che, come ogni superstizione, non obbedisce a ragione alcuna. (*CGLH*, p. 46) A proposito dell'atteggiamento idolatrico di una certa tradizione farisaica nei confronti della lingua biblica Spinoza commenta ironicamente: «Forse hanno creduto che il fine della Scrittura fosse di insegnare la lingua, piuttosto che cose». (*CGLH*, XV)

L'intero *Compendio* è un testo, pur se incompleto, ricco di osservazioni atte a mostrare come la lingua ebraica mostri la peculiarità e l'unicità dell'*ingenium* di un popolo, ossia quei caratteri che fanno di un popolo una sorta di singolarità collettiva, sempre tenendo conto che per Spinoza la natura genera solo individui, non nazioni o popoli e che questi ultimi non sono certo realtà ontologiche per cui ogni identità collettiva è piuttosto

25 Per una accurata analisi del testo spinoziano si rimanda a G. Licata, *Spinoza e la Cognitio Universalis dell'ebraico: Demistificazione e speculazione grammaticale nel Compendio di Grammatica ebraica*, in «Giornale di Metafisica» Nuova Serie, XXXI (2009), pp. 625-662.

26 G. Licata, *Spinoza e la Cognitio Universalis* cit., p. 631.

l'esito di una storia particolare, di un particolare ambiente, di particolari esperienze.<sup>27</sup> Nel *Trattato teologico politico* si leggeva che gli individui si distinguono in nazioni solo

per la diversità delle lingue, delle leggi e dei costumi ricevuti; e da queste due cose soltanto, cioè le leggi e i costumi, può nascere che ciascuna nazione abbia una particolare carattere, una particolare condizione e particolari pregiudizi. (*TTP*, XVII [26])

La priorità qui esplicitata di *leges e mores* rispetto alle *linguae* nel determinare l'*ingenium* collettivo non deve stupire dal momento che la collettività che in questo passo del *Trattato teologico politico* interessa a Spinoza è quella della nazione ebraica, non tanto del popolo; Spinoza sta qui considerando le peculiari caratteristiche, i punti di forza, le fragilità dello stato ebraico, in coerenza – peraltro – con la centralità della dimensione politica sulle altre dimensioni, sociale, culturale, che caratterizzano ogni soggetto collettivo, in quanto tale dimensione è determinante per il conseguimento del progetto di liberazione dell'uomo di cui il filosofo si fa portatore.

Laddove nel *Compendium* il *focus* è invece del tutto incentrato sulla lingua, Spinoza si propone di evidenziare i punti di forza ma anche i difetti dell'ebraico, seguendo un criterio di tipo razionale, ossia i primi saranno tali in quanto obbediscono alla potenza espressiva e comunicativa che è richiesta ad ogni lingua, i secondi saranno tali perché disattenderanno tale istanza. L'ebraico analizzato nel *Compendium*, come ogni altra lingua, mostra vari difetti: un esempio è quello della sovrabbondanza di accenti di cui Spinoza non capisce la ragione, contestando le letture di alcuni filosofi ebrei medievali che avevano letto negli accenti dei segni atti a esprimere le emozioni del locutore e dunque li consideravano una prova della superiorità della lingua ebraica sulle altre<sup>28</sup>. Inoltre Spinoza stigmatizza nell'ebraico l'assenza originaria nella scrittura di vocali, che rende alquanto difficile l'interpretazione corretta delle parole. Infine, la stessa scrittura biblica dell'ebraico è tutt'altro che esente da imperfezioni ed errori perché, osserva Spinoza, «la Scrittura fu scritta da uomini che parlavano diversi dialetti» (*CGLH*, II; 290, 9-10). Quest'ultimo tema era già stato considerato nel *TTP* dove Spinoza notava come i libri della Scrittura abbiano nel tempo subito corruzioni e mutilazioni tali da generare dubbi e problemi all'interprete. Che i cabalisti leggano anche in tali manchevolezze del testo i segni di misteri divini e di profondissimi arcani Spinoza non sa se ascriverlo a stoltezza, devozione senile, arroganza o malizia. (*TTP*, IX [13])

Considerando tutti i *vitia* che affliggono la lingua ebraica come peraltro ogni altra lingua, ogni lettore avveduto del *Compendium* non può che concordare sulle seguenti osservazioni di Licata:

Tutti questi elementi ricavati dal *Compendium* – l'autonomia dell'ebraico antico rispetto al *corpus* biblico, l'attenzione rivolta alla *langue* piuttosto che alla *parole*, il pri-

27 È sulla base di queste origini storiche delle differenze dei popoli che Spinoza critica l'idea del «popolo eletto». Per questi aspetti del pensiero di Spinoza cfr. M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli, 1996.

28 In effetti l'ipotesi iniziale di Spinoza sulla sovrabbondanza di accenti era che questi volessero esprimere anche gli stati d'animo. Osserva Spinoza che la lingua parlata può esprimere mutando «voce e volto in ragione di ciascun stato d'animo [...] molto meglio a viva voce il nostro pensiero che non per iscritto» ma poi, dall'esame dell'uso degli accenti nel testo, non si riuscirà ad evincere ciò, dunque la questione resterà aperta. «Per questo motivo lascio le loro sottigliezze ai Farisei e ai Masoreti che non hanno altro da fare e noterò soltanto ciò che mi sembra avere una qualche utilità» (*CGLH*, IV [9]).

vilegio dell'aspetto orale e vivente della lingua, la critica al sistema pleonastico degli accenti, l'accidentalità del sistema di scrittura, la denuncia dei *vitia* – concorrono a delineare una completa *desacralizzazione* e *naturalizzazione* della lingua ebraica. L'ebraico antico è una lingua storico-naturale che risente dei difetti imputabili a tutte le lingue, è sottoposta all'evoluzione e al cambiamento, soffre dei capricci dell'*usus*; non è più la «lingua di Dio», ma la lingua di un popolo che non possedeva doti intellettuali superiori: non può vantare, quindi, alcun privilegio metafisico. La grammatica spinoziana è perciò impermeabile al mito della lingua originaria, perfetta e conforme alla natura, consolidato nella tradizione ebraica e cristiana, e presente anche in diverse grammatiche del tempo<sup>29</sup>.

Nello stesso tempo, questa naturalizzazione della lingua ebraica è in grado di produrre un'originale lettura antropologica che è tratto tipico della grammatica spinoziana. Licata osserva che la specificità del *Compendium* nei confronti delle grammatiche filosofiche diffuse nel XVII secolo alle quali quella spinoziana potrebbe essere apparentata perché anch'essa ricerca una struttura razionale che sottende la lingua, anch'essa vuole indicare un principio economico soggiacente alla lingua (laddove ad esempio indica una centralità e autosufficienza del nome che renderebbe superfluo il verbo perché sostituibile da copula e aggettivo), consiste nel rifiuto di una costruzione aprioristica di una grammatica razionale dell'ebraico optando invece per una considerazione degli elementi economico-razionali laddove questi siano effettivamente presenti nella struttura vivente dell'ebraico.

Attraverso la lente di questo sguardo tutto focalizzato sulla lingua e non su altri scopi, la lingua ebraica non solo si presenta come l'espressione della *potentia imaginandi* del suo popolo – dato il legame tra immaginazione e parole – ma rivela anche le peculiarità della mentalità di tale popolo, mostrandone aspetti di concinnità e razionalità non presenti nel latino: ecco che la natura aggettivale del verbo, la centralità del nome (apprezzabile perché indice di una scarsa astrazione della lingua), l'uso esclusivo dei verbi nella forma passata o futura perché gli Ebrei «non hanno distinto se non queste due parti e hanno considerato il tempo presente come un punto, cioè come la fine del passato e l'inizio del futuro» (*CGLH*, XIII, [57]), l'utilizzo ampio e variegato del causativo ebraico (che è di supporto a quello *scire per causas* del pensare razionale) rinviano al *genium* del popolo ebraico, ad aspetti razionali e pragmatici della mentalità collettiva che Spinoza valorizza.

### Conclusioni

Dal percorso fin qui svolto ci viene fatto chiaro come l'anti-utopista Spinoza – colui che prende le distanze dai filosofi che «hanno elaborato una politica che si può considerare una chimera, o che trova applicazione nel regno di Utopia se non nell'età dell'oro cantata dai poeti» (*TP*, I [1]), non aderisce ad alcun progetto di lingua perfetta, che essa si presenti nelle vesti di un linguaggio geometrico-matematico, oppure che si ammanti delle vesti di *Ur-Sprache*, lingua primigenia o originaria, che dir si voglia.

Anche nel *TPP*, laddove Spinoza presentava il suo metodo che può essere riassunto con un motto: «tornare al testo stesso», solo a prima vista si può pensare ad una sintonia con Lutero per il quale la Bibbia possiede in sé la *claritas* (*claritas scripturae*), onde il contrasto finisce per essere tra i testi chiari e le istituzioni corrotte. In realtà Spinoza non si affida mai a corpo morto alla scrittura, perché questo affidarsi a lui appare come un

29 G. Licata, *Spinoza e la Cognition Universalis* cit., p. 639.

feticismo delle parola, una sorta di culto superstizioso del testo quando per Spinoza è memento costante, come si è già detto, ciò che insegna Terenzio: «Non si può dire nulla così correttamente che non si possa depravare con una cattiva interpretazione» (*TTP*, XII [3]); nessun testo ha nella sua nuda datità, nella sua lettera, gli antidoti contro la possibilità di una lettura distorta<sup>30</sup>.

Peraltro, laddove il progetto di una lingua artificiale sia posto al servizio di un potenziamento della memoria, richiesto dall'ideale pansofico a cui molti ai tempi aderivano, non può essere di interesse per Spinoza per lo meno per le seguenti ragioni: 1) Spinoza non subisce la fascinazione dell'ideale pansofico: la sua opera è disseminata da notazioni che valorizzano un'economia della conoscenza poiché la conoscenza non è un valore di per sé, da accrescere *ad libitum*, ma è da porre al servizio di un progetto etico<sup>31</sup>; 2) inoltre, in un'ottica spinoziana, non si ricava granché dalla semplice implementazione della memoria, facoltà tutta immaginativa che, anzi, spesso richiede di sospendere le sue associazioni per dar luogo ad una conoscenza adeguata. È semmai la chiarezza del contenuto intellettuale che valorizza memoria e non un mero accrescimento della memoria in sé – d'ordine del tutto immaginativo – a potenziare l'intelletto.

Certo, il percorso fin qui fatto ci ha mostrato uno Spinoza ben consapevole dei *vitia* inerenti al linguaggio naturale, a partire da quelli inerenti alla sua stessa origine: le parole nascono da reazioni del corpo agli incontri, nascono immerse nel liquido amniotico delle passioni, degli affetti, dell'immaginazione. Ma c'è di più. Come si era già accennato, nello scolio della proposizione 47 della parte seconda dell'*Etica* si mostra come pensiero e linguaggio possano divergere; poco più avanti, nello scolio della proposizione 49, Spinoza è estremamente risoluto nell'asserire che immagini, parole e idee sono «tre cose» diverse l'una dall'altra da non confondere assolutamente, pena tutta una serie di errori:

Consiglio ai lettori di distinguere con cura tra l'idea, ossia il concetto della Mente, e le immagini delle cose che immaginiamo. È necessario, inoltre, che distinguano tra le idee e le parole con le quali significiamo le cose. Infatti, poiché queste tre cose, e cioè le immagini, le parole e le idee vengono da molti o del tutto confuse, oppure distinte in modo non abbastanza accurato o, infine, non abbastanza cauto, la maggior parte ignora completamente questa dottrina sulla volontà, che è invece del tutto necessaria tanto alla speculazione, quanto per regolare in modo saggio la propria vita. (*Eth* II, 49 sch.)

30 È interessante, a proposito del rapporto tra Spinoza e cristianesimo riformato, ciò che sottolinea Leonardo Amoroso per il quale è proprio un tratto d'ortoprassia d'ascendenza ebraica a distanziare Spinoza dalla Riforma in quanto Spinoza segue sì Paolo nel subordinare la lettera allo Spirito, ma laddove Paolo (e il cristianesimo riformato) connettono questo tema alla subordinazione delle opere alla fede, Spinoza invece, scegliendo poi Giacomo contro Paolo, ritiene « che la 'fede', essendo per definizione – come detto- nient' altro che pensiero che conduce all'obbedienza e quindi alle opere, è efficace solo se lo fa effettivamente». (L. Amoroso, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa, ETS, 2004, p. 33)

31 Tra i numerosi passi in cui Spinoza mostra di seguire una sorta di principio occamista di economia della conoscenza mi limito a citare il brano, assai rilevante, con cui Spinoza apre la parte II dell'*Etica*: «passo adesso a spiegare quelle cose che hanno dovuto seguire necessariamente dall'essenza di Dio, ossia dell'Ente eterno ed infinito. In verità, *non tutte*, poiché abbiamo dimostrato [...] che dall'essenza di Dio devono seguire infinite cose in infiniti modi: ma *soltanto quelle* che possono condurci quasi con mano alla conoscenza della Mente umana e della sua somma beatitudine». (corsivi miei) Si potrebbe dire che ben prima di Nietzsche Spinoza s'interroga sul valore di un sapere per la vita.

Spinoza prosegue spiegando che coloro che identificano le idee con immagini che si formano dall'incontro con i corpi, possono pensare che le idee che non sono riportabili a un impatto meccanico dei corpi sono finzioni del libero arbitrio. Poi aggiunge:

Inoltre coloro i quali confondono le parole con l'idea, o con la stessa affermazione che l'idea implica, ritengono di poter volere contro ciò che sentono, allorché affermano o negano qualcosa con le sole parole contro ciò che sentono. Potrà, invece, liberarsi facilmente da questi pregiudizi chi osserva la natura del pensiero, che non implica minimamente il concetto dell'estensione; e perciò comprenderà in modo chiaro che l'idea (poiché è un modo di pensare) non consiste né nell'immagine di qualche cosa, né nelle parole. Infatti, l'essenza delle parole e delle immagini è costituita soltanto dai movimenti corporei, che non implicano minimamente il concetto del pensiero. (*Eth* II, 49 sch.)

La questione del nominalismo spinoziano non concerne solo l'assenza di un legame motivato tra parola e cosa (e fin qui Spinoza sarebbe in buona e numerosa compagnia). Il nominalismo di Spinoza giunge a spezzare il legame tra linguaggio e pensiero, Spinoza non smette di ripeterci che il linguaggio non esaurisce la potenza del pensiero contro l'odierna superstizione linguistico-centrica, assai diffusa nella filosofia analitica.

Ma allora cosa può rendere affidabile la lingua naturale tanto che il razionalista Spinoza finisca per affidarvisi, sia tale lingua il latino scabro – per molti interpreti inelegante – dell'*Etica*, imparato tardivamente alla scuola di Franciscus van den Ende, oppure l'olandese acquisito dalla comunità che ospita la sua famiglia in fuga, usato nel *Breve Trattato*, o l'ebraico della comunità d'infanzia, poi abbandonata, fatto oggetto di uno studio apposito, tenendo infine conto di un profondo interesse per la lingua di un uomo che ne frequentava molte, dato che nella sua biblioteca si trovavano grammatiche e dizionari di aramaico, siriano e lingue europee<sup>32</sup> ?

Abbiamo già incontrato il motivo fondamentale per cui Spinoza ritiene di doversi affidare ad una lingua, nonostante tutto: la lingua non dipende dal singolo, dalle sue intemperanze o dalle sue passioni, ma è piuttosto il singolo che dipende da essa. Come è stato osservato Spinoza anticipa di alcuni secoli le riflessioni saussuriane sul primato della *langue* sulla *parole*<sup>33</sup>. Riflette Spinoza a tale proposito:

Siamo costretti a supporre come incorrotta almeno una tradizione dei Giudei – ossia il significato delle parole della lingua ebraica che da loro ricevemmo. Giacché a nessuno poté mai venire in mente di mutare il senso di qualche termine, mentre non di rado si mutò il senso di qualche discorso. La prima cosa è anche difficilissima a farsi: chi tentasse infatti di mutare il senso di qualche parola, sarebbe insieme costretto a rispiegare, considerando l'ingegno e la mente di ciascuno, tutti gli autori che scrissero in quella lingua e usarono quella parola nel suo significato ammesso, ossia a corrompere quel senso con la massima cautela. Il volgo, inoltre, conserva la lingua insieme ai dotti [...] Possiamo concepire che i dotti abbiano potuto mutare o corrompere il senso del discorso di qual-

32 Si evince l'attenzione di Spinoza per le lingue naturali (aramaico, italiano, greco, latino, spagnolo, olandese...) dal catalogo della biblioteca di Spinoza come si legge in P. Pozzi, a cura di, *Appendice* in J.M Lucas e J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 149-174.

33 A proposito di una concezione pre-saussuriana della lingua in Spinoza cfr. G. Licata, *Spinoza e la Cognitio Universalis* cit., pp. 636-637, ma anche Moreau osserva che «una parola è meno connotata dalla referenza all'idea o all'immagine (ossia al processo di conoscenza) che dal sistema di opposizioni, di derivazioni e di marche vitali che la legano alle altre parole» (P.- F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* cit., Paris, PUF, 1993, p. 330, trad. mia).

che libro rarissimo, che ebbero in loro potere, non però il significato delle parole di una lingua. Si aggiunga che se qualcuno vuole mutare il significato di qualche parola a cui è abituato, non senza difficoltà potrà in futuro, nel parlare e nello scrivere, rispettare questo suo proposito. Per questa e per altre ragioni siamo dunque facilmente persuasi che a nessuno potè venir in mente di corrompere qualche lingua, ma che spesso si potè corrompere il pensiero di qualche scrittore, mutando il senso dei suoi discorsi o interpretandoli falsamente. (*TTP*, VII [9])

Lontano dal liquidare le parole come mero *flatus vocis*, Spinoza riconosce al linguaggio una duplice consistenza: in prima istanza quella costituita dall'ancoraggio corporeo che è all'origine di ogni parola, il cui calco costitutivo è forgiato nelle tracce corporee che l'incontro con gli enti del mondo incidono sul corpo. Ma, si è detto, tale origine è irrecuperabile dal nostro intelletto perché le parole sono, secondo la celebre immagine nietzscheana, come le monete che logorate dall'uso perdono l'effigie originaria senza perdere il loro valore di scambio. L'altra ragione di consistenza del linguaggio è di ordine pragmatico e concerne l'uso collettivo che offre alle parole una solidità difficilmente scalfibile dall'arbitrio del singolo.

In questo senso, nonostante l'appartenenza del linguaggio al regime fluttuante dell'immaginazione, non può certo dirsi ostaggio delle idiosincrasie dell'individuo. Come dice Michèle Bertrand:

Il linguaggio permette l'articolazione dell'immaginario privato all'immaginario sociale e lo legittima. In effetti, l'immaginario sociale è luogo di un certo consenso, il cui statuto è inferiore di certo al consenso prodotto dalla ragione, ma preferibile tuttavia all'assenza totale di consenso che concerne la natura propria di ciascun individuo.<sup>34</sup>

Le parole nascono nel regime degli incontri tra i corpi, altro non sono esse stesse che movimenti del corpo e come tali estranei all'ordine della conoscenza adeguata, ma attraverso l'uso la loro vaghezza immaginativa prende consistenza, si solidifica in significati condivisi che garantiscono per lo più un fatto incontestabile: il linguaggio funziona. Questa consapevolezza accompagna Spinoza ed è la ragione per cui nella sua opera è assente alcun tipo di *pathos* dell'incomunicabilità. Anche nell'esempio eclatante e comico, riportato nell'*Etica*, dell'uomo che urla che il cortile gli è fuggito nella gallina del vicino, che vuol dimostrare in modo banale ma inconfutabile quanto la parola possa svincolarsi dal pensiero, il lettore è spinto a pensare che comunque il vicino comprenderà e che si metterà a cercare la gallina nel proprio cortile, se ha a cuore di mantenere rapporti di buon vicinato.

Pierre-François Moreau osserva che l'uso delle parole acquista in Spinoza una triplice funzione: è l'interprete delle parole, è il testimone della loro storia, è il custode della lingua.<sup>35</sup> Per questo Spinoza, pur mantenendo costante una vigilanza sulle parole, per la loro origine immaginifica, nello stesso tempo ne rispetta la forza che proviene ad esse dagli abiti di vita. È significativo, osserva Moreau a tale riguardo, il lavoro di confronto operato da Spinoza, nel terzo libro dell'*Etica*, con il patrimonio di lessico comune che designa le passioni. La definizione in uso degli affetti è a volte ridondante, altre volte lascia senza nome alcune passioni; eppure vale la pena considerare queste irregolarità

34 M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983, p. 31, trad. mia.

35 P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* cit., p. 333.

perché non sono arbitrarie, derivando dalle pratiche della vita stessa, rivelando gli interessi e le forze che muovono gli uomini impegnati in tali pratiche. Spinoza fa i conti con una sorta di resistenza del linguaggio che ha una sua ragione di essere e di essere accolta perché radicata nel ripetersi delle tracce segnate vicendevolmente sui corpi che s'incontrano tra loro.

Nella lingua gli uomini sono tenuti così a convenire, vi è in essa una solidità e una funzionalità non dubitabili. Spinoza valorizza del linguaggio la sua natura transindividuale, la sua impermeabilità nei confronti della volontà del singolo che ci evidenzia come non sia tanto l'uomo a disporre di una lingua, quanto piuttosto ad essere egli disposto entro una lingua. O, detto altrimenti, non tanto l'uomo parla una lingua, quanto la lingua parla nell'uomo.

Anche il territorio del linguaggio conferma un tema che attraversa tutta l'opera di Spinoza e che fa del suo pensiero un pensiero cruciale, inattuale per il suo tempo, ancora da pensare nel nostro: in Spinoza quel soggetto che nel seicento si è appena affermato nell'avvento della scienza come signore e dominatore della natura, secondo le parole di Descartes, si scopre in realtà spossessato persino dal dominio sulla sua stessa lingua; il soggetto spinoziano è attraversato da una lingua – produzione del suo stesso corpo – di cui, neppure di questa, può dire di disporre pienamente.



# AUTONOMIA DEL «POLITICO» E AUTONOMIA DEL «SOCIALE»

## Trascendenza e immanenza in Negri e Laclau

DI ELIA ZARU

### 1. Introduzione

In un recente intervento centrato sull'analisi delle radici e degli sviluppi del populismo di Podemos e sul rapporto tra quest'ultimo e il movimento del 15M, Bruno Cava<sup>1</sup> contrappone la proposta teorica di Ernesto Laclau e quella di Antonio Negri e Michael Hardt, e afferma una separazione netta tra «egemonia» e «moltitudine»:

A diferença do populismo para a teoria da multidão, de Negri e Hardt, consiste em que, para a última, a potência não está na construção de um povo. O povo falta na multidão, porque ela consiste de forças singulares que não admitem qualquer tipo de unificação. O 'significante vazio', dessa maneira, não passa de uma abstração estruturalista, que perde de vista como o vazio é produto de um êxodo e não de um deslocamento estrutural. O êxodo vai ao deserto porque está prenhe de mundo e não precisa de significantes<sup>2</sup>.

Secondo Cava, la differenza principale tra Negri e Laclau risiederebbe nel modo di concepire (e impostare) il conflitto sociale:

Se Laclau postula una era pós-ideológica, em que a luta de classe cede à diversidade de identidades que buscam se afirmar; Negri aponta uma mutação no capitalismo determinada por uma nova forma de vida social, baseada na autonomia dos sujeitos, na colaboração transversal e, na esteira de Deleuze e Guattari, na amálgama entre humano e não-humano, no plano maquínico. Não é que a classe tenha se dissolvido numa diversidade de 'novos movimentos', nos termos de Laclau; em realidade, a classe se reorganiza nas condições da organização social do capitalismo hoje, e é so-

- 
- 1 Bruno Cava, *O Podemos entre hegemonia e multidão: Laclau ou Negri*, «Quadrado dos Loucos» 25-02-2015, <http://www.quadradodosloucos.com.br/?p=4823>, tr. it. di Lalita Kraus, *Podemos, tra moltitudine e egemonia: Negri o Laclau?*, «Effimera», 27-06-2015, <http://effimera.org/podemos>.
  - 2 *Ibidem*. Si riporta qui e nelle note seguenti la traduzione italiana di Lalita Kraus: «la differenza del populismo dalla teoria della moltitudine di Negri e Hardt consiste nel fatto che, per quest'ultima, la potenza non risiede nella costruzione del popolo. Il popolo manca nella moltitudine, perché questa è costituita da forze singolari che non ammettono alcun tipo di unificazione. Il *significante vuoto*, in questo modo, non è niente più che un'astrazione strutturalista, che perde di vista che il vuoto è prodotto di un esodo e non di uno spostamento strutturale. L'esodo va nel deserto perché è pregno di mondo e non ha bisogno di significanti» (*ibidem*).

bre esse terreno que a multidão poderá emergir — sempre no antagonismo e na ação criadora<sup>3</sup>.

Sottolineare questa differenza profonda tra l'elaborazione di Laclau e quella di Hardt e Negri è corretto, così come ricercarne le tracce nelle vicende spagnole e, in particolare, nel rapporto tra il «Movimiento 15M» e Podemos; ciò che però l'analisi di Cava non mette completamente a fuoco è la differenza del *punto di vista* che ciascuna di queste due impostazioni assume. Non si tratta, infatti, genericamente di una diversità nel modo di concepire «le lotte», ma di una spaccatura sulla natura di queste stesse «lotte» e sul terreno di mobilitazione, una frattura che si propone nella forma della dicotomia tra «sociale» e «politico». Laclau e Negri-Hardt non propongono tanto «regole» differenti di uno stesso gioco, quanto piuttosto «terreni» diversi: il campo politico trascendente, per Laclau, quello sociale immanente per Hardt e Negri. In altre parole, da una parte in Laclau agisce una «autonomia del politico» che prescinde da una realtà sociale determinata; dall'altra, Negri e Hardt teorizzano una «autonomia dal politico» che si risolve in una «autonomia del sociale» *contro* il politico in cui si tralascia la questione dell'organizzazione.

Il dilemma «autonomia del politico-autonomia del sociale» ha le sue radici in quello tra trascendenza e immanenza, e si riproduce nel corso di tutta l'elaborazione teorica di Laclau e Negri, dagli scritti degli anni '70 fino agli interventi più recenti. Queste due impostazioni teoriche si intersecano in un dialogo a distanza, la cui analisi permette di cogliere gli aspetti salienti di differenziazione e i motivi profondi di incompatibilità, ma anche di dimostrare che, considerato in questi termini, tale dilemma non ha soluzione. Questo intervento si propone di indagare la dicotomia tra «sociale» e «politico» in Negri e Laclau tramite un'attenzione particolare alle categorie di immanenza e trascendenza, con l'obiettivo di mostrare come le due posizioni si escludano a vicenda poiché entrambe formulate nei termini di un aut aut tra «politico» e «sociale» dove i due lemmi vengono esclusivamente giocati uno contro l'altro. Così facendo, i due non affrontano realmente la questione del rapporto tra «sociale» e «politico», ma scelgono semplicemente una delle due parti escludendo – o contrastando – l'altra.

Per prima cosa, verrà fatta emergere l'autonomia del politico all'opera nei lavori di Laclau: in un percorso a ritroso dagli scritti più recenti (a partire dalle critiche che egli muove a Negri e Hardt) fino ai primi testi pubblicati, verrà mostrata la priorità che Laclau attribuisce al «politico» a discapito del «sociale», e come in questa impostazione sia fondamentale il rifiuto della categoria di immanenza. In secondo luogo, l'attenzione verrà dedicata agli interventi di Negri dagli anni '70 ad oggi, compresi alcuni «scambi diretti» con Laclau. Verrà evidenziato il modo in cui Negri, per sfuggire all'autonomia del politico, elabora una autonomia del sociale in cui il rapporto tra «sociale» e «politico» viene concepito unicamente come conflittuale, ovvero come tentativo continuo del «politico» e della sua trascendenza di annichilare il «sociale» e le sue potenzialità

3 *Ibidem*. Tr. it.: «Laclau e Negri differiscono in relazione alle coordinate della lotta, nelle condizioni attuali. Se Laclau propone una era post-ideologica, nella quale la lotta di classe cede il posto alla diversità di identità che cercano di affermarsi, Negri sottolinea il cambiamento del capitalismo determinato da una nuova forma di vita sociale, basata sull'autonomia dei soggetti, sulla collaborazione trasversale e, partendo da Deleuze e Guattari, sull'amalgama tra umano e non umano, sul piano macchinico. Ciò non significa che la classe si sia dissolta in una diversità di 'nuovi movimenti', nei termini di Laclau; in realtà, la classe si riorganizza nelle condizioni dell'organizzazione sociale del capitalismo odierno, ed è in questo terreno che la moltitudine potrà emergere – sempre nell'antagonismo e nell'azione creatrice» (*ibidem*).

costituenti. In conclusione, si osserverà che i termini in cui Negri e Laclau concepiscono il «sociale» e il «politico» a partire dalle categorie di trascendenza e immanenza (e le rispettive «autonomie» che producono) impediscono di pensare un rapporto tra «sociale» e «politico» che preveda una interazione tra lotte sociali e organizzazione politica, e dunque escludono la possibilità da una parte che le lotte sociali si consolidino nel tempo e formalizzino le loro conquiste immediate, dall'altra che le organizzazioni politiche non si svuotino della loro sostanza restando meri simulacri.

## 2. La trascendenza del «politico» e la sua autonomia in Laclau

La pubblicazione di *Empire* nel 2000 ad opera di Negri e Hardt<sup>4</sup> genera un dibattito molto ampio<sup>5</sup> a cui partecipa anche Laclau. Il teorico argentino si concentra su un aspetto particolare dell'impianto hardt-negriano: la categoria teoretica di immanenza come paradigmatica di quella che gli autori definiscono «postmodernità imperiale». In effetti, comprendere il ruolo che gli autori di *Empire* attribuiscono all'immanenza (e, per contro, alla trascendenza) risulta fondamentale, poiché permette di comprendere fino in fondo concetti come «impero», «produzione biopolitica», «accumulazione intensiva» di capitale e «moltitudine». L'Impero è caratterizzato dalla realizzazione di un piano immanente, che non prevede nessun «outside», nessuna esteriorità, né metafisica né territoriale. Siamo in presenza di un materialismo immanente, o di un immanentismo materialista, dove la chiusura di un'epoca – quella della modernità – vede il ritorno nella sfera del reale dell'idea rivoluzionaria di immanenza, sconfitta per diversi secoli dalla costruzione della sovranità propria degli Stati-nazione e fondata sull'alienazione trascendente della potenza costituente della moltitudine tramite il contratto sociale<sup>6</sup>. Ecco perché «*modernity itself is defined by crisis, a crisis that is born of the uninterrupted conflict between the immanent, constructive, creative forces and the transcendent power aimed at restoring order*»<sup>7</sup>. Per questo è importante assumere come fondamento della riflessione su *Empire*

4 A. Negri-M. Hardt, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, tr. it. di Alessandro Pandolfi, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002.

5 Per dare conto dell'ampiezza del dibattito è sufficiente segnalare che due anni dopo la sua pubblicazione *Empire* era già diffuso in oltre dieci paesi nel mondo (B.C. Anderson, *The ineducable left*, «First Things. The Journal of Religion and Public Life» 2002, <http://www.firstthings.com/article/2002/02/004-the-ineducable-left>; E. Eakin, *What is the next big idea? The buzz is growing*, «New York Times» 7-7-2001). Dai dati forniti dallo stesso Michael Hardt si evince che l'opera è stata pubblicata complessivamente in venticinque lingue, ottenendo un successo di vendite negli Stati Uniti, in Brasile, Germania, Italia e Giappone (M. Hardt, *Deciphering the meaning of the attacks on Empire*, «Theory & Event» 18/4 (2015).

6 Secondo Negri e Hardt la moltitudine, concepita come insieme collettivo di singolarità, viene annichilita all'alba della modernità dalla costruzione del popolo come soggetto unico in grado di delegare unitariamente la sua sovranità al Leviatano, che trascende il popolo; questa operazione verrebbe realizzata tramite la stipula del contratto (secondo le caratteristiche riconosciute nelle teorie definite – appunto – contrattualiste che, da Hobbes a Rousseau, passando per Locke, hanno fondato la filosofia politica della modernità) tra popolo e 'sovrano', e proprio in questo meccanismo di delega e alienazione della potenza intrinseca della moltitudine – che avrebbe, secondo i due, le facoltà e i mezzi per governarsi in autonomia – starebbe la funzione repressiva della sovranità moderna (a questo proposito si veda A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., pp. 67-113; tr. it., *Impero* cit., pp. 79-116).

7 A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., p. 76; trad. it., *Impero* cit., p. 84.

le categorie di trascendenza e immanenza e, a partire da esse, interagire criticamente con l'impianto concettuale elaborato da Hardt e Negri.

Si tratta precisamente dell'operazione che Laclau compie nella sua recensione a *Empire*, pubblicata nel 2001 e intitolata – emblematicamente – *Can Immanence Explain Social Struggles?*<sup>8</sup>. La risposta di Laclau è «no». Riferendosi a *Empire* l'argentino afferma al principio della sua critica che «within its theoretical framework, politics becomes unthinkable»<sup>9</sup>. Il «quadro teorico» cui fa riferimento è precisamente quello in cui Negri e Hardt<sup>10</sup> descrivono il conflitto moderno tra immanenza costituente rivoluzionaria e trascendenza costituita repressiva. La «scoperta» dell'immanenza e delle sue potenzialità rivoluzionarie viene ricondotta da Hardt e Negri alla metà del 1200 nella figura di Duns Scoto, primo tassello di un percorso che si snoda fino a Spinoza passando per figure come Niccolò Cusano e Pico della Mirandola. Laclau contesta quella che definisce «a truncated narrative»<sup>11</sup>, e anticipa di circa 400 anni l'affermazione di un immanentismo radicale: non più Duns Scoto, ma Giovanni Scoto Eriugena e il suo *De Visione Naturae*. Alle sue origini, sottolinea Laclau, il concetto di «immanenza» non era secolarizzato; l'immanentismo, al contrario, si inseriva nel dibattito sulla teodicea, il «problema del male», la riflessione sulla compatibilità tra l'esistenza del male nel mondo e l'onnipotenza di Dio. In altre parole, tramite l'idea di immanenza Eriugena propone una soluzione alle fatidiche domanda «se Dio è buono e onnipotente, perché ha creato il male? E se non ha creato il male, come può essere onnipotente?». Afferma Laclau:

According to Eriugena, evil does not really exist, for things we call evil are necessary stages that God has to pass through in order to reach his divine perfection. But this is obviously impossible without God being, somehow, internal to the world<sup>12</sup>.

A partire da questo momento, secondo Laclau, l'immanentismo trova il suo spazio nel pensiero occidentale, come risposta teologica che si secolarizza nella modernità. La secolarizzazione trasforma anche il concetto religioso del male: «In the same way that, with modernity, immanence ceased to be a theological concept and became fully secularized, the religious notion of evil becomes, with the modern turn, the kernel of what we can call 'social antagonism'»<sup>13</sup>. Il male teologico si secolarizza in «social antagonism». Ma quale residuo del primo si ritrova nel secondo?

8 E. Laclau, *Can immanence explain social struggles?*, «Diacritics» 31/4 (2001), pp. 2-10.

9 Ivi, p. 3.

10 Si tratta di una lettura che Negri propone a partire dagli studi su Spinoza, in cui contrappone potenza costituente e potere costituito. La potenza costituente viene presentata come una forza innovatrice, rivoluzionaria, immanente propria della moltitudine. Essa tenderebbe alla realizzazione di una democrazia radicale negata per tutto il corso della modernità. Il potere costituito si connota invece come fissazione del potere nelle costituzioni formali che legittimano l'autorità centrale e trascendente dello Stato. Per una maggiore comprensione si vedano A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981; A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo, 1992; V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2016.

11 E. Laclau, *Can immanence explain social struggles?* cit., p. 4.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 5.

What the letter retains from the former is the notion of a radical disjuncture – radical in the sense that it cannot be reabsorbed by any deeper objectivity that would reduce the terms of the antagonism to moments of its own internal movement, for example, the development of productive forces or any other form of immanence. Now, I would contend that it is only by accepting such a notion of antagonism – and its corollary, which is radical social division – that we are confronted with forms of social action that can truly be called *political*<sup>14</sup>.

Eccolo, enfatizzato, il termine chiave: «political». La critica di Laclau consiste nel dichiarare l'impossibilità di pensare il «politico» nel quadro teoretico di *Empire* in ragione dell'assenza di un piano trascendente, un «fuori-dal-sociale» in cui posizionarsi per combattere la battaglia politica in grado di modificare il reale. Per rafforzare la sua argomentazione, Laclau prende in prestito la distinzione marxiana tra rivoluzione umana e rivoluzione politica: il tratto distintivo di quest'ultima è «an essential asymmetry: that between the universality of the task and the particularism of the agent carrying it out». Nella rivoluzione umana, al contrario, ci troviamo di fronte un soggetto *già di per sé* universale, e quindi non si produce nessuna asimmetria, né c'è la necessità di *costruire politicamente* questa universalità<sup>15</sup>. Ecco perché, secondo Laclau,

---

14 *Ibidem*.

15 Riguardo la distinzione tra rivoluzione umana e rivoluzione politica è opportuno segnalare l'intervento *Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics*. Qui Laclau riconduce la distinzione marxiana alla *Kritik des hegelschen Staatrechts* del 1843, osservando come in questo testo la prima opzione prevalga sulla seconda, e ribadisce la necessità dell'asimmetria tra particolarità del soggetto in grado di condurre una rivoluzione politica e universalità dei compiti che si propone nell'atto rivoluzionario. Nel caso di una rivoluzione umana, infatti, «all particularity dissolves», mentre nel caso di una rivoluzione politica «a passage through particularity is the condition of emergence of any universalizing effects». In altre parole, nella rivoluzione umana non c'è bisogno della mediazione politica (e quindi dell'elemento egemonico) perché il soggetto rivoluzionario si presenta già di per sé come categoria in grado di perpetuare le aspirazioni emancipatorie universali della comunità. Afferma infatti Laclau, «We know very well the sociologico-teleological hypothesis on which the first case [la rivoluzione umana] rests: the logic of capitalist development would lead to a proletarianization of the middle classes and the peasantry so that, in the end, a homogeneous proletarian mass will become the vast majority of the population in its final showdown with the bourgeoisie. That is to say that – the proletariat having embodied the universality of the community – the state, as a separate instance, loses any reason to exist, and its withering away is the unavoidable consequence of the emergence of a community for which the division state/civil society has become superfluous. In the second case [la rivoluzione politica], on the contrary, no such given unmediated universality can be asserted: something which does not cease to be particular has to demonstrate its rights to identify its own particular aims with the universal emancipatory aims of the community. Moreover, while in the first case power becomes superfluous, inasmuch as the actual being of civil society realizes universality in and for itself, in the second case, any potential universalizing effect depends on the antagonistic exclusion of an oppressive sector – which means that power and political mediation are inherent to any universal emancipatory identity. Thirdly, emancipation, in the first case, leads to an unmediated fullness, the retrieval of an essence which does not require anything external to itself to be what it is. In the second case, on the contrary, two mediations are needed in order to constitute the emancipatory discourse: first, the transformation of the particularistic interests of the rising dominant sector in the emancipatory discourse of the whole society; secondly, the presence of an oppressive regime which is the very condition of that transformation. So in this case emancipation, the very possibility of a universal discourse addressing the community as a whole, depends not on a collapse of all particularities, but on a paradoxical interaction between them» (E. Laclau, *Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics*, in J.

*either* we assert the possibility of a universality which is not politically constructed and mediated, *or* we assert that all universality is precarious and depends on a historical construction out of heterogeneous elements. Hardt and Negri accept the first alternative without hesitation. If, conversely, we accept the second, we are on the threshold of the Gramscian conception of hegemony<sup>16</sup>.

Chiaramente Laclau si colloca tra coloro che scelgono la seconda opzione. L'immanentismo di Hardt e Negri manca di concepire il momento della costruzione politica di una universalità da parte di un soggetto particolare, costruzione possibile solo *al di là* dell'ordine sociale esistente: una operazione, questa, appannaggio esclusivo di un soggetto che non sia già universale. Ecco perché Laclau prende di mira la categoria di «moltitudine» come soggetto universale-immanente: «the full realization of the multitude's immanence would be the elimination of all transcendence. This can only be accepted, of course, if the postulate of the homogeneity and unity of the multitude as an historical agent is not put into question»<sup>17</sup>. Omogeneità e unità del soggetto – e l'universalità dei suoi compiti – non possono essere presupposte a priori, ma sono precisamente frutto della costruzione politica che si svolge *al di là* della frammentazione sociale. Tanto che la stessa moltitudine si troverebbe ad agire, malgrado le intenzioni degli autori di *Empire*, come soggetto politico nel senso inteso da Laclau: «any 'multitude' is constructed through political action – which presupposes antagonism and hegemony»<sup>18</sup>, e anche la moltitudine di *Empire* si ritrova a rivendicare diritti precisi<sup>19</sup>, spostando così il suo campo d'azione dall'immanenza del «sociale» alla trascendenza del «politico»:

[...] both demands and rights have to be recognised, and the instance from whom that recognition is requested cannot be in a relation of total exteriority vis-à-vis the social claims. Each of the three demands, in order to be implemented, requires strategic considerations concerning changes in the structure of the State, autonomization of certain spheres, political alliances and incorporation to the historical arena of previously excluded social sectors.

---

Butler-E. Laclau-S. Žižek, *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*, Londra-New York, Verso, 2000, pp. 45-46. In questo passaggio Laclau sottolinea l'eliminazione della distinzione tra Stato e società civile e dello Stato come entità separata una volta che si assuma come punto di partenza l'universalità del proletariato ex ante. Ovvero, nell'ambito della rivoluzione umana, la questione dello Stato cessa di essere importante. È interessante osservare che anche la riflessione di Negri sulla *Kritik* marxiana del 1843 mette in evidenza la centralità della questione statale: «si poteva parlare di 'oltrepassamento dello Stato' senza illusioni anarchiche (come invece accadde a Lenin) prima che la globalizzazione e l'Impero divenissero attuali? Né Althusser, nella sua fedeltà terzointernazionalista, e neppure Tronti, nella sua eresia operaista, riuscirono ad immaginare qualcosa del genere. Ci riusciva invece il Marx giovane commentando Hegel, quel Marx giovane che si incontrava con la genesi trionfante dell'imperialismo e del colonialismo, di cui Hegel era solo un modesto cantore. Marx comprendeva invece come la lotta di classe venisse prima dello Stato – e come la lotta di classe investisse l'intero contesto dell'espansione imperialista e coloniale» (A. Negri, *Prefazione*, in K. Marx (a cura di C. Pizzingrilli), *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Macerata, Quodlibet, 2008, p. 8).

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 *Ivi*, p. 6

19 Le rivendicazioni della moltitudine, che gli autori di *Empire* definiscono come suo «programma politico», sono diritto alla cittadinanza globale, al salario sociale e al reddito universale garantito, e alla riappropriazione del comune. Si veda A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., pp. 393-413; tr. it., *Impero* cit., pp. 364-382.

That is, we are in the terrain of what Gramsci called «war of position». [...] Multitudes are never spontaneously multitudinarian; they can only become so through political action<sup>20</sup>.

È opportuno qui sottolineare l'utilizzo da parte di Laclau del lemma gramsciano «guerra di posizione». Già in *Hegemony and socialist strategy*<sup>21</sup>, Laclau e Mouffe traducevano questo concetto come «proliferazione delle lotte»: in sostanza, se l'egemonia si presenta come articolazione di significanti, la guerra di posizione è il momento della continua negoziazione tra particolarità differenziali che puntano alla chiusura *politica* della totalità sociale, senza tuttavia riuscirci mai completamente, se non in maniera aleatoria. L'utilizzo del termine «guerra di posizione» e la complessità concettuale che ne deriva<sup>22</sup> vengono indirizzati contro l'unità e omogeneità della moltitudine: infatti, «what is totally lacking in *Empire* is a theory of *articulation*, without which politics is unthinkable»<sup>23</sup>. La moltitudine, in assenza di questa «teoria dell'articolazione», resta un soggetto apolitico, o pre-politico<sup>24</sup>. Essa si politicizza solo nel momento in cui nega il suo presupposto immanentista: qui Laclau rovescia completamente l'argomentazione di Hardt e Negri. Il teorico argentino contesta la conflittualità tra moltitudine e sovranità (l'idea per cui il dispositivo della sovranità moderna sarebbe stato costruito precisamente per rendere inefficaci le potenzialità immanenti e rivoluzionarie della moltitudine) e descrive l'emersione della moltitudine come correlata e direttamente dipendente dal dispositivo della sovranità moderna e dello Stato-nazione, senza il quale le relazioni sociali e politiche sarebbero rimaste a livello feudale:

That the transference of control of many social spheres to the new social state is at the root of the new forms of biopower is incontestable, but the alternative to that process was not autonomous power of any hypothetical multitude but the continuation of feudal fragmentation. It is more: it was only when this process of centralization had advanced beyond a certain point that something resembling a unitary multitude could emerge through the transference of sovereignty from the king to the people<sup>25</sup>.

Solo quando *trascende* la sua immanenza la moltitudine *diventa politica*. Fintanto che resta nell'immanenza costituita dalla socialità dei rapporti di produzione, nessun

20 E. Laclau, *Can immanence explain social struggles?* cit., p. 9.

21 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, Londra, Verso, 1985.

22 Sulla complessità e diffusione di questo lemma negli scritti gramsciani si rimanda al *Dizionario gramsciano* <http://dizionario.gramsciproject.org>.

23 Ivi, p. 7.

24 Nel dibattito suscitato dalla pubblicazione di *Empire*, altri studiosi hanno assunto su questo aspetto una posizione analoga a quella di Laclau. Secondo Peter Fitzpatrick, l'inclusione del possibile sul piano del reale operata da Negri e Hardt impedisce di distinguere correttamente la 'potenza costituente' dal 'potere costituito', come invece pretendono gli autori di *Empire*: nel pensare l'immanenza della 'potenza costituente', gli autori di *Empire* finirebbero in realtà per reintrodurre un piano trascendente (P. Fitzpatrick, *The immanence of Empire*, in P.A. Passavant-J. Dean (a cura di), *Empire's new clothes*, New York, Routledge, 2004, pp. 31-72). Analogamente, Paul Passavant sottolinea come le rivendicazioni della moltitudine (si veda la nota 16) vengono formulate e possono essere concretizzate solo dentro lo spazio della rappresentanza, che implica un piano trascendentale di mediazione (P.A. Passavant, *From Empire's law to the Multitude's rights: law, representation, revolution*, in P.A. Passavant-J. Dean (a cura di), *Empire's new clothes* cit., pp. 95-120).

25 E. Laclau, *Can immanence explain social struggles?* cit., p. 6.

antagonismo è possibile. E, quindi, nessuna politica. «Can immanence explain social struggles?» Evidentemente, per Laclau, no.

Questo impianto critico nei confronti dell'immanentismo radicale di Negri e Hardt si ritrova, praticamente immutato, anche nelle pagine conclusive di *On Populist Reason*. Qui Laclau introduce il concetto di «trascendenza fallita» per chiarire la sua posizione:

the social terrain is structured, in my view, not as completely immanent or as the result of some transcendent structure, but through what we could call *failed transcendence*. Transcendence appears within the social as the presence of an absence. It is around a constitutive lack that the social is organized<sup>26</sup>.

La «trascendenza fallita» si configura allora come il terreno (autonomo) del politico, su cui agire per organizzare il sociale. Fallita, ma pur sempre trascendenza, in opposizione all'immanentismo radicale in cui si muovono Hardt e Negri. Si tratta di una posizione che riverbera la concezione del «politico» che Laclau ha sempre mostrato a partire dai suoi primi lavori: *Politics and Ideology in Marxist Theory*<sup>27</sup> (1977) – in cui si ritrova in nuce la teoria del populismo che verrà poi sviluppata in *On Populist Reason* – avanza già l'idea di una sfera autonoma dell'elemento politico-ideologico centrata sul concetto di «interpellazione».

In *New Reflections on the Revolution of Our Time* si ritrovano formulazioni che rimarcano in maniera esplicita questa «autonomia del politico»: nelle prime pagine dell'opera Laclau sviluppa il concetto di «constitutive outside» – centrale nella critica all'immanentismo radicale – come elemento inerente a ogni antagonismo, e dichiara di separarsi in parte dal marxismo proprio in ragione dell'incapacità di quest'ultimo di pensare l'autonomia della sfera politica:

From a Marxist perspective, the development of social alternatives to capitalism is a process which fully accepts the historical ground it has created, but which must nevertheless be conceived as the internal development of the contradictions belonging to capitalist forms themselves. We are thus dealing with a process whose basic dimensions are entirely predetermined and where the question of *power* as a political construction is removed. For if the analysis assumes that any non-capitalist alternative is merely the result of the internal contradictions of capitalism, then the question of the power that capitalism could have to impose its diktats in a given juncture is eliminated. [...] Inasmuch as capitalism always had a constitutive outside, its domination can never be merely imposed through the internal development of its logic, but must be imposed through the hegemonization of something radically exterior to itself<sup>28</sup>.

Ritroviamo in queste parole l'opposizione all'economicismo già centrale in *Hegemony and Socialist Strategy*<sup>29</sup>, dove Laclau, insieme a Chantal Mouffe, trova nel concetto

26 E. Laclau, *On populist reason*, Londra-New York, Verso, 2005, p. 244, tr. it. di D. Ferrante, a cura di D. Tarizzo, *La ragione populista*, Bari, Laterza, 2008, p. 231: «il terreno sociale non è strutturato, per come lo vedo io, in maniera totalmente immanente, né da una struttura trascendente, ma da qualcosa che potremmo chiamare una *trascendenza fallita*. La trascendenza appare all'interno del sociale come la presenza di un'assenza. È intorno a questa mancanza costitutiva che il sociale è organizzato».

27 E. Laclau, *Politics and ideology in marxist theory: capitalism, fascism, populism*, Londra, NLB, 1977.

28 E. Laclau, *New reflections on the revolution of our time*, Londra-New York, Verso, 1990, p. 56.

29 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy* cit.

di «egemonia» una risposta alla domanda sul significato di una teoria politica marxista. Il «politico» viene assunto qui come «concetto ontologico»<sup>30</sup>, e tale il suo terreno. Come afferma Fabio Frosini, in Laclau «la politica si concentra tutta nel nesso di tempo, libertà ed evento, dunque nella ‘decisione’»<sup>31</sup>, in una contingenza che viene pensata come

potenza, conferita a un ‘soggetto’ da un malfunzionamento dell’ordine della rappresentazione, di dare inizio a un nuovo ordine, dunque di decidere arbitrariamente. [...] L’alternativa è tra una contingenza pensata come *pluralità dei tempi in spazi diversi ma correlati*, dunque reciprocamente immanenti (traducibili) e una pensata come *antitesi tra Tempo della decisione e spazi dell’ordine*, dove il Tempo (necessariamente singolare) e gli spazi (strutturalmente plurali) sono reciprocamente trascendenti, e gli spazi si correlano solo per via differenziale e non per catene di equivalenze<sup>32</sup>.

La politica costituisce allora il momento del tentativo autonomo e trascendente di strutturare le segmentazioni e le fratture sociali. Sebbene Schmitt non compaia tra i riferimenti di Laclau – come sottolinea sempre Frosini – risulta difficile non pensare al suo *Begriff des Politischen*<sup>33</sup>. D’altronde Laclau afferma chiaramente che «the political is not an internal moment of the social»<sup>34</sup>, ma un piano differente su cui si gioca la battaglia egemonica per tentare di organizzare il sociale. In questo modo Laclau intende superare la coppia struttura-sovrastuttura come adottata dal marxismo ortodosso, e attribuisce al «politico» il primato dell’organizzazione (o del tentativo di organizzazione) del «sociale»<sup>35</sup>. Interrogato a proposito dell’espressione da lui utilizzata – «impossibilità del sociale» – Laclau risponde che non esiste una realtà sociale nel senso di una oggettività determinata, ma esiste solo il fallimento di quella oggettivazione; il sociale, in quanto tale, non è altro che il frutto di una «interpretazione», e questa interpretazione risulta da un rapporto di forze (la «guerra di posizione», appunto). Esiste, invece, una contingenza radicale del sociale, che si mostra nell’antagonismo come «constitutive outside» che *da fuori* preme nella forma della costruzione articolata di elementi differenziali per riaffermare una identità<sup>36</sup>. La politica è tentativo egemonico di articolazione del sociale *fuori* da esso e, come tale, non solo gode di completa autonomia, ma rovescia questa stessa au-

30 Recupero questa espressione dalla conferenza che Fabio Frosini ha tenuto presso il corso di perfezionamento in ‘Teoria critica della società’ all’Università di Milano-Bicocca con titolo *Ernesto Laclau dalla periferia al centro: riflessioni su una traiettoria* in data 7 aprile 2017.

31 F. Frosini, *Gramsci dopo Laclau: politica, verità e le due contingenze*, p. 160, in L. Basso-F. Frosini-A. Illuminati-N. Marcucci-V. Morfino-L. Pinzolo-V. Raspa-M. Tomba-A. Vinale-S. Visentin (a cura di), *Verità, ideologia e politica*, Napoli, Cronopio, 2009.

32 Ivi, pp. 161-162.

33 C. Schmitt, *Der begriff des politischen*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 58/1 (1927), pp. 1-33, tr. it. *Il concetto di politico*, in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972. Frosini sottolinea l’assenza nel lavoro di Laclau a citazioni o riferimenti diretti a Carl Schmitt (F. Frosini, *Gramsci dopo Laclau* cit.).

34 E. Laclau *New reflections* cit., p. 160.

35 A questo proposito rimando alla relazione di Giuliano Guzzone *Da Laclau a Gramsci: l’unità di egemonia ed economia nei Quaderni del carcere* tenuta al convegno «Il momento populista: politica popolare e politica plebea» svoltosi in data 12 e 13 giugno 2017 presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Guzzone argomenta che Laclau supera questo dualismo non invertendo l’ordine della determinazione, ma assumendo l’incompatibilità dei due termini: l’autonomia della politica è incompatibile non solo con un’economia concepita come in modo essenzialistico, ma con l’economia tout court.

36 E. Laclau, *New reflections* cit., pp. 182-183-184.

tonomia nell'ordinamento del sociale. Secondo Damiano Palano, Laclau (e Mouffe con lui) non si limita a una ripresa «da sinistra» della «provocazione thatcheriana secondo cui 'non esiste una cosa chiamata società'», ma opera « – per quella che era stata la tradizione del marxismo novecentesco – una sorta di autentica 'rivoluzione copernicana', perché di fatto rovesciavano la relazione tra economia e politica, riconoscendo una priorità logica al 'politico'»<sup>37</sup>. In questa «priorità logica al politico» – in questa autonomia del politico – si situa la differenza profonda tra la sua elaborazione e quella negriana.

### 3. *L'immanenza del «sociale» e la sua autonomia in Negri*

Negri si confronta con l'autonomia del politico sin dalla fine degli anni '60, dalla chiusura dell'esperienza di «Classe Operaia» (1967). Sono gli anni in cui Tronti inizia a maturare la riflessione che lo porterà fino alla condensazione dell'autonomia del politico come sfera in cui ritrovare *fuori* dalla fabbrica fordista l'antagonismo proprio della classe operaia contro il capitale<sup>38</sup>. Il problema di Tronti, di fronte alla crisi del fordismo, «non è tanto quello dell'individuazione di una nuova soggettività antagonista, quanto piuttosto quello di una nuova collocazione del conflitto, all'altezza stavolta della tradizione del realismo politico, del Politico moderno»<sup>39</sup>. Negri, al contrario, assume come

37 D. Palano, *Laclau e i misteri del «politico»*. Ricordando l'intellettuale argentino teorico del populismo, «Istituto di Politica» <http://www.istitutodipolitica.it/wordpress/2014/04/22/ernesto-laclau-i-misteri-politico-ricordando-lintellettualeargentino-teorico-populismo>.

38 Già in *Operai e Capitale* Tronti affermava la necessità di spingere la separazione della classe operaia dal capitale fino alla scissione «della forza politica dalla categoria economica» (M. Tronti, *Operai e capitale*, Roma, DeriveApprodi, 2006, p. 262). Ancora: «Rifiuto dell'attività da parte del lavoro vivo è il recupero di quella sua autonomia che il processo di produzione deve appunto spezzare. E questa è l'altra cosa che il capitale non può sopportare. Esso deve mantenere il lavoro distinto da sé e a sé contrapposto come potenza economica, ma deve contemporaneamente subordinarlo, sotto il suo comando, come potenza politica. Il capitale cioè deve contrapporsi la forza-lavoro senza lasciare autonoma la classe operaia; deve concepire la forza-lavoro stessa come classe operaia, *dentro* però il rapporto di produzione capitalistico; deve dunque conservare, riprodurre, allargare il rapporto di classe, solo *controllandolo*. È questo il filo che lega la storia moderna del capitale. Spezzare in un punto il filo di questo controllo è la strategia di oggi della rivoluzione operaia. Una separata autonomia *politica* dei movimenti di classe delle due parti è tuttora il punto di partenza da imporre alla lotta» (ivi, p. 219). È evidente la contrapposizione tra l'economico e il politico, dove quest'ultimo viene individuato come terreno strategico di lotta della classe operaia contro il capitale.

39 D. Gentili, *Una crisi italiana. Alla radice della teoria dell'autonomia del politico*, «MicroMega» <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/02/27/una-crisi-italiana-alla-radice-della-teoria-dellautonomia-del-politico>. Una riflessione di particolare interesse sull'autonomia del politico e la tensione tra piano di immanenza e piano di non-immanenza nel pensiero di Mario Tronti si ritrova in M. Filippini, *Punto di vista e autonomia del politico: Mario Tronti e l'Italian Theory*, in P. Maltese-D. Mariscalco, *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, Verona, Ombre Corte, 2016, pp. 84-85: «il gesto di identificazione del soggetto della teoria marxista (la classe operaia invece che le generiche forze popolari) e la conseguente assunzione del suo punto di vista, è in realtà un gesto teorico di tipo classico, il cui carattere (questo sì) aporetico può essere così formulato: l'*identificazione* del soggetto portatore del punto di vista dal quale si deve riformulare la teoria, logicamente, deve precedere l'assunzione del suo punto di vista da parte della teoria stessa. La scelta di questo soggetto, la sua prima identificazione, l'assunzione del suo punto di vista, sono tutti movimenti che cadono al di fuori della scienza che assume il punto di vista di questo stesso soggetto, sono movimenti che la precedono. [...]

centrale proprio la questione della nuova soggettività antagonista, condensata nella transizione dall'operaio-massa all'operaio sociale<sup>40</sup>. La fallacia dell'autonomia del politico starebbe, secondo Negri, nel considerare ancora lo Stato come elemento neutrale, una casella vuota potenzialmente occupabile dalla classe operaia:

Autonomia del politico: questa condizione del riformismo viene meno con il realizzarsi dello Stato-piano, tanto più col suo maturarsi e riconfigurarsi nel corso della ristrutturazione. A questo livello dello sviluppo capitalistico – e delle lotte operaie che lo determinano – la società civile viene *dopo* lo Stato; l'autonomia del politico è quindi solo la

---

Alla luce di questa aporia *classica* è possibile dunque riformulare il problema appena affrontato, quello dell'impossibilità di derivare l'elemento del conflitto assoluto all'interno del solo piano di immanenza. Il conflitto deve infatti per Tronti essere nominato, e questo gesto deve scaturire da un piano esterno a quello di immanenza. Un piano che è stato variamente chiamato di trascendenza, volontaristico, decisionista e financo irrazionalista. Ognuna di queste definizioni deriva evidentemente dalla critica mossa al tentativo trontiano. Rimane il dato di fatto che Tronti non ha mai interrotto la sua ricerca tesa a intrecciare questi due piani, che potremmo dire di orizzontalità e verticalità della politica moderna, senza arrivare mai a una formulazione definitiva». Anche Roberto Esposito osserva questa tensione nel suo *Pensiero Vivente*: «[...] il rilievo specificamente filosofico della dialettica tra capitale e classe operaia proposta da Tronti sta nel rapporto problematico, e anzi costitutivamente antinomico, tra linguaggio del conflitto e logica dell'immanenza. La questione da lui posta – in una forma che rimanda implicitamente al paradigma machiavelliano di un ordine conflittuale – è quella della separazione violenta di qualcosa, nella fattispecie la classe operaia, dall'orizzonte storico che soltanto può renderla tale. Come pensare l'autonomia di una classe che inerisce necessariamente alla società capitalistica? E, prima ancora, cosa può essere un antagonismo immanente, interno a ciò da cui intende separarsi? Oppure un'immanenza antagonistica, spaccata in due fronte contrapposti? [...] Mentre il capitale ha tutto l'interesse a rappresentare la classe come parte integrante del proprio meccanismo di valorizzazione, essa non può acquistare consistenza politica che separandosi dal proprio antagonista. In questo senso, il criterio schmittiano del primato ontologico del nemico rispetto all'amico viene rafforzato dal principio machiavelliano della differenza prospettica tra i due punti di vista, nobiliare e popolare, che, rispettivamente dall'alto e dal basso s'incrociano contrastivamente sullo stesso oggetto. [...] Ma il linguaggio del conflitto – ecco il muro contro cui batte la proposta di Tronti – è reso problematico, se non aporetico, dalla logica dell'immanenza che gli è presupposta. [...] Tronti è ben avvertito del problema – e per certi versi anche della sua irrisolvibilità: come ben sapeva già Machiavelli, oltre una certa soglia il conflitto finisce per far saltare l'inerenza tra i termini che contrappone; mentre questa, a sua volta, tende a spingerlo fuori dal quadro. L'immanenza minaccia di assorbire il conflitto e il conflitto di far saltare l'immanenza, nonostante che Tronti cerchi di pensarli insieme. [...] Qui la contraddizione investe l'intero discorso dell'autore, fino a rovesciarlo rispetto alle sue stesse premesse. Partito dall'esigenza marxiana di riconnettere l'agire politico alla sua matrice economica di classe [...] Tronti arriva a teorizzarne egli stesso la divaricazione, spostando progressivamente l'asse della soggettività politica dalla classe al partito: se la classe deve essere autonoma dal capitale, il partito deve farsi autonomo dalla classe. Ma così, nel piano di immanenza comincia a profilarsi un punto di trascendenza, destinato ad allargarsi fino a minarlo. [...] È come se i suoi due poli, logicamente contrapposti, del conflitto e dell'immanenza reagissero l'uno nei confronti dell'altro, finendo per annullarsi a vicenda. [...] Quasi che, a un certo momento, Tronti si rassegnasse a subire un dato apparentemente insormontabile: in una logica rigorosamente immanente, la separazione non può prodursi che all'interno di se stessa, raddoppiandosi infinitamente fino a implodere. Che in questo modo l'immanenza corra il rischio di cedere di fronte a una nuova trascendenza [...] è confermato oggi, a quaranta anni di distanza, dallo stesso autore di *Operai e Capitale*» (R. Esposito, *Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 208-212).

40 Si veda P. Pozzi-R. Tommasini (a cura di), *Toni Negri. Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Milano, Multiphla edizioni, 1979. Una nuova edizione del libro è stata pubblicata nel 2007 dall'editore Ombre Corte di Verona.

riproduzione ideologica di un assetto morto. Di contro, la realtà dello Stato è esaltata, non come sede di impossibili mediazioni, bensì come centro di imputazione totale dell'agire sociale, come momento di qualificazione predeterminata di questo. Conseguentemente la lotta di classe operaia si sposta a questo livello. *Lo Stato contemporaneo non conosce lotta di classe operaia che non sia lotta contro lo Stato*<sup>41</sup>.

Come a dire, si legge *Proletari e Stato*, ma si traduce in «Proletari contro lo Stato»: «la contraddizione fra rapporti di produzione e forze produttive si configura oggi nell'*antagonismo fra Stato* (come centro di imputazione complessiva del comando per la produzione) e *forze proletarie della produzione sociale*»<sup>42</sup>. L'errore più grave dell'autonomia del politico consiste dunque nel neutralizzare questo antagonismo che è, per prima cosa, antagonismo sociale, di classe:

la classe operaia si distingue radicalmente dalla borghesia perché quest'ultima può riconoscersi come classe solo attraverso lo Stato, solo attraverso la mediazione ideologica, mentre la classe operaia è la prima forza sociale che nella produzione e nella vita può distruggere ogni mediazione, e lo Stato prima di tutto. [...] Il primo obiettivo dell'operaio sociale è di riappropriarsi della propria organizzazione come conoscenza di se stesso e come gestione diretta di potere, di distruggere quindi – a partire da questa base – lo Stato<sup>43</sup>.

In altre parole, la classe operaia è forza sociale immanente, al contrario della borghesia che necessita di una costruzione trascendente (di una «mediazione ideologica») della sua identità; sede di questa costruzione è precisamente lo Stato. Non va dimenticato il contesto in cui Negri formula questi scritti: l'Italia degli anni '70, in cui da una parte si situa il tentativo rivoluzionario dei gruppi cosiddetti «extraparlamentari», dall'altra il Partito Comunista si muove nella direzione del compromesso storico. Non a caso, in *Proletari e Stato* autonomia del politico e compromesso storico si sovrappongono<sup>44</sup>: quest'ultimo

41 A. Negri, *Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico*, in A. Negri, *I libri del rogo*, Roma, DeriveApprodi, p. 158.

42 Ivi, p. 158.

43 Ivi, p. 191.

44 Ivi, pp. 153-161. Per una ulteriore chiarificazione giova riprendere alcune frasi estrapolate da queste pagine: «Quali infatti sono le finalità politiche dichiarate dal compromesso storico? Il passaggio pacifico al socialismo attraverso un inserimento delle forze popolari nello Stato, tale da garantire alcuni fondamentali obiettivi dello sviluppo produttivo. E cioè, in primo luogo, garantire il controllo quantitativo e qualitativo dei movimenti di classe – e in ciò la funzione fondamentale è andata al sindacato, come cinghia di trasmissione del riformismo, come cane da guardia e vero e proprio 'sindacato di Stato', condizionato dai ritmi di legittimazione della pianificazione (ristrutturazione). Il secondo obiettivo è quello di razionalizzare i meccanismi di riproduzione e di distribuzione della forza-lavoro, attraverso una pianificazione delle istituzioni del sociale (enti locali, territoriali ecc.) che raggiunga una sempre maggiore omogeneità nella figura dello Stato-piano: qui la funzione del partito come 'sindacato del sociale' (ovviamente, anche in questo caso, 'sindacato di Stato') è fondamentale. In terzo luogo il compromesso storico si propone di operare una redistribuzione (futura e parziale) – più che dei redditi – delle possibilità produttive nel quadro del sistema, con una potenziale aspettativa di avvantaggiamento della parte pubblica e del ceto politico-economico che la amministra (nel presupposto che lo Stato sia Stato rappresentativo di 'tutto il popolo'). [...] tutte le proposte del compromesso storico esplodono in contraddizione. Garanzia del controllo sui movimenti di classe? Ma questo controllo, nella crisi determinata del movimento massificato del rifiuto del lavoro, può darsi solo in termini di repressione, non certo di partecipazione. Razionalizzazione dei meccanismi di riproduzione della forza lavoro? Ma questa razionalizzazione è, alle stesse condizioni, necessariamente manipolativa e repressiva, quando si

trova proprio nella prima la sua ossatura teorica. Per questa ragione, il «sociale» e la sua immanenza diventano il baluardo da difendere contro il «politico» e la sua trascendenza.

Per chiare ragioni storiche, non c'è in questi scritti di Negri un riferimento diretto al lavoro di Laclau. Per trovarlo, bisogna attendere la pubblicazione di *Empire* (2000). Le pagine centrali dell'opera scritta insieme a Michael Hardt e dedicate propriamente alla chiarificazione del concetto di «impero» in contrapposizione a quello di «imperialismo» contengono due riferimenti al lavoro di Laclau e Mouffe. Nello specifico, *Empire* rimanda in due note<sup>45</sup> a *Hegemony and Socialist Strategy*<sup>46</sup>. Nel primo caso, gli autori considerano il testo del 1985 come emblematico di un modo errato di considerare il concetto di «egemonia» in Gramsci<sup>47</sup>, mentre nel secondo caso il lavoro di Laclau e

---

eserciti, come deve esercitarsi nei suoi effetti ultimi, sui limiti di un mercato del lavoro irrigidito – rapporto occupazione/disoccupazione, scolarità, terziarizzazione, esclusione ed emarginazione. Quanto al centro del problema, eccoci dinanzi a un'altra mistificazione: ed è quella dello Stato, indipendente e sovrano, macchina neutrale sulla quale è sufficiente mettere le mani per comandare ('dopo aver cacciato quei quattro cattivi monopolisti che prima lo strumentavano'). [...] Guardiamolo, tuttavia, questo Stato contemporaneo sul quale si fa tanto affidamento. Il riformismo gioca ogni sua possibilità sull'ipotesi – propria alla teoria del capitalismo monopolistico di Stato – che vede permanere nello Stato una sfera politica pura, autonoma, risultante di tutti i meccanismi del controllo sociale imputati allo Stato. È la sfera della mediazione politica, come mediazione del comando sulla *società civile*» (A. Negri, *Proletari e Stato* cit. pp. 154-157). Ancora, «La politica del compromesso storico è nondimeno effettiva. Accanto alla sua prima versione, tutta attestata sull'ideologia, il compromesso ne presenta un'altra, sottaciuta ma ben più efficace. Esso cioè ambisce a presentarsi come *forma politica del superamento capitalistico della crisi*» (ivi, p. 155).

45 A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., p. 451, nota 26; Ivi, p. 459, nota 25.

46 E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy* cit.

47 Si riporta per intero la nota: «It is particularly important to give credit where credit is due today, when we seem to be confronted with numerous versions of historical revisionism. Poor Gramsci, communist and militant before all else, tortured and killed by fascism and ultimately by the bosses who financed fascism – poor Gramsci was given the gift of being considered the founder of a strange notion of hegemony that leaves no place for a Marxian politics. (See, for example, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Strategy Socialist: Towards a Radical Democratic Politics* [London: Verso, 1985], especially pp. 65-71). We have to defend ourselves against such generous gifts!» (A. Negri-M. Hardt, *Empire* cit., p. 451. Sempre a proposito del concetto di «egemonia» tra Gramsci e Laclau, Negri riprende le osservazioni di P.D. Thomas secondo cui già da *Hegemony and socialist strategy* Laclau e Mouffe «sostituiscono il dispositivo politico dell'egemonia – così com'era definito dalla tradizione leninista – con un concetto discorsivo – del tutto formale. Siamo, secondo Thomas, in una fase della riflessione teorica dell'«eurocomunismo» che si sviluppa nella forma di un gramscismo 'molle' e che segna il passaggio ad una politica radical-democratica post-marxista. Che si sia d'accordo o no con il punto di vista di Peter D. Thomas, bisogna in ogni caso, mi sembra, ricordare qui che il pensiero di Gramsci muove da una posizione marxista e leninista nella quale la dittatura si presenta non come comando totalitario ma, appunto, come egemonia, cioè come costruzione organica di un potere costituente rivoluzionario. Non si può negare che il riferimento gramsciano di Laclau sia, in proposito, piuttosto debole – più ricerca retorica di una supposta eredità che come vera filiazione ontologica. Il concetto di egemonia in Gramsci (dalla pratica torinese dei Consigli fino alla teoria del nuovo Principe) si costruisce sulla lotta di classe, mantiene una 'solidità' materialista e produce un dispositivo di potere dei lavoratori in senso comunista. Non può in nessun caso, il concetto di egemonia gramsciano, essere reinterpretato nelle modalità teorizzate da Norberto Bobbio – cioè come prodotto sovrastrutturale della 'società civile', dove società civile sia concetto preso nell'accezione hegeliana» (A. Negri, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, Parigi, 27 maggio 2015; pubblicata in A. Negri, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, «EuroNomade» 15 giugno 2015, <http://www.euronomade.info/?p=4956>). Contro il formalismo discorsivo di Laclau, Negri intende l'egemonia in senso gramsciano e marxista come «costruzione organica di un potere costituente rivoluzionario».

Mouffe viene considerato in modo ambivalente: positivamente, come esempio di analisi anti-economicista sui nuovi movimenti sociali in grado di sottolinearne correttamente la portata e il significato; negativamente, poiché replicherebbe una visione troppo ristretta dell'economico e del culturale, senza cogliere la progressiva sparizione della distinzione tra i due ambiti.

Tuttavia, è in *Commonwealth* che Negri (e Hardt con lui) si confronta direttamente con Laclau. Qui il confronto chiama immediatamente in causa la questione dell'azione politica della moltitudine: «at play fundamentally is the concept of the political itself»<sup>48</sup>. Laclau

considers the immanence and plurality of the multitude a barrier to its capacity for politics. He agrees that today there exists the initial condition of the multitude: the social field is radically heterogeneous. He explains, then, still along the lines of the multitude, that political action requires that the singularities on the plane of immanence engage in a process of articulation to define and structure political relations among them. Laclau diverges, though, when he insists that in order for articulation to take place, a guiding hegemonic force must emerge above the plane of immanence that is able to direct the process and serve as a point of identification for all the singularities. Hegemony represents the plurality of singularities as a unity and thus transforms the multitude into a people, which because of its unity is deemed capable of political action and decision making. [...] Like Macherey, Laclau sees the multitude as a figure on the road to politics but not yet a political figure<sup>49</sup>.

Affinché diventi un soggetto propriamente politico, manca alla moltitudine la volontà di articolare le sue differenze *dal* sociale *al* politico. Si tratta, chiaramente, di una operazione che tradirebbe, nei fatti, le caratteristiche ontologiche della stessa moltitudine per come Negri e Hardt la descrivono. Per questo motivo, i due autori di *Commonwealth* rigettano questa possibilità, e affermano la politicità della moltitudine nella sua stessa esistenza produttiva e conflittuale sul terreno del «comune». «Fare moltitudine»<sup>50</sup> sul terreno della produzione biopolitica è l'atto politico della moltitudine stessa:

---

Occorre sottolineare che l'utilizzo del termine «costruzione» pone alcune problematiche, una su tutte – centrale per questo intervento – la conciliazione di questa «costruzione» con il piano immanente proprio della potenza costituente rivoluzionaria.

48 A. Negri-M. Hardt, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 166; tr. it. di Alessandro Pandolfi, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.

49 Ivi, pp. 166-167.

50 Si veda il paragrafo «From Being to Making the Multitude» in A. Negri-M. Hardt *Commonwealth* cit., pp. 173-178: «The model of biopolitical production serves us here as an analogy for political action: just as a wide social multiplicity produces immaterial products and economic value, so too is such a multitude able to produce political decisions. It is much more than an analogy, though, because the same capacities that are set in play, which are necessary for the one, are also sufficient for the other. The ability of producers autonomously to organize cooperation and produce collectively in a planned way, in other words, has immediate implications for the political realm, providing the tools and habits for collective decision making. [...] The political orientation also should be defined in the *making* of the multitude, conceived not only as its political constitution but also as its economic production. In the context of biopolitical production, by working on the common and producing the common, the multitude constantly transforms itself. [...] The self-transformation of the multitude in production, grounded in the expansion of the common, gives an initial indication of the direction of the self-rule of the multitude in the political realm».

Like «the people», the multitude is the result of a process of political constitution, although, whereas the people is formed as a unity by a hegemonic power standing above the plural social field, the multitude is formed through articulations on the plane of immanence without hegemony<sup>51</sup>.

[The Multitude] is thoroughly political while never leaving behind the state of nature<sup>52</sup>.

Per assumere la sua politicità, la moltitudine non necessita di trasmigrare dal piano di immanenza a un altro piano – trascendente – in cui forgiare una nuova identità. Anzi, è proprio questa «transizione» che ha permesso durante la modernità la costruzione della sovranità come elemento coercitivo *contro* la moltitudine. Il «politico» è qui considerato come elemento trascendente che per secoli ha schiacciato l'immanenza del «sociale» e delle sue relazioni, uniformandolo ai suoi schemi. La distanza con Laclau non potrebbe essere più grande. Resta aperta la domanda sul significato effettivo, nella *Realpolitik*, di questa politicità della moltitudine: la questione su come *organizzare* questa politicità.

Più recentemente, Negri è tornato a riflettere sul lavoro di Laclau, e ha affermato di considerarlo «una variante neo-kantiana di quello che si potrebbe definire socialismo post-sovietico»<sup>53</sup>. La dimostrazione di questo neo-kantismo starebbe proprio nell'atteggiamento del teorico argentino di fronte alla «moltitudine indeterminata» che abita il terreno del sociale, che egli vorrebbe ricomporre dall'esterno, sul piano egemonico e trascendentale del «politico». Secondo Negri, «l'operazione è quella kantiana dell'intelletto che si confronta con la 'cosa in sé', inconoscibile altrimenti che col suggello della 'forma'. L'operazione è quella della sintesi trascendentale»<sup>54</sup> che si direziona verticalmente, a cui Negri oppone – nuovamente – la possibilità di una articolazione orizzontale della moltitudine. Di nuovo, lo schema è quello della contrapposizione tra verticalità politica e orizzontalità sociale, tra trascendenza e immanenza, con la prima tutta protesta a neutralizzare le potenzialità insorgenti della seconda. Utilizzando il suo stesso linguaggio, diremmo che per Negri il «politico» altro non è che il piano trascendente in cui abita il potere costituito, mentre nell'immanenza del «sociale» si esprime appieno la potenza costituente.

#### 4. Conclusioni: oltre l'immanenza e la trascendenza

Per sfuggire alla «autonomia del politico» e ai suoi irrigidimenti formali, Hardt e Negri si barricano dietro una «autonomia del sociale» e della sua cooperazione produttiva,

51 Ivi, p. 169.

52 Ivi, p. 170.

53 A. Negri, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, Parigi, 27 maggio 2015; pubblicata in A. Negri, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, «EuroNomade» 15 giugno 2015, <http://www.euronomade.info/?p=4956>. Su Laclau «neo-kantiano» è utile riprendere quanto affermato da Pasquale Serra, secondo cui «si tratta di un kantismo affatto 'segreto', perché del suo kantismo Laclau è pienamente consapevole, e su di una originale versione di esso egli costruisce tutta la sua prospettiva filosofico-politica» (P. Serra, *Eterogeneità e trascendenza. Sulla teoria del populismo nella prospettiva di Ernesto Laclau*, in M. Giardiello-M.A. Quiroz Vitale (a cura di), *Le crisi della contemporaneità. Una prospettiva sociologica*, Roma, RomaTrE-Press, 2016, p. 150).

54 A. Negri, conferenza tenuta alla Maison de l'Amérique Latine, Parigi, 27 maggio 2015; pubblicata in A. Negri, *Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau*, «EuroNomade» 15 giugno 2015, <http://www.euronomade.info/?p=4956>.

in cui la dicotomia sociale/politico si presenta esclusivamente come conflittuale, nel senso di un conflitto continuo tra sociale e politico dove il primo deve difendere l'autonomia delle sue lotte dal secondo. L'immanentismo di Negri si traduce nella dichiarazione della fine di ogni mediazione politica del sociale: la possibilità della rivoluzione si dà nel conflitto del sociale *contro* il politico, dell'immanenza della soggettività antagonista – operaio sociale o moltitudine non cambia – contro la trascendenza del «comando politico sovrano». In Laclau, al contrario, quella soggettività si può formare solo sul piano extra-sociale, trascendente, autonomo del «politico». «Politico» e «sociale» sono correlati solo nel senso che il secondo viene «fondato» (organizzato, ordinato) dal primo: espressione massima di questo ordinamento è il popolo. In questo senso, non esiste lotta sociale (o esiste solo in forma effimera) se non c'è direzione politica. Le due figure – moltitudine e popolo – si escludono a vicenda: dove c'è popolo non può esserci moltitudine, e viceversa. In Laclau la trascendenza del «politico» si somma a una nozione del «sociale» in cui tutto è fluido e indeterminato e su cui, di conseguenza, ogni politica egemonica è sempre possibile, ma sempre precaria negli effetti. In Negri, al contrario, l'immanenza del «sociale» schiaccia la politicità della moltitudine sulla sua socialità, rendendola non solo sempre possibile, ma necessaria. Di conseguenza, perde importanza la questione politica *par excellence*: manca «la politica come invenzione e organizzazione, come intervento strategico nella congiuntura, come guerra di posizione e guerra di movimento, costruzione di egemonia»<sup>55</sup> – anche nel senso in cui Negri stesso intende il concetto di egemonia<sup>56</sup>.

Risulta evidente come, formulata in questi termini, la dicotomia sociale/politico – trascendenza/immanenza – resti senza soluzione<sup>57</sup>. Come suggerisce Matteo Mandarini,

[...] there is a rigidity (and one-sidedness) to the notion of immanence and transcendence that fails to grasp that politics is always fluid, contingent, and must be responsive in its forms and interventions to the concrete conditions of its operation. [...] To adapt a well-known saying of Kant's, we can summarise these conditions in the following formula: *Without struggle politics is empty. Without politics struggle is blind*. But more crucially, beyond immanence and transcendence, the *specificity* of the political is linked to the emergence of a tendency towards a separation of planes upon which it is then asked to operate. It is to this *present condition*, not to a disgui-

55 V. Morfino, *Genealogia di un pregiudizio* cit., p. 265.

56 Si veda la nota 47.

57 D'altronde, lo stesso Negri è ben conscio di questo problema. Interpellato proprio a proposito della contrapposizione tra immanenza del sociale e trascendenza del politico a partire dalla critica di Laclau, Negri risponde che «si, indubbiamente [questa dicotomia] c'è. Il problema è grosso, perché quando viene posto in questi termini non si riesce a trovare una soluzione. Laclau sbaglia, secondo me, non perché pone il problema della contraddizione, ma perché accelera la soluzione. Il significante vuoto è emblematico di questa accelerazione. Secondo Laclau, in ogni caso, questo vuoto va riempito, quindi lui dice 'riempiamolo da sinistra', riprendendo la tematica del trascendente, dell'ideologia, della direzione, dell'avanguardia, del peronismo. È chiaro che bisogna andare avanti; c'è il problema della 'moltitudine' e, soprattutto, del 'comune' come rideterminazione dentro il processo globale di quello che è il fondamento ontologico, ovvero la scoperta della cooperazione come realtà politica; ecco, l'immanenza diventa piena sul terreno del comune. C'è una trascendenza che mistifica questa realtà, la realtà del comune che è pienamente immanente» (E. Zaru (a cura di), *Empire, quindici anni dopo. Intervista ad Antonio Negri*, «Filosofia Italiana» 1 (2016), p. 6, <http://www.filosofia-italiana.net/elia-zaru-a-cura-di-empire-quindici-anni-dopo-intervista-ad-antonio-negri>). Si sottolinea l'utilizzo dell'espressione «cooperazione come realtà politica», che dimostra la sovrapposizione di socialità e politicità della moltitudine.

sed ethics of immanence or transcendence, that politics must respond<sup>58</sup>.

Superare questa rigidità e le autonomie che produce è, forse, una delle sfide più difficili che la contemporaneità pone.

---

58 M. Mandarini, *Critical thoughts on the politics of immanence*, «Historical Materialism», 18 (2010), pp. 183-184.



*ALL THAT IS SOLID MELTS INTO AIR.*  
ALCUNE NOTE SULLO SPAZIO E LA SPAZIALITÀ  
ALL'INTERNO DELLA FILOSOFIA DI SPINOZA

DI LUIGI EMILIO PISCHEDDA

1. *Una triade concettuale: sostanza, estensione, attributo*

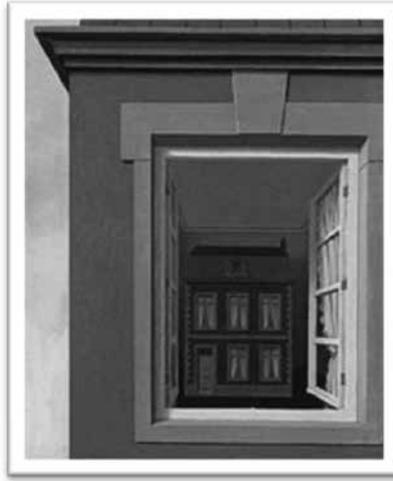
La natura dello spazio e del tempo, certezze di ogni esperienza umana, ha stimolato sin dalle origini la riflessione filosofica. Tuttavia, se la problematicità di definire il tempo è emersa già nella celeberrima ammissione d'indicibilità espressa da Agostino d'Ippona, («*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti esplicare velim, nescio*»<sup>1</sup>), nei confronti dello spazio, la cultura occidentale ha invece elaborato essenzialmente due definizioni – almeno sino alla teoria dello spazio come campo –, variamente condivise ma comunque egemoni: la prima intende lo spazio come qualità relativa alla posizione degli oggetti materiali nel mondo, la seconda lo definisce come il contenitore di tutti gli oggetti materiali. È possibile, però, basandosi sulle precedenti enunciazioni, dare veramente conto del «farsi dello spazio»?

Il senso del precedente interrogativo risulterà – probabilmente – più chiaro, facendo riferimento a un esempio iconografico di René Magritte (1898-1967), la cui pittura costituisce un mezzo indispensabile nel permettere all'intelligenza di andare oltre le convenzioni, di non riposare sulla manifesta stabilità delle cose, sollecitando la libertà riflessiva dello spettatore.

*Eloge de la dialectique* (1936) rappresenta la finestra di un'abitazione che apre su una stanza, all'interno della quale si riconosce la facciata di un'altra abitazione. Magritte costruisce qui il proprio spazio rappresentativo partendo da una struttura regolare: composta da linee parallele, forme quadrangolari e una prospettiva lineare. Ogni elemento ha una posizione chiara e precisa. Tuttavia lo spettatore resta incantato, in uno stato di completo straniamento: lo spazio e la sua struttura entrano in corto circuito con il suo – e il nostro – normale orizzonte di aspettative. Straniamento prodotto dall'inusuale rapporto tra dentro e fuori, interno ed esterno in riferimento alla casa, che è sempre ambito del privato e volto pubblico di chi ci vive, intimità e ostensione, luogo in cui ci si ritira dal mondo e che con il mondo ci mette in relazione.

---

1 *Conf. XI, 14,17.*



R. Magritte, *Eloge de la dialectique*, 1936, Musée d'Ixelles, Bruxelles

Parlare di spazio in Spinoza è sviluppare proprio questo contrasto, dando prova della tensione costituente di questa *impasse*. Pur assumendo, infatti, una concettualità dello spazio di matrice cartesiana, che si fonda sulla ricerca individualizzante di un luogo, Spinoza, portandone all'estremo le premesse, mostra come la costituzione di uno spazio non possa fare a meno della pluralità e di una dinamicità autoproduttrice.

Il lettore di Spinoza, così, al pari dello spettatore del quadro di Magritte, nonostante l'apparente certezza del suo punto di partenza, si trova a dover far i conti con un nuovo tipo di spazio e di spazialità.

Gli elementi che portano alla rottura con Descartes ci vengono indicati dallo stesso Spinoza in due lettere a Tschirnhaus del 1676. Nella prima datata 2 maggio, scrive:

Inoltre, a partire dall'estensione come la concepisce Cartesio, ossia come massa in quiete, non solo è difficile dimostrare l'esistenza dei corpi, come dici, ma del tutto impossibile. Una materia in quiete, per quanto è in essa, persevererà nella sua quiete e non sarà spinta al movimento se non da una causa esterna più potente: e per questa ragione io non ho dubitato di affermare una volta che i principi cartesiani delle cose naturali sono inutili per non dire assurdi<sup>2</sup>.

Nella seconda, del 15 luglio – ritornando sul concetto di estensione – Spinoza ribadisce l'impossibilità di spiegare la varietà delle cose a partire da un utilizzo aprioristico di tale concetto<sup>3</sup>. La materia, se viene definita con l'estensione – come la intende Descartes – non è in grado di giustificare la propria varietà che sola può essere garantita da un «attributo che ne esprima l'essenza eterna e infinita»<sup>4</sup>.

Le considerazioni del filosofo olandese appaiono scontate se lette alla luce di una delle tesi più radicali della sua ontologia: «L'estensione è un attributo di Dio, ossia Dio

2 *Ep*, LXXXI, pp. 1501-1502.

3 *Ep*, LXXXIII, pp. 1503-1504.

4 *Ibidem*.

è cosa estesa» (E II, prop. II). Questa posizione rappresenta uno spartiacque sia con la tradizione sia nel rapporto con Descartes: da una parte, infatti, l'essere perfetto non è più solamente spirituale, dall'altra, l'estensione perde il carattere sostanziale divenendo attributo. La formulazione spinoziana avviene attraverso la ridefinizione di alcuni concetti: estensione, sostanza e attributo. Come ha giustamente evidenziato Chantal Jaquet, la proposizione II di *Etica II* non è frutto, però, di una rottura radicale con quanto Spinoza formula nei primi scritti:

Questa tesi, che figura già all'interno del *Breve trattato* (I, cap. 2, § 18), possiede degli antecedenti perfino nell'Appendice dei *Principi della filosofia di Cartesio*. Infatti, all'interno del capitolo II della prima parte delle *Riflessioni metafisiche*, Spinoza si espone apertamente, per la prima volta a «riconoscere così che c'è in Dio un qualche attributo che contiene tutte le perfezioni della materia, in modo più eccellente» (CM, I, II)<sup>5</sup>.

La realtà delle cose non è così semplice. L'argomentazione sviluppata all'interno delle *Riflessioni Metafisiche* risulta a tratti paradossale: Spinoza sembra voltare le spalle a Descartes, rifiutando di ammettere con lui che l'estensione non appartenga a Dio; nonostante, nell'articolazione della proposizione, gli tributa la paternità dell'affermazione. Egli non si limita, dunque, a prendere in prestito, in sede dimostrativa, alcuni degli argomenti dei *Principi della filosofia di Cartesio*, ma considera già acquisita la sua affermazione per mezzo delle proposizioni già dimostrate da Descartes.

Ciò risulta particolarmente evidente nel primo paragrafo del capitolo II della prima parte delle *Riflessioni Metafisiche*:

Dio contiene eminentemente ciò che si trova formalmente nelle cose create, ossia Dio ha attributi tali che in essi sono contenute tutte le cose in modo eminente (PPC I, ax. 8; PPC I, prop. 12, cor. 2). Ad esempio, concepiamo chiaramente l'estensione senza alcuna esistenza; perciò non avendo in sé alcuna forza di esistere, nell'ultima proposizione della prima parte abbiamo dimostrato che essa è creata da Dio. E poiché nella causa deve esserci almeno tanta perfezione quanta se ne dà nell'effetto, segue che tutte le perfezioni dell'estensione ineriscono a Dio. Ma poiché in seguito vedevamo che la cosa estesa è divisibile per sua natura, ossia contiene imperfezione, non potemmo attribuire a Dio l'estensione (PPC I, prop. 16) e fummo costretti ad ammettere (PPC I, prop. 9, sch.) che a Dio inerisce qualche attributo che contiene in modo più eccellente tutte le perfezioni della materia e che può supplire il ruolo della materia<sup>6</sup>.

La formulazione di Spinoza non lascia alcun dubbio: il riconoscimento del fatto che ci sia in Dio un attributo che contiene *eminente* le perfezioni della materia non si data a partire dalle *Riflessioni Metafisiche*, ma dallo scolio della nona proposizione della prima parte dei *Principia*. Benché l'affermazione appaia chiara, essa in realtà resta equivoca, in quanto pone, sempre sulla scorta delle osservazioni di Chantal Jaquet, dei problemi interpretativi: bisogna considerare, Descartes l'autore di una tesi che Spinoza si è limitato solo a esplicitare, oppure, bisogna pensare che Spinoza abbia deliberatamente forzato il testo cartesiano per camuffare la scandalosità della propria tesi?

5 C. Jaquet, *Le problème de l'attribution de l'étendue à Dieu dans les Pensées Métaphysiques I, ch. II*, in C. Jaquet (a cura di), *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 37 [trad. mia].

6 CM I, cap. II, p. 348.

La difficoltà nel riconoscere se Spinoza sia l'autore o l'attore di questa affermazione, non solo rende necessario sciogliere il rapporto tra i due filosofi, ma apre un problema interpretativo all'interno del sistema spinoziano: «Se la tesi secondo la quale Dio possiede un attributo che esprime le perfezioni della materia resta la stessa attraverso le diverse opere [spinoziane], è strano vedere che l'argomentazione fondata sulla distinzione tra formale ed eminente non troverà più spazio dopo le *Riflessioni Metafisiche*. Come spiegare allora la scomparsa di questa distinzione che costituisce il fulcro della prova?»<sup>7</sup>. È attraverso la risposta a questa domanda, se ci sia o no un superamento di questa distinzione, che si può iniziare a dare una nuova direzione al tema dello spazio in Spinoza. Infatti, quale rapporto è in grado di rappresentare meglio uno spazio, se non quello che cerca di spiegarne la costituzione?

Per comprendere, quindi, il senso e la portata dell'affermazione «c'è in Dio un qualche attributo che contiene tutte le perfezioni della materia in modo più eccellente», è necessario chiarire i rimandi che vengono proposti. Lo scolio della proposizione IX della parte prima dei *Principia* si sofferma sulla considerazione di non scartare da Dio «tutte le perfezioni dell'estensione». La formulazione meramente negativa non indica però quali perfezioni vengano effettivamente considerate. Inoltre nella dimostrazione del lemma I della seconda parte dei *Principia*, Spinoza scrive:

L'estensione o spazio non può essere un puro nulla (*PPC* II, ax.1); perciò è un attributo che deve necessariamente essere imputato a una qualche cosa; non a Dio (*PPC* I, prop. 16); dunque alla cosa che abbisogna del solo concorso di Dio per esistere (*PPC* I, prop. 12), ossia (*PPC* II, def. 2) alla sostanza<sup>8</sup>.

Sebbene l'estensione sia imperfetta, essa non può ridursi a un puro nulla: non può non esistere. Questa doppia condizione – necessaria e insuperabile – mostra come il problema risieda essenzialmente in una questione prospettica. Il testo del paragrafo si apre, infatti, mostrando che il rapporto tra Dio e le cose create si comprende a partire dalla distinzione tra eminente e formale. È solo perché Dio contiene *eminentemente*<sup>9</sup> le qualità che le cose create contengono formalmente, che è possibile superare, per un momento, il paradosso di un'estensione da noi vista solo come imperfetta e quindi non attribuibile<sup>10</sup> a Dio.

È altresì vero che la tesi sostenuta all'interno delle *Riflessioni metafisiche* non può essere rigorosamente considerata come una prefigurazione o come una prima versione della seconda proposizione contenuta nel secondo libro dell'*Etica*. Spinoza, infatti, nella formula utilizzata all'interno dei *Cogitata*, non dice che l'attributo in questione sia l'estensione e che Dio sia «*res extensa*». Rimane evasivo sostenendo che esso «con-

7 C. Jaquet, *Le problème de l'attribution de l'étendue à Dieu dans les Pensées Métaphysiques I*, ch. II cit., p. 38.

8 *PPC* II, lemma I, dim.

9 Qui Spinoza riprende quanto Descartes ha già dimostrato all'interno delle *Meditazioni Metafisiche*, in particolare la terza e la sesta.

10 A scanso di equivoci è necessario qualche chiarimento. La nozione di attributo utilizzata da Spinoza nei *Cogitata* non è assolutamente assimilabile a quella che poi verrà formulata nella definizione IV della prima parte dell'*Etica*: «un attributo è ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza». Il termine deve essere inteso nella sua accezione cartesiana, cioè come sinonimo di modo o di qualità che non esprime necessariamente l'essenza della cosa. Cfr. *I principi della filosofia* I, § 56.

tiene tutte le perfezioni della materia in modo più eccellente [*quodque vices materiae supplere potest*]<sup>11</sup>. L'espressione usata – *vices materiae supplere* – si mostra particolarmente interessante poiché lascia intendere come l'attributo in questione funga da «luogotenente» della materia, un sostituto eminente che la rimpiazza nel suo privarsi dalle imperfezioni.<sup>12</sup>

Per mostrare come Spinoza provi ad articolare questo attributo-*tenente* è necessario riprendere l'analisi del testo. A metà del paragrafo si ha la prima indicazione: «ma poiché in seguito vedevamo che la cosa estesa è divisibile per sua natura, ossia contiene imperfezione non potemmo attribuire a Dio l'estensione»<sup>13</sup>. È chiaro quindi che la materia, che si cerca, deve essere spogliata della divisibilità, cioè si tratta di una materia non composta da parti. Tale formulazione implica direttamente che da questa materia venga escluso anche il movimento.

Come si è già visto (cfr. *PPC* II, def. VIII) la località del moto è definita dal carattere divisibile della materia, che nel suo darsi la individua<sup>14</sup>. Si tratta, perciò, di approdare a una concezione della materia non più considerata come divisibile e quindi misurabile. Il terzo capitolo della seconda parte dei *Cogitata* sembra essere a favore di questo nuovo approccio quando offre una chiarificazione del concetto d'immensità, rifiutando l'idea di attribuire a Dio una quantità:

L'immensità invece si attribuisce a Dio soltanto relativamente; infatti non appartiene a Dio in quanto venga considerato assolutamente come ente perfettissimo, ma come causa prima la quale, sebbene non sia perfettissima se non riguardo agli enti secondari, nondimeno è immensa. [...] Tuttavia dappertutto gli Autori sembrano attribuire a Dio una quantità, quando trattano della sua immensità. Infatti vogliono concludere da questo attributo che Dio deve essere necessariamente presente ovunque, quasi volessero dire che se Dio non fosse in qualche luogo, la sua quantità sarebbe limitata<sup>15</sup>.

La materia, benché indistruttibile, non è dunque allo stesso tempo coeterna a Dio. Spinoza stabilisce, infatti, nel decimo capitolo della seconda parte che «non esiste niente al di fuori di Dio che sia coeterno a Dio» scartando «l'opinione di coloro che stabilirono il mondo o il caos o la materia priva di ogni forma come coeterna a Dio e perciò indipendente»<sup>16</sup>. La materia è creata da Dio e non esiste *dall'eternità*<sup>17</sup>: è vero che «chi ha il potere di creare una cosa ha anche il potere di distruggerla» ma è altresì interessante notare che «se osserviamo la costruzione del corpo umano, tale costruzione può essere distrutta; ma quando poniamo attenzione alla sostanza corporea, non concepiamo allo stesso modo che essa possa essere annientata»<sup>18</sup>.

11 *CM* I, cap. II, p. 348.

12 C. Jaquet, *Le problème de l'attribution de l'étendue à Dieu dans les Pensées Métaphysiques I, ch. II* cit., p. 41.

13 *CM* I, cap. II, p. 348.

14 «Questa divisione e tale movimento sono da noi concepiti in infiniti modi e perciò possono essere concepite anche infinite variazioni della materia» cfr. *PCC* II, prop. VI, sch.

15 *CM* II, cap. III, p. 368.

16 *CM* II, cap. X, p. 387.

17 Sull'equivocità di questa formula Spinoza si esprime molto chiaramente, vedi *CM* II, cap X, pp. 387-388. Quando noi diciamo che qualcosa è stato prodotto da Dio *dall'eternità* non facciamo altro che esprimere la capacità che Dio ha di *comunicare* la sua eternità. Considerare l'eternità come punto di partenza di durata, cioè di una misura, è un'assurdità.

18 *CM* II, cap. XII, p. 393.

Da queste considerazioni si vede facilmente come il percorso finora affrontato all'interno dei *Cogitata* cerchi di elaborare, più che un attributo-*tenente* dell'estensione (o della materia), un nuovo modo di pensare il suo statuto ontologico. La materia non è solo indivisibile, da cui la difficoltà di circoscriverla in un luogo, ma esprime anche una condizione d'esistenza che travalica la mera conoscenza sensibile umana. L'estensione, e per riflesso lo spazio, iniziano perciò ad acquisire un valore che non si basa più sulla loro capacità di esprimere, esclusivamente, una costante volumetrica. Ed è interessante notare come la posizione spinoziana tragga origine dall'elaborazione di un'idea che Descartes aveva già abbozzato e che è possibile ritrovare nella *Lettera a Mesland* del 9 febbraio 1645:

Quando, però, parliamo del corpo di un uomo, non intendiamo una parte determinata della materia, né una parte di grandezza determinata; intendiamo, invece, soltanto tutta la materia che è unita insieme con l'anima di quest'uomo, di modo che, anche se questa materia cambia e la sua quantità aumenta o diminuisce, riteniamo che sia sempre lo stesso corpo, *idem numero*, fintantoché rimane congiunto e unito sostanzialmente alla stessa anima. [...] Se si taglia ad un uomo un braccio o una gamba, a ragione crediamo che il suo corpo sia diviso se prendiamo la parola *corpo* nel suo primo significato, ma non già se lo prendiamo nel secondo e non pensiamo che chi abbia un braccio o una gamba tagliati sia meno uomo di un altro<sup>19</sup>.

C'è quindi un diverso modo di vedere lo spazio che si basa sulla differente relazione che s'instaura tra gli elementi che lo compongono. Se l'estensione si considera come lo spazio che la singola quantità di corpo occupa in base alle tre dimensioni, allora, come si è già visto, lo spazio non è altro che un luogo; se, invece, si prova a legare l'estensione all'idea di una sostanza, lo spazio si apre da una dimensione locale ad una globale, indagando lo stesso statuto ontologico della prima configurazione.

Questo secondo significato resta però vago e incerto se si rimane ancora all'interno della metafisica cartesiana. Appare pertanto necessario riprendere la proposizione con cui si è aperto il paragrafo, mostrando l'assoluta originalità della costruzione spinoziana: le reticenze espresse dalla formula «per cui a Dio inerisce qualche attributo che contiene in modo più eccellente tutte le perfezioni della materia e che può supplire il ruolo della materia», spariscono all'interno della proposizione II della seconda parte dell'*Etica*. Non solo l'estensione è *quell'*attributo, ma Dio proprio per via di questa attribuzione si esprime anche come *res extensa*. La distanza con Descartes raggiunge qui il suo apice, e per comprenderne la portata è doveroso qualche chiarimento concettuale.

La nozione di attributo presente nelle pagine dell'*Etica* non ha niente a che vedere con quella utilizzata, sempre da Spinoza, all'interno dei *Principia philosophiae cartesianae* o dei *Cogitata metaphysica*<sup>20</sup>: l'attributo è ciò che «l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza» (*E I*, def. IV). È indubitabile che la genesi storica del

19 R. Descartes, *Lettera a Mesland – 9 febbraio 1645*, in R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 1965.

20 Semmai come già altri autori hanno rimarcato (Deleuze, Giancotti, Gueroult, Mignini) una sua genealogia è da rintracciare all'interno delle pagine del *Breve Trattato* e della corrispondenza contemporanea alla stesura della prima parte dell'*Etica*. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it a cura di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 2005 p. 29; B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, p. 322 n. 6; M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique I)*, p. 47 e ss.; F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2007, pp. 40 e ss.

concetto spinoziano sia da far risalire alla tradizione scolastico-cartesiana, ma è anche vero che il suo impiego ne mostra l'allontanamento. La Scolastica, riprendendo la distinzione aristotelica delle proprietà della sostanza, cercava di distinguere tra gli attributi essenziali e quelli accidentali, facendo derivare i secondi dai primi. In più era consistente la tendenza a limitare l'uso del termine *attributum* per designare le proprietà essenziali o necessarie, preferendogli il termine *proprietas*. Descartes, invece, all'interno della distinzione scolastica tra gli attributi primari e quelli secondari, stabiliva una contrapposizione per cui i secondi, non più esclusivamente legati ai primi, erano i «modi» della sostanza inerenti ad essa *dall'esterno*. Spinoza, da parte sua, assume il concetto di attributo primario quale determinazione materiale e qualità ontologica fondamentale della cosa di cui costituisce l'essenza, mentre gli attributi secondari diventano semplici proprietà della cosa, *dalla* sua essenza deducibili ma non elementi *della* sua essenza. La sola risignificazione del concetto di attributo però non consente di operare quella «apertura» spaziale a cui si accennava prima. Manca, infatti, ancora un elemento da specificare: la sostanza.

Per Spinoza la sostanza è «ciò che è in sé ed è concepito per sé: ovvero il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, dal quale debba essere formato» (*E I*, def. III). Il solco tracciato dalla definizione ha i presupposti teorici nella tradizione aristotelico-scolastico-cartesiana. Tuttavia, è proprio utilizzando come controesempio Descartes che Spinoza giunge ad un nuovo modo di pensare la sostanza. Sebbene il filosofo francese ne avesse postulato la non inerenza e l'indipendenza ontologica<sup>21</sup>, alla fine si era sbilanciato nell'affermare, che, seppure «non in modo univoco» il termine di sostanza è possibile intenderlo sia per Dio sia per le creature. Paradossalmente è proprio perché le cose create hanno bisogno di un'altra cosa che è possibile intenderle «sotto questo comune concetto». Spinoza, al contrario, sgombra il campo da qualsiasi confusione: alla definizione di sostanza, infatti, si antepone quella di *causa sui* e le si pospone quella di *modo*. Il concetto di *causa sui* non marca dunque solo il carattere d'indipendenza ontologica, ma sottolinea anche l'aspetto necessario che l'identità tra essenza ed esistenza assume all'interno di una sostanza. Solo la sostanza, in quanto coincidenza assoluta e necessaria tra essenza ed esistenza, può concepirsi *per sé* e *in sé*. Il modo, difatti, definisce tutte quelle che sono semplici «affezioni di una sostanza», ovvero «ciò che è in altro, per mezzo del quale è anche concepito» (*E I*, def. V). Le creature sono, quindi, i modi mentre solo Dio, «l'ente assolutamente infinito», può essere definito come sostanza.<sup>22</sup> Contrariamente a quanto avviene in Descartes, Dio non è causa esterna e trascendente che quindi crea il mondo, ma all'opposto è un principio assolutamente immanente che come tale produce secondo le proprie leggi necessarie<sup>23</sup>.

L'attributo non esprime quindi qualcosa d'immediatamente esistente, o meglio, ciò che è espresso non esiste al di fuori della sua espressione<sup>24</sup>. Gli attributi per Spinoza sono forme dinamiche e attive. Come ha sottolineato molto bene Gilles Deleuze: «l'attributo

21 R. Descartes, *Risposta alle seconde obiezioni*, def. V, in R. Descartes, *Opere*, a cura di B. Widmar, Torino, Utet, 1981, p. 312; Descartes, *I principi della filosofia*, § 51.

22 Cfr. *E I*, pp. I-XI; M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique I) cit.*, capp. I-IV.

23 Per il momento basta tenere presente questo aspetto, più avanti si mostrerà come questo fatto influisca nel pensare lo spazio. Per un quadro generale cfr. E. Giancotti, *Il Dio di Spinoza*, in E. Giancotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 165-180.

24 «Essere, significa esprimersi, o esprimere, o essere espressi» G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione cit.*, p. 198.

non è più l'attribuito ma è per così dire l' 'attributore'»<sup>25</sup>, nel senso che, fino a quando si concepisce l'attributo come qualcosa che è attribuito a qualcos'altro, si è costretti a concepire una sostanza dello stesso genere o della stessa specie; una sostanza che ha quindi, per sé, una sola esistenza possibile, poiché la sua esistenza, conforme all'attributo che ce la fa conoscere, dipende dalla buona volontà di un Dio trascendente. Se, invece, poniamo l'attributo come «attributore», lo concepiamo come attribuyente la sua essenza a qualcosa che rimane identico per tutti gli attributi. Con ciò s'intende che se l'attribuzione viene letta solo nel suo uso predicativo, s'istituisce un cortocircuito che cristallizza l'individuazione nel dualismo soggetto-oggetto. Invece, per Spinoza, l'attributo non s'identifica con un'appropriazione ma è termine medio relazionale. Infatti, esso riferisce la sua essenza a un Dio immanente, che è al contempo principio e risultato di una necessità metafisica.

L'estensione come attributo non esprime allora un'individuazione, quanto piuttosto una relazione esistente tra la sostanza e i modi, tra ciò che è infinito e ciò che è finito. Com'è possibile però associare all'estensione un carattere infinito? In altre parole quale carattere, potenziale o meno, assume la divisibilità<sup>26</sup>? È, quindi, ora di prendere in mano il testo della *Lettera sull'infinito*, provando a rispondere alle domande poste.

## 2. Lo spazio della variazione: la «Lettera sull'infinito»

Il breve testo della lettera, composta nel 1663, è idealmente suddivisibile in due parti<sup>27</sup>. Nella prima, preceduta da una breve introduzione rivolta all'amico Meijer, Spinoza affronta il problema dell'infinito attraverso una serie di chiarimenti terminologici riprendendo le nozioni di *sostanza* e di *modo*, e di *eternità* e *durata*. Sgombrato quindi il campo dalle imprecisioni, il filosofo, nella seconda parte, prima di concludere la sua replica, affronta la questione da una prospettiva gnoseologica.

Secondo Spinoza la «questione dell'infinito» è apparsa da sempre difficilissima o persino insolubile per il semplice fatto che in essa non sono mai state fatte tre distinzioni importanti. La prima è quella tra ciò che qui è denominato eterno («ciò che risulta infinito per sua natura») e l'infinito («ciò che non ha limiti, non per sua essenza, ma in rapporto alla sua causa»); la seconda è tra infinito («ciò che si dice infinito perché non ha limiti») e ciò che si definisce come innumerabile («ciò le cui parti, pur essendo comprese tra un massimo e un minimo, non si possono tuttavia fissare ed esprimere con un numero»); mentre la terza è quella tra ciò che per essere colto necessita della ragione e della scienza intuitiva («ciò che si può soltanto intendere e non immaginare») e ciò per cui sono sufficienti sensi e immaginazione («ciò che invece si può anche immaginare») <sup>28</sup>.

L'infinito può essere quindi tale per sua natura, solo se privo di limiti per essenza. In tal caso sarebbe forse meglio parlare di eterno, in quanto il riferimento è esclusivamente rivolto alla sostanza assolutamente infinita, dal cui «punto di vista» infinito ed eterno coincidono; sarà invece più opportuno chiamare semplicemente infinito quell'infinito che è tale solo in rapporto alla propria causa. L'eterno, diversamente dal secondo tipo di

25 Ivi, p. 32.

26 Cfr. *PPC*, II, def. VII.

27 Per una lettura analitica della lettera si veda M. Gueroult, *La Lettre de Spinoza sur l'infini*, «Revue de métaphysique et de morale», n. (4) 1966, pp. 385-411

28 *Ep.* XII, pp. 1322-1323.

infinito (che è privo di limiti, ma non per propria essenza), rimane sempre e comunque indivisibile in parti, perché non ne ha. Se nel caso dell'infinito, così come in quello dell'infinito numerabile, che è in realtà una sorta di «finito indefinito camuffato da infinito», si può quindi parlare di un infinito maggiore di un altro infinito senza cadere in assurdità, nel caso dell'eterno ciò rimane inconcepibile. Anche l'infinito «in rapporto alla sua causa» (che è dotato di inizio, ma non di fine) è infatti sempre divisibile in parti senza che questo comporti almeno apparentemente una contraddizione. Le sue parti, pur essendo comprese tra un massimo e un minimo, sono così tante da non poter essere fissate ed espresse con un numero: è proprio in tali occasioni che sarebbe meglio parlare d'innumerabile.

Dopo aver brevemente esposto i quattro concetti di *sostanza*, di *modi*, di *eternità* e di *durata*<sup>29</sup>, Spinoza mostra come sia di fatto impossibile pensare la divisibilità dell'*eternità* della *sostanza* senza forzarne il concetto stesso, mentre sia del tutto plausibile pensare alla *durata* dei *modi* proponendo una differenziazione di infiniti e suddividendo questi in parti:

Da tutto ciò risulta evidente che, quando noi, come assai spesso avviene, consideriamo l'esistenza e la durata dei modi in esclusivo rapporto con la loro essenza, e non in rapporto con l'ordine naturale, possiamo a piacere determinarle e pensarle maggiori o minori e anche dividerle in parti, senza distruggerne affatto il concetto che ne abbiamo. Invece, l'eternità e la sostanza, dal momento che non si possono concepire se non infinite, non si possono assoggettare a ciò senza che insieme non se ne distrugga il concetto. Perciò scherzano per non dire che farneticano, coloro i quali ritengono che la sostanza sia costituita da parti estese, ossia di corpi realmente distinti<sup>30</sup>.

Al termine di questa prima parte dell'epistola, sembra essere dunque possibile distinguere già tre tipi d'infinito: l'eterno («infinito per sua natura»), il quale è di fatto l'unico vero infinito, è proprio solo dell'essenza della *sostanza* ed è privo di inizio e di fine (è privo di limiti); l'infinito «in rapporto alla sua causa», che appare come un «infinito improprio» in quanto dotato di inizio (la propria causa), ma privo di fine; e l'innumerabile (altro «infinito improprio»), un «limitato indefinito non misurabile con numeri», il quale è dotato di un inizio e di una fine che rimangono inesprimibili tramite i numeri (è limitato, ma indefinibile).

Per il filosofo olandese, inoltre, la «questione dell'infinito» letta insieme al problema della divisibilità della sostanza estesa – come accenna il passo sopra citato – è sempre apparsa insolubile anche perché «non si distinse mai tra ciò che si può soltanto intendere e non immaginare, e ciò che invece si può anche immaginare»<sup>31</sup>. È, invece, all'interno di un ragionamento sulle forme della conoscenza, che si può pervenire a una comprensione maggiore di quanto il filosofo ha espresso in questa prima parte. Scrive Spinoza:

Tuttavia, se mi chiedete perché noi siamo naturalmente propensi a dividere la sostanza estesa, io vi rispondo che sono due i modi nei quali noi possiamo concepire la quantità: e, cioè astrattamente, ossia superficialmente, quale ce la immaginiamo con l'aiuto dei sensi; oppure come sostanza, quale può essere concepita soltanto dall'intelletto. E allora, se noi consideriamo la quantità così come ce la presenta l'immaginazione, ciò che accade assai spesso e facilmente, essa ci apparirà divisibile, finita composta di parti e molteplice. Ma

29 Cfr. *ivi*, p. 1323.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

se la consideriamo così come essa è nell'intelletto e percepiamo la cosa quale essa è in sé stessa, il che è molto difficile, allora, come ricordo di avervi già abbastanza dimostrato, troviamo che essa è infinita, indivisibile e unica. Inoltre, dal fatto che possiamo determinare a piacere la durata e la quantità, quando, cioè, la concepiamo astrattamente dalla sostanza e fuori dal modo in cui essa *fluisce* dalle cose eterne, nasce il tempo e la misura<sup>32</sup>.

Il problema risiede, quindi, nel modo con cui facciamo esperienza di questi concetti. I concetti di quantità e di divisibilità non sono altro che «sussidi dell'immaginazione» che aiutano a formare una prima conoscenza di quella che si ritiene essere la realtà della sostanza. È solo al livello dell'intelletto, sebbene sia molto difficile, che si può iniziare a comprendere appieno la natura della sostanza e delle sue determinazioni modali. Durata e quantità, all'interno di una realtà che è in sé stessa, non si distinguono, anzi fanno parte entrambe di un unico *fluire*<sup>33</sup>. Parlare, quindi, di estensione come ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costitutivo della sua essenza, vuol dire essere in grado di leggere l'estensione più come lo spazio di una *variazione costante* che come lo spazio di una serie di determinazioni statiche. A questo proposito quanto scrive Spinoza più avanti, nella seconda metà della lettera, è significativamente esemplare:

Così, per esempio, tutte le ineguaglianze dello spazio interposto fra due cerchi [non concentrici], AB e CD, e tutte le variazioni, a cui è soggetta la materia che in esso si muove, sono superiori a ogni numero. E ciò non si conclude in base all'eccessiva grandezza dello spazio interposto, perché se ne prendiamo una porzione anche piccolissima, le ineguaglianze in essa contenute sono superiori del pari a ogni numero. E neppure si arriva a tale conclusione, come avviene altre volte, per il fatto che ci manchi il massimo e il minimo della grandezza, perché nell'esempio fatto li possediamo entrambi, e cioè il massimo AB e il minimo CD; ma a essa si arriva soltanto perché la natura dello spazio interposto fra due cerchi aventi centro diverso non ammette tale possibilità. Sicché colui che volesse esprimere con un numero tutte quelle ineguaglianze dovrebbe contemporaneamente far sì che il cerchio non sia cerchio<sup>34</sup>.

L'esempio dei due cerchi non concentrici dimostra perfettamente quanto si è appena sostenuto. L'estensione è il luogo della variazione differenziale tra i differenti segmenti che, di volta in volta, individuano una «porzione anche piccolissima» tra i due cerchi. È in questa variazione senza fine di un'infinità di passaggi che è possibile esprimere allora la relazione che sussiste tra una sostanza infinita e i suoi modi finiti. La rappresentazione modale *sub specie geometrica*, in questo caso, non è altro che la definizione entro un massimo e un minimo, di una parte della natura, ridotta alla complessità delle sue relazioni<sup>35</sup>.

32 *Ep XII*, pp. 1324-1325.

33 L'originale latino – *quo a rebus aeternis fluit* – come tra l'altro messo ben in evidenza dalla traduzione di Mignini, propone già nella scelta lessicale quest'accezione.

34 *Ivi*, pp. 1326-1327.

35 A questo proposito, Mariana de Gainza ha giustamente sottolineato che il concetto di *variazione differenziale* non può che rimettere in discussione i concetti di *limite* e di *determinazione*, attribuendo ad essi uno statuto fortemente positivo. Rinnovando, così, il dibattito intorno all'infelice interpretazione hegeliana della *Lettera 50* di Spinoza a Jarig Jelles, che tramite la celebre frase «*omnis determinatio est negatio*» mise in rilievo solo la valenza limitante ed escludente della determinazione. A tal proposito si rimanda quindi a: M. de Gainza, *Il limite e la parte: i confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana*, in E. Balibar e V. Morfino (a cura di), *Il transindividua-*

A sostegno di quanto sin qui esposto in forma essenzialmente geometrica, Spinoza offre invece al lettore dell'*Etica*, nello scolio della proposizione XV, una metafora di rara incisività, volta a riaffermare il carattere modale, non reale, della distinzione/divisione già tematizzata nella *Lettera XII*:

Per esempio concepiamo che l'acqua, in quanto è acqua, è divisibile e le sue parti sono separate le une dalle altre; ma non in quanto sostanza corporea; in tanto, infatti non si separa, né si divide. Inoltre l'acqua, in quanto acqua, si genera e si corrompe; ma in quanto sostanza, non si genera, né si corrompe<sup>36</sup>.

Lo spazio dell'estensione nel passo riportato non è altro che il continuo fluire delle parti – simile all'onda che si frange ogni volta dissimile e pur sempre identica – all'interno dell'acqua intesa come sostanza estesa. Pertanto la forza di questa metafora è quella di esplicitare il senso della critica che Spinoza aveva formulato nella lettera a Tschirnhaus, citata all'inizio di questo capitolo: all'«estensione come massa in quiete» teorizzata da Descartes egli contrappone la sostanza come perenne fluire, alimentato da una molteplicità di relazioni che non ne compromettono l'unicità.

Il perenne fluire della sostanza mostra altresì, come ha sottolineato Augusto Illuminati, «l'indistinguibilità, intransitività e inerenza di causa ed effetto»<sup>37</sup>. Rimane, tuttavia, il problema di orientarsi, ovvero di come essere in grado di leggere e di muoversi dentro questo spazio. A tal proposito, per provare a dare una chiara esemplificazione di quanto si sta cercando di mettere in risalto, è utile riprendere un'altra immagine utilizzata da Spinoza nella *Lettera XXXII* a Oldenburg:

Fingiamo ora, se si vuole, che un vermicello viva in questo fluido, ossia nel sangue, e abbia una vista capace di distinguere le particelle della linfa, del chilo e così via, e una ragione per osservare in che modo ciascuna particella per la collisione con l'altra, sia spinta all'indietro o comunichi all'altra una parte del suo movimento ecc. Questo vermicello, certo, vivrebbe nel sangue come noi viviamo in questa parte dell'universo, e considererebbe ciascuna particella di sangue come un tutto, non come parte. E non potrebbe sapere in che modo tutte le parti siano regolate dalla natura generale del sangue e in che modo siano costrette, secondo quanto esige la natura generale del sangue, ad accordarsi a vicenda, per convenire tra loro secondo una legge determinata<sup>38</sup>.

Il passo sopra riportato testimonia alla perfezione il delicato meccanismo di equilibrio che s'instaura tra il Tutto e la Parte. Spinoza, come nota Gainza, opera una significativa modificazione del concetto di parte: ogni parte «è una *relazione* e, in questo senso, è in modo ineludibile legata alle altre parti e con il tutto che compone, dato che ciò che si definisce relazionalmente non ammette di essere considerato come chiuso dentro di sé, autosufficiente o indipendente»<sup>39</sup>. È, quindi, in assenza di una visione prospettica che il vermicello è portato a considerare le *unaequaeque sanguinis particulae* come individui separati:

---

*le: soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, Mimesis Editore, 2014 pp. 89-105; P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 2015. (1 ed. 1979), trad.it a cura di E. Marra, Verona, ombre corte, 2016.

36 *E I*, prop. XV, schol.

37 A. Illuminati, *Spinoza atlantico*, Milano, Mimesis, 2009, p. 17.

38 *Ep. XXXII*, p. 1291.

39 M. de Gainza, *Il limite e la parte: i confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana* cit., p. 99.

Se fingiamo che non si dia alcuna causa fuori del sangue, che a esso comunichi nuovi movimenti, né che si diano, fuori del sangue, *un altro spazio* e altri corpi ai quali le particelle del sangue possano comunicare i loro movimenti, certamente il sangue rimarrà sempre nel suo stato e le sue particelle subiranno le sole variazioni che possono conseguire dalla sola natura del sangue, cioè dalla legge che regola i movimenti reciproci della linfa, del chilo e così via. In questo modo il sangue dovrebbe essere considerato sempre come un tutto, e mai come una parte. Ma poiché si danno numerose altre cause, per le quali l'intera natura del sangue è regolata in un certo modo e a loro volta quelle cause sono regolate dalla natura del sangue, ne consegue che vi sono altri movimenti e altre variazioni nelle particelle di sangue, che derivano non dalla sola legge che regola il loro movimento reciproco, ma anche dalla legge che regola il movimento reciproco del sangue e delle cause esterne. E per questa seconda legge il sangue ha la funzione di una parte e non di un tutto<sup>40</sup>. [corsivo mio]

L'ultima citazione non solo fa luce sulle considerazioni avanzate, ma apre una nuova serie di problemi. Se il nesso Tutto-Parte è da leggersi sotto la lente della relazione – intesa come variazione continua – è possibile fissare un limite, uno spazio entro cui rappresentare il massimo e il minimo di questa relazione? Se, infatti, al contrario del vermicello, noi siamo in grado di percepire un'esteriorità e la serie di movimenti che essa comunica, in quale spazio, luogo o regione effettivamente la concepiamo?

A questo proposito, per provare ad articolare delle soluzioni alle questioni che sono emerse, è necessario analizzare un termine ricorso numerose volte all'interno dell'*Epistola XXXII*: il concetto di causa.

### 3. *Produrre lo spazio: la causalità*

Nella filosofia di Spinoza, la causalità è privata di tutti gli elementi che appartengono all'idea di causazione come imputazione dell'effetto a un agente, sia esso uomo per quanto concerne le azioni morali, o sia Dio-persona per quanto riguarda la creazione di un ordine naturale e provvidenziale. Il rapporto causa-effetto subisce una sorta di automatizzazione, tale per cui, a partire dalla prima posizione assoluta dell'essere sostanziale (la Sostanza come *causa sui*), ne segue l'intero dispiegarsi del reale<sup>41</sup>.

Gli impieghi del concetto di causa nella prima parte dell'*Etica* sono essenzialmente tre: il primo, quello di *causa sui*, già incontrato per risaltare l'originalità del concetto di sostanza spinoziana<sup>42</sup>; il secondo, la *causalità divina*, la cui trattazione si estende dalla proposizione XV alla proposizione XVIII e che identifica il rapporto causale tra la sostanza e i modi; il terzo, la cui prima enunciazione s'incontra nella proposizione XXVIII e che opera esclusivamente fra i modi finiti.

Nell'*Etica*, come ha efficacemente sottolineato Francesco Cerrato, «il concetto di *causa sui* svolge una funzione opposta a quella che nella metafisica aristotelica e scola-

40 *Ep.* XXXII, pp. 1291-1292.

41 Per un approfondimento della nozione di causalità spinoziana, alla luce dei rapporti e delle rotture con la tradizione, cfr. F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 2008.

42 Al fine di offrire un quadro sintetico ma allo stesso tempo esauriente della causalità in Spinoza, verrà qui letta e approfondita la definizione I del primo libro dell'*Ethica*. Per un *excursus* semantico del concetto di *causa sui* prima di Spinoza, cfr. F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza* cit., pp. 252-259.

stica era attribuita alla causa finale; la critica del finalismo e la posizione *assoluta* attribuita alla *causa sui* si completano reciprocamente, avviando e concludendo la descrizione dell'essere divino»<sup>43</sup>. Infatti, la negazione al finalismo, oggetto della celeberrima *Appendice* al *De Deo*, trova il suo fondamento nella specificità della causalità spinoziana, che esclude rigorosamente ogni teleologia<sup>44</sup>.

Nella proposizione XV, che inaugura la riflessione sulla causalità divina, Spinoza qualifica i rapporti tra Dio e i suoi effetti: «Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio» (*E I*, prop. XV). Nella dimostrazione, tale rapporto, è identificato con la relazione che lega la sostanza ai modi, le parti finite della natura caratterizzate da una duplice dipendenza, ontologica e gnoseologica, dalla sostanza. Scrive Spinoza:

Oltre Dio non si dà né può essere concepita alcuna sostanza (per la Prop. XIV), cioè (per la Def. III) una cosa che è in sé ed è concepita per sé. I modi, invece, (per la Def. V) non possono essere né essere concepiti senza la sostanza; per la qual cosa questi possono essere nella sola divina natura ed essere concepiti soltanto mediante la stessa. Ma oltre le sostanze e i modi non si dà nulla (per l'As. I). Dunque, nulla può essere, né essere concepito senza Dio<sup>45</sup>.

La dipendenza dei modi dalla sostanza è ulteriormente specificata a partire dalla proposizione XVI: «Dalla necessità della divina natura, devono seguire [*sequi debent*] infinite cose in infiniti modi (cioè, tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito)» (*E I*, prop. XVI).

Tale proposizione delinea la causalità divina come il rapporto di derivazione logica e ontologica che lega l'«unità»<sup>46</sup> alle parti che la compongono, evidenziando una sorta di *verticalità*, poiché unisce enti ontologicamente diversi: la sostanza, eterna e infinita, e i modi, limitati ed esistenzialmente determinati. Tuttavia prestando attenzione al lessico utilizzato da Spinoza – come giustamente sottolinea Cerrato – è possibile compiere un'ulteriore considerazione:

una prima caratteristica particolarmente rilevante è fornita dall'impiego del verbo latino *sequi* per connotare il dispiegamento dei modi della sostanza. Questo verbo connota il rapporto secondo una forte accentuazione logico-geometrica. Non è casuale che nei

43 *Ivi*, p. 259.

44 «E poiché tutti i pregiudizi che qui intraprendo a denunciare dipendono soltanto da questo unico pregiudizio, che cioè comunemente gli uomini suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano in vista di un fine; anzi, danno per certo che lo stesso Dio diriga tutte le cose verso un certo qual fine (dicono, infatti, che Dio ha fatto tutte le cose in vista dell'uomo e l'uomo stesso allo scopo di adorarlo).[...]Questa dottrina finalistica sovverte del tutto la natura.[...]Ma se le cose che sono state prodotte da Dio immediatamente fossero state affinché Dio raggiungesse un fine, allora necessariamente le ultime, a causa delle quali le prime sono state fatte, sarebbero le più eccellenti di tutte. Inoltre questa dottrina toglie la perfezione di Dio: infatti, se Dio agisce in vista di un fine, necessariamente appetisce qualcosa di cui manca.» (*Ethica I*, App.); si veda anche E. Balibar, «*Individualità, causalità, sostanza*», in E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino-L. Pinzolo, Milano, Edizioni Ghibli, 2002, pp. 74-75.

45 *E I*, prop. XV, dim.

46 Solo per semplicità di esposizione si è scelto di utilizzare il termine «unità». Tuttavia, a scanso di equivoci, si sottolinea che tale termine rischia di confondere le idee se lo si usa per sintetizzare il rapporto sostanza-attributi-modi. A tale impiego, sebbene con alcune riserve, sarebbe meglio privilegiare il termine «unicità». Cfr. Pierre Macherey «*Spinoza est-il moniste?*» in Revault d'Almonnes M. et Rizk H. (dir.), *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris, Éditions Kimé, pp. 39-53.

trattati di geometria esso venga impiegato per indicare la derivazione delle proprietà dalla definizione. In questo contesto, l'utilizzo di tale verbo implica che le parti della natura instaurino con l'unità un rapporto di derivazione necessario. L'impiego del verbo *sequi* rende il rapporto fra Dio e natura scervo da ogni connotazione *creativa*. La causalità divina deve essere intesa come principio organizzativo della molteplicità naturale, agente, esclusivamente, in base a una logica governata secondo rigida necessità<sup>47</sup>.

È questo, come già evidenziato<sup>48</sup>, il tratto precipuo della causalità divina spinoziana, rispetto per esempio all'omologo concetto cartesiano: il rapporto causale è privato di qualsiasi connotazione soggettiva che cerca di individuarne l'azione causale al di fuori della sfera di comparsa dell'effetto. Non solo la causa della molteplicità naturale è interna alla stessa natura ma il tutto, per così dire, è automatizzato, privato di ogni discrezionalità. Da una data causa segue sempre un determinato effetto, il quale a sua volta, non può non seguire dalla causa che lo pone.

Queste ultime considerazioni forniscono la sponda per introdurre il terzo e ultimo tipo di causalità: quello che interviene tra i modi finiti. La trattazione inizia con il testo della proposizione XXVIII:

Ogni cosa singolare, ossia qualunque cosa che è finita e ha una determinata esistenza, non può esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anche finita e ha una determinata esistenza: e anche questa causa non può a sua volta esistere né essere determinata ad agire se non sia determinata ad esistere e ad agire da un'altra causa che è anch'essa finita e ha una determinata esistenza, e così all'infinito<sup>49</sup>.

La proposizione XXVIII descrive la fenomenologia di un'infinita catena causale che si compone di modi finiti. Un modo finito deve essere prodotto tramite un ente ontologicamente omologo così da determinare una concatenazione infinita, articolata secondo un necessario determinismo. Questa concatenazione è conforme agli assiomi III e IV della prima parte in virtù dei quali, data una causa determinata, da essa segue sempre un effetto, altrettanto determinato, la cui conoscenza può essere conseguita solo mediante la conoscenza della causa che lo ha prodotto<sup>50</sup>.

Con questa proposizione la realtà diviene lo spazio, sia fisico sia mentale<sup>51</sup>, di un divenire necessitato, la cui struttura è l'espressione di un'infinita catena causale di avvenimenti. Conoscere significa, quindi, possedere la capacità di decifrare la sequenza corretta delle catene causali che costituiscono il prodursi degli eventi naturali. Questo *decrytage*, sebbene si collochi all'interno di un divenire necessitato, non è l'espressione o l'enunciazione di qualcosa che accade incontrovertibilmente a partire da un comincia-

47 F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza* cit., p. 247.

48 Vedi *supra*, p. 5.

49 *E I*, prop. XXVIII.

50 «Da una data causa determinata, segue necessariamente un effetto e, al contrario, se non si dà alcuna causa determinata è impossibile che segua un effetto» (*E I*, ass. III); «La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica» (*E I*, ass. IV).

51 Questo tratto, cioè che anche le idee siano un prodotto, non solo è garantito dalla corrispondenza istituita nella seconda parte dell'*Etica* alla proposizione VII, ma è rafforzato dall'esempio geometrico contenuto nello scolio della proposizione VIII sempre della stessa parte. Su questo cfr. D. Parrocchia, *Physique pendulaire e modèles de l'ordre dans l'Éthique de Spinoza*, in *Cahiers Spinoza*, 5, Paris, Éditions Réplique, 1984, p. 71-92.

mento assoluto. Nel lessico spinoziano «necessità» non significa riportare sotto mentite spoglie «l'illusione finalista»<sup>52</sup>, quanto piuttosto tenere presente la struttura operativa della realtà. Riprendendo un'acuta analisi di Pierre Macherey si può dire che:

La conoscenza è un'attività – questa è un'idea fondamentale per Spinoza – e, come tale non comincia mai né in verità, poiché è sempre già cominciata. [...] Le idee dalle quali bisogna pure «cominciare» per arrivare a conoscere non sono verità innate sulle quali si potrebbe fondare, una volta per tutte e come su una base incrollabile, un ordine delle ragioni, ma sono materiale da lavorare, che deve essere profondamente modificato per poter servire poi alla produzione della verità<sup>53</sup>.

Non a caso Macherey, per dare un'esemplificazione concreta di quanto sostiene, si richiama a un passaggio del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*<sup>54</sup>, in cui Spinoza riprende – con finalità decisamente opposte – l'esempio cartesiano della nascita dei primi strumenti meccanici come il martello o l'incudine. Se per Descartes, prima di impegnarsi nella pratica del fabbro, bisogna già disporre dei mezzi indispensabili per questa attività, che scaturiscono dagli elementi innati che appartengono immediatamente alla mente, per Spinoza, all'inverso, gli strumenti che permettono la pratica sono frutto di una continua mediazione tra quest'ultima e la capacità che essi hanno di adattarsi alle funzioni che essi devono man mano svolgere<sup>55</sup>.

Una lettura di questo tipo della proposizione XXVIII permette di riprendere alcune considerazioni fatte a proposito dell'analisi della proposizione XVI. Infatti, si è notato come la causalità divina nel suo rapporto di derivazione logico-geometrica evidenzia una sorta di *verticalità*, ribadita con estrema chiarezza dalla proposizione XVIII: «Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose.»<sup>56</sup>. Tale verticalità – come ha notato Vittorio Morfino<sup>57</sup> – sembra però giustapporsi con la serie lineare e orizzontale della causalità transitiva che intercorre tra i modi finiti. Concepire questi due ordini causali come due causalità distinte sarebbe un modo molto superficiale di leggere il *De Deo*. Spinoza stesso rimarca l'inseparabilità dei due piani della causalità (finita e infinita) nello scolio della proposizione XXVIII:

Poiché certe cose hanno dovuto essere prodotte immediatamente da Dio, e cioè quelle che seguono necessariamente dalla sua assoluta natura, e, mediante queste prime, altre che tuttavia non possono essere né essere concepite senza Dio; segue I. che Dio è causa assolutamente prossima delle cose prodotte immediatamente da lui; e non in suo genere, come dicono. Infatti, gli effetti di Dio senza la causa non possono né essere né essere concepiti (*per la Prop. XV e il Coroll della Prop. XXIV*). Segue II. che non si può propriamente dire che Dio sia causa remota delle cose singolari,

52 cfr. *supra*, p. 10.

53 P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, trad. it. a cura di E. Marra, Verona, ombre corte, 2016, p. 57.

54 *TIE*, § 30 e ss., p. 35 e ss.

55 «Allo stesso modo anche l'intelletto, mediante la sua forza innata, si appronta degli strumenti intellettuali [*vi sua facit sibi instrumenta intellectualia*], con i quali acquisisce altre forze per altre opere intellettuali, e da queste opere altri strumenti, ossia la capacità di indagare ulteriormente avanzando in modo graduale fino ad attingere il culmine della sapienza.» (*TIE*, § 31, pp. 35-36)

56 *E I*, prop. XVIII. Questa enunciazione fa il paio e completa quella della proposizione XV, sempre della prima parte, nella quale si stabiliva l'immanenza delle cose in Dio.

57 V. Morfino, *L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza*, in Id., *IncurSIONI spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, p. 21.

se non forse allo scopo di distinguerle da quelle che produsse immediatamente, o piuttosto che seguono dalla sua assoluta natura. Infatti, per causa remota intendiamo una causa tale che non è congiunta in alcun modo con l'effetto. Ma tutte le cose che sono, sono in Dio, e dipendono da Dio in modo tale che senza di lui non possono né essere concepite<sup>58</sup>.

Pensare dunque la causalità immanente e la causalità transitiva non come due ordini di causalità differenti, ma come lo stesso ordine, implica schivare, da una parte, l'immanenza come espressione spirituale del tutto nella parte e, dall'altra, la transitività come sequenza meccanicistica di cause ed effetti. Sempre seguendo Morfino è possibile, quindi, notare che le *quicumque res singulares* perdono qualsiasi semplicità o unità che risieda in un immediato al di qua delle relazioni esteriori e delle circostanze esistenziali, per accedere, invece, «alla complessità d'un rapporto proporzionato nel quale l'essenza non differisce in alcun modo dalla potenza, cioè dalla sua capacità di entrare in relazione con l'esterno (più le relazioni sono complesse, più l'individuo è potente)»<sup>59</sup>. Questo vuol dire che la causa «perde dunque la semplicità del rapporto d'imputazione giuridica per guadagnare la pluralità strutturale delle relazioni complesse con l'esterno», in questo modo:

L'essenza delle cose risiede ora nel fatto compiuto delle relazioni e delle circostanze che hanno prodotto questa esistenza: in altre parole l'essenza di una cosa è concepibile solo *post festum*, cioè unicamente a partire dal fatto della sua esistenza o, più precisamente, a partire dalla sua potenza d'agire che ci rivela la sua vera «interiorità». La barriera tra interiore (*essentia intima*) ed esteriore (*circumstantia*, cioè ciò che sta intorno) è abbattuta; la potenza è precisamente la relazione regolata di un esteriore e di un interiore che non si danno come tali se non nella relazione<sup>60</sup>.

Analizzare la causa vuol dire dunque non solo cercare di orientarsi nell'ordine di produzione della realtà, ma leggere lo stesso concetto di produzione nel suo concreto realizzarsi, nel suo farsi spazio. Una spazializzazione che non incomincia dal definire una zona di esteriorità, quanto dalla messa a valore di uno spazio interstiziale che nasce nell'istante stesso in cui l'azione produttiva si svolge. Lo spazio non è un *a priori*, ma è prodotto e produttivo al tempo stesso. Per ragionare in questi termini, è necessario approcciare la lettura della proposizione XXVIII insieme a quella della proposizione VII della seconda parte dell'*Etica*, che seziona e duplica la catena causale dei modi finiti in un'infinità molteplice di ordini:

L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose [*Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*]<sup>61</sup>.

La proposizione VII afferma che i modi di ciascun attributo – le idee e le cose, ovvero ciò di cui noi umani possiamo fare diretta esperienza – si generano all'interno di ciascun attributo secondo l'ordine e la connessione della propria causalità: spontaneità e autonomia, dunque, di ciascun attributo all'interno dell'unicità della sostanza. Il

58 *E I*, prop. XXVIII, schol.

59 *Ibidem*.

60 *Ibidem*.

61 *E II*, prop. VII.

passaggio è veicolato dall'introduzione di un'endiadi fondamentale, *ordo et connexio*, che nomina e identifica proprio la zona interstiziale cui si faceva riferimento prima. È, infatti, lo spazio della *connexio*, inteso come intreccio di nessi plurimi e sincronici<sup>62</sup>, che apre la relazione causale a nuovi significati: *generare un effetto* vuol dire dar seguito alla modificazione di uno stadio di rapporti, che evolve in un secondo stadio, in precedenza solo formalmente e implicitamente contenuto quale insieme di potenzialità nella situazione definita *causa*. Si assiste quindi a un vero e proprio movimento geometrico di proiezione. Attraverso l'identità di *ordo* e *connexio* il rapporto singolare tra causa ed effetto, paragonabile a un segmento geometrico, viene – all'altezza della proposizione XXVIII – fatto ruotare su se stesso, descrivendo così non più un semplice segmento isolato, ma un *cerchio*. Con la sinonimia tra i due termini introdotta dalla proposizione VII, invece, il rapporto fra una causa determinata e un effetto, si trasforma in un secondo ordine sincronico. Una volta affermato l'isomorfismo degli attributi [*idem est*], il cerchio viene proiettato così da assumere la forma di una *sfera*<sup>63</sup>. Come ha giustamente rilevato Cerrato, «gli attributi, come le possibili sezioni circolari di una sfera, sono infiniti ma ciascuno di essi, a sua volta, se sezionato, presenta la medesima forma interna, per così dire il medesimo tracciato causale: la medesima *mappa di rapporti*, comune a tutti gli attributi della sostanza»<sup>64</sup>.

Come si ricordava precedentemente, fino a Spinoza il rapporto causa-effetto può essere letto come la semplice imputazione di un fenomeno a un altro fenomeno capace di spiegarne l'origine, imprigionando così l'esperienza entro una successione lineare di spazi e di tempi. Ora, invece, grazie anche alle ultime considerazioni, il rapporto causale non solo si dà come spazio interstiziale, ma è proprio in questa dimensione di approssimazione, inserita entro una rete di continui rimandi, che si può pensare lo spazio e che lo spazio può esistere. Lo spazio della mappa si sviluppa a partire da un'individuazione che nasce nella correlazione che gli elementi presenti in essa instaurano tra di loro. Ogni nesso, individuato entro un massimo e un minimo, diviene un momento all'interno di un processo infinito e aperto alla molteplicità dei piani d'inferenza. Ogni sfera è un campo di probabilità e ogni nesso individua la *connexio* reale tra un campo di probabilità e il suo effettivo realizzarsi.

L'analisi della causalità ha permesso di definire la forma e la sussistenza del concetto di spazio all'interno della filosofia di Spinoza. Qual è, però, la dinamica di questo processo? E soprattutto come si colloca la singolarità all'interno di esso? È la stessa definizione dello spazio come mappa di rapporti che apre questo interrogativo. La spazialità si situa, quindi, all'incrocio di diverse poste in gioco: non solo la formazione di uno spazio d'azione, bensì, anche quella dei presupposti affinché si diano gli attori che abitano in quello spazio.

A tale proposito può essere utile soffermarsi su due questioni, che come ha recentemente sottolineato la critica, rientrano nel più ampio spettro degli studi che si sono oc-

62 vc.dotte, lat. *connēctere* (comp.di con-nēctere «intrecciare»), col part. pass. *connēxu(m)* e il der. di questo *connexiōne(m)*. Da M. Cortelazzo-P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol.1/A-C, Bologna, Zanichelli, 1983. Chi ha sottolineato, a più riprese, l'imprescindibilità di questo piano di analisi è sicuramente Vittorio Morfino, oltre al già citato saggio si veda anche: *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Collana della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano «Il Filarete», Milano, LED, 2002.

63 Cfr. *TIE*, § 72.

64 F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza* cit., p. 243.

cupati di investigare il dialogo a distanza tra Spinoza e l'atomismo<sup>65</sup>, ovvero il problema della composizione del continuo e lo statuto dei *corpora simplicissima*.

#### 4. Per una topologia della relazione

La questione sulla composizione del continuo, in Spinoza come in numerosi filosofi, viene formulata a partire dai paradossi di Zenone sul movimento<sup>66</sup>. Originariamente formati contro i pitagorici che ne difendevano una concezione discontinua, i paradossi non hanno mai smesso di riproporsi fino a diventare un passaggio obbligato nell'ambito della logica e della fisica. Spinoza li richiama, inizialmente, all'interno dei *Principia*, inserendo la loro presentazione in una più ampia problematizzazione dei concetti di continuità, d'infinità e di divisibilità:

Infatti l'essenza della materia consiste nell'estensione, o in uno spazio sempre divisibile, come abbiamo dimostrato, ma non si dà movimento senza spazio. Abbiamo dimostrato che una parte della materia non può simultaneamente occupare due spazi; sarebbe la stessa cosa se dicessi che una parte della materia è uguale al suo doppio come risulta da ciò che è stato qui sopra dimostrato; dunque, se una parte della materia si muove, si muove attraverso qualche spazio, il quale, per quanto piccolo venga immaginato – e di conseguenza anche il tempo per mezzo del quale quel movimento è misurato –, sarà tuttavia divisibile e perciò la durata di questo movimento o tempo sarà divisibile, e questo all'infinito, c.d.d<sup>67</sup>.

Dal testo emerge chiaramente come tutto si risolva attraverso l'impiego del concetto cartesiano di divisione della materia. Nonostante ciò è interessante sottolineare – come ha suggerito Lecrivain<sup>68</sup> – che la dimostrazione dello scolio costituisce un «testo di transizione». Le prime sei proposizioni, infatti, danno conto della «*natura sive essentia*» dell'estensione fino a trattare il solo movimento locale. In altre parole, la materia definita come estensione geometrica è caratterizzata dalla sua estensione tridimensionale ed è per questo che essa «necessita ed esige che si passi ora a delle considerazioni di carattere cinetico. Si può per altro osservare che si tratta di un progresso verso il concreto, o se si preferisce, di una riduzione di un primo livello d'astrazione»<sup>69</sup>.

Spinoza ritorna sul tema all'interno del testo della *Lettera XII*, inserendo la composizione del continuo entro la problematica gnoseologica dell'infinito<sup>70</sup>. Gli argomenti

65 In questa sede si è deciso di evitare, per ragioni di spazio e d'intenti, di fornire uno stato delle ricerche rispetto al tema appena avanzato. Per avere, invece, un quadro d'insieme si vedano gli studi di critici di: A. Illuminati, *Spinoza atlantico*, Milano Mimesis, 2009; S. Laveran, *Le Concours des parties. Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2014; P.F. Moreau, *Épicure et Spinoza: la physique*, «Archive de Philosophie», 57, pp. 459-459; V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri, 2005; F. Del Lucchese-V. Morfino-G. Mormino (a cura di), *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII*, Napoli, Bibliopolis, 2011.

66 Aristotele, *Fisica*, VI, 9.

67 PPC, II, VI, schol. Per una lettura analitica di questa proposizione si veda: A. Lecrivain, *Spinoza et la physique cartésienne: la partie II des Principia*, cit., pp. 131-144.

68 A. Lecrivain, *Spinoza et la physique cartésienne* cit., pp. 131-132.

69 *Ibidem*.

70 v. supra, p. 7.

che vengono addotti nella refutazione non considerano più l'argomento cartesiano della divisibilità dell'estensione, ma vertono sulla nozione di durata e sul carattere d'indivisibilità della quantità:

Per vederlo con chiarezza ancora maggiore prendi questo esempio: se qualcuno concepisce astrattamente la durata e cominciasse a dividerla in parti confondendola con il tempo, non potrà mai intendere per qual motivo l'ora, ad esempio possa trascorrere. Infatti affinché un'ora trascorra sarà necessario dapprima che trascorra la sua metà, poi la metà del resto e infine la metà che rimane di questo resto, e se sottrai in tal modo all'infinito la metà di ciò che resta non potrai mai giungere al termine dell'ora. Perciò molti, che non sono abituati a distinguere gli enti di ragione dagli enti reali, hanno osato asserire che la durata è composta di momenti e così sono caduti in Scilla volendo evitare Cariddi. È identico, infatti, comporre la durata di momenti e il numero con la sola addizione di zeri<sup>71</sup>.

È a partire da una concezione adeguata dei concetti di quantità e divisibilità, quale emerge dalle considerazioni già svolte sulla *Lettera sull'infinito*, che è possibile sciogliere la questione del continuo. Per formarsi un'idea adeguata di una quantità come la durata, infinita e continua, gli uomini sono dovuti ricorrere a delle nozioni come quella di tempo per andare oltre i loro limiti di comprensione. Il fatto che Spinoza rimodelli i paradossi di Zenone integrandoli in una riflessione sulla prossimità delle nozioni di continuo, d'infinito e d'indivisibile, ripropone il tema dell'originalità del metodo geometrico spinoziano, dal quale ogni riferimento al numero scompare. In questo il filosofo olandese non solo si distanzia solo da Cartesio ma anche, per esempio, dall'atomismo che, al contrario, si sviluppa a partire da un modello aritmetico: è il numero concepito come serie discontinua a rendere possibile una concezione discreta della quantità. Spinoza rifiuta, apertamente, di ricorrere al numero per pensare il mondo e in particolare la distinzione tra realtà finite<sup>72</sup>. La matematica non riveste alcun ruolo predittivo, «non si occupa dei fini», ma s'interessa «delle essenze e delle proprietà delle figure»<sup>73</sup>. Tanto quanto l'orizzonte spinoziano rifiuta di chiudersi entro le mura del laboratorio, così rinuncia anche alla possibilità di astrarre le cose dal loro concorso per mezzo dell'unione di matematica e sperimentazione. In questo senso linee, superfici e solidi – o meglio «*lineae, plana aut corpora*» – sono quantità continue pensabili, principalmente, dal movimento dell'azione. Operare attraverso il modello geometrico vuol dire ridefinire completamente la filosofia come metodo<sup>74</sup>, ponendo al centro la produttività immanente della causalità, laddove il modello aritmetico si limita a operare per composizione e scomposizione<sup>75</sup>.

Attraverso queste precisazioni è possibile riprendere la trattazione sul continuo, tornando ancora una volta all'esempio dei due cerchi non concentrici. Secondo Epaminon-

71 *Ep.* XII, p. 1326.

72 *E I*, prop. VIII, schol II. Su questo si veda anche G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* cit., p. 19 e ss.

73 *E III*, pref.

74 v. supra, p. 11 e ss.

75 In questa direzione vanno gli esempi geometrici contenuti nel *TIE* e che si sono utilizzati per esemplificare il dispiegarsi della causalità. Come sottolinea la Leveran: «la composition se fait entre des causes et non entre des éléments indivisibles», S. Laveran, *Le Concours des parties* cit., p. 66.

das Vampoulis<sup>76</sup>, la maniera con cui Spinoza analizza la questione dell'infinito attraverso questo modello mostra chiaramente come egli leghi questo problema alla composizione del continuo. Infatti, non è il carattere illimitato dello spazio a fondare la sua infinità, quanto la continuità dell'intervallo che si trova entro i due limiti. La «natura dello spazio interposto tra due cerchi» è continua, ma più in generale è lo spazio, che per sua natura contiene un infinito non numerico, a esserlo, questo evitando però di confondersi con l'impossibilità di enumerare le parti di una materia concepita come divisibile. Per Vampoulis è attraverso questa definizione dell'infinito come irriducibile all'indefinito che s'inserisce l'opposizione di Spinoza alla teoria galileiana del continuo:

La geometrizzazione della natura come viene proposta da Galileo, pone *ipso facto*, il problema dell'infinito, ma non è in grado di fornirne una risposta soddisfacente perché essa rimane legata a una rappresentazione immaginifica del continuo. Questa rappresentazione implica l'illusione dell'infinito in potenza sulla quale Galileo prova a costruire la propria teoria degli indivisibili senza però prendere in considerazione il fatto che in questa maniera introduce il discreto in ciò che è continuo per propria natura<sup>77</sup>.

L'ipotesi di Vampoulis è che Spinoza trovi un altro modello per sviluppare la propria concezione all'interno della geometria di Bonaventura Cavalieri. Questa considerazione poggia sul ricorso che Spinoza fa dell'espressione «*omnis inaequalitates spatii*», la quale occorre anche nella teoria di Cavalieri, quando si tratta di rifiutare il continuo per composizione di passaggi al limite. L'idea cardine della *Geometria indivisibilibus continuorum* poggia sulla proporzionalità che si può istituire tra gli insiemi degli elementi indivisibili (*omnes lineae* o *omnia plana*) e le figure geometriche. Per Cavalieri gli indivisibili sono elementi determinanti e costitutivi e non semplici componenti. In altre parole questi elementi non tendono al limite, portando a una diminuzione progressiva della dimensione, cioè a rendere il corpo infinitamente piatto, a restringere il piano fino a renderlo infinitamente stretto, ad accorciare la linea fino a farla diventare infinitamente corta; al contrario, gli indivisibili «si trovano al primo colpo, secando gli enti geometrici in questione, per un piano o una retta che li tagli»<sup>78</sup>. Tale approccio comporta anche una rivoluzione del vocabolario geometrico: all'interno delle dimostrazioni, le figure geometriche non sono più *figure*, ma *aggregati* degli elementi indivisibili che le costituiscono<sup>79</sup>. Secondo Vampoulis, alla base del metodo di Cavalieri si trova – e di qui il possibile anello di congiunzione con Spinoza – il movimento quale dispositivo per mostrare che ogni indivisibile è sì nella figura, ma non in quanto grado inferiore:

Il movimento costituisce, quindi, il fondamento ultimo della continuità poiché permette di giustificare l'esistenza di qualsiasi grandezza geometrica di un'infinità di elementi di cui non si saprebbe la somma. Così Cavalieri rifiuta di considerare gli insiemi d'indivisibili come delle somme di pluralità di parti e di applicare il numero esattamente

76 E. Vampoulis, «Galilée et Spinoza: le problème de l'infini», in Montesinos J. e Solís C. (a cura di), *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, La Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001, pp. 151-161.

77 E. Vampoulis, *Galilée et Spinoza: le problème de l'infini* cit., p. 160.

78 A. Koyré, «Bonaventura Cavalieri et la géométrie des continus», in Id., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF, 1966, pp. 303-304.

79 Il Teorema XXIV, Libro secondo, della *Geometria degli indivisibili* è un esempio «semplice» della maniera in cui Cavalieri utilizza gli indivisibili.

come Spinoza, sembra trovare nella teoria degli indivisibili di Cavalieri un fondamento dinamico – il movimento – per la propria concezione del continuo<sup>80</sup>.

Sebbene il movimento [*transitus*] giochi sicuramente un ruolo fondamentale nel determinare e coordinare le corrispondenze tra gli aggregati<sup>81</sup>, farne il punto centrale dell'incontro tra i due autori rischia di risultare impreciso<sup>82</sup>. È necessario, quindi, specificare ulteriormente i presupposti da cui parte la proposta di Vampoulis, incentrata sull'utilizzo da parte di entrambi del termine *omnes*, mostrandone forse più feconde relazioni. Cavalieri, infatti, può essere considerato a giusto titolo il primo matematico, anzi il primo pensatore, a distinguere nettamente tra *somma* di elementi di un continuo, nel senso di misura, e *insieme* di elementi del continuo stesso. Nelle sue opere d'altra parte non asserisce mai che il continuo è somma dei suoi indivisibili; dice soltanto che *tutti* i punti di una linea, *tutte* le linee di una regione piana, *tutti* i piani di un solido sono insieme perfettamente definibili e pensabili, benché composti da infiniti elementi. La loro individuazione è possibile perché esiste, in ogni caso, un criterio preciso che permette di dire se un elemento appartiene o no all'insieme in questione. Il tratto originale del pensiero del matematico milanese risiede, quindi, non tanto nel fissare nel movimento il fondamento della continuità<sup>83</sup>, quanto nell'inserire nella sua definizione una concezione d'insieme infinito come *molteplicità* d'infiniti elementi, raccolti mentalmente in base a una loro proprietà caratteristica<sup>84</sup>. A Cavalieri non interessa dimostrare che questi indivisibili siano dei veri e propri infinitesimi attuali o piuttosto potenziali, bensì evidenziare, indipendentemente dal carattere della loro infinità, l'estensione infinita dei loro aggregati, che, in entrambi i casi, egli identifica con l'estensione, area o volume delle stesse «figure». Egli, arditamente rispetto alla sua epoca, si libera del problema del *numero* degli elementi dei due insiemi, e si preoccupa soltanto di vedere se è possibile o meno stabilire una legge che faccia corrispondere a un elemento del primo insieme uno e un solo elemento del secondo, in modo che ogni elemento del secondo sia immagine di uno

80 E. Vampoulis, *Galilée et Spinoza: le problème de l'infini* cit., p. 160.

81 «Se per tangenti opposte di una qualsivoglia figura piana data si conducono due piani mutuamente paralleli, perpendicolari o inclinati rispetto al piano della figura data [...] dei quali l'uno sia fatto muovere verso il rimanente, [rimanendo] ad esso sempre parallelo, fino a sovrapporsi ad esso – le singole linee rette, che durante il moto sono intersezioni del piano mosso, e della figura data, prese insieme si chiamino: *tutte le linee* di tale figura» (B. Cavalieri, *Geometria degli indivisibili*, a cura di L. L. Radice, Torino, UTET, 1966, p. 191). Su questo aspetto si veda: A. Koyré, *Bonaventura Cavalieri et la géométrie des continus* cit., pp. 306 e ss.

82 Per di più gli interessi cinematici di Cavalieri sono sempre subordinati ad un'indagine di stampo strettamente geometrico. In questo Spinoza è più prossimo a Galileo rispetto al suo stesso discepolo.

83 Bisogna, infatti, stare attenti a non confondere il «metodo degli indivisibili» con il «metodo dell'integrazione», elaborato quest'ultimo a partire dagli studi di Leibniz e Newton. Nell'uno il moto *definisce* le grandezze e le loro corrispondenze, nell'altro le grandezze sono *generate* da un moto continuo.

84 «Io non ardi di dire che il continuo fosse composto di quelli, ma mostrai bene che fra continui non vi era altra proportion che della congerie de gl'indivisibili (presi però equidistanti, se parliamo delle linee rette e delle superficie piane, particolari indivisibili da me considerati); il che mi metteva veramente in sospetto, che quello che ha finalmente pronuntiato, potesse esser vero. S'io havessi havuto tanto ardire, l'havrei pregata a non tralasciarne questa confermatione, se non per la verità di essa conclusione, almeno acciò altri più attentamente havessero fatto riflessione a questa mia nuova maniera di misurare i continui» (*Lettera di Cavalieri a Galileo del 28 giugno 1628*, in G. Galileo, *Opere*, a cura di A. Favaro, Firenze, Edizione Nazionale, 1966, p. 3889).

e un solo elemento del primo. In altre parole, non si chiede *quot sint* gli elementi dei due insieme ma si accontenta di far vedere il *tot...quot*. Per tanto, l'interesse del gesuita ruota sempre attorno al tentativo di dare una risposta a quel «dubbio» – espresso a Galileo in una lettera del 15 dicembre 1621 – che stava alla base della redazione della sua *Geometria*, ovvero se due insieme infiniti possono avere un rapporto determinato e finito (in altri termini, rappresentabile):

Il dubbio è questo, al quale mando inanzi questa esplicatione: Se in una figura piana s'intenderà tirata una linea retta come si voglia, et in quella poi tirateli parallele tutte le linee possibili a tirarsi, chiamo queste linee così tirate tutte le linee di quella figura; e se in una figura solida s'intenderano tirati tutt'i piani possibili a tirarsi paralleli ad un certo piano, questi piani gli chiamo tutt'i piani di quel solido. Hora vorrei sapere se tutte le linee d'un piano a tutte le linee d'un altro piano habbino proportione, perchè potendosene tirare più e più sempre, pare che tutte le linee d'una data figura sieno infinite, e però fuor della diffinitione delle grandezze che hano proportione; ma perchè poi, se si aggrandisse la figura, anco le linee si fano maggiori, essendovi quelle della prima et anco quelle di più che sono nell'eccesso della figura fatta maggiore sopra la data, però pare che non sieno fuora di quella diffinitione: però desidero esser da V. S. sciolto di questo dubbio<sup>85</sup>.

È dentro questo «purismo geometrico» che, pur ponendosi in continuazione con il «metodo meccanico» di Archimede<sup>86</sup> e che, allo stesso tempo, affronta in modo nuovo e anticipatorio questioni che verranno risolte solo nei secoli a venire, è possibile registrare una prossimità tra l'autore dell'*Etica* e il matematico milanese. Così se per Cavalieri il modello geometrico applicato all'infinito, liberatosi del numero e della misura si apre alla molteplicità e alla proporzione; allo stesso modo in Spinoza, legare la questione del continuo a quella dell'infinito vuol dire tracciare le *zone di proporzione* laddove la sostanza corporea non tanto si componga, ma si *costituisca* di corpi, il corpo di superfici, «le superfici di linee, le linee di punti».

Pensare il continuo in termini spinoziani vuol dire formarsi il concetto adeguato<sup>87</sup> di quantità infinita – non più quindi com'è nell'immaginazione, ma nella ragione<sup>88</sup> – approdando pertanto ad un più significativo concetto di determinazione. Essa, infatti, non assume più il mero significato di delimitazione esterna di un qualcosa che, mediante la negazione, stabilisce ciò che questo qualcosa *non è*; ma, al contrario, il limite mette in campo una determinazione interna o autodeterminazione che esprime ciò che la cosa è fintanto che viene mantenuta una proporzione. A questo proposito Deleuze ci offre una metafora chiarificatrice per comprendere meglio questa differenza:

85 Lettera di Cavalieri a Galileo del 15 dicembre 1621, in G. Galilei, *Opere cit.*, p. 1515.

86 Si veda la lettera, a mo' di prefazione, indirizzata a don Giovanni Ciampoli, contenuta nella *Geometria*. B. Cavalieri, *Geometria degli indivisibili cit.*, pp. 40 e ss.

87 Adeguato non è altro che ciò è comune a tutti e che si trova parimenti nella parte e nel tutto (*E II*, prop. XXXVIII; *II*, prop. XXXIX; *II*, prop. XL). Concepire adeguatamente le cose vuol dire essere in grado di esplicitarne le cause.

88 Immaginazione e ragione si richiamano reciprocamente. Le idee inadeguate del primo genere di conoscenza non sono idee false o sbagliate *tout court*, ma semplicemente parziali. Hanno non di meno un contenuto positivo (*E II*, prop. XXXIII e dim.; *II*, prop. XXXV, schol.; *IV*, prop. I, dim. e schol.). In questa accezione la facoltà immaginativa implica pur sempre la *potenza* di pensare, che viene poi adeguatamente utilizzata dalla ragione. I diversi generi di conoscenza non sono momenti separati e successivi del procedere del conoscere, quanto espressioni diverse dell'unica trama della potenza conoscitiva naturale.

State camminando dentro una macchia fitta fitta. Avete paura. Man mano che la foresta si dirada, la luce aumenta. Ne siete ben contenti! Ad un tratto, arrivate ad una radura. Esclamate: «Finalmente! Eccomi arrivato al margine del bosco». Il margine del bosco è un limite. Che significa l'espressione: «la foresta si definisce rispetto ai suoi margini» Quale limite definiscono i margini? La particolare forma che ha ogni foresta? No, bensì l'azione della foresta, la potenza che è in grado di esprimere: non avendo più la possibilità di mettere radici e di espandersi, la foresta si dirada. Questo margine di potenza non può avere le caratteristiche di una cornice perché non potrà mai esistere un *punto preciso*, un *confine definitivo*, in cui la foresta finisce. [...] Il margine della foresta non ne designa più un *perimetro*, ma l'espressione di una determinata potenza, la sua capacità di espandersi sino ad un culmine, di allargarsi fin dove è in grado di giungere<sup>89</sup>. [corsivo mio]

Sebbene l'immagine deleuziana della foresta che si trasforma nella radura esemplifici alla perfezione il concetto di limite autodeterminante, quali sono gli elementi del testo spinoziano che concorrono a questa definizione? Se Cavalieri, nella sua *Geometria*, individua gli indivisibili a partire da aggregati di essi, che cosa usa Spinoza per individuare gli elementi contenuti in «questo margine di potenza»?

### 5. *Costruire lo spazio: i corpora simplicissima*

L'evocazione dei *corpora simplicissima* – in quello che dalla critica è stato definito il «trattatello di fisica» – solleva numerose questioni riguardo al loro statuto, principalmente perché Spinoza non li fa oggetto di una vera e propria definizione. Vengono caratterizzati solamente come dei corpi che per «*ratione motus, e quietis, celeritatis, e tarditatis, e non ratione substantiae ab invicem distinguuntur*»<sup>90</sup>, e che possono concorrere alla composizione di un individuo<sup>91</sup>. I *corpora simplicissima* possono quindi essere appresi solamente tramite le relazioni che intrattengono: un principio di *distinzione* rispetto ai corpi della medesima natura, un rapporto di *composizione* con i corpi più complessi.<sup>92</sup> È di fronte alla relativa oscurità in merito all'essenza di questi *corpora* – che cosa sono effettivamente? – che è possibile riprendere le domande poste in chiusura del precedente paragrafo. Un primo aspetto da sottolineare è quello di non farsi ingannare dall'aggettivo che segue il sostantivo plurale. Spinoza non cerca di operare una *reductio ad unum*, di trovare il gradiente minimo ovvero l'elemento primo separabile dalla realtà. Come si evince chiaramente dalle analisi del primo capitolo e dagli ultimi confronti con la geometria di Cavalieri, non c'è nessun al di fuori della Natura. La ricerca di una qualsivoglia esteriorità è sì, in questo caso, una questione di spettri. All'interno di questo contesto, le domande riguardo a che cosa Spinoza intenda per singolarità e se ci sia effettivamente uno spazio entro cui individuarla assumono un rilievo determinante. Per fare ciò si è scelto di passare in rassegna due letture critiche – rispettivamente di Alexandre Mathe-

89 G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Verona, ombre corte, 2013, pp. 143-144.

90 E II, prop. XIII, post. ax II.

91 «*Atque hucusque Individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quae solo motu, e quiete, celeritate, e tarditate inter se distinguuntur, hoc est quod ex corporibus simplicissimis componitur*» (E II, prop. XIII, lem. VII, schol.)

92 Riprendendo qui il termine «composizione» non si sta negando quanto detto sopra, ma semplicemente riprendendo la traduzione italiana del passo spinoziano. Cfr. *Ibidem*.

ron<sup>93</sup> e di Gianfranco Mormino<sup>94</sup> – che per la differente impostazione analitica (l'una politica, l'altra epistemologica) sono in grado di far emergere diversi aspetti del problema.

Matheron concepisce l'estensione come struttura di «*partes extra partes*», frammentata in un'infinità di corpi impenetrabili ed esteriori gli uni agli altri<sup>95</sup>. Il prodursi di questi corpi è dato dalla coppia movimento-quiete, che non è altro che il modo infinito immediato con cui si esprime l'estensione<sup>96</sup>. In quest'ottica, Matheron scrive:

Così modificata per il suo modo infinito immediato, l'estensione si frammenta in un'infinità di *corpora simplicissima* che costituiscono gli elementi di partenza del mondo fisico. Spinoza non specifica molto la natura di questi corpuscoli, e noi non ci spingeremo a farlo al suo posto. Ci dice solamente che «si distinguono tra loro per il movimento e la quiete, la velocità e la lentezza». Ciò è normale, poiché sono semplici, sarebbe a dire indifferenziati interiormente: se due *corpora simplicissima* fossero uno di fianco all'altro a riposo o se si muovessero alla medesima velocità, formerebbero un solo e unico *corpus simplicissimus* continuo e omogeneo; per quelli in possesso di una individualità distinta, occorre che o uno dei due si sposti e l'altro rimanga fermo, oppure che entrambi si muovano a velocità differenti. La loro essenza singolare sembra ridursi alla loro *velocità relativa*; questi sono individui che si definiscono interamente per i loro rapporti d'esteriorità: degli individui che non solo altro che eventi puri. [trad. mia]<sup>97</sup>.

Il modello che attraversa questa interpretazione, pur non essendo del tutto atomista, è per lo meno corpuscolare: i movimenti di questi corpi semplici sono pensati come linee rette o vortici, e la loro separazione come choc (movimento che consiste nel respingere i corpi vicini)<sup>98</sup>. Matheron conclude che nell'estensione tutto si viene ad organizzare per via concorrenziale, in una serie di divisioni ed opposizioni, contrariamente a quanto succede per l'attributo pensiero (*E II*, prop. I) che si forma, invece, per *partes intra partes*<sup>99</sup>.

La lettura critica di Matheron sembra, quindi, soffrire il fatto di non tenere debitamente conto dei concetti che ruotano intorno al centro della «fisica» spinoziana: le nozioni di rapporto, di comunicazione e d'unione che costituiscono la teoria della composizione<sup>100</sup>.

93 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969. Si vedano in particolare i capitoli 2 e 3 della prima parte: «La séparation: individualité élémentaire et univers concurrentiel» (pp. 25-36); «L'unification externe: individualité complexe et univers organisé» (pp. 37-61).

94 G. Mormino, *Spazio corpo e moto nella filosofia naturale del Seicento*, Milano, Mimesis Edizioni, 2012. Nello specifico si consideri il capitolo 5: «L'ontologia del corpo: Descartes, Spinoza, Huygens» (pp. 97-109).

95 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., p. 25.

96 Cfr. Ep. XLIV, p. 1494. Su questo aspetto e sull'importanza della coppia movimento-quiete vedi il paragrafo successivo sulla nozione di forma.

97 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., pp. 26-27.

98 *Ibidem*.

99 Ivi, pp. 30-31.

100 Con questo non s'intende criticare l'intero impianto di *Individu et communauté chez Spinoza* che, sia per originalità sia per profondità di analisi, è una delle chiavi interpretative migliori per avvicinarsi alla trattazione del pensiero politico spinoziano; ma rimarcare alcune criticità che l'analisi dei *corpora simplicissima* fa emergere. Tale impostazione, infatti, permette a Matheron di chiudere il mondo fisico entro due strutture rigide: da un lato, i *corpora*, «la cui povertà confina con il nulla», dall'altro «l'Universo totale, la cui ricchezza è inesauribile» (p. 37). Entro questi due estremi l'intelletto infinito può concepire un'infinità di essenze che si gerarchizzano secondo un'infinita serie di gradi di perfezione (*Ibidem*). È questa rigida compartimentazione dialettica, coadiuvata anche da un approccio troppo matematizzante (cfr. pp. 40 e ss.), che rischia di creare

Per questo motivo è forse utile considerare la definizione che Spinoza dà dell'individualità:

Quando alcuni corpi di uguale o diversa grandezza sono costretti da altri in modo tale da premersi a vicenda, oppure se si muovono con lo stesso o con diversi gradi di velocità, in modo da *comunicare* l'uno all'altro i propri movimenti secondo una certa ragione, diremo che quei corpi sono tra loro *uniti*, e che *tutti insieme compongono* solo corpo o Individuo, che si distingue dagli altri per mezzo di questa *unione* di corpi<sup>101</sup>.

Una tale caratterizzazione non si può certamente comprendere basandosi su un modello di *partes extra partes*. L'estensione spinoziana è, come si è ampiamente mostrato, quello spazio che presenta dei principi di convenienza che regolano i possibili fenomeni d'integrazione. Per questo motivo, per Spinoza «*omnia corpora in quibusdam conveniunt*» (E II, prop. XIII, lem. II), e di conseguenza possono partecipare a dei rapporti che non sono puramente estrinseci.

D'altra parte la tendenza di Matheron a trattare, talvolta, i *corpora* come degli atomi crea alcune difficoltà legate ai principi che muovono la fisica atomistica classica. Certamente la composizione degli aggregati tale quale la concepiscono i materialisti antichi si produce attraverso lo scontro di atomi in movimento, dando luogo a degli «intrecci» nei quali perdura «il loro movimento vibratorio». Scrive Epicuro:

Gli atomi, poi, si muovono continuamente [più oltre dice anche che questi si muovono alla stessa velocità, dal momento che il vuoto offre eguale cedevolezza tanto al più leggero quanto al più pesante] in eterno, e alcuni si distanziano l'uno dall'altro per lungo tratto, altri trattengono lì con forza il loro movimento vibratorio, allorquando si trovino a essere stretti nell'intreccio oppure siano coperti da atomi attorcigliati<sup>102</sup>.

È vero che le proprietà meccaniche e dinamiche degli atomi sono essenziali per dare conto di come si compongano i loro aggregati: il loro peso dà vita a un movimento rettilineo e la loro vibrazione spiega il loro intrecciarsi o distanziarsi. Tuttavia gli atomi di Epicuro non si distinguono «in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza», ma per la loro grandezza e per il loro peso:

E certamente è necessario che gli atomi siano equiveloci quando si muovono attraverso il vuoto non urtando alcunché. Né infatti i corpi pesanti si muoveranno più velocemente di quelli piccoli e leggeri, almeno quando proprio nulla si opponga loro; né i corpi più piccoli più velocemente di quelli grandi, avendo ogni poro a loro ben commisurato, qualora proprio niente li urti; né (risulterà più veloce) il moto verso l'alto né quello di lato dovuto ai colpi né quello verso il basso causato dal loro proprio peso. Per quanto, infatti, perdurerà l'uno o l'altro dei moti, il movimento sarà rapido come il pensiero finché urti, o per cause esterne o per il proprio peso, la potenza di ciò che lo ha colpito<sup>103</sup>.

---

un cortocircuito tra una visione dei *corpora* che, allo stesso tempo, li descrive come pure astrazioni e come gradienti minimi (reali) del mondo fisico. È porre la questione sotto la lente di una loro spazializzazione piuttosto che di una loro localizzazione per punti, come si vedrà più avanti, che permette di superare questo *impasse*.

101 E II, prop. XIII, def.

102 Epicuro, *Lettera a Erodoto*, §§ 56-57, in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. 2, Bari, Laterza, § 43.

103 Ivi, § 61.

Un'assimilazione dei *corpora simplicissima* agli atomi sembra allontanarsi di molto dai principi che stanno alla base dell'atomismo, come il vuoto o una fisica regolata dagli urti. Il problema della singolarità acquisisce, quindi, una nuova sfumatura: qual è lo statuto di questi corpi «così semplici», se non si possono annoverare come gli elementi ultimi della materia?

Lo studio di Mormino, invece, cerca di mostrare come la trattazione dei «corpi semplicissimi» risulti problematica a partire da una non corretta assunzione di alcuni temi di fisica cartesiana che confluiscono entro il nuovo edificio teorico spinoziano. Tale problema – sottolinea lo studioso – si colloca anche in un periodo dove i fondamenti della fisica dei *Principia Philosophiae* vengono fortemente messi in discussione da studiosi quali Huygens, Leibniz e Newton<sup>104</sup>. È all'interno di questa cornice che Mormino scrive:

Esiste a mio avviso uno scarto tra il modo in cui Spinoza definisce i corpi semplicissimi e quello in cui definisce gli «individui» o «corpi composti». L'apparente progressività discorsiva con cui Spinoza costruisce la propria argomentazione nel trattatello di fisica è fuorviante: i criteri di individuazione che valgono al livello dei corpi singoli sono diversi da quelli operanti per gli individui e dunque la definizione dei corpi obbedisce a un ordine di ragione diverso da quello relativo al più elementare. Vi è nel trattatello una frattura che fa pensare che se la trattazione dei corpi composti, e in particolare del corpo umano, è perfettamente spinoziana, ciò su cui egli la fonda, ovvero la trattazione del corpo singolo, sia invece introdotta a partire da un'imperfetta fusione con elementi tratti dalla fisica cartesiana<sup>105</sup>.

Lo svolgimento della questione inizia dal riconoscimento che Spinoza, rimanendo nel solco tracciato da Descartes, nega qualsiasi valore ontologico all'*antitypia* o impenetrabilità, rifiutando perciò il criterio di individuazione del corpo singolo proprio dell'atomismo<sup>106</sup>. Per questo motivo il filosofo olandese al pari del maestro francese è obbligato a trovare una soluzione alternativa che, per Mormino, si realizza nello studio del movimento e della quiete:

Scrive Spinoza nei *Principi della filosofia di Cartesio*, riportando dall'articolo 25 della II parte dei *Principia*: «*per partem materiae [Descartes] intelligit, id omne, quod simul transfertur etsi rursus id ipsum constare possit ex multis partibus*». [PPC, post def. VIII] E queste parti, aveva specificato Descartes nella versione francese, possono avere altri movimenti senza che la coerenza del moto comune venga meno: «*par un corps, ou bien par une partie de la matiere, j'entends tout ce qui est transporté ensemble, quoy qu'il suoit puet-estre composé de plusieurs parties qui employent dependant leur agitation à faire d'autres mouvemens*» [R. Descartes, *Les princeps de la philosophie*, II, 25]. Come una corrente nel mare, dotata di un moto proprio e distinto da quello del resto della massa acquosa, un corpo si distingue in virtù del possesso di un moto comune rispetto a ciò che lo circonda. Inevitabile perciò la scelta dei corpi circostanti come riferimento privilegiato del moto e della quiete. Per definire un corpo, sarà necessario individuare lo stato di ciascuna parte della materia e trovare dei comportamenti coerenti, ovvero dei moti comuni posseduti da una parte della materia rispetto a quelle circostanti. Tale è il senso a cui sembra doversi intendersi la definizione dall'*Etica* riferita ai corpi semplicissimi<sup>107</sup>.

104 G. Mormino, *Spazio corpo e moto* cit., p. 97.

105 Ivi, p. 98.

106 *Ibidem*.

107 Ivi, p. 100.

Il riferimento ai corpi circonvicini serve a Mormino per sottolineare come tali corpi costituiscano il riferimento assoluto per il moto e la quiete, che sarebbero altrimenti da intendersi come relativi<sup>108</sup>. È dentro questa tensione tra concezione relativistica del movimento e possibilità di individuarne un sistema di riferimento, che Mormino si domanda a che pro Spinoza neghi «la nozione aristotelica del luogo come “superficie del corpo ambiente” per poi attribuire al rapporto di vicinanza con i corpi contigui un valore assoluto e costitutivo del corpo singolo»<sup>109</sup>. Non solo, sempre secondo lo studioso, subentra anche una seconda difficoltà: «il corpo semplicissimo dell’*Etica* può propriamente essere definito solo dal movimento, mai dalla quiete»<sup>110</sup>, contrariamente anche a quanto scrive Spinoza nel trattatello. Infatti, se un corpo semplicissimo è in quiete rispetto ai corpi vicini, si deve piuttosto dire che esso forma un corpo unico con essi, dal momento che non vi è nulla che consenta di pensarlo distinto da essi<sup>111</sup>. La tesi dello studio di Mormino sfocia quindi in due conclusioni; la prima è che l’individuazione dei corpi semplicissimi «sembra dipendere unicamente dal rapporto con i corpi circostanti, che fungono da riferimento assoluto, in quanto non conta ciò che accade nel corpo ma solo il rapporto con l’esterno»; la seconda è che nell’individuazione dei corpi complessi si abbia, viceversa, un criterio opposto, «quello dei rapporti della conservazione dei rapporti di moto-quiete interni al corpo»<sup>112</sup>.

Anche la lettura di Mormino, quindi, propende per un’individuazione dei *corpora partes extra partes*. Tuttavia ci sono alcuni punti che vanno chiariti per mostrare come anche questa seconda analisi nasconda delle forti problematicità. Limitarsi a distinguere i *corpora* solo in ragione «del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza», vuol dire considerare la questione non all’altezza del complesso intreccio tematico dell’*Etica*.

Come hanno sottolineato giustamente la Laveran<sup>113</sup> e prima di lei Gueroult<sup>114</sup>, la prima parte della «*petite physique*», dedicata alla definizione dei «corpi semplicissimi», comprende più momenti:

- due assiomi [Ax I & Ax. II] e un lemma [Lem. I] che definiscono tutti i corpi in termini dinamici (movimento, quiete, velocità, lentezza).
- un lemma [Lem. II] sul convenire universale dei corpi.
- un lemma [Lem. III], accompagnato da un corollario, che inserisce le – leggi del movimento all’interno della teoria generale della causalità.
- un assioma [Ax. I post lem. III] che espone il principio fondamentale dell’affettività.
- una legge particolare del movimento [Ax. II post lem. III]<sup>115</sup>.

Due aspetti emergono subito all’interno di questa sistematizzazione: allorché la quasi totalità degli assiomi e dei lemmi consista nell’elaborare una teoria del movimento, il

108 *PPC*, II, post def. VIII.

109 G. Mormino, *Spazio corpo e moto* cit., p. 101.

110 *Ibidem*.

111 Mormino non rinuncia alla propria posizione neanche quando Spinoza fa esplicito riferimento ai «corpi in quiete» cfr. *E II*, prop. XIII, lem. II; Lem. III.

112 G. Mormino, *Spazio corpo e moto* cit., 103.

113 S. Laveran, *Le Concours des parties* cit., pp. 76.

114 M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique I)* cit., pp. 146-165.

115 S. Laveran, *Le Concours des parties* cit., pp. 76-77.

lemma sul convenire dei corpi e l'assioma sulla «natura del corpo che affetta», sembrano apparire, a una prima considerazione, fuori posto. Spinoza non è però di questo avviso quando interviene alla fine della «seconda legge di movimento» che apre successivamente il discorso sui corpi composti<sup>116</sup>. Come muoversi, quindi, entro una trattazione che se da una parte oscilla nel distinguere i *corpora*, dall'altra rinuncia a pensarli *effettivamente* separati?

Per provare a rispondere efficacemente a questa domanda, bisogna iniziare a riconsiderare il punto di partenza delle analisi di Mormino. Non è vero che Spinoza segua *mot à mot* Descartes nel trattare lo studio del movimento e della quiete. All'altezza delle proposizioni XXI e XXII della seconda parte dei *Principia* – che fanno parte di quel più ampio gruppo di proposizioni sulle leggi di comunicazione dei movimenti<sup>117</sup> – Spinoza si occupa di studiare la proporzionalità che incorre tra la massa di un corpo e la quantità di movimento da cui questo corpo è mosso: «Se il corpo A è il doppio più grande del corpo B, e si muove in modo ugualmente veloce, A avrà anche un moto due volte maggiore di B, ossia la forza per conservare pari velocità con B» (*PPC*, II, prop. XXI). Alla base del ragionamento vi è una riaffermazione della nozione di relatività del movimento, così come viene sottolineato dallo stesso Spinoza nel rimando alla quarta osservazione che ne segue la definizione<sup>118</sup>. È con la successiva proposizione che si viene a operare un passaggio importante:

Se il corpo A è uguale al corpo B e A si muove con velocità doppia rispetto a B, la forza o moto in A sarà doppia [rispetto a quella] dello stesso B.

[...]

«Nota che qui per forza dei corpi mossi intendiamo la quantità di moto, la quale, in corpi uguali, deve essere maggiore in ragione della velocità del moto. Infatti, per tale velocità, corpi uguali si separano dai corpi immediatamente tangenti, nello stesso tempo, più che se avessero velocità minore; perciò (2Def8) avranno anche più moto. Nei corpi in quiete, invece, per forza di resistenza intendiamo la quantità di quiete»<sup>119</sup>.

Non si assiste a un semplice completamento di discorso proposto da una situazione in cui vengono invertiti i presupposti della precedente proposizione. Questo è ciò che Spinoza rimarca nella nota che segue la dimostrazione, mostrando che la quantità di movimento è in diretta funzione con quella del corpo che si sposta. È questa maggiore attenzione nel fare emergere i reciproci rapporti di correlazione tra movimento e quiete che manifesta non tanto una cattiva comprensione dei principi fisici cartesiani, quanto una loro accettazione soltanto parziale. Scrive a tal proposito André Lecrivain:

Tale impostazione permette quindi di costruire, sotto un punto di vista dinamico, il concetto di quantità di movimento, senza far intervenire come avviene, invece, in De-

116 «Le cose fin qui dette valgono per i corpi semplicissimi, cioè per quei corpi che si distinguono tra loro soltanto in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza: passiamo adesso ai corpi composti» (*E* II, prop. XIII, post. ax II.)

117 *PPC*, II, pp. XV-XXXVII.

118 «Nota che questo segue anche dalla sola definizione del moto; infatti, quanto maggiore è il corpo che si muove, tanto più di materia si dà che viene separata dall'altra; si dà perciò più separazione, cioè (2Def8) più moto. Vedi la quarta annotazione alla definizione di moto» (*PPC*, II, prop. XXI e dim., p. 314).

119 *PPC*, II, prop. XXII e dim., p. 315.

scartes un'azione trascendente e transitiva di Dio. La quantità di movimento o forza è una funzione della velocità. All'opposto, quando la velocità tenderà a rallentare fino quasi ad annullarsi, si otterrà un concetto di quantità di riposo o di forza di resistenza al movimento. Poiché questi concetti sembrano determinare i limiti entro cui varia la velocità, quantità di movimento e quantità di riposo sono delle nozioni in correlazione che si concepiscono *secondo un rapporto di proporzione inversa*. S'intravede qui la differenza con la nozione cartesiana di una forza di riposo affermata come principio interno ed intrinseco di coesione dei corpi duri, in rapporto al quale il movimento non può che essere pensato come azione di una causalità esterna<sup>120</sup>. [trad. mia]

Se Spinoza segue Descartes lo fa, come si è già fatto notare, per distanziarsene quasi subito. Nella risistemazione spinoziana, le leggi del moto e della quiete sembrerebbero precludere – almeno nella loro forma astratta – a una logica della relazione interna, che non si realizza, non tanto per volere di Spinoza, quanto per i fini con cui sono stati concepiti i *Principia*. L'individuazione *partes extra partes* è presente perché i corpi rientrano ancora nella cartesiana concezione di «parti di materia». Un punto di vista però che – da quanto è stato dimostrato dalla corrispondenza con Tschirnaus – non trova assolutamente convergenza con le posizioni spinoziane (a maggior ragione con quelle contenute nell'*Etica*). Non ci può essere, quindi, come propone Mormino, una diretta filiazione tra ciò che Spinoza pubblica nel 1663 e ciò che esce postumo alla sua morte nel 1677. Inoltre, il fatto che all'interno dei *Principia* si ragioni nei termini di un rapporto tra moto e quiete, cosa che non accade, invece, negli assiomi e nel lemma che descrivono i *corpora*, obbliga a domandarsi se non vi sia perlomeno una polisemia di questa espressione<sup>121</sup>.

A questo proposito è utile tornare a quell'anomalia che si è ravvisata nell'esposizione dei passaggi che formano la fisica dei «corpi semplicissimi». Da un lato, infatti, il convenire e la capacità affettiva costituiscono sicuramente un ponte con la seconda parte del trattatello: sono questi aspetti che costituiscono la comunicazione e l'unione tra le parti che permettono agli individui di conservare «lo stesso rapporto» che li definisce. Dall'altro però gli stessi passaggi suggeriscono un'affermazione teorica molto forte, cioè che anche a un livello elementare un corpo non può essere mai pensato separato dagli altri. I *corpora* ottengono l'attributo *simplicissima* non in virtù di una loro presunta primordietà, ma piuttosto per il fatto che, pensati dentro l'orizzonte di una estensione infinita ed indivisibile, sono già quegli elementi necessari e autosufficienti «che concorrono affinché non si dia il vuoto» e mostrano che «la sostanza corporea, in quanto sostanza, non si può dividere»<sup>122</sup>.

Alla stregua del confronto che si è proposto con la geometria di Cavalieri, si potrebbe dire che Spinoza concepisce i *corpora* come degli indivisibili e, al pari dell'interesse del matematico milanese per i rapporti di proporzione, al filosofo olandese importa rimarcare il necessario, molteplice intreccio. A maggior ragione torna problematico più che definire, rappresentare, lo statuto di questi *corpora*, la cui declinazione plurale obbliga il lettore a abbandonare qualsiasi discorso fondato sulla «parte». Dentro quest'ottica può

120 A. Lecrivain, *Spinoza et la physique cartésienne* cit., pp. 176-177.

121 La domanda è ben fondata perché – come ha notato anche François Zourabichvili – già nella seconda parte del «trattatello di fisica» Spinoza ne complica l'utilizzo. Nel *Lemma V*, infatti, pensa a un rapporto di moto e quiete *tra le parti*, mentre al *Lemma VI*, a un rapporto costante, secondo cui corpi diversi si comunicano reciprocamente i loro moti. Cfr. F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Mantova, Negretto Editore, 2012, pp. 63 – 78.

122 *E I*, prop. XV, schol.

essere utile provare ad andare oltre il testo spinoziano per suggerire un nuovo lessico che si faccia interprete delle sfide evidenziate.

A questo riguardo è possibile trarre uno spunto interessante dalle analisi<sup>123</sup> che Deleuze compie a proposito della teoria foucaultiana dell'enunciato.<sup>124</sup> Sebbene *L'archeologia del sapere* si collochi su di un piano discorsivo totalmente differente rispetto a quello qui intrapreso<sup>125</sup>, gli strumenti che Deleuze utilizza nel suo studio, possono tornare utili a dirimere il ventaglio delle questioni poste. Per prima cosa bisogna specificare, quindi, che cosa s'intenda per enunciato, e a tal proposito Foucault scrive:

A più riprese ho usato il termine enunciato, sia per parlare (come si trattasse di individui o di avvenimenti singoli) di una «folla di enunciati», sia per contrapporlo (come la parte si distingue dal tutto) a quegli insiemi che sarebbero i «discorsi». A prima vista l'enunciato appare come un elemento ultimo, indecomponibile, suscettibile di essere isolato in se stesso e capace di entrare a far parte di un complesso di relazioni con altri elementi simili a lui. Punto senza superficie, ma che può essere rintracciato in *piani di ripartizione* e in forme specifiche di *raggruppamenti*. Granello che compare alla superficie di un tessuto di cui rappresenta l'elemento costitutivo<sup>126</sup>. [corsivo mio]

Da una tale caratterizzazione s'intuisce subito come il concetto di enunciato soffra – al pari di quello di *corpora* – del fatto di mancare di uno statuto ontologico certo. Si fa difficoltà, pur avendolo individuato come unità elementare, a definire «in che cosa consiste» e quali siano «i suoi tratti distintivi»<sup>127</sup>. Per di più, se calato all'interno di un'indagine linguistica più ampia, in che modo si relaziona con quelle che da diversi punti di vista (logico, grammaticale, analitico), appaiono altre unità elementari tipo le proposizioni, le frasi o gli *speech acts*<sup>128</sup>? Di sicuro evitando di imbrigliare la loro comparsa dentro una struttura proposizionale, la cui esistenza è estrinseca ad essi:

Non penso che la condizione necessaria e sufficiente perché si abbia un enunciato sia la presenza di una struttura proposizionale definita, e che si possa parlare di enunciato tutte le volte che si ha proposizione e solo in quel caso. In effetti si possono avere due enunciati perfettamente distinti e appartenenti a raggruppamenti discorsivi del tutto differenti quando si ha una sola proposizione, suscettibile di un unico valore, condizionata da un unico insieme di leggi di costruzione e avente la stessa possibilità di utilizzo. «Nessuno ha sentito» e «È vero che nessuno ha sentito» sono indiscernibili dal punto di vista logico e non si possono considerare come due proposizioni differenti. Ma in quanto enunciati, queste due formulazioni non sono né equivalenti né intercambiabili<sup>129</sup>.

123 G. Deleuze, *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1987. In particolare il capitolo 1: «Un nuovo archivistista» (pp. 13-31).

124 M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1971. Si veda a tal proposito la terza parte: «L'enunciato e l'archivio» (pp. 105-176).

125 Il testo di Foucault si occupa, infatti, di analizzare le condizioni in cui si forma il sapere e il modo in cui le diverse forme di conoscenza umana si rapportano con le diverse strutture (economiche, sociali, culturali) di una società. Ogni forma di sapere contiene una dimensione politica che lo struttura e lo consolida in una forma di potere.

126 M. Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., pp. 106-107.

127 Ivi, p. 107.

128 *Ibidem*.

129 *Ibidem*.

L'analisi enunciativa deve prendere in considerazione, per Foucault, un effetto di *rarietà*. È questo tratto precipuo che permette di opporre la definizione di enunciato a quella delle altre unità discorsive<sup>130</sup>. Tale specificità viene fatta risaltare da Deleuze articolandola entro quello che egli definisce uno *spazio di rarità*, ove gli enunciati «si distribuiscono secondo un principio di parsimonia o persino di deficit»<sup>131</sup>. Inoltre, «non c'è né possibile né virtuale nel campo degli enunciati, tutto è reale, e ogni realtà si manifesta: conta solo ciò che è stato formulato, lì, in quel momento, e con quelle lacune, con quegli spazi bianchi».<sup>132</sup> Non bisogna però farsi trarre in inganno dal fatto che si sia usato il termine «rarità» – forse, sarebbe più corretto declinarlo nei termini di «rarefazione» – perché è proprio una tale dimensione che garantisce la relazione tra questi elementi:

Le contraddizioni tra enunciati esistono solo in ragione di una distanza positiva misurabile nello spazio di rarità, e che le comparazioni tra enunciati si rapportano a una diagonale che, in questo spazio, permette di confrontare direttamente uno stesso insieme a livelli differenti, ma anche di scegliere direttamente a uno stesso livello certi insieme senza tener conto degli altri che tuttavia ne fanno parte.[...] È lo *spazio rarefatto* che permette questi movimenti, questi trasporti, queste dimensioni e questi tagli insoliti. [...] Ciò che conta è la *regolarità* dell'enunciato: non una media, ma una curva. L'enunciato non si identifica con l'emissione delle singolarità presupposte, ma con l'andamento della curva che passa vicino a esse, e più generalmente con le regole del campo in cui si dispongono e riproducono<sup>133</sup>.

Entro uno spazio di rarità gli enunciati si dispongono sì come singolarità, ma non come elementi unici od originari. Tra una formulazione iniziale – la prima comparsa dell'enunciato – e una frase che la ripete, anche a distanza di tempo, non si stabilisce nessuna gerarchia di valori: «la questione dell'originalità si pone ancora meno di quella dell'origine»<sup>134</sup>. La regolarità di un enunciato si può esprimere tramite la nozione di «cumulo di base», che altro non è che il modo nel quale esso si conserva, si trasmette o si ripete<sup>135</sup>. All'opposto della logica che anima le nozioni di origine e di ritorno all'origine, l'enunciato si conserva in sé, nel proprio spazio, e vive in quanto questo spazio dura o viene ricostituito<sup>136</sup>.

La trattazione, per quanto non completa, delle analisi deleuziane ha voluto mettere in risalto l'originalità di una concezione della singolarità che apre al molteplice, poggian-

130 Non solo ma rimette in discussione lo stesso concetto di «unità» che gli si può associare: «L'enunciato non è dunque un'unità elementare che si venga ad aggiungere o a mescolare con le unità descritte dalla grammatica o dalla logica. Non lo si può isolare come una frase, una proposizione o un atto di formulazione. Descrivere un enunciato non significa isolare e caratterizzare un segmento orizzontale; ma definire le condizioni in cui si è esercitata la funzione che ha dato ad una serie di segni (non essendo quest'ultima necessariamente grammaticale né logicamente strutturata) un'esistenza, e un'esistenza specifica». (M. Foucault, *L'archeologia del sapere* cit., pp. 145-146)

131 G. Deleuze, *Foucault* cit., pp. 14-15.

132 Ivi, p. 15.

133 *Ibidem*.

134 Ivi, p. 16.

135 *Ibidem*.

136 Non solo, proprio perché la materialità dello spazio è costituita dall'intreccio complesso delle relazioni che vi accadono, non è possibile approntare nessun discorso sul fondamento di esso, da cui il tema dell'origine. Non a caso Deleuze intende lo spazio di rarità degli enunciati come uno spazio a sua volta molteplice, composto da tre sezioni: lo spazio collaterale, lo spazio correlativo, lo spazio complementare. (Ivi, p. 16 e ss.)

do su un'analitica dello spazio e della spazializzazione. Analogamente agli enunciati, i *corpora* designano un proprio *spazio di rarità*, tracciato dalla materialità delle relazioni che li definiscono (il principio di distinzione e il rapporto di composizione di cui sopra). È solo in un contesto così articolato, che può essere riproblematizzata quell'apparente anomalia costituita dalla presenza del *Lemma II* e dall'*Assioma I*. Il convenire e l'essere affetto sono le due regolarità – *insieme* al movimento e alla quiete, alla velocità e alla lentezza – che permettono di creare, entro un'estensione infinita e indivisibile ma anche eternamente produttiva, lo spazio di questi *corpora*. L'individuazione a uno stadio «semplicissimo» avviene non tanto *partes extra partes*, ma piuttosto per un meccanismo interno di condensazione o rarefazione, il quale proprio perché costitutivamente relazionale ingaggia immediatamente un rapporto con l'esteriorità<sup>137</sup>. La sfida che ci pone Spinoza è, quindi, quella di ribaltare l'assunto moderno, per cui l'individuo si costruisca in opposizione ai molti, nell'immediatezza (e nella successiva immobilizzazione) del campo semantico costruito dalla coppia interno-esterno. Una tensione, quella del rapporto tra l'uno e i molti, mai davvero ineliminabile e che per questo va assunta, in Spinoza e non solo, come componente costitutiva e costituente di qualsiasi articolazione politica. All'inizio del presente saggio il quadro di Magritte – *Elogio della dialettica* – esemplificava molto bene l'effetto di straniamento che l'uso non scontato di strutture fisse può produrre. Ora, forse, è possibile sostituire il primo dipinto, con un secondo non meno emblematico – *La maschera vuota* (1928) – che, al pari della maschera neutra di Jacques Lecoq che neutralizza la comparsa del Soggetto, non individua uno Spazio, ma ne articola una pluralità.



Rene Magritte, *La maschera vuota*, 1928

137 A scanso di equivoci si vuole sottolineare che non si sta tentando di riprendere una logica del tipo interno/esterno. Anzi proprio perché Spinoza caratterizza l'interiorità a partire da un dato relazionale, questo non può esaurirsi in se stessa, ma deve per forza di cose comprendere altro, *trasformarsi*. Non per niente i *corpora* si collocano all'inizio di quel discorso sull'individuo e sull'individualità – che viene concluso nella seconda parte del trattatello – e che farà dire a Spinoza: «E se procediamo così all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un unico Individuo le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'Individuo totale». (*E II*, lem. VII post. prop. XIII, schol.)

## INTERVISTA SU *BEYOND INTERPELLATION* E QUESTIONI CORRELATE

MLADEN DOLAR E GIACOMO CLEMENTE

**Giacomo Clemente:** In *Fare i conti con il negativo* c'è una pagina in cui Žižek inquadra la posizione di Althusser nella vita intellettuale slovena degli anni '70 e, più in generale, in quella della ex-Jugoslavia: molto sommariamente, da una parte c'erano gli heideggeriani legati all'opposizione, dall'altra i marxisti francofortesi legati al Partito. E poi c'era il terzo gruppo dei lacaniani e althusseriani che rappresentava il nemico comune degli schieramenti maggioritari, il gruppo che rappresentava il loro punto sintomale. Trovo molto interessante questa topologia filosofica. Tu stesso, d'altra parte, in *Beyond Interpellation* hai più volte sottolineato come la figura di Althusser fosse difficile da collocare. Mi piacerebbe che raccontassi quale era il clima culturale nel quale ti sei mosso, perché ti sei deciso per Althusser e per quali canali ti è capitato di imbatterti nella sua opera.

**Mladen Dolar:** Nei primi anni '70, quando ero studente (insieme a Slavoj Žižek – ci siamo infatti conosciuti quando eravamo studenti universitari), la filosofia predominante che ci è stata insegnata era il marxismo (il nostro era un paese socialista), un marxismo ispirato principalmente dalla teoria critica, dalla Scuola di Francoforte (il nostro era un paese socialista opposto al blocco sovietico e alla sua tipologia di marxismo). Quello però era anche il momento in cui lo strutturalismo francese era nell'aria, si era dopo il maggio del '68 (personalmente sono stato molto coinvolto nel movimento studentesco di Lubiana nel 1971), e le nuove idee provenienti dalla Francia avevano ispirato l'entusiasmo di un'intera generazione. Abbiamo indiscriminatamente divorato Lévi-Strauss, Jakobson, Foucault, Althusser, Lacan, Derrida, Deleuze, Kristeva, Barthes, etc. Tutti sembravano essere parte di una nuova rivoluzione intellettuale a cui volevamo partecipare. Questa non era roba che allora venisse insegnata in università. Althusser aveva una posizione speciale: in quel gruppo era infatti l'unico intellettuale esplicitamente marxista, ma i suoi principi fondamentali erano profondamente contrari al marxismo predominante ispirato dalla teoria critica. Per questo Althusser era visto come il nemico privilegiato dal marxismo ufficiale mentre gli altri del gruppo, semplicemente, non erano visti di buon occhio. La principale opposizione filosofica al marxismo ufficiale era poi formata dal gruppo degli heideggeriani. Anche loro vedevano Althusser come l'arci-nemico, molto più alieno al loro discorso rispetto agli esponenti della teoria critica. Da parte nostra, mentre non siamo mai stati pienamente althusseriani (il nostro sviluppo si è gradualmente sempre più ispirato all'insegnamento di Lacan), abbiamo tuttavia difeso Althusser e lo abbiamo

discusso a lungo, abbiamo fornito delle traduzioni etc., proprio perché occupava questo punto sintomale. E curiosamente, al di là della situazione slovena, Althusser occupava un punto sintomale nei dibattiti teorici in generale e, in un certo senso, ha continuato ad occuparlo fino ad oggi. C'è sempre qualcosa da guadagnare nell'acquisire come punto di vista la sua posizione sintomale.

**G.C.:** Di fatto, il testo sull'ideologia di Althusser è un testo sul mantenimento delle condizioni della produzione. In questo contesto la tesi di un resto prodotto dall'interpellazione e il fatto che il taglio netto sia sempre macchiato può aprirsi a delle possibilità teoriche di grande rilievo, ma nel tuo saggio sono silenziose e mi piacerebbe approfondirle. Non so se sia una strada praticabile o se sia coerente, ma per chiarirmi questo punto penso a quanto dice Badiou nel seminario dedicato all'antifilosofia di Lacan a commento di un passaggio del testo *Monsieur A*, precisamente nella lezione dell'11 gennaio 1995: «Se ci si riflette bene, qui viene rimproverato a Marx di essere stato filosofo. È stato filosofo per aver reinsufflato il senso nel proletariato, mentre il proletariato è un buco reale. Ecco cos'è il proletariato: un buco reale»<sup>1</sup>. Se gli Apparati Ideologici di Stato mirano alla riproduzione dei rapporti di produzione, come intendere il resto prodotto dall'interpellazione?

**M.D.:** Sai bene che Lacan ha ripetutamente elogiato Marx per aver inventato il concetto di sintomo – e questa non è una cosa da poco, accreditare Marx, prima di Freud, per l'invenzione di un concetto psicoanalitico chiave, presentare Marx come una sorta di «protoanalista» della società. Infatti, il proletariato occupa la posizione di un sintomo nella trama sociale, ossia, nel circolo della riproduzione dei rapporti capitalistici. Da una parte, il proletariato è la fonte del profitto, per farla breve, è il produttore del plusvalore e quindi consente la riproduzione dei rapporti capitalistici e la loro espansione. Ma, allo stesso tempo, il proletariato è il rifiuto di questo processo, il suo resto, la manifestazione materiale della sua negatività, il suo sintomo, *le trou réel* del sociale. Lacan, inoltre, attribuisce a Marx un'altra invenzione: egli calcò il concetto di *plus-de-jour*, il più di godere, sul concetto di Marx di plusvalore, sollevando così la questione della *jouissance* posta al cuore della riproduzione capitalistica. Pertanto, a partire dal suo punto di vista su Marx si può vedere come Lacan abbia puntato il dito proprio sul resto prodotto dal processo di riproduzione che sta nel suo centro. Ciò solleva la questione di come articolare i livelli dell'individuale e del sociale. L'ideologia interpella gli individui in soggetti, cioè impone una forma socialmente necessaria di soggettività sugli individui che però comporta un resto, un inceppo, il coinvolgimento con la *jouissance*. Questa è la questione del resto come Reale in relazione alla forma immaginaria della soggettività. Dall'altra parte, il proletariato come «sintomo sociale» solleva la questione del resto, del Reale, del «buco», del «surplus», in relazione allo scambio simbolico sociale. Questa è una questione molto ampia che non ho affrontato nel mio lavoro sull'interpellazione: come enunciare, per così dire, le due tipologie di resto che però sono comunque connesse e puntano nella stessa direzione? In termini psicoanalitici, come il soggetto dell'inconscio, che sembra essere individuale e singolare, si mette in relazione alle leve universali della soggettività politica e dell'azione?

1 A. Badiou, *Lacan – L'antifilosofia 3 – 1994-1995*, Paris, Fayard, 2013, tr. it. L. F. Clemente, *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, p. 104.

**G.C.:** A partire dagli anni '60-'70 in Francia si sviluppa un discorso molto approfondito sulla riproduzione scolastica, un discorso che trova nel nome di Bourdieu il proprio vertice teorico. In questo senso, però, Althusser non fa eccezione. È noto, infatti, che per Althusser l'apparato ideologico scolastico sia l'apparato ideologico privilegiato. A questo punto, la mia domanda è piuttosto semplice: come tradurre il pezzo di Reale all'interno dell'idioma universitario in quanto apparato ideologico di stato privilegiato? Ovviamente so bene che nella tua opera maggiore, *La voce del padrone*, approfondendo la nota freudiana sull'impossibilità delle professioni del governo, dell'educazione e della psicoanalisi, suggerisci che la voce nell'educazione può essere una possibile declinazione di questo resto ma ne parli soltanto di sfuggita. È solo nella voce che si può rintracciare quel resto o è possibile percorrere altre direzioni?

**M.D.:** Le tre professioni impossibili di cui parla Freud, il governo, l'educazione e la psicoanalisi, sono tali perché al loro nucleo coinvolgono il transfert e la questione del transfert implica una relazione «impossibile» con un pezzo di Reale. Nel mio libro mi sono concentrato sull'aspetto della voce inerente a quella relazione, sottolineando che la voce, una delle «incarnazioni» di ciò che Lacan chiama oggetto *a*, ha sempre un ruolo cruciale in quelle professioni. Ma ci possono essere altri modi di approcciare la questione, dal momento che l'oggetto *a* non è in se stesso un'entità che possa essere delimitata, inchiodata o pietrificata in un oggetto di questo mondo. La voce, piuttosto, serve come punto di ingresso particolarmente indicato in questa curiosa topologia del Reale. Ma per rispondere più appropriatamente alla tua domanda, non basta concentrarsi sull'oggetto della voce come resto nel processo educativo. Piuttosto, si dovrebbe introdurre la teoria lacaniana dei quattro discorsi e, in particolare, il discorso dell'Università come cornice generale dell'educazione moderna. Tre dei quattro discorsi, tra l'altro, seguono per davvero la proposta freudiana delle tre professioni impossibili. Il suggerimento lacaniano per cui il discorso dell'Università forma il legame sociale moderno fondamentale, può essere letto parallelamente alla tesi althusseriana sul sistema scolastico, che è l'apparato ideologico di stato moderno fondamentale. Il discorso dell'Università implica un certo collocamento dell'oggetto *a* (così come accade per tutti i quattro discorsi). Il problema di contrastare il discorso dell'Università richiede, per così dire, un certo dislocamento di quel collocamento, in aggiunta al dislocamento degli altri termini, in particolare del sapere che sta nella posizione di agente. E forse si dovrebbe cominciare non affrontando direttamente l'oggetto *a*, ma trasformando e spostando la posizione del sapere. Dal momento che sono un filosofo, lasciarmi dire, per farla breve, che Marx, Nietzsche e Freud produssero sapere esattamente al di fuori del contesto universitario e si dovrebbero perseguire i loro percorsi in altri modi. Certamente, contrastare il discorso dell'Università è uno dei compiti principali, in particolar modo per noi che lavoriamo all'interno dell'accademia. E si dovrebbe sempre essere consapevoli che inscrivere la psicoanalisi all'interno del discorso dell'Università rappresenta uno dei suoi grandi pericoli.

**G.C.:** In *Beyond interpellation* accenni al discorso della scienza in Althusser. Grosso modo, la tesi è che dall'ideologia non se ne esce: se chi non è scienziato si crede fuori dall'ideologia (non vedendo così gli effetti ideologici grazie ai quali l'ideologia nasconde il proprio carattere ideologico), tutto ciò che lo scienziato (che è sempre spinozista e/o marxista) sa, è riconducibile all'enunciato: «sono nell'ideologia!» (o, cosa piuttosto strana, «ero nell'ideologia!»). Ma proviamo ad andare oltre questo punto.

In *La voce del padrone* molto spesso accenni al *mathema* lacaniano, di cosa sia e di che cosa (non) sia la lettera; in particolare, in una pagina fulminante, fai riferimento al terrore di Pascal, alla sua angoscia davanti al silenzio dell'Universo e al fatto che di questo silenzio sia correlativa la nascita della scienza – l'avvento della lettera del *mathema*<sup>2</sup>. Scienza e psicoanalisi, dunque; soggetto della scienza e soggetto della psicoanalisi. Come articularle?

**M.D.:** Lasciami prima sottolineare che per Lacan la scienza non costituisce uno dei quattro discorsi. Essa non forma il legame sociale. Ciò che forma il legame sociale, sulla base delle scoperte scientifiche, è piuttosto il discorso dell'Università, che è il modo della trasmissione della scienza e della sua disseminazione (nel senso del linguaggio burocratico, non in quello di Derrida). Curiosamente, tra l'altro, anche la politica non rappresenta uno dei quattro discorsi (come ha fatto notare Badiou), il che solleva le intricate e spesso dibattute domande riguardo a una possibile posizione politica che possa essere all'altezza della psicoanalisi. Sulla relazione tra il soggetto della scienza e il soggetto della psicoanalisi devo indicare il più notevole libro di Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire*<sup>3</sup>, che tratta la questione in modo esaustivo e magistrale. Dato che questo è un problema davvero troppo grande per essere affrontato qui, consentimi di fornire due citazioni di Lacan che possono servire come punti di orientamento. La prima: «Il soggetto su cui operiamo in psicoanalisi non può essere che il soggetto della scienza»<sup>4</sup>. Ciò significa che la psicoanalisi si colloca nell'universo della scienza galileiana e del suo soggetto, che non è altro che il *cogito* cartesiano (e dunque, questo rinvia anche alla tesi lacaniana, che provocò grande costernazione, che il *cogito* è il soggetto dell'inconscio – su questo ho scritto più ampiamente altrove)<sup>5</sup>. Essa si posiziona in quella congiunzione del contingente e dell'infinito (per usare la sintetica descrizione di Milner) che è emersa con l'avvento della scienza moderna e della modernità in generale. La seconda citazione è questa: «L'oggetto della psicoanalisi [...] altro non è che [...] l'oggetto *a*. La scienza della psicoanalisi sarebbe dunque il sapere sull'oggetto *a*? Questa è precisamente la formula che si tratta di evitare»<sup>6</sup>. Per farla breve: se il soggetto di cui si occupa la psicoanalisi è il soggetto della scienza,

2 Riporto per intero il passaggio cui faccio riferimento: «L'esclamazione di Pascal [*'Le silence éternel de ces espaces infinis me fait peur'*] esprime un sentimento senza dubbio tipico della modernità, e è lontano dal silenzio mistico. Si colloca nel segno della rottura epistemologica rappresentata dalla scienza moderna (ironia della sorte, Pascal, il grande teologo, ha contribuito all'invenzione della prima calcolatrice, e ha dato il suo nome a un programma del computer). È il silenzio dell'universo che ha smesso di parlare, che non è più espressione di un senso supremo, dell'armonia, del saggio piano di Dio. È l'universo che ha smesso di avere senso, e questa mancanza di senso coincide con l'avvento della scienza moderna. (Potremmo coniare lo slogan 'Scienza e silenzio?'). Questo silenzio non è né la fascinazione immaginaria né la pulsazione simbolica. Il silenzio del nuovo universo non significa nulla, non ha senso, ed è questa assenza di senso che ispira l'angoscia di Pascal. È il correlativo dell'avvento della lettera del *mathema*, anch'essa sprovvista di senso», M. Dolar, *A Voice and Nothing More*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2006, tr. it. L. F. Clemente, *La voce del Padrone. Una teoria della voce tra arte, politica e psicoanalisi*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, p.178.

3 J. C. Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.

4 J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, tr. it. G. B. Contri, *Scritti*, Torino, Einaudi, 2002, p. 863.

5 Posso fare riferimento a *Cogito as the subject of the unconscious* in Slavoj Žižek (ed.), *Cogito and the unconscious*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 11-40.

6 J. Lacan, *Scritti* cit., p. 868.

allora ciò non vale in nessun modo per il suo oggetto. L'oggetto della psicoanalisi, l'oggetto *a*, è proprio ciò che dalla scienza moderna non può essere affrontato, poiché esso va «inserito in quella divisione del soggetto»<sup>7</sup>.

**G.C.:** In *La vita psichica del potere* (che è del '97) Judith Butler dedica gran parte di un intero capitolo a *Beyond interpellation* e alla tua interpretazione di Althusser. Vorrei iniziare col porti una prima questione. All'inizio di quel capitolo, riferendosi all'interpellazione Butler scrive: «Chi si volta rispondendo alla chiamata non risponde alla richiesta di voltarsi. Il voltarsi all'indietro rappresenta un'azione influenzata, per così dire, sia dalla 'voce' della legge, sia dalla capacità di risposta di colui che viene chiamato dalla legge»<sup>8</sup>. Più avanti scrive che «l'autorità della 'voce' dell'ideologia – la voce dell'interpellazione – è intesa come una forma di autorità alla quale è impossibile resistere»<sup>9</sup>; ancora, Butler dice che vi è «una certa inclinazione a essere vincolati dall'interpellazione autoritaria. Questa inclinazione denota, per così dire, la preesistenza di una relazione con la voce prima della risposta»<sup>10</sup>. A leggere questi passi inerenti ad un tensione tra voce ed interpellazione non posso non pensare all'operazione teorica che conduci in *La voce del padrone* (che è del 2006). Sarei tentato di dire che il tuo testo sulla voce, tra le altre cose, sembra riferirsi anche a quei passaggi della Butler. Come hai recepito quelle critiche? C'è un legame tra *La voce del padrone* e *La vita psichica del potere*?

**M.D.:** La critica di Butler è davvero curiosa, basata su un malinteso. Non riesco proprio ad immaginare come possa aver letto nel mio testo una difesa dello psichico come forma separata dal sociale e dal materiale, o come possa aver fatto di me un sostenitore della pura interiorità (o della «pura anima» cartesiana – questa è la ciliegina sulla torta), dal momento che la tesi fondamentale del mio testo è che il soggetto corrisponde al nocciolo del Reale, un resto che previene precisamente a ogni nozione di pura interiorità. L'illusione della pura interiorità e dell'autonomia del soggetto è proprio l'illusione necessaria causata dall'interpellazione e il fallimento strutturale dell'interpellazione è ciò che indica la necessità di affrontare il resto – ed è questo che fa la psicoanalisi. Inoltre, la sua idea che l'oggetto *a* sia per me qualcosa di interiorizzato e quindi di idealizzato, manca il punto centrale secondo cui l'oggetto offusca proprio la divisione tra esteriorità ed interiorità – è questa la dimensione *estima*, l'ottima parola proposta da Lacan. E tutto ciò è ancora più curioso dal momento che molte delle tesi centrali che oppone alla mia posizione sono in realtà conformi a ciò che avevo tentato di dire: così, la sua insistenza su una complicità della legge prima dell'interpellazione; o il suo esempio sul conto di Wittgenstein di farsi strada nel linguaggio «sulla fede» che il senso arriverà (è così che leggo il farsi strada nel rituale); o il suo principio centrale dell'«attaccamento appassionato», che può essere letto alla maniera di ciò che ho descritto come il coinvolgimento nel rituale e nel suo godimento che, precedente all'interpellazione, incornicia l'interpellazione. Ha anche sbagliato a leggere la mia insistenza sull'«idealità» del grande Altro che non può esser dedotta esaminandone la materialità – il punto lacaniano è, ovvia-

7 *ibidem*.

8 J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997, tr. it. F. Zappino, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2013, p. 130.

9 *Ivi*, p. 130.

10 *Ivi*, p. 134.

mente, che il grande Altro non esiste, esso è fornito dalla supposizione del soggetto. Per metterla in modo paradossale, esso non esiste, ma ha delle conseguenze.

Hai ragione nel sostenere che il mio libro sulla voce risponde anche alle sue critiche, non affrontandole direttamente, ma sviluppando la mia posizione in termini più precisi ed elaborati. Il mio testo sull'interpellazione è stato scritto più di un quarto di secolo fa e io stesso in alcuni aspetti lo trovo troppo grezzo, massiccio e impreciso. Sono anche i suoi difetti interni che hanno causato incomprensioni.

**G.C.:** Vorrei soffermarmi ancora sul testo della Butler e porti un'ultima questione. I suoi riferimenti alla voce che abbiamo riportato prima, come anche i continui rimandi alla «separabilità della psiche» che accentua «il metaforico religioso in Althusser»<sup>11</sup>; il considerare la psiche «come pura idealità, non molto diversamente dall'idealità dell'anima»<sup>12</sup>; insistere sul «dominio dello psichico, inteso come ontologicamente distinto»<sup>13</sup> da quello del simbolico, sul tuo utilizzo della categoria di «interiorità» e via dicendo. Tutto questo presuppone l'idea che la tua tesi implichi una «coscienza preesistente» o, che qui è lo stesso, presuppone l'idea del cogito in termini sostanziali (in questo senso, non stupisce che la Butler ti dipinga come un teologo!). In questo modo, però, mi pare che venga a perdere completamente la logica paradossale (del desiderio), la logica il cui paradosso risiede nel fatto che la Cosa è prodotta retroattivamente dal processo di simbolizzazione, la logica per la quale la *jouissance* è ciò che emerge nell'atto stesso della sua perdita. Cosa ne pensi? E, cosa più importante e più generale: quali sono i rischi teorici (attualmente molto frequenti nella scena filosofica) che risiedono nel proporre una 'metafisica del Reale' o una 'ontologia del Reale', o nel fare del Reale un predicato dell'Essere?

**M.D.:** Sono certamente d'accordo con te, come ho già avuto modo di mostrare nella risposta precedente. Si possono però aggiungere alcune cose. La prima riguarda il materialismo, un termine molto abusato, in particolare con la moda del «nuovo materialismo». Per la posizione materialista non è sufficiente esaltare la materia, l'esteriorità, il corpo etc. e bandire l'idealità, lo spirito etc. Hegel ha già criticato questo tipo di materialismo, non perché pone la materia al posto dell'idea o dello spirito, quanto perché resta completamente preso nella nozione tradizionale di sostanza. Dicendo che «la materia è l'unica sostanza che c'è» noi aderiamo ancora alla sostanzialità, e per Hegel il punto è proprio quello di uscire da quel paradigma (da qui, il suo detto: «la sostanza è il soggetto»). In maniera diversa, Badiou ha formulato una critica accurata a ciò che egli chiama «materialismo democratico», che rappresenta la forma comune di idealismo dei nostri tempi e che crede ciecamente ai corpi e ai linguaggi. Penso che la giusta posizione materialista debba prendere le mosse dalla nozione lacaniana di Reale. L'oggetto *a* non è una cosa materiale, ma non per questo cade dentro una qualche idealità né presenta un qualche principio indipendente opposto alla materia. È da questo paradosso che si deve sviluppare il materialismo<sup>14</sup>.

E sì, in tal modo c'è il pericolo di cadere in qualche metafisica del Reale o di proporre una nuova ontologia basata sul Reale. Si può facilmente presentare un mistici-

11 Ivi, p. 142.

12 *ibidem*.

13 Ivi, p. 143.

14 Posso fare riferimento al mio «*Tyche, clinamen, den*», in «Continental Philosophy Review» 46 (2013), pp. 223-239.

smo o un oscurantismo del Reale, trasformando il Reale in un qualche abisso ineffabile al di là delle parole, dei significanti, dell'articolazione. Si deve insistere che per Lacan il Reale è uno dei tre registri e che «esiste», o meglio, insiste soltanto intrecciato al Simbolico e all'Immaginario. Si può raggiungere il Reale soltanto attraverso i paradossi del Simbolico e dell'Immaginario, non lo si può affrontare in quanto tale, al di là di essi, indipendentemente, «in sé». Le tre dimensioni sono irriducibili, tra loro eterogenee, seguono una «logica» differente, ma non si può disarticolarle – e Lacan ha speso molto tempo cercando di spiegare il loro «annodamento», il loro essere letteralmente annodate insieme. Questo è il motivo per cui invece di una ontologia si dovrebbe proporre una topologia del Reale. E hai ragione, il Reale non è un predicato dell'Essere né può essere fuso con la nozione heideggeriana di Essere (Lacan stesso è stato tentato da questa fusione negli anni '50, ma poi ha completamente abbandonato la maniera heideggeriana). Il Reale è incollocabile nella divisione heideggeriana di Essere ed esistente, *das Sein e das Seiende*.

**G.C.:** Un'ultima domanda. Come abbiamo visto, Badiou ha dedicato a Lacan un seminario sull'antifilosofia. Riprendo così la domanda che Althusser si poneva nel 1975: *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?* – e ti chiedo: se Lacan è un antifilosofo, che cos'è un filosofo autenticamente lacaniano? *Est-il simple d'être lacanienne en philosophie?*

**M.D.:** Sono scettico riguardo a questa nozione di antifilosofia. Lacan usa questo termine solo qualche volta (ispirato da Tristan Tzara), mentre Badiou l'ha trasformato in uno slogan. Sono scettico perché penso che la filosofia non possa essere totalizzata, essa non forma un qualche campo unitario o consistente, un'area delimitata, in modo che uno possa semplicemente essere «per» o «anti» la filosofia. Di quale filosofia stiamo parlando? Chiunque proclami di essere «per» o «anti» la filosofia implicitamente sottoscrive una certa definizione riduttiva della filosofia. Le prime lezioni di filosofia, in università e anche nella scuola superiore, iniziano generalmente dall'impossibilità di definire la filosofia, dal fatto che non c'è una definizione di filosofia comunemente accettata, che ogni definizione di filosofia presuppone già un certo punto di vista filosofico che viene assunto e che inevitabilmente elimina alcuni importanti filosofi o svolte di pensiero. Piuttosto, essa è, per usare il termine di Badiou, una «molteplicità inconsistente» che non ha un semplice interno o esterno ma che, ciò nonostante, è comunque tenuta insieme da qualcosa che insiste attraverso di essa, *die Sache des Denkens*, per usare un termine heideggeriano, o «un Reale del pensiero». Non c'è Filosofia. Penso che la posizione lacaniana possa essere più propriamente espressa mediante l'adagio «La Filosofia non esiste», sul calco del più noto «La Donna non esiste». Questo è il modo in cui Lacan ha trattato la filosofia per tutta la sua carriera: adottando, usando e sviluppando certe svolte di pensiero, a partire da tutti i tipi di filosofi in modo indiscriminato, senza sottoscrivere così alcuna Filosofia. Questa è una posizione davvero produttiva che in relazione ai differenti filosofi gli ha dato molta libertà. Il suo uso potrebbe essere idiosincratico, eclettico ed eterogeneo, ma sempre molto preciso ed acuto. La sua elaborazione di concetti psicoanalitici è sempre stata strettamente legata alla filosofia: il concetto di inconscio con Descartes e il *cogito*, il concetto di ripetizione con Aristotele e Kierkegaard, il concetto di desiderio e del significante padrone con Hegel, il concetto di transfert con Socrate e Platone, il concetto di sintomo e di *plus-de-jouir* con Marx etc. La teoria dei quattro discorsi si basa

su una certa lettura della dialettica hegeliana del servo-padrone; le formule della sessuazione si basano su una certa lettura della logica di Aristotele etc. Questa intima relazione con la filosofia vale unicamente per Lacan: quella di Freud era esteriore e *naïve*, mentre gli altri analisti non ne sono mai stati seriamente preoccupati. Dunque, per venire alla tua domanda: senza dubbio sono filosofo di professione, e un lacaniano, ma questo non mi rende un «filosofo lacaniano» per la semplice ragione che non c'è una filosofia lacaniana, e questo per i motivi che ho detto. Ma certamente c'è un tentativo organizzato di lavorare all'interstizio, all'intersezione, alla giuntura della psicoanalisi con la filosofia, qualcosa che vedo come uno dei tentativi più produttivi nel pensiero contemporaneo.

# AL DI LÀ DELL'INTERPELLAZIONE

DI MLADEN DOLAR

C'è qualcosa di piuttosto insolito nel destino delle idee di Althusser (mettendo da parte il suo destino personale, che è insolito oltre ogni misura). Al primo periodo di popolarità e scandalo negli anni '60 e '70 – quando la semplice menzione del nome di Althusser bastava a far salire la temperatura e a causare scompiglio – era seguito, senza troppa soluzione di continuità, il periodo attuale di silenzio nel quale i dibattiti selvaggi del primo periodo sembrano dimenticati o, al massimo, provocano un sorriso. Temi e argomenti ampiamente discussi due decenni fa sono finiti nell'oblio; l'interesse, adesso, resta confinato alla notorietà della sua vita privata (sufficientemente scandalosa da produrre addirittura dei best-seller). Credo che questa amnesia teorica non sia dovuta soltanto al fatto che sia passato di moda – non è che le sue idee siano state semplicemente sostituite o soppiantate da altre migliori. Piuttosto, si tratta forse di un caso di dimenticanza in senso psicoanalitico, un comodo oblio di qualcosa di spiacevole e scomodo. Se Althusser ha sempre prodotto o adepti zelanti oppure avversari altrettanto zelanti e se non poteva essere mai affrontato per via accademica, ciò era dovuto ad una totale incapacità di collocarlo. Non si inseriva nella tradizione marxista occidentale né nel marxismo di tipo sovietico (nonostante i tentativi di schiacciarlo in entrambi), e non apparteneva neanche ad alcuna corrente non-marxista. Questo non significa che Althusser fosse nel giusto, ma piuttosto che era sulle tracce di qualcosa di imbarazzante (o anche di *unheimlich*, per usare la parola freudiana), della quale ognuno avrebbe preferito sbarazzarsi. Il passaggio di Althusser dalla notorietà al silenzio deve essere letto come sintomatico, per cui notorietà e silenzio sono, in ultima istanza, due modi di evadere questioni cruciali.

In questo saggio non intendo difendere un ritorno ad Althusser ma, piuttosto, mi batto per restare aderenti alla parte scomoda della posizione althusseriana. Penso che il miglior modo per farlo sia quello di riconsiderare la relazione di Althusser con la psicoanalisi e provare ad articolare questa relazione in riferimento a un quadro concettuale lacaniano. A tal fine, propongo di tornare alla famosa nozione althusseriana di interpellazione e provare a ripensare la sua relazione con la versione psicoanalitica della soggettività<sup>1</sup>.

---

1 La prima versione di questo saggio è stata pubblicata in tedesco (*Jenseits der Anrufung*, in Slavoj Žižek (ed.), *Gestalten der Autorität*, Vienna, Hora Verlag, 1991). Esso si è imbattuto nella critica dettagliata di un gruppo di althusseriani viennesi che difendevano la posizione di Althusser. Rimando comunque fedele a tutti i suoi punti essenziali, le critiche mi hanno incitato ad esprimere la mia tesi in modo più chiaro e ad estendere il mio saggio originario. Il gruppo viennese, chiamato *Allgemeinheit zwei*, comprende Isolde Charim, Robert Pfaller e Michael Wiesmueller. Benché si

### *Il taglio netto*

All'interno della posizione althusseriana l'idea fondamentale di *taglio netto* [*clean cut*] può essere individuata su più livelli. È forse più scontata in campo epistemologico, dove numerose discussioni si sono concentrate sulla nozione di una rottura epistemologica [*epistemological break*] – la rottura tra l'oggetto reale e l'oggetto di conoscenza così come la rottura tra ideologia e scienza. Ma anche la famosa formula dell'interpellazione – «l'ideologia interpella gli individui in quanto soggetti» – implica un taglio netto. Vi è un passaggio brusco ed improvviso dall'individuo – una entità pre-ideologica, una sorta di *materia prima* – al soggetto ideologico, l'unico tipo di soggetto che esista per Althusser. Si diventa soggetto riconoscendo di colpo che si è già sempre stati un soggetto: diventare un soggetto ha sempre un effetto retroattivo – è basato su una illusione necessaria, una estrapolazione, una estensione illegittima di uno stato successivo in una fase precedente. Si verifica un salto – un momento di comparsa improvvisa.

Se prendiamo l'argomento di Althusser nel suo complesso, sembra che vi sia un taglio netto anche tra le due parti della sua teoria dell'ideologia. Grosso modo, c'è una rottura tra la sua insistenza sulla materialità degli apparati di stato, da una parte, e l'interpellazione, dall'altra – tra esteriorità e la costituzione dell'interiorità. In che modo, esattamente, la materialità comporterebbe la soggettivazione? Perché l'interpellazione richiederebbe la materialità? Si potrebbe dire che la materialità e la soggettività si regolino reciprocamente: se io sono (già) un soggetto, sono necessariamente accecato rispetto alla materialità. Le condizioni esterne dell'ideologia non possono essere comprese all'interno dell'ideologia; l'istituzione dell'interiorità implica necessariamente una negazione o, meglio, un disconoscimento della sua origine esterna. Pertanto, la comprensione della materialità presupporrebbe la sospensione della soggettività, e questo può essere ottenuto solo tramite la nozione althusseriana di scienza. Ma la scienza non è una posizione soggettiva. La straordinaria implicazione di questo punto di vista è che il teorico che vede attraverso questo meccanismo ideologico non può sfuggirgli – nella sua esistenza non-scientifica lui è un soggetto (ideologico) come chiunque altro, essendo l'illusione costitutiva di ogni tipo di soggettività e, perciò, ineludibile. Il suo unico vantaggio è quello di vedere la necessaria limitazione del suo vantaggio. Così si deve affrontare o l'una o l'altra alternativa: o materialità o soggettività; o l'esterno o l'interno.

Perché questa descrizione (certamente approssimativa) della soggettività è insufficiente? Se ci sono dei momenti che non racchiude, dove li si dovrebbe situare – nell'esterno, nell'interno o forse è difettosa la stessa linea di demarcazione? E, più precisamente, in che modo questa visione della soggettività corrisponde al concetto psicoanalitico di soggetto – un concetto che è, dopo tutto, la categoria centrale nella psicoanalisi? La nozione althusseriana di taglio netto – una frattura, una rottura, un margine nitido, una emergenza improvvisa a qualsiasi livello di applicazione – è stata esposta a una gran quantità di critiche. I critici tradizionali hanno sostenuto che la transizione è, in linea di principio, sempre graduale; in modi diversi, nel nome del gradualismo, contestavano che questi margini nitidi e questa brusca emergenza non fossero dialettici. Per esempio, questo è

---

tenda a non essere d'accordo su alcune questioni fondamentali, ho una grande stima per il loro lavoro, che merita molta più attenzione a livello internazionale. Sono tra coloro, sfortunatamente pochi, che cercano di rimanere fedeli all'eredità teoretica althusseriana. Sono molto grato per le loro critiche edotte nonché per i numerosi, vivaci dibattiti. Devo anche i miei ringraziamenti agli editori di «Qui Parle» per i loro commenti critici e per gli utili suggerimenti.

il loro argomento, non può essere fissata nessuna data per indicare il momento in cui Marx ha abbandonato improvvisamente l'ideologia umanista in favore della scienza. Ma forse non è qui che risiede la carenza di Althusser: infatti, è proprio il contrario. Penso che dovremmo considerare l'idea di una comparsa improvvisa e di un passaggio brusco come ad una nozione profondamente materialista e – perché no? – confidare nell'idea di *creatio ex nihilo*<sup>2</sup>. Althusser ha soltanto perseguito, con rara coerenza, una intuizione strutturalista di base: la struttura spunta sempre all'improvviso, dal nulla, senza fasi di transizione, come Lévi-Strauss vide molto bene nei giorni pionieristici dello strutturalismo.

Il vero problema sorge altrove: ovvero, sta nel fatto che questo passaggio improvviso non è mai completo – il taglio netto produce sempre un resto. Per metterla nel modo più semplice, c'è una parte dell'individuo che non può passare nel soggetto con successo, un elemento di *materia prima* «pre-ideologica» e «pre-soggettiva» che viene a tormentare la soggettività una volta che questa si costituisce come tale. Resta una parte di materialità esterna che non può essere integrata con successo nell'interno. L'interpellazione si basava su una riuscita transizione da uno stato pre-ideologico all'ideologia: ottenuta con successo, essa spazza via le tracce della sua origine e si traduce nella credenza nell'autonomia e nell'auto-trasparenza del soggetto. Il soggetto si percepisce come *causa sui*, un'illusione che in sé è inevitabile una volta che l'operazione sia completata. Il punto di partenza psicoanalitico è il resto prodotto dall'operazione; la psicoanalisi non nega il taglio, aggiunge solo un resto. Il taglio netto è sempre macchiato; non può produrre l'impeccabile interiorità di un soggetto autonomo. Il soggetto psicoanalitico coincide con il difetto stesso dell'interiorità. (Si potrebbe dire che il sintomo psicoanalitico, il punto di inizio dell'analisi, ne sia la manifestazione più ovvia). In breve, il soggetto è precisamente il fallimento del diventare soggetto – il soggetto psicoanalitico è il fallimento del diventare il soggetto althusseriano.

Per Althusser il soggetto è ciò che fa funzionare l'ideologia; per la psicoanalisi, il soggetto emerge dove l'ideologia fallisce. Certo, l'illusione dell'autonomia potrebbe essere necessaria, ma lo è anche il suo fallimento; la copertura non resta mai ferma. L'intero apparato psicoanalitico parte da questo punto: le differenti strutture soggettive che la psicoanalisi ha scoperto e descritto – nevrosi (con le sue due facce dell'isteria e dell'ossessione), psicosi, perversione – sono solo i molti, diversi modi di avere a che fare con questo resto, con questa impossibilità di diventare il soggetto. Anche a livello sociale – a livello del discorso come legame sociale – i quattro tipi fondamentali del discorso individuati da Lacan sono quattro modi diversi di affrontare quel resto. L'interpellazione, d'altro lato, è un modo di evitarlo: può spiegare il proprio successo ma non può spiegare come e perché essa non funzioni. È essenziale per la psicoanalisi che l'alternativa althusseriana – materialità o soggettività, esterno o interno – non sia esaustiva. A questo punto, possiamo usare una analogia con un altro ben noto tassello del criticismo post-althusseriano: nel difficile campo della soggettività dobbiamo fare un passo analogo a quello fatto da Laclau e Mouffe nell'introdurre il concetto cruciale di antagonismo<sup>3</sup>. Essi criticano il

2 Cfr. J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, Le Séminaire VII*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986, tr. it. di M.D. Contri, a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, Torino, Einaudi, 2008, p. 144-145.

3 E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985, tr. it. a cura di F.M. Cacciatori e M. Filippini, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, il melangolo, 2011, p. 197.

punto di vista di Colletti, che ha diviso il mondo in due tipi di entità – l'opposizione nel reale (la *Realrepugnanz* kantiana), e la contraddizione confinata nel regno del pensiero e dei concetti (tutto ciò può essere visto come una sorta di nuova versione della vecchia bipartizione tra *res extensa* e *res cogitans*). Laclau e Mouffe hanno sostenuto in modo convincente che neanche questa divisione è esaustiva: l'antagonismo può essere colto precisamente come un'impossibile intersezione dei due, come qualcosa di inizialmente invisibile nella divisione, in apparenza comprensiva di tutto, ma che ciononostante si trova al suo interno. Allo stesso modo, il resto prodotto dalla soggettivazione è invisibile anche dal punto di vista dell'interpellazione, ma non viene da qualche altra parte, non è situato in una qualche terza zona fuori dalle due zone althusseriane. Questo è il punto essenziale: il resto non è né interno né esterno, ma non è neanche da qualche altra parte. È il punto di exteriorità nel nucleo stesso dell'interiorità, il punto dove il più interno tocca il più esterno, dove la materialità è la cosa più intima. È intorno a questo nucleo intimo esterno che è costituita la soggettività<sup>4</sup>. Per questo nucleo Lacan ha coniato, come suo solito, una parola acuta: *estimità*<sup>5</sup>.

Vorrei ora provare a considerare i due punti di vista della soggettività in una prospettiva più ampia. Si può vedere la relativa adesione di Althusser alle idee base dello strutturalismo anche con la nozione, per lui centrale, di processo senza soggetto. Questa nozione è incorporata nella strategia generale promossa dallo strutturalismo, che si potrebbe definire, in modo semplificato, come un tentativo di proporre una struttura a-soggettiva opposta all'auto-percezione del soggetto. C'è una dimensione «simbolica» non-soggettiva di cui il soggetto non è che un effetto, un epifenomeno, e che è necessariamente trascurata dalla sua auto-comprensione immaginaria. Questo approccio di base è stato applicato in molti modi: in Lévi-Strauss, nella struttura come matrice di permutazioni di elementi differenziali che regolano le diverse mitologie, i rituali, le credenze e le abitudini alimentari; nell'*episteme* di Foucault, nelle strategie e nelle formazioni discorsive o nei dispositivi di potere; nella produzione della «testualità» opposta al senso immaginario; e nella nozione di scrittura di Derrida, o *différance*. Nonostante le grandi differenze che intercorrono tra questi tentativi e i loro risultati talvolta nettamente opposti, c'era la tendenza comune di vedere la struttura come una dimensione «dietro», «sotto» o «anteriore al» soggetto e opposta ad esso. La nozione stessa di soggetto è caduta così in una sorta di discredito e è finita per diventare sinonimo di «auto-inganno», di una illusione necessaria o di un essenziale accecamento riguardo alle condizioni che l'hanno prodotta. In tal modo, la rivoluzione strutturalista si considerava come una rottura con la tradizione umanistica centrata sul soggetto (cfr. i discorsi foucaultiani davvero potenti sulla «morte dell'uomo») e, in particolare, come rottura con la tradizione filosofica basata sul *cogito*.

Attaccandosi con fermezza alla nozione del soggetto e «recuperandola» completamente, il punto di vista di Lacan differiva radicalmente dal modello strutturalista. Il suo discorso sul soggetto dell'inconscio era ben consapevole di provocare stupore<sup>6</sup>. Lacan

4 È strano come lo stesso Althusser, con la sua disposizione teoretica di base, sia venuto ad occupare una posizione analoga a questo resto – una posizione che non poteva essere situata né adattata in nessuno dei lati ma che li infestava dall'interno.

5 «Estimità» (*Extimité*) è stato usato anche come titolo del corso del 1985-86 di Jacques-Alain Miller, con il quale sono fortemente in debito.

6 Michel Pecheux, uno degli allievi più acuti di Althusser, considerava espressamente le formulazioni di «soggetto dell'inconscio» e «soggetto della scienza» come «*idéaliste réinscription*» di Lacan commesse da Lacan stesso. Cfr. *Les vérités de la palice*, Paris, Maspero, 1975, p. 122.

vide l'inconscio, secondo le linee generali strutturaliste, come una struttura – è «strutturato come un linguaggio», come dice il famoso slogan – scoprendovi, con un *tour de force*, le operazioni saussuriane e jakobsoniane di metafora e metonimia. Ma vide l'inconscio come una struttura *con* un soggetto, sebbene concepisse questo soggetto come opposto alla coscienza. Così, per Lacan, a qualsiasi livello si guardi la questione, non c'è processo senza soggetto; il soggetto è necessariamente implicato dalla struttura apparentemente a-soggettiva<sup>7</sup>. Lacan si è spinto anche oltre, con il suggerimento sconcertante che il *cogito* è il soggetto dell'inconscio, rivoltandosi contro diversi assunti di base (o dovremmo chiamarli pregiudizi?) di quel periodo<sup>8</sup>. Un enorme divario, allora, separa Lacan dal resto della generazione strutturalista: mentre la generazione strutturalista si definisce come fondamentalmente anti-cartesiana (e anti-hegeliana), Lacan si considerava come un erede di quella tradizione. Questo divario, in ultima istanza, dipende dal modo con cui si coglie la soggettività.

Se Lacan vuole preservare il soggetto, può farlo solo sottoponendone a una critica severa le nozioni tradizionali. Il soggetto è qualcosa di diverso dalla – e opposto alla – coscienza, che comporta il problema del riconoscimento/misconoscimento. Infatti, Lacan e Althusser concordano sul fatto che sia proprio tale questione a definire la coscienza. Che si tratti del riconoscimento nell'immagine dello specchio, come nel primo Lacan, o del riconoscere se stessi come destinatari di un'ingiunzione o di un messaggio dell'Altro, è l'atto del riconoscimento a costituire la coscienza. Inoltre, il riconoscimento comporta sempre, al tempo stesso, un misconoscimento: riconoscere è intrinsecamente anche un accecare. Il legame tra *reconnaissance* e *méconnaissance* definisce, per Lacan, l'Immaginario; per Althusser questo legame è definito come «speculare». Sia per Lacan che per Althusser, esso è nettamente contrario alla cognizione, o alla conoscenza (*savoir*), che richiede un passaggio a un differente registro. L'accordo su questo punto potrebbe renderli alleati nella battaglia comune contro l'«*ego-psychology*», o l'«*homo psychologicus*», e la coscienza egocentrica. Ma a questo punto le loro strade si dividono. Per Althusser, il riconoscimento è la condizione necessaria e sufficiente della soggettività, ed è quindi necessariamente una nozione ideologica; di conseguenza, ce se ne deve sbarazzare per passare alla scienza<sup>9</sup>. Per Lacan, invece, il soggetto emerge solo al punto di un non-riconoscimento: tutte le formazioni dell'inconscio hanno in comune questa cosa, che sono accompagnate da un «questo non sono io», «io non ero qui», anche se sono prodotte dal soggetto. Dipendono dall'emergere di un «nucleo alieno» interno alla soggettività, di un automatismo fuori controllo, la rottura, per certi versi, dell'orizzonte

7 L'opposizione di Althusser a Lacan su questo punto è più evidente nella breve osservazione: «Farò di sfuggita osservare che il concetto di processo senza soggetto sostiene anche tutta l'opera di Freud», L. Althusser, *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paris, Maspero, 1972, tr. it. F. Madonia, *Lenin e la filosofia, seguito da: sul rapporto fra Marx e Hegel, Lenin di fronte a Hegel*, Milano, Edizioni Jaca Book, 1974 p. 71.

8 Si può dimostrare che questo tipo di soggettività sia in gioco anche nella filosofia di Hegel (ciò che Hegel aveva in mente con la sua «sostanza è il soggetto», o come la definizione per l'«esperienza della coscienza»). Althusser, ad un certo punto, si è accostato ad Hegel, che altrimenti è stato il suo archi-nemico, sostenendo che già in Hegel si può rilevare proprio il processo senza soggetto, anche se distorto dalla teleologia (*Lenin e la filosofia* cit., p. 88-89) – che, io credo, è l'equivoco principale tipico della differenza tra i due punti di vista della soggettività.

9 Pertanto Althusser sostiene: «Ma parlare di processo senza soggetto implica che la nozione di soggetto è una *nozione ideologica* [...] 1. il concetto di processo è scientifico; 2. la nozione di soggetto è ideologica», *Lenin e la filosofia* cit., p. 71.

costituito del senso e del riconoscimento. Il sintomo è la manifestazione più evidente di questo nucleo alieno, che per Lacan, fundamentalmente, non può essere dissolto o ridotto al senso; il sintomo persiste anche se il suo significato è decifrato in analisi<sup>10</sup>. Questa non-integrazione è costitutiva per il soggetto, anche se può apparire come suo limite, riduzione o fallimento. L'interpellazione rappresenta la parte riuscita della formazione del soggetto – l'emergenza del senso e del riconoscimento: «questo sono io» e il mondo che per me acquista senso – ciò che funge da preconditione dell'ideologia, ma che non può spiegare l'emergenza del sintomo (in senso lato), se non con l'introduzione di concetti esterni al suo ambito, che alla fine comporterebbe una diversa teoria del soggetto<sup>11</sup>.

### *Innamoramento*

Il punto di vista di Lacan sul soggetto, fin qui presentato a grandi linee, può trovare ampio sostegno in Freud. Ci sono numerosi passi in cui Freud parla, per esempio, dell'introiezione dell'oggetto come essenziale per la soggettività. Nel suo *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), forse la migliore e più sistematica prova di quell'effetto, egli descrive due tipi fondamentali di legame tra il soggetto e le altre persone: l'identificazione e la relazione d'oggetto (o semplicemente, l'amore). Entrambi sono fondati sull'introiezione dell'oggetto – il passaggio di un oggetto esteriore in un certo luogo dell'interiorità del soggetto – ed è proprio questo passaggio che in realtà produce la divisione in interno ed esterno. La loro differenza principale consiste nell'alternativa tra il «collocare l'oggetto al posto dell'Io», come nell'identificazione, o «collocarlo al posto dell'ideale dell'Io», come nell'amore e nelle relazioni dell'oggetto in generale<sup>12</sup>. L'io stesso può dunque essere visto come ciò che è costituito, in ultima istanza, da questa differenza tra l'Io e l'ideale dell'Io; si potrebbe dire che l'Io non è nient'altro che questa differenza, questo «gradino all'interno dell'Io»<sup>13</sup>, dove entrambi sono concepiti come spazi da riempire con una serie di oggetti esterni, a partire dalla madre e dal padre<sup>14</sup>.

10 Per Lacan, poi, il risultato dell'analisi può essere caratterizzato dalla formula «Ama il tuo sintomo come te stesso!» (vedi, S. Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, New York-London, Routledge, 1992). Althusser usa il termine sintomo nella sua *lecture symptomale*, ma in un modo molto diverso: in primo luogo, il sintomo non è qualcosa che si impone come un che di estraneo, ma qualcosa che la lettura deve «portare alla luce» [*dig out*], una lacuna [*gap*] che deve essere prodotta in quello che sembrava un universo senza interruzioni saturo di senso; in secondo luogo, una volta estratto, il sintomo può essere dissolto dal concetto e la lacuna così viene riempita. Il discorso della scienza riempie il sintomo.

11 Michel Pecheux era ben consapevole del problema quando parla della «mancanza di connessione tra l'ideologia e l'inconscio» (*Les vérités* cit., p. 122) o dell'«assenza dominante di una elaborata articolazione concettuale» tra i due (ivi, p. 136). Egli si è sforzato di colmare questa assenza con alcune formule provvisorie, che in gran parte hanno peggiorato il problema (cfr., p. 123, 141, 147, 157-158, 162).

12 S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in *Gesammelte Werke*, vol. 13, London, Imago, 1940, tr. it. E. A. Panaitescu, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), in *Opere*. Vol. 9. *L'Io e l'Es e altri scritti. 1917-1923*, a cura di C. L. Musatti, Torino, Editore Boringhieri, 1977, p. 302.

13 Ivi, p. 316.

14 Freud scrive: «è chiaro che i contributi che abbiamo potuto fornire alla spiegazione della struttura libidica di una massa si riallacciano alla distinzione tra l'Io e l'ideale dell'Io e al duplice tipo di legame reso in tal modo possibile (identificazione e collocazione dell'oggetto al posto dell'ideale dell'Io)», *Psicologia delle masse* cit., p. 317.

L'amore è, da un lato, contrario all'identificazione (che presuppone e combina al tempo stesso) e, dall'altro lato, è collocato nella stessa linea dell'ipnosi e della formazione del gruppo – tutti e tre si basano sulla collocazione di un oggetto nella posizione dell'ideale dell'Io e si differenziano soltanto per il grado di inibizione sessuale.

Non intendo seguire qui né i vari casi in cui Freud, nella sua argomentazione, fa uso di questa introiezione dell'oggetto, né le ramificate implicazioni del suo uso dell'introiezione. Gli esempi vanno dall'incorporazione dell'oggetto divorato nella fase orale, alla formazione di sintomi isterici, e dalla genesi dell'omosessualità all'analisi della melanconia. Seguirei un solo filo, quello dell'innamoramento, che forse può dimostrare nel modo migliore il punto che sto cercando di chiarire: l'incrocio dell'esterno contingente e dell'intimo interiore è essenziale per il concetto di soggetto. La mia ipotesi è che in questo modo si possa capire molto su come funzioni il soggetto oltre che sulla formazione dei legami di gruppo. Freud ha visto molto bene che l'innamoramento è, in un certo senso, fatto della stessa stoffa della formazione del gruppo (si dovrebbe allora definire come un «immettersi nell'ideologia»?).

Consideriamo per prima cosa l'esempio più semplice, quella sorta di paradossale richiesta sociale che potrebbe essere chiamata «ingiunzione d'amore», come ad esempio: ama i tuoi genitori, la tua famiglia, la tua casa, la tua terra natale, il tuo paese, la tua nazione, il tuo vicino di casa. Naturalmente, il paradosso è che l'amore è prescritto quando in realtà non c'è nessuna scelta per il suo oggetto – per esempio, non è possibile scegliersi i propri genitori o la propria terra natale. Le circostanze contingenti della propria nascita vengono trasformate in un oggetto d'amore; ciò che è inevitabile diventa una cosa ratificata eticamente. Il dato di fatto è tacitamente assunto come oggetto di possibile scelta e del proprio interno consenso; infatti, non si fa mai la scelta, o meglio, la scelta è sempre già stata fatta. Se c'è una scelta, è una scelta forzata; essa è già decisa in anticipo. Queste ingiunzioni in realtà preservano il contenuto del dato e cambiano soltanto la sua forma, ma questa differenza puramente formale è essenziale: i nessi naturali (i legami sostanziali, per usare un linguaggio hegeliano), sono annullati come naturali ma sono annodati insieme come legami significanti. Il soggetto può essere liberato dai suoi legami naturali soltanto venendo legato alle catene del significante (il termine neutrale corrente «catena significante» forse non è così innocuo). Questo processo comune può essere visto come un triplice dispositivo di soggettivazione – tre cose accadono simultaneamente: primo, si verifica un passaggio da un esterno contingente verso l'interno; secondo, avviene un cambiamento puramente formale durante il quale il contenuto rimane lo stesso; terzo, una scelta forzata viene compiuta dove il dato di fatto è presentato come ciò che si è scelto. La scelta forzata non è semplicemente la mancanza di scelta: piuttosto, la scelta è offerta e negata nello stesso gesto. Ciò che conta per la soggettività è proprio questo gesto vuoto.

Una delle più note formulazioni della scelta forzata è data da Lacan nel suo seminario, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*<sup>15</sup>. Per quanto Althusser abbia mostrato come il meccanismo dell'interpellazione ricorra nelle esperienze più banali (come rispondere a qualcuno che ti chiama per strada o essere interpellati dalla polizia), anche Lacan fa un esempio radicale (anche se per fortuna non così comune come quelli althus-

15 J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *Le Séminaire XI*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1973, tr. it. A. Succetti a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Torino, Einaudi, 2003, p. 208.

seriani) – cioè l'essere sottoposti alla scelta: «la borsa o la vita» («*La bourse ou la vie*»). La cosa peculiare di questa scelta è il fatto che qui non si ha proprio nessuna scelta: si può soltanto scegliere di tenersi la propria vita e, quindi, perdere soltanto la borsa; tenersi la borsa comporterebbe infatti la perdita di entrambi. Si può scegliere solo un'alternativa – la vita – e anche questa alternativa è amputata (la vita priva della borsa), mentre l'altra è nulla. In ogni caso si perde l'intersezione di entrambe (la vita con la borsa).

Il lato formale di questo modello può servire come schema della soggettivazione: ci si presenta una scelta che è decisa in anticipo e scegliendo ci si imbatte in una perdita. Per dirla grossolanamente, il soggetto, nella sua iscrizione sociale, è il soggetto di una scelta, ma si tratta di una scelta *forzata* e di una *perdita*. Questa esperienza è molto comune; non è confinata a vicoli bui e isolati. L'amore, nelle sue varie forme, ha sempre connesso con sé questo meccanismo di scelta forzata<sup>16</sup>. Ho iniziato con l'esempio più semplice e generale, qualcosa a cui tutti si devono sottoporre per diventare degli esseri sociali. Ma l'amore nella sua forma più enfatica e glorificata, l'amore sessuale, l'amore tradizionalmente celebrato tra uomo e donna, implica precisamente lo stesso dispositivo. Sarebbe che ci debba essere un'autonomia di scelta – infatti, non si può parlare di amore se non c'è libertà di scelta (se la scelta è fatta, ad esempio, dai genitori, com'era pratica comune soltanto fino a poco tempo fa). Eppure, sia con uno sguardo approfondito che con uno molto superficiale ai secoli di effusioni d'amore, è evidente che l'amore e l'autonomia del soggetto si regolino a vicenda. Tutti i melodrammi sono consapevoli di questo fatto; lo schema potrebbe essere descritto così: quasi per caso e senza nessuno sforzo un giovane eroe incontra una giovane ragazza in una qualche circostanza più o meno straordinaria. Ciò che è successo involontariamente e per puro caso viene riconosciuto in una seconda fase come la realizzazione dei desideri più intimi e remoti del giovane eroe. Il contingente diventa miracolosamente il luogo della sua più profonda verità, il segno del destino dato dall'Altro. È l'Altro che ha scelto, non il giovane, che era impotente (e che deve affrontare eroicamente, nella terza fase, le conseguenze della sua non-scelta: l'opposizione dei genitori o della società, intrighi, sfortuna, malattie, etc.). Si scopre che la pura casualità in nessun modo era una casualità: l'intrusione dell'imprevisto è trasformato in Necessità, *tyche* è trasformato in *automaton*. Il momento della soggettivazione è precisamente quel momento di sospensione della soggettività all'Altro (Fato, Provvidenza, Piano eterno, Destino, o qualsiasi altra cosa con cui lo si possa chiamare) che si manifesta come pura contingenza del Reale. In effetti, quella strana forza dell'amore esclude ipoteticamente qualsiasi altra considerazione; non permette alcuna deliberazione, nessun saldo degli utili e delle perdite, alcuna contemplazione dei vantaggi inerenti ad una certa scelta – essa richiede soltanto la resa incondizionata all'Altro<sup>17</sup>. La situazione è contradd-

16 Freud scrive: «Pur nelle sue stravaganze l'uso linguistico rimane in qualche modo fedele a una realtà. Chiama ad esempio 'amore' relazioni emotive differentissime, che dal punto di vista teorico noi pure classifichiamo come amore; poi però dubita nuovamente che tale amore sia quello autentico, effettivo, vero, e in tal modo accenna a tutta una gerarchia di possibilità all'interno dei fenomeni amorosi. Neanche a noi sarà difficile scoprire questa stessa gerarchia osservando i fatti», *Psicologia delle masse* cit., p. 299.

17 La decisione riguardo l'amore non può mai essere presa liberamente e autonomamente dal soggetto stesso. Questo punto è mostrato in modo molto divertente nel racconto *Un matrimonio di convenienza* di Somerset Maugham. Centinaia di lettere rispondono ad un annuncio pubblicitario di matrimonio di uno scapolo. L'uomo deve affrontare l'impossibilità assoluta di una scelta e deve usare un altro stratagemma per prendere una decisione – di conferire, quantomeno, una qualche pretesa ad una scelta fatta dal Destino.

dittoria dal momento che presuppone la libertà di una scelta autonoma e chiede altresì la sua soppressione. Questa contraddizione si riconcilia in una strana logica del *postfestum*: il giovane ha scelto solo riconoscendo che la scelta è sempre già stata fatta, a prescindere dalla sua libertà di scelta; egli può solo approvare e corroborare la decisione dell'Altro accettando l'inevitabile come sua essenza interiore. In altre parole, la scelta è una categoria retroattiva; essa è sempre al passato, ma un tipo particolare di passato che non è mai stato presente. Il momento della scelta non può mai essere individuato; esso passa direttamente ed immediatamente da un «non ancora» ad un «già da sempre». È passato per sua stessa natura. Innamorarsi significa sottomettersi alla necessità – c'è sempre un momento in cui il Reale, per così dire, inizia a parlare, quando la sua opacità si trasforma in trasparenza; il soggetto ha solo da riconoscerlo dopo il fatto.

Vengono subito in mente numerosi esempi. Si potrebbe immaginare il compito seducente di costruire un catalogo del momento preciso dell'innamoramento prendendo, come prove, esempi tratti dalla letteratura mondiale così come dalle più alte alle più basse forme di cinema. Sorprendentemente questo lavoro è stato realizzato davvero, almeno per quanto riguarda buona parte della letteratura francese, da Jean Rousset, che ha proposto una vasta fenomenologia della «scena dell'amore a prima vista nel romanzo» (come recita il sottotitolo del suo libro, essendo il titolo *Leurs yeux se rencontrer*)<sup>18</sup>. Ma forse il caso di primaria importanza volto ad offrire un indizio per la questione è quello scoperto dalla psicoanalisi: il caso del transfert nella cura psicoanalitica. Nel 1915, Freud scrisse il celebre *Osservazioni sull'amore di traslazione*, in cui analizzava questo amore insolito, una sorta di sottoprodotto dell'analisi che tanto aveva sorpreso lo stesso Freud<sup>19</sup>. Esso emerse come un artefatto che disturbava il regolare sviluppo della cura analitica, le cui implicazioni non furono colte per un periodo di tempo piuttosto lungo. Nella situazione analitica questo amore del paziente per l'analista (in principio la psicoanalisi ha avuto a che fare perlopiù con pazienti isteriche di sesso femminile) nasce con una regolarità sorprendente e quasi meccanica, a prescindere dalla persona dell'analista e da quella del paziente. Questo amore è sì prodotto artificialmente – è infatti una funzione della situazione analitica – ma nondimeno è un amore vero che, come Freud sottolinea, benché sia indotto sperimentalmente non è in alcun modo diverso da

18 J. Rousset, *Leurs yeux se rencontrer*, Paris, Jose Corti, 1984. Devo lasciare la questione con il riferimento al suo lavoro, che potrebbe essere perseguito ulteriormente in molte, differenti direzioni e su altro materiale. Tuttavia, vorrei fare un breve riferimento ad un esempio americano di primaria importanza. La relazione tra amore e libera scelta è uno dei temi centrali nell'opera di Henry James. Molte trame jamesiane ruotano attorno a questo punto: se l'amore viene dall'Altro, in questo passaggio istantaneo miracoloso che va dalla contingenza esterna all'intimità, se l'amore non emerge da una decisione interna, allora esso può anche essere prodotto artificialmente. C'è qualcosa di automatico, qualcosa di quasi meccanico riguardo all'innamoramento, qualcosa che può essere usato e abusato. Una giovane ragazza, bella, ricca e intelligente viene in Europa dall'America per prendersi del tempo e godere pienamente della libertà di scelta di un marito. Ma è precisamente nel momento più libero e autonomo che è intrappolata: quello che considerava essere il segno del Destino che decide del suo matrimonio si rivela come il risultato di un odioso intrigo. La sua libera scelta è stata determinata artificialmente, e dal momento che aveva preso la sua decisione in completa autonomia, è solo perseverando in essa che può essere ritratta [*portrayed*] come una signora. Vedi anche il racconto *Lord Beaupré* che dimostra questo punto con la massima chiarezza. [N.d.C. il testo cui Dolar si riferisce è *The Portrait of a Lady*, del 1881].

19 S. Freud, *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*, in *Gesammelte Werke*, Vol. 10, London, Imago, 1946, tr. it. C. L. Musatti, *Osservazioni sull'amore di traslazione* (1914), in *Opere*. Vol. 7. *Totem e tabù e altri scritti. 1912-1914*, a cura di C. L. Musatti, Torino, Editore Boringhieri, 1975.

un amore «genuino». Se sembra essere patologico, si dovrebbe ricordare che proprio l'amore è uno stato altamente patologico. Tutt'al più, l'unica differenza non sta nella sua natura, quanto piuttosto nell'assoluta prevedibilità della sua comparsa nel transfert. La sua struttura è svelata in modo più evidente che nella sua controparte «normale». È qui, in questa situazione da laboratorio, che questo meccanismo può essere studiato al meglio nella sua forma pura – la psicoanalisi stessa, in ultima istanza, può essere vista come analisi di questo meccanismo.

La situazione analitica è estremamente semplice: il paziente, disteso su un divano, senza poter vedere l'analista, è invitato a raccontare liberamente qualsiasi cosa gli/le passi per la testa – la sola regola nell'analisi, generalmente nota come «la regola fondamentale», è precisamente l'assenza di una regola. Perché questo espediente elementare, questa contiguità esterna (neanche una contiguità visiva, la presenza è infatti solo ipotizzata) produce ineluttabilmente un rapporto d'amore? Eppure, si può essere ben certi di trovare questo amore in ogni cura, un amore che nessuno ha richiesto e che per l'analista può essere molto imbarazzante. Ci sono tre possibili esiti, dice Freud, dell'amore di traslazione: l'interruzione della cura (ma il paziente dovrebbe iniziarne un'altra e lì incorrere nella stessa situazione); il matrimonio (che sarebbe, come dice Freud, un grande successo per il paziente ma un disastro per la cura – *Tenera è la notte* di Fitzgerald è una grande prova letteraria di questo esito); o una relazione amorosa (niente di sbagliato in questo, ma non è esattamente l'idea di analisi di Freud). Se tutte e tre le soluzioni sono scadenti, l'unica cosa che resta da fare è quella di gestirlo – utilizzandolo, per così dire, come una leva per la cura, analizzandolo come un'altra formazione dell'inconscio, una patologia che la cura stessa ha prodotto. Così l'analisi, paradossalmente, diventa in sostanza l'analisi di uno stato patologico – il transfert – che essa stessa ha creato.

È notevole, dice Freud, che questo amore di traslazione appaia di solito come una sorta di resistenza: solitamente il paziente risponde con l'amore proprio nel momento in cui l'analisi tocca qualche zona o qualche questione particolarmente dolorosa. Eppure, inizialmente, il transfert era l'esatto opposto della resistenza – era ciò che aveva dato avvio all'analisi. La regola fondamentale implica la promessa che le resistenze possano essere sollevate, che il represso possa venire alla luce. Il meccanismo minimale del transfert è incorporato proprio nella funzione base del discorso in quanto discorso indirizzato all'Altro, l'Altro come istanza al di là di tutti gli interlocutori empirici. Questa dimensione consente la funzione dell'analista che è collocato esattamente in quella speciale posizione dell'Altro al di là dell'intersoggettività. Il transfert necessariamente nasce dal discorso indirizzato all'Altro; esso è iscritto nella dimensione di base del linguaggio. Questa è la funzione che successivamente Lacan ha denominato «il soggetto supposto sapere». Il transfert appare quindi inizialmente come l'apertura dell'inconscio – il mezzo attraverso cui la «regola fondamentale» innesca un flusso di associazioni libere che generano i successivi processi del ricordo, della ripetizione e della ricostruzione del represso. L'Altro a cui è rivolto questo flusso di parole è presente come la figura dell'analista – come il presunto destinatario dei messaggi dell'inconscio: sintomi e sogni.

Si suppone che l'Altro abbia la chiave per la loro soluzione, che risolva gli enigmi posti dall'inconscio, che decifri il loro significato. Ma ecco che interviene un secondo aspetto del transfert: la comparsa dell'amore di traslazione rovina il gioco. Esso emerge come battuta d'arresto della ripetizione, quando il flusso libero taglia corto, quando le parole falliscono; esso emerge come una resistenza o, come dice Lacan, come la chiusura dell'inconscio. Il transfert, in questo senso nuovo e inaspettato, appare come un ostacolo:

Ciò che Freud ci indica, fin dal primo momento, è che il transfert è essenzialmente resistente, *Übertragungswiderstand*. Il transfert è il mezzo attraverso il quale la comunicazione dell'inconscio si interrompe, attraverso il quale l'inconscio si richiude. Invece di essere il passaggio di poteri all'inconscio, il transfert, al contrario, è la sua chiusura<sup>20</sup>.

È in questa resistenza, è in questa chiusura dell'inconscio che è situato l'amore di traslazione. L'amore è il polo opposto dell'inconscio:

Quello che sorge nell'effetto di transfert si oppone alla rivelazione. L'amore interviene [...] nella sua funzione di inganno. L'amore, certo, è un effetto di transfert, ma ne è il versante di resistenza. Noi siamo vincolati ad attendere questo effetto di transfert per poter interpretare e, al tempo stesso, sappiamo che esso chiude il soggetto all'effetto della nostra interpretazione<sup>21</sup>.

Così le «dialettiche del transfert» implicano due movimenti diversi e contrapposti: si potrebbe dire che il transfert apre l'inconscio e che lo chiude; scatena le libere associazioni e provoca il loro esaurimento.

In quanto leva della cura analitica, il transfert mostra di essere allo stesso tempo il suo maggiore impedimento. Esso apre due prospettive, due diversi punti di vista sulla condizione umana. Da una parte, vediamo l'infinita catena dei significanti, con il soggetto che scivola lungo di essa in un processo senza fine. Ogni significante rappresenta soltanto il soggetto per altri significanti, cioè, rappresenta difettosamente il soggetto, dal momento che il vero fallimento di una rappresentazione che ha successo è ciò che manda avanti questo processo di infinita metonimia e infinita ripetizione, senza nessuna parola di chiusura, senza un significante definitivo per chiuderlo o fonderlo. Questo è il lato *qui parle*. Ma dall'altra parte, c'è il lato *qui ne parle pas*, la dimensione di una presenza muta, di un essere silenzioso – la parte presentata per prima dalla silenziosa e imbarazzante presenza dell'analista. L'analista è in definitiva colui che intralcia il flusso libero e ostacola la ripetizione del significante. Con la sua forte presenza l'analista mette se stesso/a al posto dell'oggetto che arresta il simbolico, qualcosa che non può essere simbolizzato e attorno al quale il simbolico gira intorno. L'analista, come dice Freud, rimane «*ein fremder Mensch*», uno straniero e un corpo estraneo. È questo essere muto che prevede la risposta d'amore da parte del paziente che offre se stesso/a come oggetto dell'insondabile desiderio dell'Altro. L'innominabile oggetto rovina il gioco del flusso libero e della ripetizione, ed è in questa rottura, in questo essere inerte ed inesplicabile che la *jouissance* del soggetto può essere situata<sup>22</sup>. Dove il significante viene arrestato,

20 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 127.

21 Ivi, p. 249. Vedi Michel Silvestre: «Così possiamo dire che l'amore è una richiesta – anche se rimane senza risposta – una richiesta indirizzata all'essere... L'amore si rivolge a quel punto del discorso in cui le parole falliscono», *Demain la psychanalyse*, Paris, Navarin, 1987, p. 301. Il saggio di Michel Silvestre sul transfert, *Le transfert dans la direction de la cure*, pubblicato originariamente in «Ornicar?», 30 (1984), e poi incluso nel suo volume postumo sopra citato, è il miglior resoconto che io conosca sul transfert in psicoanalisi.

22 Seguo l'usanza di molti autori inglesi di conservare la parola francese, *jouissance*. Non penso che *enjoyment* [godimento] (come opposto a *pleasure* [piacere]) sia un buon equivalente in inglese della *jouissance* per come è usata in psicoanalisi. È molto comune in inglese usare la forma imperativa «*Enjoy yourself!*» [goditela!] o anche la prima persona «*I am enjoying myself*» [me la sto godendo], mentre in francese, è praticamente impossibile usare l'imperativo «*Jouis!*» (l'imperativo lacaniano del Super-io) o la prima persona singolare «*Je jouis*» (eccetto che per circostanze piuttosto particolari).

si offre il proprio essere; in questa mancanza di parole l'esser silenzioso del soggetto si manifesta come amore<sup>23</sup>.

Ho iniziato con l'affermazione che un resto è implicato nel meccanismo dell'interpellazione, l'avanzo del taglio netto, ed è questo resto che può essere individuato nell'esperienza dell'amore. L'amore, tuttavia, non è un sintomo, o meglio, la sua qualità sintomatica è coperta dall'emersione del senso: il contingente e ciò che è privo di senso è miracolosamente trasformato nella cosa dal senso più alto, nella realizzazione dei desideri più intimi e non in qualcosa di imposto o di alieno. Finora, si potrebbe vedere l'innamoramento come sostanzialmente paragonabile al meccanismo dell'interpellazione – la trasformazione della contingenza in necessità, dell'esterno nell'interno – e giustamente si potrebbe chiedere dove sia la differenza tra i due. Si potrebbe dire che l'amore è ciò che troviamo al di là dell'interpellazione? Il punto è che la psicoanalisi, con il meccanismo del transfert, fa apparire l'amore come sintomo. Essa produce l'amore di traslazione come una «illusione necessaria», una nuova patologia e sua leva principale, ma la psicoanalisi mette anche a nudo il meccanismo che produce l'amore, e dunque lo fa apparire nella sua stessa contingenza. Il processo analitico può essere visto come la dimostrazione che l'amore implica una dimensione che sta «al di là dell'interpellazione». La conclusione dell'analisi avviene proprio con la consapevolezza della contingenza dell'oggetto che fino a quel momento copriva «la mancanza nell'Altro»<sup>24</sup>. L'analista occupa precisamente la posizione del resto. Il pezzetto contingente del Reale che è stato coperto dall'inganno narcisistico dell'amore, appare ora per quello che è.

### *Amore e Ideologia*

Forse è in quella forma pura di amore prodotta sperimentalmente in analisi che possiamo toccare con mano alcune implicazioni fondamentali dell'amore in quanto meccanismo ideologico. Adorno parla di «punto morto dell'accettazione indiscussa di un dato esistente» solo perché esso è dato, di obbedienza all'inevitabile che «si realizza psichicamente solo mediante l'amore»<sup>25</sup>. In questa accettazione del dato come la cosa

23 Mi si permetta di dissipare due possibili equivoci. In primo luogo, non c'è nulla di irrazionale o di inafferrabile in questo essere al di là delle parole, nulla che richieda il naufragio della lingua perché insufficiente, né un qualche tipo di contatto immediato, una presa di immediatezza diretta, intuizione o quant'altro. Ciò che è oltre linguaggio è il risultato del linguaggio stesso. Solo in e attraverso il linguaggio c'è qualcosa di indicibile – quel resto prodotto come ricaduta dell'ordine Simbolico e del Reale. In secondo luogo, ciò che è oltre il significante non è fuori portata – non è qualcosa che non si può influenzare o su cui non si possa lavorare. La psicoanalisi è precisamente il processo volto a toccare quell'essere, quell'oggetto inafferrabile, e dal momento che è il prodotto dell'impatto del linguaggio, esso può essere affrontato soltanto attraverso le parole (essendo la psicoanalisi una «cura parlante» fin dalla sua primissima comparsa) e non con altri mezzi, presumibilmente più diretti.

24 Quindi una delle descrizioni di Lacan del momento conclusivo dell'analisi è come «la caduta dell'oggetto a» incarnato nell'analista; o come la maggiore distanza tra l'«I» (l'ideale dell'Io) e l'*objet a* nella formula proposta nel *Seminario XI* (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 269).

25 «Se si obbedisce a ciò che esiste ed è inevitabile, ne consegue che si ama una cosa solo perché esiste: tale obbedienza si realizza psichicamente solo mediante l'amore. L'accettazione di quel che c'è è diventata il più forte elemento cementatore della realtà, in luogo di ideologie intese come specifiche spiegazioni dell'essere, capaci addirittura di fornire giustificazioni teoriche. Il punto morto dell'accettazione indiscussa di un dato esistente, di un dato che si trova al suo punto concreto, è uno

più intima, troviamo il punto cieco della costruzione ideologica – un punto al di là del significante in cui il soggetto silenziosamente si consegna e risponde all'Altro offrendo così il proprio essere. Si tratta di un punto al di là delle argomentazioni razionali o difettose presentate dall'ideologia, al di là dell'analisi dei suoi punti nodali, dei suoi significanti fluttuanti e delle posizioni soggettive o delle identità aperte. Se dal primo punto di vista (la catena infinita senza una fondazione ultima) ogni identità del soggetto è aperta, allora, dal secondo punto di vista, l'essere del soggetto è limitato, fissato ed inerte nella sua *jouissance*. Questa inerzia funziona come una sorta di fondazione ultima, ma non riesce a trovare la catena significante; in definitiva, tra i due punti di vista non c'è congiunzione. L'amore può funzionare come meccanismo ideologico – può fungere da collegamento tra ciò che è più intimo e il legame sociale – solo perché riesce a produrre con successo il passaggio dall'esterno all'interno e al contempo mascherarlo. L'amore maschera le origini esterne della soggettività occultandole non dietro l'illusione di un soggetto autonomo come *causa sui* ma, proprio al contrario, offrendo il proprio essere all'Altro, offrendo la propria particolarità come risposta alla contingenza esterna. Il resto del Reale al di là del significante richiede l'offerta di questo resto nel soggetto, la parte dell'«individuo» che non può essere soggettivizzata, l'oggetto all'interno del soggetto. Con questo movimento, il resto è sistemato e l'Altro è sostenuto. L'opacità dell'Altro è resa trasparente dall'amore, l'illegale diventa legale.

Torniamo ancora una volta all'interpellazione e cerchiamo di collegare questo punto di vista sull'ideologia con quello di Althusser. I due punti di vista differiscono anche per un altro aspetto essenziale: la questione della mancanza. Il meccanismo elementare e minimale dell'interpellazione è descritto come una relazione tra due soggetti, un rapporto speculare immaginario tra un soggetto e un Soggetto. L'Altro – il Soggetto – è il portatore delle ingiunzioni sociali, delle convocazioni, dei discorsi etc., un agire [*agency*] che deve pronunciare almeno un «Ehi, tu!», al che l'individuo può solo rispondere con un «Eccomi», «Sono io», riconoscendo se stesso/a come destinatario/a e trasformandosi, così, da individuo a soggetto. In psicoanalisi questo rapporto è turbato dal fatto che entrambe le entità, il Soggetto e il soggetto, sono infestate dalla mancanza. In primo luogo, il soggetto, prima del riconoscimento nell'Altro, non è semplicemente l'individuo. C'è una fase «intermedia» in questo passaggio che va dall'individuo (reale) al soggetto (immaginario), la fase in cui il processo di simbolizzazione apre uno spazio vuoto, una crepa nell'immutabilità dell'essere – un vuoto che non è ancora riempito con la soggettività immaginaria. Questo spazio vuoto può essere illustrato con il meccanismo della scelta forzata che ho descritto precedentemente. La scelta forzata comporta una perdita e apre un vuoto. L'avvento del simbolico presentato dalla scelta forzata produce qualcosa che non «esisteva» prima ma che è comunque «anteriore» ad esso, un passato che non è mai stato presente. Esso «crea» qualcosa che non può essere simbolizzato – questo è ciò che Lacan chiama il Reale – e che alla sua «prima» apparizione è già perso. La natura retroattiva della scelta forzata comporta la perdita di qualcosa che non è mai stato posseduto. Vi è quindi una grande differenza tra la scelta forzata di Lacan e quella implicata nell'interpellazione: la scelta forzata lacaniana è tale che non solo è la scelta di alternative dettate in anticipo (è infatti praticabile una sola opzione), ma l'alternativa praticabile

---

degli aspetti invariati della società borghese», T. W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1962, tr. it. G. Manzoni, *Introduzione alla sociologia della musica*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1971, p. 51.

è già ridotta (*écorné*, dice Lacan). Lo schema dell'intersezione dei due circoli<sup>26</sup> è stato progettato per mostrare che comunque vada si perde l'intersezione delle due scelte (la vita con la borsa, nell'esempio di Lacan). L'esempio ha lo scopo di illustrare il prezzo che bisogna pagare per l'accesso nel simbolico. Eppure questo esempio può essere fuorviante per quanto suggerisca che prima di esser sottoposti alla scelta si potrebbe effettivamente aver posseduto «la vita con la borsa», mentre, invece l'ingresso nel simbolico dimostra che l'intersezione è *prodotta* dallo scegliere – come qualcosa che non si è mai avuto ma si è perso comunque<sup>27</sup>. Nel modello di Althusser, non c'è posto per la perdita, per il prezzo pagato per diventare un soggetto. L'interpellazione trasforma la perdita in un guadagno (proprio come il meccanismo dell'amore) e quindi rende invisibile il vuoto che si è creato. Qui non c'è posto per la mancanza – l'essere è ininterrotto sia nel Reale che nell'Immaginario; il Simbolico, in definitiva, è eluso. (In questa prospettiva Althusser segue il suo maestro, Spinoza).

È in quel momento di perdita che la psicoanalisi situa la castrazione come l'entrata nella teoria dell'inconscio. Inoltre, il Soggetto in quanto Altro è anche soggetto a insufficienza. Si potrebbe dire che c'è un'analogia «fase anteriore» dell'Altro che precede la positività delle ingiunzioni in cui l'individuo riconosce se stesso/a. La differenza appare già con l'Altro in quanto è incarnato dall'analista. L'analista rappresenta l'Altro nella sua forma pura proprio perché non è portatore di alcuna ingiunzione (la famosa regola dell'astinenza): in definitiva, l'analista può meglio impersonare l'Altro quando non dice niente. Il soggetto non può semplicemente rispondere alla chiamata dell'Altro, perché non c'è alcuna chiamata; tuttavia, ciò rende l'Altro ancora più presente. La presenza di questo Altro deve essere fornita dal soggetto stesso; questo non deve semplicemente riconoscersi come destinatario, ma deve prima rendere l'Altro esistente. L'Altro esiste solo grazie alla credenza del soggetto in esso, la credenza che vi sia un soggetto supposto sapere. L'Altro psicoanalitico è questo Altro ipotizzato, l'Altro congetturato che esiste soltanto attraverso la supposizione, l'Altro che non si rivolge al soggetto ma a cui il soggetto rivolge il suo discorso e il suo amore. È possibile sedurre questo Altro, ricongiungersi all'Altro offrendo il proprio essere?

In un certo senso (piuttosto implicito), anche l'Altro althusseriano deve essere alimentato dal soggetto. Il Soggetto esiste solo attraverso il riconoscimento del soggetto; la sua esistenza retroattiva è correlata a quel «già sempre» illusorio del soggetto. Tuttavia, c'è una fase nella comparsa sia del soggetto che dell'Altro che Althusser esclude e che forse può essere meglio illustrata proprio da un suo esempio. Per chiarire la transizione tra la materialità esterna degli apparati di stato (istituzioni, pratiche, rituali, etc.) e la derivazione della soggettività ideologica, Althusser prende in prestito un famoso suggerimento di Pascal, vale a dire lo scandaloso consiglio che il miglior modo per diventare credenti è quello di seguire i riti religiosi (anche se questi sembrano del tutto privi di senso per un non credente), dopo di che la credenza seguirà da sola con una ineluttabile necessità.

26 J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 208.

27 Sia quella che Lacan chiama logica dell'alienazione che quella della separazione funzionano in base a questo modello (ma qui non posso sviluppare il punto); la prima, rappresentando la riduzione del senso (la parte di nonsenso che deriva dal guadagno del senso), la seconda, rappresentando l'oggetto, la parte dell'essere che si deve impegnare [*to pawn*] nell'operazione (l'oggetto che viene inserito nell'intersezione del soggetto e dell'Altro, e cioè, il punto in cui la mancanza del soggetto coincide con la mancanza dell'Altro). Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XI* cit., p. 206 e ss., 215 e ss.

Allora, da dove viene il credere? Nella prima fase, quella legata al seguire il rituale senza senso, non vi è alcuna autorità costituita del Soggetto, nessuna convocazione o mandato diretto, nessun rapporto speculare ma soltanto una sequenza senza senso. Il soggetto deve prima rendere l'Altro esistente; fa questo con una supposizione attribuita alla catena senza senso del rituale, una supposizione che vuol dire qualche cosa anche se non si sa che cosa – con la credenza che ci sia qualcosa in cui credere.

C'è una linea di demarcazione invisibile tra «la prima materialità» (seguire il rituale prima dell'avvento della credenza) e la «seconda materialità» (lo stesso rituale supportato dalla credenza interiore): esse sono separate dal «gesto vuoto» di soggettivazione. La questione cruciale riguarda lo statuto del soggetto legato alla «prima materialità». Che cosa ha fatto sì che seguisse il rituale? Perché ha acconsentito a ripetere una serie di gesti senza senso? È chiaro che non è la credenza ad aver motivato il consenso dal momento che doveva essere il prodotto della situazione. Eppure, anche prima della credenza, una credenza era già coinvolta – non la credenza nella fede cattolica, ma una supposizione minima che vi sia qualcosa in cui credere, che vi sia un «soggetto supposto sapere» che potesse dare senso alla sequenza senza senso<sup>28</sup>. Un soggetto è già presente prima della soggettivazione e del riconoscimento, un soggetto «indipendente dalla coscienza» (per usare un rovesciamento marxista); una credenza inconscia è incarnata nel rituale, una «fede prima della fede», come dice Žižek<sup>29</sup>. Quindi se contiamo le materialità forse si dovrebbero contare anche i gesti vuoti: c'è un «primo gesto vuoto», il gesto minimale puramente formale del consenso – una credenza puramente formale senza contenuto – che è sufficiente a dare origine all'Altro e supportare l'inconscio; e poi c'è un «secondo gesto vuoto», che è un atto formale di riconoscimento che dà origine alla credenza e all'accettazione interiore. Althusser lascia fuori il secondo passo.

La teoria dell'interpellazione dà spazio allo status del soggetto prima e «indipendentemente» dal riconoscimento? Si può essere un soggetto senza saperlo? È qui che si deve introdurre la struttura simbolica e la nozione di soggetto come «spazio vuoto». Questo è anche il motivo per cui l'ardente insistenza di Althusser sulla materialità è insufficiente. L'Altro che qui emerge, l'Altro dell'ordine simbolico, non è materiale e Althusser occulta questa non-materialità parlando della materialità delle pratiche e delle istituzioni. Se la soggettività può saltar fuori dalla materialità seguendo certi rituali, è solo nella misura in cui tali rituali funzionano come automatismi simbolici, cioè, è solo nella misura in cui tali rituali sono governati da una logica «immateriale» supportata dall'Altro. L'Altro non può essere individuato analizzandone la materialità, per quanto la si guardi in modo ravvicinato. Althusser in un certo senso lo ammette quando dice che queste pratiche materiali, nella loro essenza, devono essere regolate da rituali, cioè, devono essere «simbolicamente codificate». Ma ciò che conta, in ultima analisi, non è che esse siano materiali ma che siano regolate da un codice, da una ripetizione. Ciò di cui avremmo bisogno, e che penso manchi in Althusser, è la concettualizzazione del rapporto tra materialità e Simbolico: questo rapporto – non il riassorbimento della materialità nel

28 In un certo modo, Pascal ammette questo punto attraverso la circolarità dell'argomentazione del frammento 233: la scommessa sulla fede ha senso solo se, prima di accettare la fede, già si crede che questa abbia senso, che la si guadagnerà attraverso la scommessa. Cfr. anche la discussione di Žižek su Pascal e del suo uso althusseriano in S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989, tr. it. C. Salzani, *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Milano, Adriano Salani Editore, 2014, p. 68-73.

29 S. Žižek, *L'oggetto sublime* cit., p. 74.

Simbolico o viceversa – non è preso in considerazione<sup>30</sup>. Per Althusser o c'è una materialità priva di senso per il soggetto, o c'è la stessa materialità dotata di senso dal gesto di soggettivazione. Tuttavia, il senso e il soggetto non spuntano dalla materialità ma dal Simbolico che la regola; inoltre, nella posizione di Althusser non c'è spazio per il resto prodotto nell'operazione, la materialità «insensata» che per il soggetto esiste come limite del senso. Žižek propone una teoria dell'ideologia in senso lacaniano basata precisamente su questo punto: «l'ultimo sostegno dell'effetto ideologico [...] è il nucleo insensato e preideologico di godimento. Nell'ideologia 'non tutto è ideologia (cioè, significato ideologico)', ma anche questo surplus che è l'ultimo supporto dell'ideologia stessa»<sup>31</sup>. Così una materialità paradossale persiste dopo l'avvento del senso come qualcosa che «non ha senso» e che è l'unico supporto della *jouissance*<sup>32</sup>. Questo pezzo di Reale si trova nel concetto lacaniano di fantasma [*fantasy*] che mette in relazione il soggetto simbolico (quello che non è basato sul riconoscimento, lo spazio vuoto che Lacan segna con \$) e il surplus oggettuale (*object a*); queste, credo, sono le due entità non comprese dal meccanismo dell'interpellazione (o che sono entrambe prodotte e represses dall'interpellazione in quanto costitutiva dell'Ego). Esse sono legate anche nel sintomo, anche se in un modo diverso – Lacan nella sua ultima fase gli ha dedicato molto tempo attraverso la nozione di *sinthome*. Sintomo e fantasma sono i due modi di stabilire un legame tra \$ e l'*object a*, ed essi sono entrambi «al di là dell'interpellazione». Essi formano una coppia concettuale, sia opposta che complementare<sup>33</sup>.

Per riassumere: all'interno del soggetto immaginario dell'interpellazione basata sulla relazione speculare tra il Soggetto e il soggetto, c'è un soggetto simbolico definito da uno spazio vuoto, il vuoto prodotto dall'introduzione dell'ordine simbolico, un vuoto che scivola metonimicamente lungo la catena significante. Ma all'interno di quel soggetto, infine, c'è un pezzo di materialità «esterna», un oggetto paradossale che viene a riempire lo spazio vuoto in quanto nucleo intimo – *estimo*. Al suo centro, troviamo l'esterno (da qui, il tentativo topologico del Lacan dell'ultimo periodo di produrre un modello adatto ad esso). Il problema nasce dal fatto che questa paradossale materialità interna non riesce a riempire il vuoto con successo, e lo sforzo di ogni ideologia è proprio quello di inserire un elemento all'interno di uno spazio vuoto. L'amore è uno di quei meccanismi in grado di farlo, in grado di compiere quel passaggio dall'esterno all'interno. Le formazioni ingannevoli che l'ideologia afferma sono situate in una lacuna irriducibile che non può essere colmata. Qualunque cosa venga a colmare questa lacuna non ha alcuna affinità naturale o adeguata ad essa; è in questa impossibilità che si situano l'ideologia e la sua critica.

Si potrebbe proseguire l'analisi dello stesso modello base seguendo altri percorsi: il percorso dell'identificazione (che, suggerisce Freud, è sia complementare che opposta

30 Si può vedere questa difficoltà quando Althusser si aggroviglia parecchio tentando di ordinare le differenti modalità di materialità.

31 S. Žižek, *L'oggetto sublime* cit., p. 185.

32 Da lì, si può proporre un diverso tipo di impianto dell'ideologia, strutturato non attorno al significato, ma attorno al suo limite o al suo al di là, attorno alla sua impossibilità (vedi il tentativo di Žižek di reinterpretare il classico caso di anti-semitismo in, *L'oggetto sublime* cit., p. 148-152).

33 Il punto potrebbe essere dimostrato in modo più tecnico per mezzo del «grafo del desiderio» di Lacan. Mentre il primo stadio del grafo potrebbe essere preso per esibire il meccanismo dell'interpellazione, il secondo stadio fa i conti con la dimensione «al di là dell'interpellazione». Esso introduce l'entità non compresa nell'interpellazione e li correla nella formula del fantasma [*fantasy*] \$ ◇ a.

all'amore), la formazione dei sintomi, il percorso del fantasma [*fantasy*] (con la sua impossibile articolazione tra il vuoto del soggetto e l'oggetto). Proseguendo l'analisi lungo queste differenti linee si potrebbe giungere, alla fine, a una più elaborata teoria dell'ideologia «al di là dell'interpellazione». Io assumo che tutti questi percorsi convergano in questo punto fondamentale: ogni ideologia, nella sua forma ridotta, può essere definita come un tentativo di formare la giunzione impossibile di due elementi minimali che per loro natura non si adattano a questo scopo. Il resto, quel pezzo di Reale che non può passare nella struttura simbolica, svolge un ruolo essenziale nella questione (al di là delle «strategie discorsive», l'analisi dei punti nodali e l'articolazione dei significanti fluttuanti), dal momento che è solo questa parte del Reale, questo piccolo oggetto elusivo, che procura la *jouissance* (come contraria al piacere). Questo pezzetto di surplus è, infine, il motore di ogni edificio ideologico, il suo carburante, il premio elusivamente offerto al soggetto per l'entrata nei tumulti ideologici. Il problema strutturale dell'ideologia è che, in ultima istanza, questo carburante non può essere integrato dentro l'edificio e così, allo stesso tempo, risulta esserne la forza esplosiva. La psicoanalisi è profondamente anti-ideologica nel suo tentativo di disgiungere ciò che l'ideologia ha unito. Il suo vero punto di partenza è il fallimento di una unione felice tra due elementi eterogenei; ma il rimedio che l'analisi ha da offrire non è la promessa di una qualche altra unione felice o di un'altra armonia. L'analisi mostra soltanto che nessuna armonia è possibile o desiderabile. Questo tipo di rimedio è decisamente paradossale in quanto offre un male maggiore per curarne uno minore, dimostrando che la malattia di cui il soggetto soffre è incurabile – ma l'analisi mostra anche che questa malattia incurabile è un altro nome per il soggetto, che questa malattia fonda la possibilità stessa dell'esperienza umana.

(Traduzione italiana di Giacomo Clemente)



## RECENSIONI



# LONTANO E VICINO. UNA INTRODUZIONE A VICO

M. Sanna, *Vico*, Roma, Carocci, 2016, pp.167

DI ROBERTO EVANGELISTA

La distanza tra l'osservatore e l'oggetto dell'osservazione è un problema filosofico assolutamente centrale. Il rapporto tra soggetto e oggetto sta alla base di moltissimi percorsi di riflessione gnoseologici. Quando, però, questo rapporto si arricchisce di domande diverse che mettono in questione la natura delle impressioni soggettive, la ricerca stessa della natura umana, e la sua evoluzione, allora ci si trova di fronte a un pensiero potente. Tale è il pensiero di Vico, il percorso che egli traccia nella storia della filosofia, e che lo porta a identificare e a costruire una scienza nuova, ovvero a trovare un nuovo modo di concepire, conoscere e fare la storia. Il libro di Manuela Sanna su Vico, uscito per la collana *Pensatori* della Carocci, fa emergere con chiarezza questo aspetto, restituendo Vico a uno dei contesti tematici più interessanti per comprendere i molteplici aspetti della sua filosofia: quello della lontananza e della vicinanza dei fatti alla nostra mente. Memoria ed esperienza diventano così i momenti in cui l'uomo sa essere protagonista nel passato e nel presente, per costruire un futuro tutto umano.

Nel corso di quattro capitoli, Manuela Sanna ripercorre il complesso percorso vichiano a partire dai primi scritti e dall'autobiografia. Immediatamente emergono temi che saranno presenti nel pensiero di Vico e che offriranno addentellati ai temi della filosofia europea del XVII e XVIII secolo, come anche ai commentatori più vicini al nostro tempo.

L'aspetto della riflessione vichiana che l'autrice mette in risalto fin dall'inizio è il rapporto complesso con il cartesianesimo. Questo tema viene arricchito e ripresentato in maniera del tutto originale. Se una certa bibliografia critica su Vico ha già posto la questione, questa volta il rapporto tra Vico e Cartesio viene riproposto in maniera più completa.

Non si tratta solo, come pure è stato detto, di dare dignità a un universo disciplinare (la storia), oppure a facoltà umane (la fantasia) che Descartes non considerava centrali per la trattazione filosofica. Queste saranno conquiste successive nel pensiero vichiano, di cui bisognerà andare a rintracciare i fondamenti nelle prime opere: il *De ratione*, l'*autobiografia*, fino al *De antiquissima*, porranno in essere i fondamenti delle conquiste filosofiche seguenti. La critica a Cartesio e la ricerca di un *primo vero* permetteranno di costruire i pilastri della riflessione che Vico svilupperà a proposito della storia e della natura umana. Il vero, ricorda Vico nel *De ratione*, è uno solo, mentre i verosimili sono molteplici e il vero che il filosofo deve ricercare non può essere un'astrazione. Cartesio, attraverso il dubbio iperbolico, riusciva ad arrivare a un concetto di verità che astraeva da tutte le determinazioni corporee e materiali, spogliando il concetto di sostanza dei suoi

aspetti più concreti, e arrivando a un vero astratto quasi vuoto che rischia di lasciarci profondamente insoddisfatti, perché non risponde alle domande di chi vuole, legittimamente, raggiungere una conoscenza piena della verità. Per questo, contro le conseguenze dell'esperimento filosofico di Cartesio, Vico proverà a riprendere la tradizione scolastica ma solo per dare al concetto di sostanza un contenuto certo. E sarà il tentativo di mettere insieme forma e contenuto che porterà Vico a trovare ciò che lui chiamerà *fatto* e di cui cercherà di mostrare il nesso con il *vero*.

L'idea di una relazione tra vero e fatto prima di Vico è stata sufficientemente indagata, da Mondolfo prima e da Badaloni poi, mettendo in risalto proprio l'importanza della diffusione del pensiero di Cartesio. Riprendendo queste acquisizioni, anche se non sono le più recenti, l'anti-cartesianesimo di Vico si inserisce bene in una derivazione del pensiero del filosofo francese, che passando per la riflessione di Tommaso Cornelio, e poi attraverso le pratiche degli investiganti, ritrova nell'indagine sulla materia un campo che permette di dare contenuto al concetto di verità altrimenti spogliato di senso. Ma oltre all'eredità degli investiganti, c'è in Vico una rielaborazione della proposta cartesiana molto più complessa e, se vogliamo, più sofferta. Questa «sofferenza» viene ben descritta da Manuela Sanna quando scrive, a proposito dell'idea di vero che emerge tra il *De ratione* e il *De antiquissima*: «i corpi e le loro rappresentazioni sensibili vanno per Vico salvaguardati contro e oltre ogni processo metafisico di astrazione. Vi è posto, nella teoria vichiana, per un vero indubitabile che impedisca il sistematico ritorno al dubbio». Per Vico esiste, continua l'autrice, una sola via percorribile: «se si presenta l'elemento legato al *fare*, non c'è più spazio per alcun dubbio» (p. 40). Vico rifiuta, nel concetto di evidenza cartesiana, quell'aspetto che risulta troppo sganciato dall'empiricità, rendendo la filosofia incapace di produrre conoscenza. Questo non fa di Vico un empirista, ma certo fa emergere un aspetto importante del pensiero del filosofo: rendere l'esperienza il campo nel quale possano ritrovarsi i principi della verità, la sola che si esprime in tutta la sua concretezza ed evidenza. Solo così, attraverso il legame con il fatto, il vero diventa certo.

A partire da questi presupposti, dunque, il Vico che viene presentato nel volume risulta essere un pensatore connesso con le esperienze filosofiche più avanzate del suo tempo. Ma non solo: superando definitivamente la domanda sull'isolamento o meno di Vico, queste esperienze riescono a essere rielaborate con profonda originalità, e mai tornando a ipotesi retrive o conservative. La figura del filosofo napoletano viene dunque riscattata da una visione ristretta sulla quale pesava un giudizio storico negativo del contesto sociale e politico nel quale Vico si trovava.

Nel ripercorrere i percorsi vichiani, Manuela Sanna mostra gli elementi di continuità piuttosto che quelli di discontinuità. Nel passaggio tra *De antiquissima* e *Scienza nuova* l'elemento forte, di collante, è la «critica metafisica» che andrà a sostituire progressivamente l'*ars inveniendi*. Non si tratta dunque di cercare il principio primo, le cause prime, e di identificarne i *propria*, ma si tratta di costituire un vero e proprio metodo nuovo, in cui la metafisica sia passibile di evoluzione, per trovare, seguendo il filo di questa evoluzione, la ragione stessa delle cose. Solo più tardi, nella XIV degnità della *Scienza nuova*, Vico esprimerà il principio secondo cui la natura delle cose non è altro che il processo che ne permette la nascita. Ma la strada che porterà il filosofo a questa formulazione era stata preparata e intrapresa molto presto, tanto che già nel *De antiquissima* si trova una forte consapevolezza di questo fondamento. «Non si tratta più», scrive Manuela Sanna, «di dimostrare il trascendente né di mostrare la coincidenza tra ente supremo e primo vero, ma di elaborare un metodo storico-filosofico che sia un'efficace risposta ai molteplici

stratagemmi metodologici utilizzati dai filosofi [...]. Storia di prospettive metodologiche e di strumenti adeguati a questa. La nuova 'critica metafisica' di Vico si innesta qui, ed è una proposta esclusiva della *Scienza nuova*, è una svolta progressiva di quell'iniziale *ars inveniendi* che avvicina Vico alla riflessione di gran parte del galileismo europeo» (p. 48). Il punto di arrivo di questo percorso sarà la storia della mente e delle idee umane, la «critica metafisica» come critica storica e come proposta gnoseologica in cui ciò che è lontano e distante può avvicinarsi, abdicando a quel pregiudizio borioso che tende a ridurre tutto al nostro tempo, al nostro spazio e al nostro punto di vista, trasformando ciò che è lontano in ciò che è vicino senza *avvicinare* quello che è distante e conoscerlo per ciò che è. Fuor di metafora, attraverso la lettura di Manuela Sanna, Vico rende plausibile la conoscenza di ciò che appare inconoscibile perché lontano da noi, ma può farlo non perché consegna l'oggetto della conoscenza a una vuota eternità senza tempo, né perché interpreta il vero che emerge nelle storie dei popoli con gli occhi e gli strumenti della propria epoca, ma perché si sforza di immaginare l'oggetto della conoscenza per quello che è, ma anche per quello che è stato; analizzando, cioè, i diversi modi e i diversi scopi con cui questo vero è stato conosciuto, comunicato, interpretato, e (perché no) costruito.

Attraverso la critica metafisica, categoria che getta luce su molti aspetti del pensiero vichiano, i limiti della conoscenza umana diventano potenzialità, e le facoltà della mente umana offrono il loro sviluppo come prova metafisica dell'esistenza di un vero che si dispiega proprio nella storia degli uomini; in forma diversa, ma sempre accessibile non tanto come conoscenza luminosa, ma come spinta alla costruzione delle società e delle nazioni, a sottolineare che la verità è sempre frutto di un percorso collettivo.

Quando questo processo giunge a maturazione, Vico è ormai in grado di tracciare le caratteristiche del primo vero, ma lo fa mettendo a punto una scienza che non è teologia e non è metafisica nel senso moderno del termine (e con tutto il carico di conservatorismo che questo senso avrebbe portato con sé), ma attraverso una teologia civile e ragionata della provvidenza divina. Le epoche della storia umana, ovvero di ciò che l'uomo fa e che dunque può conoscere in tutte le sue dimensioni, diventano specchio della provvidenza e dei modi in cui questa si rappresenta agli uomini, i quali ne colgono – nel tempo – aspetti diversi, più o meno semplici, più o meno mostruosi. La provvidenza per i bestioni, che in virtù dei loro grandi e irregolari corpi hanno un modo particolare di conoscere, comunicare, elaborare, non si presenta e non viene percepita allo stesso modo dagli intelletti (eccessivamente) sottili del nostro tempo.

Seguendo il filo di questa interpretazione, non può che imporsi il tema della barbarie. Forse, insieme alla centralità della fantasia, proprio la barbarie è la cifra caratteristica della concezione della natura umana secondo Vico. La storia, infatti, può essere letta come un continuo ritorno della barbarie, che però porta con sé sfide nuove. Questa è la via completamente sentimentale e corporea – dunque primitiva e mostruosa – alla conoscenza, una conoscenza in cui il soggetto si avvicina così tanto all'oggetto, da confondersi con esso; si tratta dunque di una prospettiva sempre presente nell'orizzonte dell'uomo. *La ingens sylva* è sempre in attesa, oltre i confini della nostra società:

«Il concetto vichiano di barbarie è del tutto inedito, legato com'è alla positività della *vis poetica*», e ancora: «La barbarie non è tanto in Vico un modello di narrazione sul tema natura/cultura, quanto metafora per connotare esordi in cui la conoscenza non è di tipo apprensivo-imitativo, quanto di tipo identificativo. La barbarie è moto che fonde soggetto e oggetto e rende l'uomo facitore, esplicitando il nesso *verum-factum*» (p. 87). Interpretazione nuova, questa, che mette ancor di più l'accento sull'evoluzione delle mo-

dalità di conoscenza della mente umana, collocando così su un unico piano la produzione vichiana, dotandola di coerenza e inserendola in un processo di rifondazione disciplinare che permette di riannodare i fili di un percorso ricco e complesso. Soprattutto, però, il pensiero di Vico viene restituito alla sua dimensione tragica, nella quale la barbarie non è un semplice «ritorno alla fanciullezza», ma una forma di umanità «pervertita», «deturpata» e perciò «incline all'affinamento». Nel libro di Manuela Sanna, dunque, l'idea del pensiero vichiano come pensiero dell'origine viene spiegato nelle sue forme profonde, descrivendo il percorso del filosofo napoletano come un percorso compiuto, in cui trovano spazio le istanze più avanzate della riflessione del suo tempo, ma rielaborate in maniera originale, potremmo dire *gravida di futuro*, in cui il rapporto tra soggetto che conosce e oggetto della conoscenza è completamente ripensato. Soggetto e oggetto diventano termini evanescenti, e la loro comunicabilità è solo nella distanza che l'uno occupa rispetto all'altra: una distanza che non è data per scontata, perché, nella storia, ciò che è lontano può tornare a essere vicino, permettendo di compiere quella disperata impresa di conoscere le menti *seppellite nei corpi* dei primi uomini; viceversa, la loro distanza può essere tanto incolmabile da impedire qualsiasi comunicazione, e preparare così il terreno a una nuova barbarie, alba e ragione di un nuovo inizio.

# *L'ORDINE DEL TEMPO È IL SUO GOVERNO\**

A proposito di C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Milano, Adelphi, 2017

DI ELIA ZARU

*Che cos'è il contemporaneo?* Con questo titolo circa una decina di anni fa Giorgio Agamben pubblicava il testo della sua lezione inaugurale del corso di Filosofia teoretica 2006-2007 allo IUAV di Venezia. La risposta a una domanda tanto complessa può essere sintetizzata in questo modo: secondo Agamben, «contemporaneità» significa dislocamento, sfasatura, frattura. Pensare la contemporaneità significa scinderla in più tempi, introdurre nel tempo «una essenziale disomogeneità»<sup>1</sup> in quanto «il contemporaneo mette in opera una relazione speciale fra i tempi»<sup>2</sup>. In questo senso, il concetto di «contemporaneità» non solo si discosta, ma si oppone a quello di «presente». Quest'ultimo, infatti, si configura solo in relazione alla successione determinata nella triade passato-presente-futuro, come un momento liscio e aconflittuale di questi passaggi diretti verso un avvenire; il «contemporaneo», al contrario, si mostra come divenire in grado di rompere questa continua transizione triadica.

La domanda con cui Agamben ha deciso di intitolare il suo intervento è parte di una questione ben più ampia: quella del tempo, del suo significato e delle conseguenze *politiche* che questo significato assume. Il «governo del tempo»<sup>3</sup> è fondamentale nei meccanismi di produzione e riproduzione capitalistica fin dalla nascita del capitalismo stesso. Per questo, si configura come un campo di battaglia: combattere «il governo del tempo» significa sottrarre al capitale il monopolio dell'organizzazione e della narrazione di questo tempo, rivendicare politicamente la conflittualità della contemporaneità, la frattura che essa è in grado di generare contro il «presentismo»<sup>4</sup> neoliberale, opporre al tempo omogeneo del capitale una pluralità stratificata di tempi differenti e antagonisti.

Di «contemporaneità» come «antagonismo» parla anche Toni Negri, definendola categoria della resistenza e dell'antagonismo nel postmoderno<sup>5</sup>. Già in un momento in cui

---

\* Questa recensione è stata originariamente pubblicata in «OperaViva Magazine/09/2017».

1 G. Agamben, *Che cos'è il contemporaneo*, Milano, Nottetempo, 2008, p. 23.

2 *Ibidem*.

3 V. Morfino (a cura di), *Tempora multa. Il governo del tempo*, Milano, Mimesis, 2013.

4 Mi riferisco qui a F. Hartog, *Regimi di storicità. Presentismo ed esperienze del tempo*, Palermo, Sellerio Editore, 2007; E. Traverso, *Malinconia di sinistra*, Milano, Feltrinelli, 2016.

5 A. Negri, *Postmoderno o contemporaneità?*, videoconferenza trasmessa alla Mellon Foundation, Pittsburgh (Penn.) il 15 novembre 2004 e contenuta in A. Negri, *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006, pp. 291-299. Emblematica la chiusura di questo intervento: «In termini spinozisti si direbbe: la contemporaneità è l'unico modo di esprimere l'eterna volontà di resistenza e libertà» (ivi, p. 299).

la «fine della Storia» era di là da venire (1981), lo stesso Negri si dedicava alla questione del tempo in modo simile: il primo capitolo dell'opera *Macchina tempo* («Prassi e paradigma»), anticipa quella che sarebbe diventata una questione chiave del pensiero post-coloniale, e delinea l'inutilizzabilità di schemi lineari della *transizione* al comunismo, la difficoltà di un marxismo che si pensa come teoria oggettiva di questo passaggio (obbligato?) e come metodologia *lineare* del processo rivoluzionario: la grandezza di Lenin, secondo Negri, sta infatti nell'aver colto la natura formale del nesso riforme/rivoluzione e della continuità meccanica degli «stadi di sviluppo» e nell'aver saltato «dalla dialettica all'antagonismo»<sup>6</sup>. Nel corso dell'intero libro la questione del tempo viene posta come questione politicamente centrale: emblematici i titoli scelti per la III parte, «Il rompicapo della transizione», e del tredicesimo capitolo, «La costituzione del tempo».

La questione del tempo, in effetti, è centrale anche nel mondo delle scienze cosiddette «dure», e soprattutto nel campo della fisica. Non a caso, un fisico teorico come Carlo Rovelli ha deciso di dedicarvi il suo ultimo lavoro divulgativo: *L'ordine del tempo*<sup>7</sup>. L'obiettivo dichiarato di Rovelli è condurre il lettore attraverso un percorso di andata e ritorno, in grado di sbriciolare le «certezze» granitiche che si annidano nel senso comune riguardo l'essenza – l'ontologia – del tempo come entità omogenea, oggettiva e universale. La prima delle tre parti in cui è diviso il libro («Lo sfaldarsi del tempo») è dedicata alla decostruzione del concetto «classico» di tempo. Qui il tempo perde il suo carattere di unicità, poiché, spiega Rovelli, «il tempo non scorre uniforme»<sup>8</sup> e «ogni fenomeno che accade ha il suo tempo proprio, il suo proprio ritmo»<sup>9</sup>, tanto che «la fisica non descrive come evolvono le cose 'nel tempo'. Bensì come evolvono le cose nei loro tempi e come evolvono 'i tempi' *l'uno rispetto all'altro*»<sup>10</sup>. Ma l'unicità del tempo non è la sola vittima illustre di questa disamina. Sotto i colpi di Rovelli cade anche un altro totem del pensiero comune sul tempo: la direzionalità. Già la fisica del XIX e XX secolo si era accorta che non esiste differenza oggettiva tra passato e futuro, e che l'unico elemento che permette di determinare questo fluire è il calore: la legge di Clausius<sup>11</sup>, afferma Rovelli, «è l'unica legge generale della fisica che distingue il passato dal futuro. Nessuna delle altre lo fa [...], nessuna distingue il passato dal futuro. Se una sequenza di eventi è permessa da queste equazioni, lo è anche la stessa sequenza ribaltata all'indietro nel tempo. Nelle equazioni elementari del mondo, la freccia del tempo appare *solo* quando c'è il calore»<sup>12</sup>. Solo dove c'è calore c'è distinzione tra passato e futuro: è l'entropia, il secondo principio della termodinamica. Il calore passa solo dai corpi caldi ai corpi freddi, mai viceversa, e in questo suo fluire sta la percezione del fluire del tempo. Percezione è, qui, un termine chiave. Se, infatti, la freccia-tempo viene qui oggettivamente spezzata, soggettivamente, ovvero a partire da un punto di vista situato, essa ricompare proprio come percezione. La distinzione tra passato e futuro, la direzionalità del tempo, diventa, allora, niente di più che la cifra della particolarità di un punto di vista (la «sfocatura della nostra prospettiva», come la chiama Rovelli).

6 A. Negri, *Macchina tempo. Rompicapi, liberazione costituzione*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 25.

7 C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Milano, Adelphi, 2017.

8 Ivi, p. 20.

9 Ivi, p. 24.

10 Ivi, p. 25

11 Sinteticamente, afferma l'impossibilità che il calore passi da un corpo freddo a uno caldo e, quindi, la sua irreversibile unidirezionalità.

12 Ivi, p. 29-30.

A questo punto, il tempo ha perso unicità e direzionalità. Ma Rovelli non si ferma qui, e a partire dalle intuizioni di Einstein circa il rallentamento del tempo da parte della velocità ci guida verso «la fine del presente». Infatti, per un ente in movimento il tempo passa in modo più lento: «per un oggetto in moto il tempo è contratto. Non solo non esiste un tempo comune a diversi luoghi, ma non esiste neppure un tempo unico in un singolo luogo. Una durata può solo essere associata a un movimento di qualcosa, a un percorso dato»<sup>13</sup>. La conseguenza che ne dobbiamo trarre è che nell'universo non esiste un «presente», poiché ciò che chiamiamo in questo modo altro non è che una bolla più o meno estesa a seconda della precisione con cui siamo in grado di determinare (governare) il tempo: «se è di nanosecondi, il presente è definito solo per pochi metri, se è di millisecondi, il presente è definito per chilometri. Noi umani distinguiamo a malapena i decimi di secondo, e possiamo tranquillamente considerare l'intero pianeta Terra come un'unica bolla, dove parliamo del presente come di un istante comune a tutti noi. Non più in là»<sup>14</sup>. Nell'universo non esiste un presente comune.

Manca un ultimo colpo ben assestato: Rovelli lo sferra raccontando una «danza» tra «tre giganti», Aristotele, Newton ed Einstein. Secondo il greco, il tempo è la misura del cambiamento: se nulla cambia non c'è tempo, esso si configura come conteggio delle cose che cambiano. Al contrario, Newton afferma l'esistenza di un tempo assoluto (il tempo su cui si basa la fisica moderna, ricorda Rovelli) e indipendente dagli accadimenti esterni. Si tratta di una divergenza che si riproduce pressoché in modo identico nella concezione dello spazio. Il dilemma tra Aristotele e Newton presenta due alternative escludenti, che vengono però sintetizzate da Einstein:

la risposta è che, sì, il tempo e lo spazio che Newton ha intuito esistere nel mondo al di là della materia tangibile effettivamente esistono. Sono reali. Tempo e spazio sono cose reali. Però non sono per nulla assoluti, per nulla indipendenti da quanto accade, per nulla distinti dalle altre sostanze del mondo come Newton immaginava. Possiamo pensare che ci sia la grande tela Newtoniana su cui è disegnata la storia del mondo. Ma questa tela è fatta della stessa sostanza di cui sono fatte le altre cose del mondo, della stessa sostanza di cui sono fatte la pietra, la luce e l'aria<sup>15</sup>.

Questa tela si chiama «campo gravitazionale», esiste di per sé, specifica Rovelli, ma non è qualcosa di diverso dal resto delle cose del mondo (come invece pensava Newton): «più che un disegno su una tela, il mondo è una sovrapposizione di tele, di strati, di cui il campo gravitazionale è solo uno fra gli altri. Come gli altri, non è né assoluto, né uniforme, né fisso, ma si riflette, si stira, si tira e si spinge con gli altri»<sup>16</sup>. Ecco, l'ultimo affondo al senso comune: il tempo non è indipendente – assoluto – dal mondo, dalla materia.

Indipendenza, unicità, direzionalità, universalità: eccoli, i quattro bastioni della concezione «mainstream» del tempo, assediati e infine sconfitti dall'esposizione di Rovelli e da un antagonista che fa la sua comparsa verso la metà del libro: la fisica quantistica, campo d'indagine scientifica dello stesso Rovelli. «Il tempo universale si è frantumato in una miriade di tempi propri», afferma il fisico, «ma se teniamo conto dei quanti dob-

---

13 Ivi, p. 41.

14 Ivi, p. 44.

15 Ivi, p. 68.

16 Ivi, p. 69.

biamo accettare l'idea che ciascuno di questi tempi, a sua volta, 'fluttua', è sparso come in una nuvola e può avere solo certi valori e non altri»<sup>17</sup>. La fisica quantistica demolisce ulteriormente quel poco che restava della nostra idea di tempo tramite tre scoperte (*granularità* – il tempo quantizzato è granulare, e non continuo, e sparisce al di sotto di certi valori; *indeterminazione* – lo spazio-tempo fluttua in una sovrapposizione di configurazioni diverse; *relazioni* – l'indeterminatezza provoca da tutte le possibili configurazioni si risolve nel momento in cui una quantità interagisce con altro) che conducono a quello che Rovelli chiama «il mondo senza tempo», cui è dedicata la seconda parte del libro.

Assenza di tempo non significa, però, immobilità; al contrario, il mondo è cambiamento incessante, è accadere. Non è un insieme di cose, ma di eventi: «la differenza tra cose ed eventi è che le cose permangono nel tempo. Gli eventi hanno durata limitata. Un prototipo di una 'cosa' è un sasso: possiamo chiederci dove sarà domani. Mentre un bacio è un 'evento'. Non ha senso chiedersi dove sia andato il bacio domani. Il mondo è fatto di reti di baci, non di sassi»<sup>18</sup>. Il mondo si configura allora come una rete di eventi (più o meno lunghi), come relazione tra accadimenti. Ecco che il tempo ritorna in una forma diversa da quella in cui lo abbiamo conosciuto: «se per 'tempo' intendiamo null'altro che l'accadere, allora ogni cosa è tempo: esiste solo ciò che è nel tempo»<sup>19</sup>, ma questo tempo è accadere incessante che non può essere schiacciato sulla direzionalità della linea orientata, né misurato da un gigantesco orologio. In altre parole, contro «presentismo» ed «eternalismo» Rovelli afferma l'esistenza del cambiamento nel mondo, la presenza di una struttura temporale di relazioni tra gli eventi tutt'altro che illusoria, ma ribadisce che questo «accadere» non è ordinato, né tantomeno globale: piuttosto, è un accadere complesso che non ammette la semplificazione di una descrizione ordinata e universale. Ecco perché la fisica quantistica nelle sue equazioni non si serve della variabile fondamentale (*t*), tanto cara alla fisica classica. Il «mondo senza tempo» è una rete di eventi interconnessi, è «come un insieme di punti di vista in relazione gli uni con gli altri; 'il mondo visto dal di fuori' è un nonsenso, perché non c'è un 'fuori' dal mondo»<sup>20</sup>. Difficile non pensare a Deleuze e al suo «puro divenire» che «schiva il presente» e, per questo, «non sopporta la separazione né la distinzione del prima e del dopo, del passato e del futuro»<sup>21</sup>.

La terza e ultima parte («Le sorgenti del tempo») ha come obiettivo quello di «ricostruire il tempo della nostra esperienza»<sup>22</sup>: da dove viene la distinzione tra passato e futuro, carattere fondante del fluire del tempo? Per rispondere a questa domanda, secondo Rovelli occorre uno specchio: le «sorgenti del tempo» altro non siamo che noi stessi. Il nostro punto di vista, localizzato, parziale, situato, ci orienta nella trama quantistica attraverso la distinzione tra passato e futuro, dove il passato altro non è che il momento di bassa entropia rispetto al nostro punto di vista, collocato in una certa configurazione e in certe interazioni con le variabili del mondo con cui interagiamo. «Il fluire del tempo non è una caratteristica dell'universo: come il roteare della volta stellata, è la prospettiva particolare dall'angolo di mondo a cui apparteniamo»<sup>23</sup>. Per questo motivo Rovelli recupera le argomentazioni husserliane, kantiane e heideggeriane sulla natura *interna*,

17 Ivi, p. 74.

18 Ivi, p. 87.

19 Ivi, p. 92.

20 Ivi, p. 108.

21 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 9.

22 C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, cit. p. 115.

23 Ivi, p. 130.

piuttosto che *esterna*, del tempo e afferma, in conclusione, che gli uomini sono «esseri fatti di tempo»<sup>24</sup>. In ultima istanza, il tempo è l'esperienza di vita di ognuno di noi.

Funzionale dal punto di vista argomentativo, questa conclusione è, in realtà, politicamente tronca: sostenere che «l'ordine del tempo» è interno all'uomo non significa negare che quel particolare ordinamento trovi le sue radici nei rapporti che si producono *tra* gli uomini, più che *negli* uomini: «il modo in cui un uomo vive il tempo dipende dal luogo in cui esso si trova in carne e ossa e soprattutto dalla classe alla quale appartiene»<sup>25</sup>, come afferma Bloch.

Il merito di Rovelli consiste nel mostrare la parzialità dell'idea di tempo: esso vale solo nella misura in cui si prende in considerazione il punto di vista situato da cui scaturisce. La fisica classica affermava, al contrario, la sua universalità. Allo stesso modo, il capitale pretende di governare il tempo ordinandolo (sincronizzandolo) secondo il paradigma «evoluzionista» del presentismo: *there is no alternative* e mai ci sarà, data la (supposta) naturalità storica della relazione capitalista. Per combattere contro questa menzogna è utile, allora, ricordare che quell'ordinamento è solo parziale, frutto di un punto di vista – quello del capitale, appunto – a cui si può e si deve opporre un'altra parzialità, antagonista: contro il «presente», occorre rivendicare che il «contemporaneo» è quel «puro divenire» conflittuale in grado di articolare temporalità differenti che scardinino unicità, direzionalità, universalità e stadialità del tempo capitalistico.

---

24 Ivi, p. 162.

25 E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1992, p. 82.



SUL MARGINE.  
L'ONTOLOGIA DEL SOGGETTO NELLE TEORIE *QUEER*  
L. Bernini, *Teorie Queer: un'introduzione*, Quaderni di Teoria Critica della Società,  
vol. 4, Milano-Udine, Mimesis, 2017

DI EMANUELE TARASCONI\*

Cos'è un canone?

“Eccentrico”, “insolito”: l'etimologia del termine inglese *queer* sembra ricondurre direttamente al tedesco *quer*, il cui significato rimanda all'obliquità, alla diagonalità e, per astrazione, alla devianza da una norma. Nel XX secolo, il termine *queer* ha assunto lo statuto linguistico di un'iperonimia, di un termine-ombrello utilizzato in riferimento a soggetti la cui identità sessuale differisce da quella strettamente cisgender eterosessuale: gay, lesbiche, bisessuali, asessuali, transessuali, transgender e/o intersessuati. *Queer* è anche e soprattutto un termine politico che intende denunciare attivamente l'oppressione esercitata sul desiderio soggettivo da parte di precisi dispositivi di potere eteronormativi e rifiutare una categorizzazione arbitraria dell'identità sessuale, similmente a quella condivisa dai movimenti LGBT. L'interesse della filosofia per questa dimensione nacque sulla scia dei lavori di Michel Foucault, Jacques Derrida e Julia Kristeva e, influenzato dai *gender studies* e dalla teoria femminista, si rese esplicito nel 1990, quando Teresa de Laurentis coniò l'espressione *teoria queer* nell'introdurre un intervento sull'omosessualità all'Università della California<sup>1</sup>.

Il titolo dell'ottimo saggio di Lorenzo Bernini, *Le teorie queer: un'introduzione*, basta ad introdurre una riflessione fondamentale per chiunque si appresti ad approfondire questa costellazione teorica: la sua ineludibile pluralità. Essa non identifica infatti un campo di studi omogeneo, una tradizione consolidata che esprime un nucleo essenziale di un determinato fenomeno culturale ma, altresì, il campo entro il quale si confrontano, talvolta in modo estremamente conflittuale, un insieme di ricerche svolte con tecniche, metodologie, opinioni e punti di vista differenti. La domanda sorge spontanea: è possibile costruire una introduzione ad un così vasto ed eterogeneo campo teorico? Seppur in termini differenti, una possibile risposta sembrano poterla fornire Arfini e Lo Iacono nell'introduzione all'antologia di teoria queer *Canone inverso*<sup>2</sup>: la costituzione di un canone queer è possibile solo a partire da un atteggiamento ironico. Se escludiamo che la tematica del canone identifichi una narrazione principale, una scrittura fondamentale, ed abbracciamo un'accezione in cui essa diviene ciò che è necessario a mantenere stabile

---

\* Università degli studi di Milano-Bicocca, e.tarasconi@campus.unimib.it

1 T. De Laurentis, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, «Differences: a journal of feminist cultural studies», 3, 2, Indiana University Press, 1991.

2 E. A. G. Arfini, C. Lo Iacono, *Canone Inverso: Antologia di teoria queer*, Firenze, ETS, 2012.

quella narrazione, allora, ironicamente, non solo è possibile un canone queer, ma anzi esso costituirebbe una via feconda per riuscire a districarsi nel non-detto della scrittura del sesso, ciò che si nasconde sotto la sua traccia, la casella che rimane vuota e problematizza il campo. L'ironia, la desacralizzazione, l'antimonumentalità sono, insomma, la cifra e la condizione non solo della destabilizzazione della narrazione canonica sulla sessualità, ma anche dell'esistenza di un "canone" queer, seppur in forma inversa, come decostruzione plastica di quella stessa tradizione. Questo paradossale bifrontismo, evidente fin dalle prime pagine del testo di Bernini, porta ad una riproblematizzazione sostanziale delle categorie teoriche che contengono il campo queer: cos'è la filosofia politica? cos'è la filosofia? cos'è la critica?

Attraverso una lettura del filosofo politico Stefano Petrucciani, Bernini introduce due grandi modelli di filosofia politica, le filosofie realistiche, quelle normative. Laddove le prime definiscono il modello di azione più appropriato alla natura della politica, le seconde sono più astrattamente dedite all'indagine sulla natura e sulla definizione del politico. In quest'alveo nasce la critica, intesa foucaultianamente come ciò che sparglia le carte dell'obbedienza e della docilità ad un sistema<sup>3</sup>: essa mette in mostra come la norma, esibita dalle forme di potere come necessaria al fine di giustificare le loro azioni, abbia al contrario un carattere assolutamente arbitrario. In quest'ottica, le teorie queer si presentano come modelli di filosofia politica critica che mostrano il carattere abusivo e non necessario delle forme di potere che identificano come tali le minoranze sessuali. Rimane qui aperto il carattere polemicamente cripto-normativo della filosofia critica, dal momento che essa non propone soluzioni "necessarie" od alternative a queste azioni politiche, ma lasciano alla militanza attiva dei movimenti sociali la libertà di sperimentare e trovare una nuova lettura della *liaison* fra soggettività e desiderio sessuale. In questo senso, dice Bernini, le teorie queer sono ascrivibili alla dimensione foucaultiana dell'*ontologia dell'attualità*, cioè sganciate dal carattere di universalità astratta e calate nella realtà particolare in cui sono praticate, e dell'*ontologia della soggettività*, in quanto costitutive di una costante problematizzazione delle categorie sessuali che ci riguardano come soggetti di desiderio.

La sessualità come verità, come dispositivo di potere, come pulsione di morte.

"Come funziona oggi la sessualità, intesa come dispositivo di potere?". L'interrogativo attorno al quale si muove la riflessione di Bernini è fin dal principio specificato, e con essi i cardini teorici, tre tipi di filosofia queer: il freudomarxismo rivoluzionario, il costruttivismo radicale e le teorie antisociali. Esse costituiscono il motore teorico di un discorso critico riguardante il rapporto fra sessualità e potere e che ha come bersagli principali il binarismo sessuale, che impone una scelta dicotomica riguardo all'identità sessuale, e l'eterosessualità obbligatoria, secondo la quale è l'attrazione reciproca a definire l'identità dei due sessi<sup>4</sup>. Entrambi operano, foucaultianamente, come *operatori biopolitici* sull'identità del soggetto. In questa direzione, il primo assunto ad essere messo in discussione riguarda la celebre tripartizione dell'identità sessuale nei tre sistemi dicotomici di sesso, genere e orientamento, operata da Ferrari, Ragaglia e Rigliano<sup>5</sup>. Questa divisione arbitraria opera nella direzione di escludere, etichettandole come perversioni patologiche, disfunzioni organiche o malformazioni dello sviluppo, la condi-

3 M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli, 1997.

4 A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, «Nuova DWF», 23-24 (1985).

5 F. Ferrari, E. M. Ragaglia, P. Rigliano, *Il genere. Una guida orientativa*, Torino, SIPSIS, 2015.

zione transgender, presentata dalla psichiatria come incoerenza fra sesso e genere, e la condizione intersessuale, propria dei soggetti in cui il sesso biologico è determinato da una combinazione atipica di cromosomi, ormoni, genitali, caratteri sessuali secondari e gonadi. Quest'ultima dimensione, soprattutto, copre uno spettro di condizioni che la medicina nosografica contemporanea definisce come risultati di disturbi dello sviluppo sessuale, come la *Androgen Insensitivity Syndrome* (AIS), di disfunzioni legate al metabolismo ormonale, come nel caso dell'iperplasia congenita delle ghiandole surrenali, o di atipicità genomica legata al numero dei cromosomi, come nella sindrome di Klinefelter o nella sindrome di Jacobs.

Il freudomarxismo rivoluzionario di Mario Mieli<sup>6</sup>, pur essendo precedente alla nascita delle teorie queer, ha come obiettivo la denuncia dell'oppressione esercitata dal potere borghese sul soggetto, inteso primariamente come soggetto di desiderio sessuale. Ne consegue che la disalienazione dell'uomo può avvenire solo attraverso una liberazione della sessualità. In questa prospettiva il punto di verità, inteso come centro e vettore del soggetto dell'inconscio, è reperibile nel desiderio che, freudianamente, è in primo luogo desiderio sessuale, represso dal potere. I precursori di questo modello, rintracciabili nel lavoro sulla funzione dell'orgasmo di Wilhelm Reich<sup>7</sup> e nella critica della desessualizzazione di Herbert Marcuse<sup>8</sup>, prendono come riferimento fondamentale il Freud del *Disagio della civiltà*<sup>9</sup>, prendendo tuttavia le distanze da una ineluttabile impossibilità dell'espressione libera della pulsione, per Freud un castrazione imprescindibile per il processo di civilizzazione dell'uomo. L'entrata in vigore dell'ordine simbolico che Lacan identificherà con il *discours capitaliste*<sup>10</sup>, secondo i freudomarxisti, ha determinato una ulteriore repressione sessuale, non strutturale ma arbitraria, al fine di sublimare l'energia sessuale del soggetto in forza lavoro produttiva e riproduttiva. La rivoluzione freudomarxista, in questo modello, consiste in una sovversione dei dispositivi di repressione istituiti dalla società borghese. Le categorie di questo approccio vengono usate da Mieli nella direzione di un superamento del binarismo sessuale attraverso il riferimento al Freud della perversione polimorfa nel bambino<sup>11</sup>. Essa, prescindendo da una originaria bisessualità intesa come identificazione contemporanea al genere maschile e femminile, precede ontogeneticamente la differenziazione del desiderio in omosessuale ed eterosessuale. L'identificazione unitaria al genere, ed unitamente la selezione oggettuale genitale, sono secondo Mieli il frutto arbitrario di una "decastrazione" repressiva e arbitraria del desiderio omosessuale, espresso solo da una minoranza che, esponendo un "masochismo sacrificale", trasgredisce alla norma interiorizzata del Super-Io sociale e si presenta nel ruolo grupale del capro espiatorio. Nella teoria di Mieli, la violenza omofobica che il capro espiatorio subisce non è altro che l'urgenza di sfogo di una quota di desiderio omosessuale rimosso, espresso nella sua formazione reattiva, l'odio. Il discorso del capitalista, una volta silenziato il desiderio del soggetto dell'inconscio, lo rivende

6 M. Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Milano, Feltrinelli, 2002.

7 W. Reich, *La funzione dell'orgasmo*, Roma, Il Saggiatore, 2000.

8 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001.

9 S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in Id., *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti: 1924-1929*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000

10 J. Lacan, *Del discorso psicoanalitico*, in *Lacan in Italia-Lacan en Italie (1953-1978)*, La Salamandra, Milano, 1978. Cfr. A. Soueix, *Il discorso del capitalista*, «La Psicoanalisi», 18 (1995).

11 S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in Id. *Opere*, vol. 4, *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti 1900-1905*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989

come suo semblante nella forma feticistica dell'oggetto di godimento, di consumo: la quota pulsionale, castrata dall'intervento del potere che la identifica come perversa, viene rivenduta come merce.

Se le tesi di Mieli offrono numerosi punti deboli ai contemporanei detrattori della cosiddetta "teoria gender", più rilevanti appaiono le critiche mosse a questo modello da Foucault e dalla filosofia del costruttivismo radicale, proprio di autori come Judith Butler<sup>12</sup> e Teresa de Lauretis<sup>13</sup>. Foucault, in *La volontà di sapere*<sup>14</sup>, denuncia come il discorso capitalista non esprima una relazione fra sesso e potere dell'ordine della repressione, ma della produzione: in questo senso, la confessione cattolica costituisce l'origine del dispositivo della sessualità come dispositivo di potere. Il soggetto arriva a conoscere qualcosa del proprio desiderio sessuale tramite un processo di digestione e depotenziamento pulsionale che avviene nel corpo di un altro. Questo dispositivo è alla base della nascita e del mantenimento del concetto di perversione. Non è un caso se la categoria stessa di omosessualità si presenta per la prima volta come categoria clinica distinta dall'eterosessualità come norma in epoca moderna, nella seconda metà dell'XIX secolo. Quello che Foucault propone, a fondamento del costruttivismo radicale, è una metodologia critica che consente di analizzare i concetti svincolandoli da una sedimentata convinzione che si tratti di istanze naturali e necessarie e osservandoli alla luce della loro genealogia, come prodotti di dispositivi di potere storicamente determinati. Il genere, in questo modello, non si costituisce come correlato simbolico del corpo reale, in quanto lo stesso sesso, per nulla biologico, è il prodotto storico di un dispositivo biopolitico operativo nella direzione di un occultamento del corpo intersessuale. Quest'opera di denaturalizzazione della categorizzazione binaria dell'identità sessuale, inaugurata da Foucault, costituisce una delle metodologie principali seguite dalle teorie queer contemporanee. Ciò su cui punta questa riflessione, nell'ottica di iscrivere la metodologia critica del costruttivismo radicale in un'ontologia dell'attualità, sono i riferimenti all'attualità storica e, soprattutto, clinica. Si tratta in primo luogo di rendere visibile una genealogia, un susseguirsi di differenti simbolizzazioni dello stesso reale che hanno condotto alla sua emarginazione, patologizzazione e medicalizzazione: è questo il caso del transgenderismo, il quale appariva, nella terza edizione del DSM<sup>15</sup>, come un disturbo dell'identità di genere, mentre nella quinta edizione<sup>16</sup> – attualmente in uso – viene classificato in base al suo correlato affettivo, come "disforia di genere". Il principio che riassume la posizione del costruttivismo radicale di Foucault e di Butler riguarda, in questo contesto, la possibilità che il soggetto possa prendersi uno spazio di *resistenza*, per sperimentare nuove pratiche di piacere e di desiderio, svincolandosi da quel dispositivo della sessualità che lo lega a specifiche determinazioni, comprese quelle minoritarie<sup>17</sup>. Questa metodologia critica, se da una parte risulta estremamente feconda nel disvelamento di genealogie storiche di categorie spacciate per naturali, dall'altra fornisce gli strumenti per comprendere come, accanto a questo modello, ve ne siano altri possibili. Questi percorsi differenti,

12 J. Butler, *Fare e disfare il genere*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

13 T. de Lauretis, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*, cit.

14 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano, Feltrinelli, 2013.

15 American Psychiatric Association, *DSM III. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano, 1983.

16 American Psychiatric Association (2014), *DSM-5. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2015.

17 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, cit.

resi possibili solo alla luce di quell'ironia che permette alla teoresi queer di farsi "canone inverso", presentano letture specificamente queer del femminismo nero di Spillers, o dell'antirazzismo di Fanon.

Se la riflessione di Mieli e del freudomarxismo riconosce una soggettività che esprime un desiderio sessuale autentico, nonostante una continua repressione da parte del sistema valoriale borghese, e quella del costruttivismo radicale mette in discussione l'essenza stessa di questo desiderio, riconducendolo a specifici dispositivi di potere, l'approccio adottato dalle teorie antisociali determina una svolta radicale. Le rassicuranti prospettive di un futuro in cui il desiderio sessuale viene pacificato dalla caduta dell'oppressione borghese in Mieli, o dell'infinito percorso di resistenza al dispositivo della sessualità in Foucault e Butler, sembrano non attecchire di fronte al carattere sovversivo – che Bernini definisce di "realismo pessimista" – delle teorie antisociali. Ad inaugurare questo filone di ricerche è l'ormai classico lavoro di Bersani *Is the rectum a grave?* del 1987<sup>18</sup>. Nell'ottica delle teorie antisociali, le riflessioni sulla sessualità, sempre contraddistinte da determinazioni di positività, non si sono mai confrontate direttamente con l'elemento indicibile, perturbante e angosciante della sessualità reale, il godimento del corpo. Nella lettura di Bersani il sesso viene interrogato in quanto tale, svincolato da quella categoria di dispositivo biopolitico individuata da Foucault. I riferimenti psicoanalitici di Mieli, in questo contesto, vengono riletti alla luce delle teorie freudiane esposte nei *Tre saggi sulla teoria psicosessuale*<sup>19</sup> e, soprattutto, in *Al di là del principio di piacere*<sup>20</sup>. Freud distingue il concetto di istinto (*Istinkt*), da quello di pulsione (*Trieb*), specificando come in quest'ultima non vi sia in nessun caso una ricerca lineare di un piacere utile, socialmente accettato e perfettamente simbolizzato, ma che essa tenda invece al raggiungimento di ciò che, al di là del principio di piacere, Lacan definisce come Reale del godimento (*jouissance*<sup>21</sup>): esso coincide con l'auto-annientamento, la spinta mortale al ritorno ad uno stato di materia inanimata. Bersani, facendo coincidere insieme a Lacan e a Laplanche<sup>22</sup> la pulsione sessuale con la pulsione di morte, identifica il sesso non in un dispositivo di potere, ma nell'espressione primaria di un masochismo strutturale. Non c'è genealogia nell'impasto fra *Eros* e *Thanatos*, tra libido e destrudo, non c'è alcuna storia della sessualità, perché ogni tentativo di simbolizzazione stride con la sua natura più intima, la quale evade costantemente dal simbolico per costituirsi, oscenamente, come Reale. Le tesi antisociali hanno trovato un terreno fertile nel dibattito sull'epidemia di AIDS degli anni '80. In quest'ottica, essa ha di fatto materializzato il reale del sesso come pulsione di morte, soprattutto nel riferimento al soggetto passivo nel rapporto anale tra maschi: egli non solo abbraccia un ruolo impotente, abdicando alla posizione di dominio imposta dall'immaginario eterosessuale, ma ricava in quella stessa sottomissione uno spazio in cui dar luogo ad una *jouissance mortelle* oscena ed indicibile<sup>23</sup>. In questo difficile attraversamento del negativismo strutturale della sessualità, nel testo di Bernini trovano

18 L. Bersani, *Is the rectum a grave?*, in Id. *Is the rectum a grave? And other essays*, Chicago and London, The University of Chicago press, 2010.

19 S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, cit.

20 S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in Id. *L'Io e l'Es e altri scritti 1917-1923*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000

21 J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in Id., *Scritti*, 2, Einaudi, Torino, 1974

22 J. Laplanche, *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano*, Bari-Roma, La Biblioteca, 2007.

23 L. Bersani, A. Phillips, *Intimacies*, Chicago and London, The University of Chicago press, 2008.

spazio riflessioni estremamente interessanti sulle comunità *bareback*<sup>24</sup>, nelle quali viene praticato sesso non protetto allo scopo di contrarre deliberatamente l'infezione dell'HIV o sull'analit  come tomba di un ordine simbolico costruito attorno ad un comune dis gusto per le determinazioni oscene del sesso.

Il testo di Bernini *Teorie queer: un'introduzione*, pubblicato da Mimesis come quarto volume dei *Quaderni di Teoria Critica della Societ *, sembra voler tirare le fila di una narrazione estremamente complessa ed eterogenea, trovarvi una punteggiatura mettendo a confronto differenti modelli filosofici che nella contemporaneit  sono entrati nel discorso queer e lo hanno diversamente scritto. Non si tratta di una disamina teorica o eminentemente filosofica, in quanto i riferimenti di Bernini sono molteplici, dalla clinica alla storiografia, dalla biologia alla filosofia politica e alla teoria critica della societ . Con uno stile agevole e numerosi spunti di interesse multidisciplinare, l'autore mette in evidenza un'instabilit  di fondo nel modo in cui oggi   intesa comunemente la questione dell'identit  sessuale, in quella supposta naturalit  che la iscrive in un processo necessario. Questa instabilit  trascende la verticalit  "top-down" con la quale il senso comune considera le tematiche dell'emarginazione delle minoranze, mettendo in luce come anzi vi siano vettori di emarginazione orizzontali o addirittura inversi. La casella bucata, lo spazio centrale fondamentale per la scrittura di un discorso sulla sessualit , diventa nel testo di Bernini, oltre ad uno strumento necessario perch  possa darsi un'introduzione alle teorie queer, un modo per interrogare gli statuti della teoria critica, della filosofia politica, della filosofia: un modo per riscriverli.

---

24 T. Dean, *Unlimited intimacy: reflections on the subculture of barebacking*, Chicago, The University of Chicago press, 2009.



*Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2017  
da Digital Team – Fano (PU)*