

collana  
**QUADERNI  
DEL DOTTORATO**

# *Le prestazioni biopolitiche della scrittura*

Luca Guerra



PERUGIA STRANIERI  
UNIVERSITY PRESS

*n.1*



# **Le prestazioni biopolitiche della scrittura**

Luca Guerra

## **Collana**

“Quaderni del dottorato”

diretta da

Giovanna Zaganelli

## **Comitato Scientifico**

Roberto Fedi – Università per Stranieri di Perugia

Giovanna Zaganelli – Università per Stranieri di Perugia

Daniele Piccini – Università per Stranieri di Perugia

Marco Impagliazzo - Università per Stranieri di Perugia

Stefano Calabrese – Università degli Studi di Modena e Reggio  
Emilia

Boris A. Uspenskij

## **Editing, Communication design**

Valentina Rachiele e Sandro Natalini

## **Publication Manager**

Antonello Lamanna

## **Published by**

**Perugia Stranieri University Press**

University for Foreigners of Perugia

Piazza Fortebraccio 4,

06123 Perugia

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

[universitypress@unistrapg.it](mailto:universitypress@unistrapg.it)

**ISBN: 978-88-99811-05-1 [epub/pdf online]**

Copyright © 2018 by

Perugia Stranieri University Press

All rights reserved.



# Indice

Introduzione	9
I - Le prestazioni politiche della scrittura	21
La scrittura e la perfidia	21
Le società contro il comando	33
La scrittura del debito	55
Il dono, il debito, la scrittura	102
II - Le prestazioni biopolitiche della scrittura: la popolazione	131
Le trasformazioni biopolitiche: spazio, aleatorio, normalizzazione, popolazione	131
La scrittura statistica della popolazione	154
La scrittura bio-crono-metrica, l'accelerazione sociale e il debito di lavoro	173
I supporti scrittori della demo-statistica: registri parrocchiali, spazio cartesiano	188
III - Le prestazioni biopolitiche della scrittura: il corpo	205
La produzione del corpo organico e la sua politicizzazione	205
Il corpo-tessuto e il corpo-testo	225
Il corpo bio-politico	242
Il corpo tecno-bio-politico	264
Bibliografia	287
Storia delle scritture, Antropologia delle scritture, Semiotica	287
Politica e Biopolitica	292
Filosofia, Sociologia, Storia, Etnologia	299



# **Le prestazioni biopolitiche della scrittura**

Luca Guerra





# Introduzione

Perché l'associazione tra *politica* e *scrittura* e, ancora più specificamente, tra *biopolitica* e *scrittura*? Innanzitutto perché vorremmo dare evidenza di una pervasiva e generalmente misconosciuta *potenza poietica* delle pratiche scritte. La scrittura, per il suo “ovvio” statuto strumentale di mezzo espressivo, di copia difettiva del linguaggio, di versatile sistema di registrazione, di multiforme ausilio per il potenziamento della memoria esercita una produttività che attraversa gli scriventi e ne trasforma gli orizzonti, per lo più a loro *insaputa*.

Non si tratta affatto di voler riconoscere nelle pratiche scritte un principio esplicativo causale e unitario, a partire da cui riscrivere monogeneticamente la storia. Non fosse altro perché – come vedremo – la scrittura, nella sua vocazione a rompere continuità, a delineare incessantemente nuovi contorni, ad aprire sempre ulteriori scarti, scava anche entro se stessa e si differenzia senza possibilità di afferrarne il principio. Laddove si è cercata la Prima scrittura infatti, si sono sempre trovate altre scritture che l'avevano preceduta. E quando si è affermato di averla trovata, lo si è sempre fatto a prezzo di un atto convenzionale, in base al quale, secondo una decisione in ultima istanza arbitraria (etnocentrica), si sono considerati “precursori della scrittura” altri più antichi esercizi grafici. Ne risulta un'inarrestabile *dispersione* di scritture, laddove sembra permanere solo il nocciolo semantico dell'incidere, del ritagliare e del lasciare traccia. Ciò comporta non una caduta nell'indistinto e nella confusione, semmai impone di lasciare la comodità di ricondurre tutto ad uno, e di assumere la correlativa necessità di affinare la capacità di rilevare differenze e cogliere irriducibili specificità, locali e storiche.

Per lunghissimo tempo – abbiamo detto – alla scrittura si è

riconosciuto uno statuto di *innocenza*, semmai le si è rimproverato di costituire una mera *degradazione* rispetto all'originale di cui essa era copia. Solo nel Novecento si è iniziato a sospettare che non c'è originale senza scrittura (non c'è canto primo da cui distinguere variazioni ed improvvisazioni, non c'è idealità geometrica, non c'è identità logica). Solo da pochi decenni si riconosce che la scrittura ha pervasive potenzialità di figurazione e plasmazione.

Perché a noi, oggi, è dato di estrarre dal suo invisibile orlo fungente il ventaglio delle pratiche grafiche e riconoscerle – secondo l'irrituale categoria foucaultiana – come *apriori storici*?

Non è facile dare una risposta a questa domanda. Innanzitutto *non* per via di un *progresso* della conoscenza. Il progresso, infatti, implica che oggi possiamo acquisire coscienza di quanto ieri restava celato in una sorta di limbo. Ma l'evento della scrittura, nelle sue mutevoli specificità, nel mentre costituisce e proietta, in inestricabile sinergia con altre prassi, nuovi "campi di positività" e li assegna al futuro, realizza anche una defilata e decisiva retroflessione di queste positività nel passato. Sicché chi scrive crede di vedere quanto altri, prima di lui, non hanno visto per una strana cecità rubricata frettolosamente come "arretratezza" (nel peggiore dei casi, come "arcaismo" culturale). Ma quelle positività non preesistevano affatto all'esercizio scrittorio, non erano già presenti ed in attesa di un atto di attenzione, vanno semmai intese come concrezioni che, secondo un inapparisciente movimento retrogrado, provengo dalla scrittura, attraverso la sua (misconosciuta) capacità istituyente. Se la conoscenza è caratterizzata da soglie di riconfigurazione complessiva (da "paradigmi", per usare un'espressione divenuta corrente dopo Kuhn), da mutamenti di orizzonte in avanti e indietro, da incessanti rispecificazioni di *dis-positivi*, ciò si deve, in rilevante misura, ad esercizi scrittori. Si dirà, eventualmente, che la *tecnica*, invece, sicuramente pro-gredisce. Ma sarebbe un errore. L'operazionalità

tecnica, nella forma attuale della piena disponibilità manipolatoria e computazionale, è un *sensu* interno ad un orizzonte, non un'unità di misura esterna alla storia: rispetto a questo orizzonte, la scrittura alfa-numerica riveste un ruolo centrale. Certamente, all'*interno* del suo paradigma, la tecnica progredisce, ma anche, come sappiamo, scuote questo paradigma e noi, oggi, stiamo in questo scuotimento. Non solo, ormai da tempo vi è consapevolezza che tecnica e scienza non possono essere pensate che come aspetti di un unico movimento. Nella nostra ricerca incontreremo, per esempio, uomini estranei al paradigma della tecnica.

Non perché siamo più progrediti, dunque, riconosciamo all'esteso ventaglio delle scritture la struttura di *matrice*, ma – come già hanno ipotizzato McLuhan e Ong – perché nuove prassi ci stanno decentrando, in particolare rispetto al plurisecolare orizzonte segnato dalle chirografiche scritture alfabetiche. Quanto è stato, per lunghissimo tempo, invisibile entra pertanto nella luce, beninteso, gettata da una nuova ombra, quella che ci orla. Pare infatti che ogni visione possa esercitarsi a partire da un punto cieco. A noi oggi è dato di riconoscere la capacità produttiva di alcune scritture, quella alfabetica prima di tutte, ma poi, sulla sua scia, anche di altre, per esempio, la scrittura monetale, la scrittura di tabelle, la scrittura matematica e anche quella singolare scrittura che disegna il tempo e così lo riproduce in forme inedite.

Nel presente lavoro abbiamo voluto verificare più specificamente se, nell'ordine della politica e in particolare in un suo sottoinsieme di particolare interesse per la contemporaneità cioè la soglia *bio-politica* (che – a giudizio di Foucault – durante il Settecento riconfigura la sovranità in governamentalità e pone i poli della *popolazione* e del *corpo* come suoi correlati di potere), la scrittura ci può fornire una nuova chiave di comprensione. Non solo, abbiamo voluto sondare se la scrittura stessa, nell'operare all'interno delle trasformazioni bio-poli-

tiche, secondo una temporalità pluristratificata da differenti durate, potesse offrirci un paradigma inedito rispetto a quello attivo fino a tempi recentissimi.

Nel primo capitolo “Le prestazioni politiche della scrittura”, esamineremo alcune tradizionali accezioni politiche della scrittura, che vedremo più spesso demonizzata anziché compresa nella sua effettualità. Verificheremo la tenuta concettuale di alcune celebri affermazioni di Lévi-Strauss sulla valenza simbolico-politica della scrittura ed analizzeremo una singolare e tenace intimità tra scrittura e debito. Il *debito*, infatti, si rivelerà essere una nozione dalla notevole portata euristica lungo l'intero nostro percorso. Sarà l'etnologo Clastres, sulle cui tracce ci ha indirizzato il lavoro dell'antropologo italiano Cardona, a stabilire la categoria del debito come importante chiave interpretativa dell'ordine politico vigente presso le comunità di cacciatori-raccoglitori organizzati secondo la forma politica della *chefferie*. Tali comunità – ci dice Clastres – collocano un debito inestinguibile nel cuore del potere e così lo rendono impossibilitato ad istituire relazioni di comando-obbedienza. Scopriremo, in queste appassionate descrizioni etnografiche, comunità violentemente contro la coercizione, contro l'accumulazione economica, contro il lavoro, votate ad un'aspirazione assoluta alla propria e altrui libertà. Ma non troveremo buoni selvaggi, al contrario, uomini dal cruento gusto per la guerra.

In confronto anche con altri etnologi, constateremo come la sagoma dell'*homo oeconomicus* ceda dinnanzi alle condotte di questi uomini tribali e come, dunque, il presunto principio universalistico della condotta auto-interessata e utilitaristica si riveli un pregiudizio o, peggio, una mistificazione. Ne dovrebbe seguire che l'attuale prestigio dell'*economia* come scienza comportamentale, primeggiante tra le scienze umane, debba essere profondamente rivisto.

Nel percorso archeologico e genealogico che compiremo per

vedere emergere la figura dell'*homo oeconomicus*, ci soffermeremo in particolare sulla radicale mutazione di senso accaduta al *debito* in Mesopotamia, fucina di tavolette che trasformarono i rapporti di debito-dono comunitario in contratti giuridizzati. Difficilmente sopravvaluteremo la portata trasformativa, sociologica e antropologica, della convergenza di un grappolo di scritture che operarono sinergicamente nella regione tra i due fiumi, nel terzo millennio prima di Cristo. Vedremo, soprattutto, che la qualifica, storicamente oggi prevalente, di scritture “amministrative” manca di cogliere la portata creativa di tali esercizi grafici. A conferma che tali trasformazioni vadano in ampia misura riferite a nuove forme scritte, utilizzeremo come polo di controllo gli studi di alcuni cognitivisti e antropologi condotti presso popolazioni tribali amazzoniche e dell'Alto Volta.

Con le acquisizioni riportate da tale approfondimento, potremo ritornare a riflettere con nuovi strumenti concettuali sul significato politico del dono e del debito. Vedremo allora che non lo *scambio competitivo* ma l'incalcolabile e incalcolato intreccio di doni e debiti soltanto può produrre *socialità, valore, riconoscimento intersoggettivo* e far emergere un fondo *trans-individuale* come condizione di ogni relazionalità e legame emozionale. Per usare una felice espressione di Esposito, constateremo che è il *munus* a decidere della possibilità della *com-munitas*.

Nel secondo capitolo “Le prestazioni bio-politiche della scrittura: la popolazione”, cercheremo di rintracciare i fili di un ventaglio di differenti scritture che hanno operato, secondo sinergie in gran parte imprevedibili e lungo linee cronologiche discontinue, per dar consistenza *demo-grafica* al tipico bersaglio biopolitico definito dalla *popolazione*, versione “governamentalizzata” di quanto era stato concepito come “popolo” per la plurisecolare tradizione medievale. Nella formazione della razionalità biopolitica, che prevede – ci dice Foucault

– non un superamento della sovranità e neppure della disciplina (al contrario, una loro inflazione) ma una loro profonda riorganizzazione concettuale ed operativa attorno alla preminente istanza della *sicurezza*, prendono consistenza alcuni decisivi cambiamenti secondo quattro registri: quello dello spazio, dell'*aleatorio*, della normalizzazione e della popolazione. Nel registro dello *spazio*, vedremo come le esigenze disciplinari della ripartizione e della quadrettatura si riconfigurino in relazione alla specifica esigenza securitaria della circolazione (di uomini, merci, ordini, idee, malattie etc.). Per parte nostra, e in riferimento ad alcuni lavori sulla genealogia dello spazio greco condotti da Vernant, cercheremo di mostrare che lo *spazio* è la figura che si assegna alla terra una volta parificata ad un foglio. Il registro dell'*aleatorio* si configura storicamente con il problema della scarsità alimentare e avrà come sua svolta governamentale la reinterpretazione delle condotte umane secondo il maneggevole e manipolabile modello dell'*homo oeconomicus* con le sue correlative e inedite *libertà*. La *normalizzazione* esprime invece la nuova disposizione governamentale a naturalizzare i fenomeni, cioè a riconoscerne funzionamenti oggettivi, secondo andamenti raffigurati con i nuovi strumenti grafici e cognitivi delle serie storiche. Ma è il quarto registro quello più significativo e che, in definitiva, fa da premessa a tutti gli altri: l'emergenza appunto della popolazione da un fascio complesso di pratiche, alcune dalle antiche origini, che darà luogo ad un nuovo strategico sapere-potere: quello della statistica demografica. Foucault mostrerà come tale dispositivo demo-statistico si installerà nel cuore della nuova scienza di governo: l'economia. Naturalità, prevedibilità, statistica, popolazione e scienza economica formano così un plesso solidale di relazioni e di prassi, attivabili sul supporto di un nuovo insieme di scritture *documentali* e *matematiche*. Vedremo anche come la collocazione della popolazione, nel quadro di una sua interpretazione eminentemente economica, decida di una nuova forma di debito

generalizzato: il debito di lavoro, con la sua trasvalutazione assiologica. Si aprirà così storicamente un confronto prevalentemente oppositivo tra etica del dono ed etica del lavoro. Avremo ulteriormente modo di valutare l'impatto che, entro questo contesto, poté avere una specifica scrittura: quella del tempo che, inizialmente all'interno della comunità monastiche, delineò le condizioni per la ridefinizione dei bio-ritmi esistenziali.

Nel terzo capitolo "Le prestazioni biopolitiche della scrittura: il corpo", seguiremo le peripezie che il corpo, volta a volta, morfologicamente plasmato come corpo-macchina, corpo biologico, corpo-capitale, corpo tecno-bio-politico affronterà nel mutare degli stili di governo. Proveremo, innanzitutto, ad adottare una prospettiva storica più allargata rispetto a quella (almeno inizialmente) adottata dal pensatore francese, partendo dall'enigmatico luogo di assenza del corpo: il mondo omerico ed ippocratico. Vedremo che sarà solo con Platone che una formazione unitaria, che avrà nome di *corpo*, prenderà forma, e che tale forma sarà quella di un corpo "organico", cioè attraversato da *finalità* che definiscono una pluralità di relazioni strumentali interne ed esterne ad esso. Costituzione del corpo organico sarà fin da subito costituzione di un corpo politico, cioè un corpo da governare. Questo corpo, ad un tempo definito da un insieme chiuso di finalità immanenti, mostrerà, ambigualmente, di essere anche pernicioso fonte di possibili eccessi e sviamenti. Tale corpo, nella sua conformazione omologa a quella della città, costituirà allora la sfida per una grande impresa *politico-pedagogica*. Sarà però solo con Aristotele che il "ribollente" corpo platonico conoscerà una sistematica razionalizzazione, naturalizzazione e neutralizzazione attraverso l'assegnazione ad esso di una legge finalistica che ne fissa i confini e lo produce in conformazione organica, cioè secondo la forma di una serie chiusa di rapporti fine-strumento. Il *sensu* non sarà più quanto insegua rischiosamente ed imprevedibilmente il *gesto* vivente, sarà invece

un *dato*, scritto nella fisiologia corporea.

Qual è lo sfondo (l'apriori storico) che fa da supporto a questa inedita plasmazione del corpo? Una serie di pratiche legate ai mestieri (quello del cacciatore, dell'allevatore, del macellaio etc.) ci dicono gli storici ma, crucialmente, anche la pratica scrittoria. Sulla scorta delle fini analisi filologiche di Vegetti, Lo Piparo, Cardona e Zaltieri, vedremo il volteggiare della metafora scrittoria nei momenti decisivi della realizzazione di questo corpo organico, dalla formidabile persistenza storica. Soprattutto vedremo l'emergenza di una *metafora costitutiva* che darà al corpo intelligibilità attraverso la sua concezione come *testo*. Ci imatteremo anche in un singolare personaggio, Diogene il cane, il quale avvertì la costituzione conoscitiva del corpo organico come un'operazione eminentemente politica, volta a contrarre la polimorfa e aperta pulsionalità del corpo. Il corpo organico ne verrà palesato come *artificio*, come dispositivo di immunizzazione: cercheremo di mostrare che in questo senso dovrebbe essere intesa la de-sacralizzazione del corpo. Proprio attorno ad esso si gioca la partita complessiva circa la determinazione del senso dell'*esistenza*. Istruiti sull'intima relazione tra corpo e scrittura, potremo proficuamente seguire lo studio di Svenbro e Scheid che analiticamente dipanano i rapporti ed i passaggi che stringono ed intrecciano le metafore: corpo-tessuto, scrittura-tessuto, corpo-testo.

In conclusione, affronteremo un tema solo prefigurato da Foucault e oggi di piena attualità: il corpo investito dalle tecnoscienze umane, che già ora pervengono a plasmarlo non solo in termini di *enhancement* ma di ridisegno sul piano delle sue stesse facoltà aprenti. Se, come crediamo, tale investimento è inarrestabile, proveremo allora a riflettere se il guadagno di una concezione *non riduzionistica* del corpo, seppure tale da non poter garantire in assoluto, possa almeno guidarci nel comprenderne e nell'orientarne l'accadimento. Proveremo a guadagnare questa posizione ancora in riferimento al para-



digma della *scrittura* ma, questa volta, secondo una concezione che la colga nella sua dimensione di *gesto* e dunque riconosca nel movimento della sua *scrizione* (termine barthesiano) il lato vivente che non si lascia scrivere.

Quanto al metodo seguito nel presente lavoro, ci pare possano valere le osservazioni di Agamben (2008), per cui «non esiste metodo valido in ogni ambito» e, in particolare, nella pratica di ricerca nelle scienze umane «la riflessione sul metodo spesso non precede, ma segue tale pratica». Cioè le questioni metodologiche stesse non sono estrinseche ai temi a cui si dovrebbero applicare, ma ne condividono la natura diveniente di oggetti investigati. Non c'è “fuori” della ricerca in linea di diritto: a nostro giudizio questo ne aumenta, non diminuisce, il grado di scientificità. Ad un autore come Foucault (1969), per esempio, è capitato di scrivere un libro esplicitamente dedicato a questioni metodologiche *dopo* avere pubblicato una serie di opere “archeologiche”. A noi pare che assai difficilmente potremmo considerare la successiva produzione foucaultiana come informata dalle considerazioni metodologiche là esposte. Non si dà metodo per tutti gli usi e, dove lo si è creduto, ci pare non si è fatta ricerca con la dovuta radicalità. Quanto a noi, l'intenzione che ci ha guidati era quella di scrivere un testo di antropologia della scrittura (in cui il genitivo va inteso nella sua reversibilità soggettiva/oggettiva). Abbiamo cercato di svolgere un discorso capace di comunicare, da un lato, con le ricerche “sul campo”: quelle condotte da etnologi e cognitivisti, ma anche quelle svolte su altri terreni, coltivati a vigna, secondo la metafora richiamata da Illich, cioè le pagine su cui si curvano i filologi che, nel silenzio delle loro stanze, talvolta fanno irrompere “eterotopicamente” altri impertinenti mondi. Dall'altro lato, abbiamo fatto riferimento ad una produzione di natura più speculativa, in cui ha rivestito ruolo decisivo l'opera foucaultiana, nelle sue innumerevoli istanze politiche e cognitive e nel suo sinuoso percorso che

vede accostate tematiche secondo inedite analogie e filiazioni. Certamente importante è stata per noi la produzione teorica di Derrida (in particolare quella dedicata alla scrittura, degli anni Sessanta e Settanta) e poi anche quella di Sini, il quale fa giocare l'evento della differenza ben oltre i "testi della metafisica" e la vede inscrivere *nella carne del mondo*, secondo la suggestiva espressione di Merleau-Ponty. È soprattutto all'interno di questo orizzonte speculativo che la scrittura ha potuto rompere schemi convenzionali e spesso arbitrari che la costringevano ed ha iniziato a dispiegare la propria seminale valenza euristica. È in un continuo movimento di andata e ritorno rispetto a questi due lati che si è sviluppato il nostro percorso di ricerca e, del resto, empirico e teorico, fin dall'inizio, si coimplicano.

L'elaborazione testuale, nel suo svolgimento, cerca di temperare parti di natura prevalentemente ricognitiva ed espositiva con parti che intendono apportare elementi di novità, per lo meno sul piano dell'apertura di talune prospettive ermeneutiche sulla scrittura.

A Foucault chiedevano spesso quale fosse il luogo da cui parlasse e in definitiva quale fosse la sua identità, ottenendo in risposta che chiedere in tale modo significa aderire ad una "morale da stato civile". A noi invece pare che tale domandare sia lecito ed anzi sia un esercizio doveroso per chiunque proponga nuovi discorsi, nuovi oggetti, nuovi sguardi. Tale domandare è importante forse soprattutto perché prevede risposte parziali, sempre incomplete e sempre ancora da completare poiché interroga il margine di informe da cui solo è possibile emergano nuovi profili e nuove figure. Foucault (1969) ancora affermava «Più d'uno, come faccio senz'altro io, scrive per non avere più volto». Non si dà scrittura (che non sia mero esercizio dattilografico) senza il bianco che la svuota e così le offre la possibilità di disegnare nuovi contorni. Si tratta di una scrittura di cui non si dà proprietà possibile. Una scrittura che nel mentre saldamente sorregge quanto esprime anche

ha già segretamente iniziato a consumarlo e che, per questo, scarta tanto dal relativismo quanto dalla veridizione. Allora dobbiamo dire che *quella successione diacronica di “dispositivi”*, volta a volta invisibilmente attivi nella produzione degli orizzonti storici e descritta dall’acuminata penna di Foucault è, a sua volta, l’esito di scritte e niente affatto quanto oggettivamente accade. Cioè che l’attivazione di uno sguardo, che potremmo definire “panoramico”, rispetto a cui i dispositivi a priori empirici si offrirebbero alla scrupolosa ispezione degli analisti archeologici e genealogici, è a sua volta una figurazione. Forse Foucault, con la sua insofferenza rispetto a quelle domande, mostra di non avere sondato a sufficienza quella linea che separa la sfigurazione ed il volto, quella fenditura che li fa circolare l’una nell’altro. Se *il pensiero dei dispositivi*, infine e in ragione della sua stessa potenza, si sa interno a un dispositivo, innesca un paradosso che lo rovina e apre a quanto è a venire.



# I - Le prestazioni politiche della scrittura

## La scrittura e la perfidia

Nelle sue avventurose spedizioni, nel fitto oscuro della vegetazione o nelle sconfinite distese bruciate dal sole, Claude Lévi-Strauss ci ha condotto dinnanzi a comunità di uomini misteriosi, dalla gentilezza struggente e dalla crudeltà insostenibile.

L'antropologia e l'etnologia, così come del resto, ma in forme tutte diverse, l'archeologia e la filologia, ci conducono dinnanzi all'*altro*. Si tratta di un altro *radicale*, di un altro che mantiene pervicacemente la propria *distanza*, che resiste agli sforzi continui perché diventi lo *stesso*, magari in forma di stadio evolutivo attardato. In questi incontri, soprattutto, ormai lo sappiamo, va di *noi stessi*. L'etnologo, protetto dal suo dispositivo cognitivo non meno che dal suo *revolver*, portatore egli stesso di una *distanza*, quella del suo metodo osservativo, non può che *entrare*, anche solo per pochi passi, nelle comunità che intende studiare.

Proprio nella distanza incolmabile che separa un intellettuale francese e un "selvaggio" del Sud America o del Centro Africa diventa evidente, talvolta solo per istanti, come quella distanza sia anche una via di connessione e di interferenza. Il gioco degli sguardi che si oppongono è infatti fin da subito preso e interamente avvolto dal suolo, dall'aria, dalla vegetazione e dalla luce solare che lo precede e lo rende possibile. La *connessione* dunque, nelle sue contestuali e indisgiungibili dimensioni della distanza e del contatto, precede ed eccede la distanza degli sguardi. Lo spazio della *traduzione* è dunque già sempre attivato, con tutti i suoi rischi, le sue effrazioni babiliche, i suoi malintesi, i suoi specifici *lost in translation*.

In questo senso, non esiste sguardo osservativo, scientifico fin che si voglia, che non insorga da una *passività*, che gli dischiude l'orizzonte e lo colloca già da sempre entro una deriva di incontri e di stili traduttivi. Potremmo dire che lo sguardo scientifico non muove da sé, non si auto fonda (magari con qualche precauzione metodologica): esso è a sua volta *guardato*, cioè inserito in una lunghissima e difficilmente decifrabile tradizione ed esposto a imprevedibili irruzioni, da cui esso deriva passivamente il dono della vista. Insomma, nessuno, nemmeno lo scienziato, guarda a partire da se ma da un mobile sguardo che lo travalica infinitamente.

L'interazione, dunque, *mette in gioco* i poli della relazione e fa di ogni distanza, metodologica o ideologica, un suo interno movimento, uno spazio che non lascia neanche all'antropologo un immaginario sguardo esterno, neppure in forma regolativa. Quello che separa è allora ciò stesso che irresistibilmente vincola, rende ad un tempo comune ed alieno. L'antropologo ed il selvaggio formano una paradossale *comunità di distanti*. Un altro grande francese, il fenomenologo Merleau-Ponty, in relazione ai concetti di "chiasma" e "reversibilità", scriveva «Che cosa apporto al problema del medesimo e dell'altro? Questo: che il medesimo sia l'altro dall'altro, e l'identità differenza della differenza» (Merleau-Ponty 1993, p.275). L'identità, in questa prospettiva, non solo è in costitutivo debito con l'altro, ma è inviata ad un incontenibile processo di *modificazioni*. Ci si percepisce *Italiani* entrando in relazione con la diversità di un *Francese, Europei* nell'incontro con l'alterità di un *Americano*, e come efficacemente esemplifica Carboni «al figlio di un emigrato dal meridione poteva capitare di non sentirsi mai tanto *meridionale* come quando ascoltava certi giudizi dei settentrionali sui conterranei di suo padre, né mai tanto *settentrionale* come quando faceva visita ai parenti lontani» (Carboni, Lévin 2003, p.33). L'intimità più profonda è allora esposta all'altro, *differita in se stessa*, tagliata dalla *distanza della relazione* e, proprio in questo movimento, *costituita*.

L'identità si trova così estroflessa nella comunità, volta a volta definita come «l'altro dall'altro». Ne risulta allora sempre non una “comunità di identità”, ma una comunità istituita dal *non* dell'alterità.

Roberto Esposito, che ha frequentato a suo modo questi temi, così si esprime «Ecco l'accecante verità custodita nella piega etimologica della *communitas*: la cosa pubblica è inseparabile dal niente. Ed è proprio il niente della cosa il nostro fondo comune. Tutti i racconti sul delitto fondatore – crimine collettivo, assassinio rituale, sacrificio vittimario – che accompagnano come un oscuro controcanto la storia della civilizzazione non fanno che richiamare in forma metaforica il *delinquere* – nel senso tecnico di “mancare”, “difettare” – che ci tiene “insieme”. La falla, il trauma, la lacuna da cui proveniamo: non l'Origine, ma la sua assenza, il suo ritiro» (Esposito 2006. p.X-VI).

Anche gli incontri a cui ci conduce Lévi-Strauss sono importanti perché nel mentre ci fanno conoscere altri uomini e ci fanno scontrare con il *non* della loro estraneità e della nostra identità, fanno emergere ed illuminano lati di noi stessi.

In questo caso, vorremmo soffermarci su uno specifico saliente accadimento raccontato da Lévi-Strauss in “Tristi tropici”, nel capitolo intitolato “Lezione di scrittura”. Il fatto concerne l'incontro fortuito del popolo Nambikwara (abitante un'area del Brasile occidentale) con la scrittura e le contestuali esperienze e riflessione di Lévi-Strauss che osserva e partecipa.

Dopo una grave epidemia d'influenza e anche per conflitti di natura bellica – ci viene detto – il popolo Nambikwara, che contava quasi 20.000 unità all'inizio del Novecento, circa alla metà del secolo si ritrova ridotto a poco più di 2.000 elementi. Nel suo diario, Lévi-Strauss ci racconta di come riesca ad organizzare un viaggio, particolarmente rischioso per la pace precaria che vige in quell'area della foresta, con l'obiettivo di raggiungere un villaggio nambikwara, accompagnati da una banda di indiani, e procedere ad alcuni scambi. Per pre-

cauzione, il viaggio si snoda lungo tortuosi sentieri improvvisati e richiede che il carico di equipaggiamento e viveri sia ridotto all'essenziale. Giunti, dopo alcune traversie al luogo di destinazione, Lévi-Strauss ci riferisce di uno "straordinario incidente".

Tra gli oggetti da proporre in scambio, l'antropologo aveva portato fogli di carta e matite. Un novità assoluta per i Nambikwara perché – ci ragguaglia l'autore - "È dubbio che i Nambikwara sappiano scrivere; né d'altronde disegnano ad eccezione di qualche incisione a zig-zag o punteggiatura sulle zucche» (Lévi-Strauss 2004, p.281). Che cosa egli nota dopo pochi giorni? Che tutti gli indiani si stavano impegnando a tracciare linee ondulate sulla carta. Con tutta evidenza – noi possiamo rilevare - l'osservatore era attentamente osservato e anche imitato. Ma il fatto più sorprendente riguardò il comportamento del capo. Questi, richiesto un *bloc-notes*, dà vita ad una strana commedia. Finge di lavorare con l'antropologo e di comunicare con lui non più verbalmente, ma attraverso delle linee sinuose che traccia sulla carta. È una commedia che richiede la complicità dell'antropologo e che, in realtà, coinvolge seriamente il capo. Questi visibilmente si sforza di carpire il segreto della scrittura, di produrre senso a partire da quei curiosi segnetti. È chiaro che il capo spera di essere iniziato alla scrittura proprio per il tramite di quella emulazione.

Il momento più significativo per Lévi-Strauss si realizza quando il capo chiama a raccolta tutta la sua gente e, estratto da una gerla un foglio coperto di linee tortuose, per ben due ore finge di leggere «con esitazione affettata» la lista degli oggetti che dovevano essere consegnati per la realizzazione dello scambio.

«Che cosa sperava? – si domanda l'antropologo – Di ingannare sé stesso, forse; ma soprattutto di stupire i compagni, di persuaderli che le merci passavano sotto il suo controllo, che aveva ottenuto l'alleanza del bianco e che partecipava dei suoi



segreti» (ivi, p.282).

Non solo l'osservatore ha percepito di essere stato osservato e imitato ma realizza ora di essere stato anche inaspettatamente strumentalizzato.

Dopo aver intrapreso il viaggio di ritorno e aver attraversato altre peripezie (uno smarrimento nella boscaglia), per l'esploratore arriva il momento del riposo. In questo frangente di calma, complice l'insonnia, Lévi-Strauss riflette sullo "straordinario incidente" determinato dall'incontro con la *scrittura*. È il momento il cui l'altro riverbera sullo stesso.

Lo studioso, raccolto in sé, osserva che la scrittura si era manifestata in quella comunità in quanto *simbolo*, cioè del tutto a prescindere dalle funzioni intellettuali del *medium*, ignote al capo. Proprio questa singolare esperienza, l'utilizzo della scrittura da parte di un uomo che ne ignorava assolutamente gli impieghi, consentiva l'isolamento e l'emergenza nitida della dimensione simbolica, come raramente o forse mai è possibile apprezzare nella sua evidenza. Considera Lévi-Strauss «Non si trattava di conoscere, di ritenere o di comprendere, ma di accrescere il prestigio e l'autorità di un individuo – o di una funzione – a spese altrui» (ivi, p.283). La prestazione "simbolica" della scrittura si dimostra allora di ordine "sociologico": creare una differenza di prestigio, di autorità, istituire un differenziale tra ranghi, ripartire tra il guadagno di uno e la spesa sociale di un altro. La riflessione dell'autore, a partire dall'intuizione del nocciolo simbolico della scrittura, tende ad ampliarsi fino ad acquisire portata generale. L'antropologo, sul filo della sua intuizione, ricorda come «per millenni e anche al giorno d'oggi, in gran parte del mondo» la scrittura è presente in comunità di uomini prevalentemente analfabeti. Egli stesso afferma di avere avuto esperienza diretta di questa condizione in alcuni villaggi del Pakistan orientale: qui esiste uno scriba a cui gli altri possono rivolgersi per ottenere i suoi servizi. Ma questo scriba «raramente è un funzionario o un impiegato del gruppo: la sua scienza si accompagna alla po-

tenza, tanto che lo stesso individuo riunisce spesso le funzioni di scriba e di usuraio» (ivi, p.283). Attraverso la scrittura, lo scriba «ha presa sugli altri».

Ne viene così confermata la potenza di divaricazione sociale esercitata dalla scrittura tra chi ne conosce le modalità di funzionamento e chi le ignora. Lévi-Strauss aggiunge qui una funzione ulteriore a quelle prima indicate (conoscere, ritenere, comprendere): quella relativa alla *registrazione del debito* (da cui l'attività di usura). È verosimilmente soprattutto per essa che lo scriba acquisisce "presa", financo fisica, sugli altri uomini. Non sentiamo riecheggiare forse, in queste parole, alcuni famosi passi di Matteo (capitolo 23) sulle accuse rivolte da Cristo a "scribi e farisei"? È qui che essi vi vengono definiti come "sepolcri imbiancati", i quali "legano infatti pesi pesanti e difficili da portare, e li mettono sulle spalle degli uomini» (*vers.* 4). Essi devono temere il giudizio di Dio perché divorano le case delle vedove (*vers.* 14), perché calcolano le decime della menta, dell'aneto e del comino e trascurano le cose più importanti della legge (*vers.* 23). I Farisei costituivano un'importante corrente politico-religiosa ebraica dalla fine del II sec. a.C., strettamente osservante la legge mosaica e, nell'immaginario dell'epoca (come mostra anche la parabola di Luca (18, 9-14) sui pubblicani ed i farisei), rappresentavano lo stereotipo dell'ipocrita, del formalista e dell'arrogante.

Ma che cosa c'entrano gli *scribi* in questa accusa? I biblisti ci dicono che il riferimento va ad una casta di uomini deputati alla valorizzazione della tradizione e alla preservazione dei testi religiosi: essi erano i custodi della purezza della legge mosaica. Ma non è tutto. Essi, abbiamo visto, legano pesi agli uomini, divorano case, calcolano scrupolosamente valori e quantità delle dazioni obbligatorie. Ci si riferisce qui anche alla decisiva possibilità della scrittura di registrare debiti. Del resto non si chiede a Dio stesso (Matteo 6,12), secondo un non innocente gioco metaforico, di rimettere i nostri "debiti" (il termine greco *opheilema* deriva dall'aramaico *ehoba* ed ha

come senso principale quello di debito monetario)? Pare allora che l'accusa rivolta da Cristo a farisei e scribi sia di natura religiosa ma anche, simultaneamente, sociale e stigmatizzi l'uso predatorio della scrittura.

Come per Lévi-Strauss, la scrittura appare strettamente implicata nell'attività dell'usura.

Normalmente – dice l'antropologo – attribuiamo alla scrittura una funzione preminente di sviluppo intellettuale e cognitivo, essa - riteniamo - aumenta la memoria ma anche la capacità di «organizzare il presente e l'avvenire». Attualmente, «dopo aver eliminato tutti i criteri proposti per distinguere la barbarie dalla civiltà», parrebbe resistere solo la relazione oppositiva tra «popoli con o senza scrittura». La capacità di scrivere costituirebbe insomma il più solido discrimine tra popolazioni prigioniere di un tempo senza direzione, stagnante e ripetitivo, e quelle iscritte in un tempo acquisitivo e progrediente. L'esperienza vissuta con lo “straordinario incidente” conduce l'antropologo a riconsiderare, in un *climax* critico, alcune fondamentali convinzioni profondamente radicate nella civiltà “europea”, relative al senso dello scrivere. Vediamo sinteticamente alcune di queste critiche.

Lévi-Strauss nega alla scrittura la specifica funzione di catalizzatore di innovazioni e ricorda come si debba considerare il neolitico «una delle fasi più creatrici della storia dell'umanità»: a quel periodo risalgono infatti l'origine dell'agricoltura e l'addomesticamento degli animali. La scrittura risulterebbe piuttosto una *conseguenza* indiretta di queste più antiche trasformazioni.

«Inversamente – continua l'antropologo – dall'invenzione della scrittura fino alla nascita della scienza moderna, il mondo occidentale ha vissuto qualcosa come 5.000 anni, durante i quali le sue conoscenze hanno fluttuato più che non si siano accresciute. [...] Nel neolitico l'umanità ha fatto passi da gigante senza l'aiuto della scrittura; con essa le civiltà storiche dell'Occidente sono rimaste a lungo stagnanti» (ivi, p.284).

L'autore è disposto piuttosto a riconoscere il contributo della scrittura nello sviluppo scientifico del XIX e XX secolo, ma lo giudica in sé stesso insufficiente a realizzare tale sviluppo.

Che cosa si deve allora alla scrittura? Non tanto la capacità creativa e innovativa degli uomini, come abbiamo visto, ma il fatto specifico della «formazione delle città e degli imperi». Le città rappresentarono aggregati di uomini dalle dimensioni prima sconosciute ma anche, contemporaneamente, importarono «la loro gerarchizzazione in caste e in classi». Ecco che cosa la dimensione simbolica, mostrata nella sua purezza dal capo nambikwara, fa comprendere della scrittura, al di sotto di discorsi apologetici e strumentali. Così conclude «Se la mia ipotesi è esatta, bisogna ammettere che la funzione primaria della comunicazione scritta è facilitare l'asservimento». L'antropologo ammette che si sono potute formare comunità di diverse centinaia di migliaia di individui in Africa e nell'America precolombiana ma, in assenza di scrittura, tali aggregati si sono dimostrati del tutto instabili e caduchi. Solo la potenza coesiva della scrittura, con le sue linee che ne attraversano e innervano pervasivamente il corpo, può consentire alla città di perdurare stabilmente nel tempo.

La scrittura, per Lévi-Strauss, non riguarda allora la conoscenza<sup>1</sup> (questa è semmai in gran parte una copertura ideologica) ma è precipuamente un fatto di *dominazione*.

E riguardo all'oggi? Lévi-Strauss sostiene che dall'Ottocento gli stati europei hanno profuso i più grandi sforzi a favore dell'«istruzione obbligatoria», non con intento civilizzatore, come si vorrebbe far credere, ma specificamente per estendere il servizio militare, proletarizzare e intensificare il controllo sui cittadini. Così considera l'autore «Bisogna che tutti sappiano leggere perché il Potere possa dire: a nessuno è

---

1. Che la *conoscenza* stessa possa incorporare in maniera inerente (cioè non accidentale) valenze politiche e anche specificamente assoggettanti, è implicitamente escluso da Lévi-Strauss. Questo verrà fatto notare da Derrida e costituirà una dei temi portanti del lavoro di Foucault.

permesso di ignorare la Legge» (ivi, p.285). Ed è sempre con questa intenzionalità di dominazione che ha preso corpo una “complicità” internazionale tra giovani stati e quelli di più antica formazione affinché «prendendo contatto col sapere ammassato nelle biblioteche, questi popoli si rendono vulnerabili alle menzogne che i documenti stampati propagano in proporzione ancora più grande» (ivi, p.285).

Nel prosieguo della narrazione del viaggio, con sorpresa, apprendiamo da Lévi-Strauss che i selvaggi nambikwara, “teste dure” ma “sagge”, avevano infine capito tutto e avevano perciò ripudiato il loro capo, avendone scoperto il gioco malizioso. Essi avevano compreso che «la scrittura e la perfidia penetravano fra loro di concerto» (ivi, p.286).

Queste posizioni così nette e anzi liquidatorie di Lévi-Strauss sono state oggetto di attenzione analitica da parte di Derrida. Il filosofo franco-algerino ritiene che l’“abbassamento della scrittura” straussiano vada inserito in una risalente e consolidata tradizione che parte dal Fedro platonico, si sviluppa in Rousseau e trova sistematizzazione nel Corso di linguistica generale di Saussure<sup>2</sup>.

Obiettivo principale del filosofo è quello di mostrare che la *violenza* non è propria solo della scrittura in senso stretto, ma è immanente ad una scrittura più generale, l’*archiscrittura*, movimento che differenzia e rende possibile le *proprietà* solo in quanto *tracce*, a decostruzione di *presenze* e *sostanze*. Da questo punto di vista, la stessa voce vivente in quanto custode della *presenza* (a partire da quella piena e trasparente del Significato linguistico) deve essere riconosciuta come fin da subito travagliata dallo scarto, dalla mancanza, dal rinvio. Insomma il linguaggio non può essere considerato meno violento della scrittura e dunque, in un senso ancora più generale, gli aborigeni non possono essere considerati perfettamente

---

2. Modello epistemologico esplicitamente dichiarato da Lévi-Strauss.

innocenti ed integri, immuni alla violenza<sup>3</sup>. Talché le affermazioni di Lévi-Strauss necessitano di una correzione.

A differenza di Derrida, noi, almeno per ora, ci concentreremo di più sulla scrittura “in senso stretto”, poiché questa a noi pare la strada più proficua, perciò selezioneremo solo alcune delle sue argomentazioni.

Innanzitutto il filosofo contesta a Lévi-Strauss una concezione etnocentrica di scrittura, come scrittura alfabetica, implicitamente operante nelle sue riflessioni (concezione che dovrebbe paradossalmente fungere da base ad un’attitudine anti-etnocentrica). Opportunamente Derrida si chiede: perché escludere fin da subito dall’orizzonte della scrittura quei segni a zig-zag e quelle punteggiature sulle zucche, notate dallo stesso antropologo<sup>4</sup>? E si spinge anche oltre: perché non considerare scrittura il sentiero difficoltosamente tracciato nella selva per ridurre i rischi del viaggio?

L’idea di fondo di Derrida è che Lévi-Strauss consideri, di fatto, quella comunità “priva di scrittura”, “integra” e fin “vergine” perché caratterizzata dalla parola vivente, dall’allocuzione immediata, resa sufficiente dal modesto raggio di esercizio delle comunicazioni che ivi si attuano. Tutto vi appare nell’immediata vicinanza e pienezza. Solo un molesto intervento dall’esterno può pertanto venire ad incrinare tali

---

3. Scrive Derrida «Viene il sospetto – e tutti i testi di Lévi-Strauss lo confermano – che la critica dell’etnocentrismo, tema così caro all’autore dei *Tristi tropici*, abbia il più delle volte la funzione di costituire l’altro a modello della bontà originale e naturale, di accusarsi e di umiliarsi, di esibire il proprio essere – inaccettabile in uno specchio contro-etnocentrico. Questa umiltà di chi si sa «inaccettabile», questo rimorso che produce l’etnografia, Rousseau li avrebbe insegnati all’etnologo moderno». Allo stesso titolo «i Nambikwara che non sanno scrivere, ci viene detto, sono buoni» (Derrida 1969, pp.134-35).

4. Per altro, Lévi-Strauss avrà modo di riconoscere che i Nambikwara avevano un nome per designare l’atto dello scrivere: *iekariukedjutu*, cioè “far delle righe”. Ma egli esclude frettolosamente tale capacità dalla scrittura, relegandola ad atto “estetico”. Derrida fa notare l’arbitrarietà di una tale esclusione e anche dell’attribuzione di valore “estetico”, come se tale qualificazione possa essere pertinente al contesto nambikwara.

innocenza e immediatezza, ad attivare la deriva di un'irrecuperabile perdita.

Veniamo al rapporto tra scrittura e sviluppo delle *conoscenze*. Derrida fa notare che Lévi-Strauss innanzitutto non riconosce alcuna specificità al progetto della *scienza*, la quale, come ha già convincentemente mostrato Husserl ("Krisis" e "L'origine della geometria") trova la propria possibilità storica specificamente per la scrittura. Inoltre, quando si riferisce al neolitico, implicitamente ma con chiara attitudine etnocentrica, dà per scontato che in quel periodo non venisse esercitata alcuna forma di scrittura (assunto insostenibile, in particolare, in seguito alla disponibilità di un'ampia documentazione archeologica che testimonia di scritture neolitiche non fonetiche). Ulteriormente, Derrida contesta la sensatezza di una nozione "quantitativa" della conoscenza, soprattutto per un autore che, in altre occasioni, ha voluto valorizzare la dimensione interrogativa della conoscenza. A seconda dell'interpretazione empirica che gli si voglia dare, l'assunto sulla stagnazione della conoscenza dopo il neolitico si può sostenere altrettanto bene quanto confutare. Ugualmente vago è il riferimento ad una "fluttuazione" del sapere. L'affermazione di un'accelerazione improvvisa della conoscenza a partire dall'Ottocento è poi giudicata da Derrida per lo meno approssimativa. Così come caricaturale va intesa la sua critica all'interpretazione monogenetica (esclusivo ruolo della scrittura) della conoscenza, da nessuno mai seriamente sostenuta. Tuttavia, quel che maggiormente interessa a Lévi-Strauss, evidentemente, non è il rapporto scrittura-conoscenza, ma quello scrittura-dominazione.

In relazione all'interpretazione della scrittura come strumento di *oppressione sociale*, Derrida ricorda che tale convinzione è chiaramente mutuata da Rousseau, autore di riferimento per Lévi-Strauss. Il filosofo ginevrino, infatti, in particolare nei Dialoghi scriveva « ... la scrittura stessa non ci sembrava

associata, in modo permanente alle sue origini, che a delle società che sono fondate sullo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo» (cit. in Derrida 1969, p.139). Derrida contesta ancora a Lévi-Strauss politico di muoversi complessivamente su un piano di empirismo, genericità ed approssimazione, che rendono le sue affermazioni tanto accettabili quanto ricusabili cioè, in fondo, vuote. Ad esempio, il filosofo scrive

«Lévi-Strauss non fa nessuna differenza tra gerarchizzazione e dominazione, tra autorità politica e sfruttamento. La nota che domina queste riflessioni è quella di un anarchismo che confonde deliberatamente la legge e l'oppressione» (ivi, p.152) talché «ciò che sarà chiamato asservimento può altrettanto legittimamente chiamarsi liberazione» (ivi, p.152).

Si tratterebbe eventualmente di tesi anarchiche legittimamente argomentabili, ma che per Lévi-Strauss sono pacifiche e autoevidenti.

Anche sostenere che la scrittura sia un pretesto per confiscare libertà, consolidare il potere di una classe e propagare la menzogna porterebbe all'assurda conclusione che l'analfabetismo sia una forza di emancipazione. Implicherebbe anche ritenere che le formule orali non siano, a loro volta, passibili di mistificazione e che la perfidia sia assente nelle società cosiddette senza scrittura. Commenta Derrida

«basta aprire i Tristi tropici e la tesi a qualsiasi pagina perché l'opposto esploda con evidenza. Abbiamo qui a che fare non solo con una società fortemente gerarchizzata, ma con una società i cui rapporti sono improntati da una violenza spettacolare» (ivi, p.156).

Nel complesso - secondo Derrida - Lévi-Strauss è preda di miti, ultimativamente perché assorbito dalla "metafisica della presenza", tradizionalmente e costitutivamente avversa alla scrittura.



## Le società contro il comando

Possiamo riconoscere che, in generale (ma *solo* in generale), le critiche di Derrida sono efficaci. La questione dei rapporti tra scrittura, dominazione e governo è perciò liquidata? A noi pare di no.

Accogliamo l'invito di Derrida ad aprire i "Tristi tropici" ed, anzi, restiamo con le pagine aperte sulla "Lezione di scrittura". Ci sono almeno due episodi singolari nel racconto di Lévi-Strauss non valorizzati da Derrida e neppure dallo stesso narratore.

Il primo si verifica in seguito ad uno smarrimento dell'intero gruppo sull'altopiano. Giunti a sera, persi nell'intrico della bosaglia, ci si decide per l'accampamento. La fame morde, ma le provviste di emergenza, le uniche portate appresso, sono insufficienti per tutti. Si contava sulle carabine degli esploratori al fine di procurarsi selvaggina ma un branco di cerbiatti presi di mira riesce a fuggire indenne. L'indomani mattina si diffonde il malcontento generale, rivolto principalmente verso il capo e l'esploratore. Che accade in questo momento critico?

«Invece di organizzare una spedizione di caccia o di raccolta, tutti decisero di coricarsi all'ombra dei ripari, lasciando che il capo cercasse da solo la soluzione del problema. Egli sparì accompagnato da una delle sue donne; verso sera furono visti tornare tutti e due con la pesante gerla piena di cavallette che avevano raccolto durante l'intera giornata. Benché il pasticcio di cavallette non sia un piatto molto apprezzato, tutti mangiarono con appetito e ritrovarono il buon umore» (ivi, p.280).

Ma che *capo* è – ci chiediamo - quello che va a lavorare per l'intera giornata sotto la calura opprimente e si preoccupa di servire il pasto ai propri sudditi i quali, nel frattempo, si godono distesi il fresco delle fronde?

Il secondo episodio riguarda ancora un capo, questa volta

però oggetto passivo dell'azione della tribù. La commedia della scrittura era già stata recitata e così, anche, consumata la sua malizia. Ci dice l'antropologo

«Ma, nel mio villaggio nambikwara, le teste dure erano anche le più sagge. Quelli che si emanciparono dal loro capo dopo il suo tentativo di giocare la carta della civilizzazione (in seguito alla mia visita fu abbandonato dalla maggior parte dei suoi) capivano confusamente che la scrittura e la perfidia penetravano fra di loro in concerto» (ivi, p.286).

Nascosto dentro la parentesi ci viene comunicato un dato importante: il potere del capo nambikwara è fragile e precario. Ancora ci chiediamo: che *capo* è quello che può essere ripudiato da quelle “teste dure” che sono i propri sudditi in seguito al compimento di un atto giudicato negativamente? E, più in generale, che tipo di organizzazione politica vige in queste comunità?

Gli studi dell'etnologo Pierre Clastres – ci pare - possono aiutarci a rendere meglio comprensibili questi due singolari accadimenti e a rispondere alle nostre domande.

L'opera di questo originale etnologo ruota attorno ad un interrogativo, che nei suoi lavori assume sembianze fin enigmatiche: quando appare il potere nella sua forma coercitiva? Come accade che tra gli uomini si instaurino relazioni di dominio sociale?

Questo andamento interrogativo ci consentirà di riprendere le riflessioni di Lévi-Strauss, ma su tutt'altre basi, e ci consentirà di riconsiderare alcuni assunti di Derrida.

A Clastres dobbiamo uno sviluppo significativo della nozione politico-antropologica di *chefferie*<sup>5</sup>. Che cosa ci dice l'etnologo francese in relazione all'organizzazione politica delle comunità selvagge? Anzitutto, egli sostiene criticamente che, per la più gran parte dei casi, antropologi ed etnologi non hanno fatto altro che proiettare il complesso di schemi e credenze

---

5. Talora tradotta in inglese con *chieftainship*.

occidentali al di sopra di queste formazioni sociali, non riuscendo così a riconoscerne le specificità e quindi fraintendendole profondamente. Tipicamente, a riprova delle difficoltà interpretative, i giudizi che sono stati avanzati si ripartiscono ambigualmente in due insiemi oppositivi: da una parte i giudizi che parificano i rapporti di queste collettività a quelle occidentali, caratterizzate da gerarchia e dominazione, dall'altra, sempre a partire da schemi occidentali e in recepimento di talune caratteristiche differenzianti, i giudizi che negano *tout court* la dimensione del politico a queste formazioni.

Qual è secondo Clastres il pregiudizio fondamentale che ha condotto a questa frattura interna all'etnologia e, soprattutto, all'incomprensione dell'organizzazione sociale selvaggia?

Essa concerne la nozione di *potere*. Egli scrive, in relazione all'ordine sociale e politico degli aborigeni amerindiani:

«Vogliamo dire che il modello [di potere politico] a cui lo si riferisce, e l'unità di misura, sono preliminarmente costituiti dall'idea di potere quale si è sviluppata e formata nella civiltà occidentale. Sin dalle origini la nostra cultura pensa il potere politico in termini di relazioni gerarchiche e autoritarie di comando-obbedienza» (Clastres 2013 a, p.16).

Qui allora accade quello sguardo etnocentrico «sulle differenze per *identificarle* e infine abolirle».

L'autore mostra di saper acutamente caratterizzare questo sguardo inerentemente animato dall'istanza dell'*universalità scientifica*, la quale deve però infine essere interamente iscritta, per un verso, in una generale presunzione di superiorità e, per un altro, entro la *particolarità* della cultura occidentale. Così l'autore: «ogni cultura è, si potrebbe dire, per definizione, etnocentrica nel suo rapporto narcisistico<sup>6</sup> con se stessa. Eppure, una differenza considerevole esiste tra l'etnocentrismo occidentale e il suo omologo "primitivo": il Selvag-

---

6. A nostro giudizio però, la dimensione psicologica è derivata rispetto all'inaggirabile "gettatezza" di ogni prospettiva valoriale e cognitiva.

gio di qualunque tribù amerindiana o australiana considera la propria cultura superiore a tutte le altre senza curarsi di farne oggetto di discorso scientifico, mentre l'etnologia pretende di situarsi d'acchito nell'elemento dell'universalità, senza rendersi conto che sotto molteplici aspetti rimane solidamente insediata nella sua particolarità, e che il suo pseudo discorso scientifico non tarda a degradarsi in vera ideologia» (ivi, p.16). Clastres qui *tocca* la delicatissima questione della *particolarità dell'universalità*<sup>7</sup>, questione che porterebbe ad una radicalizzazione davvero critica e dunque a un oltrepassamento del tema dell'etnocentrismo e delle precauzioni per scampare al suo rischio. In questa sede ci limitiamo ad accennare al fatto che l'impersonalità, l'oggettività osservativa, lo stile logico e l'istanza astrattiva e generalizzante dell'universalità occidentale non avrebbero mai potuto emergere senza il contributo di quel particolarissimo e contingente sistema grafico che è l'*alfabeto*, nei suoi due complementari versanti della scrittura e della lettura.

Che cosa dunque dicono gli etnologici sugli aspetti politici delle società primitive? Apparentemente abbandonato il modello culturale *evoluzionistico* in quanto ideologico e appunto etnocentrico, gli etnologi - afferma Clastres - *di fatto* lo reintroducono con incidentali metafore biologiche, soltanto apparentemente innocue e laterali. Il politico, presso gli aborigeni australiani e amerindiani, comparirebbe solo nelle forme "embrionali" e "nascenti". «Le società arcaiche - scrive Clastres - sarebbero degli *axolòtl* sociologici incapaci di accedere, senza aiuto esterno, allo stadio adulto normale<sup>8</sup>» (ivi, p.17). Sarebbero cioè come quegli organismi animali che compiono

---

7. Fatto che rende la «civiltà occidentale come l'unico luogo capace di produrre etnologi» (ivi, p. 16). L'universalismo occidentale non è allora che la particolarità di una cultura contingente, non la più alta virtù di una cultura universale, o di una supercultura.

8. L'*axolotl* è una salamandra tipica del Messico la quale compie l'intero suo ciclo di vita allo stadio larvale.

il proprio ciclo vitale interamente allo stadio larvale, sarebbero, né più né meno, dei “feti culturali”. Ancora una volta, l'altro viene interpretato nel segno della mancanza e della deficienza.

Clastres invita invece a riconoscere che quanto è *negato* da queste società, cioè quel nucleo che lega in un nodo di interdipendenze *politica, potere e coercizione*, non è affatto una lacuna, ma una positiva concrezione. Poiché è impossibile pensare “la società senza il potere” – sostiene Clastres – sarà necessaria all'etnologo compiere una “rivoluzione copernicana”, riconoscere che «forse misteriosamente, *qualche cosa esiste nell'assenza*».

Che cosa si deve riconoscere nella sua positività, pur al prezzo di uno sforzo che non potrà mai del tutto acquisire e identificare il proprio oggetto? Che «il potere esista di fatto (non solo in America, ma in molte altre culture primitive) del tutto separato dalla violenza e indipendente da ogni gerarchia» (ivi, p.20). Si deve riconoscere nella sua effettività quello strano irrocervo che è “il potere impotente”, come si dispiega presso le società selvagge.

Da questa prospettiva, si dovrà allora imparare a distinguere tra potere politico coercitivo e potere politico non-coercitivo<sup>9</sup>. «Il potere politico coercitivo (o relazione di comando e obbedienza) – scrive Clastres – non è il modello del vero potere, ma semplicemente un *caso particolare*<sup>10</sup>» (ivi, p.37).

L'etnologo identifica nello *stato* il luogo sorgivo e anche quello di consolidamento e complessificazione del potere nella sua particolare forma coercitiva. Lo stato rappresenterebbe

---

9. Questa prospettiva sta alla radice del recente (ambizioso e solo astrattamente abbozzato) tentativo compiuto da Tarizzo di fondare una nuova interpretazione del politico (a seguito del fallimento delle proposte novecentesche), per cui si dovrebbe assegnare valore specificamente politico solo al potere non-coercitivo (Tarizzo 2007).

10. Va detto che su questo punto così sensibile, Clastres stesso ha avuto delle oscillazioni, come quando scrive «il potere è nella sua essenza coercizione» (ivi, p.37).

appunto la *lacuna* eminente delle società selvagge. Per esso si istituiscono, si legittimano e si rinforzano le società strutturate in blocchi antagonisti di dominatori e dominati. Lo stato rappresenterebbe la rottura del radicale principio egualitario che informa invece le società selvagge. L'istituzione statale acquisirebbe un'autonomia tale da renderla "trascendente" alla società e dunque capace di porsi di contro, appunto come bersaglio di dominazione e manipolazione coercitiva.

Questo non dovrebbe implicare un giudizio di omogeneità circa tutte le società selvagge, presenti alle più disparate latitudini, ma il riconoscimento, semmai, di una specificità propria alle società statuali, a loro volta estremamente differenziate al loro interno. Il selettore del potere coercitivo istituisce dunque un dislivello tra gruppi di società, pur tra loro internamente disomogenee su altri piani. In modo molto diretto, dice Clastres «tutte le società dello Stato sono divise, nella loro essenza, tra dominanti e dominati, mentre le società senza Stato ignorano tale divisione» (Clastres, 2013 b, p.26). Quel che Lévi-Strauss attribuiva alla perfidia della scrittura, Clastres lo assegna dunque allo stato.

È opportuno a questo punto, a nostro giudizio, richiamare una fondamentale istanza critica avanzata da Foucault verso ogni interpretazione sostanzialistica e oggettivistica dello stato. Laddove egli fa riferimento ad una diffusa e radicata "fobia di stato" e alla connessa tradizione che considera lo stato come "il più gelido di tutti i gelidi mostri", secondo l'espressione che usa Nietzsche nello Zarathustra, il pensatore francese sostiene che «lo stato non ha essenza» (Foucault 2012, p.75).

Il punto si inserisce in una più ampia questione metodologica (ma anche ontologica), che attraversa l'intero percorso teorico di Foucault: non esistono oggetti già formati di cui prendere atto e da cui trarre inferenze per deduzione. La prospettiva *semiotico-pragmatica* – quale noi riteniamo di potere attribuire a Foucault - vede, negli oggetti, precipitati di pratiche, nodi archeologici e genealogici, fasci strategicamente orientati di

saperi e operazioni. Dunque, per l'autore, così come non esiste un oggetto-stato, neppure può davvero esistere una *teoria dello stato*. Così scrive

«Lo stato non è un universale, non è in sé una fonte autonoma di potere. Lo stato non è altro che l'effetto, il profilo, la sagoma mobile di un processo di statalizzazione, o di statalizzazioni incessanti, di transizioni continue, che modificano, spostano, rovesciano, oppure introducono insidiosamente – poco importa – le fonti di finanziamento, le modalità di investimento, i centri di decisione, le forme e le modalità di controllo, i rapporti tra poteri locali e autorità centrale ecc. Per dirla in breve, lo stato non ha cuore, e non solo perché, come ben sappiamo, non prova sentimenti, né buoni né cattivi, ma soprattutto perché non ha un interno» e dunque «Non si tratta [infatti] di strappare allo stato il suo segreto, ma di porsi al suo esterno, di interrogare e investigare il problema dello stato a partire dalle pratiche della governamentalità» (ivi, p.75).

Il fermo suggerimento di Foucault è quello di non partire affatto dalle *istituzioni* intese come compatti agenti sociali, ma di far confluire anch'esse, prima fra tutti quella statuale, nel flusso delle pratiche di governo, alla cui superficie può formarsi la figura dello stato, ogni volta differente.

Del resto, già nel corso dell'anno precedente al Collège de France, in riferimento alla formazione dello stato moderno, lo studioso chiedeva

«È possibile passare all'esterno dello stato, ricollocando lo stato moderno in una tecnologia generale di potere che ne avrebbe determinato i mutamenti, lo sviluppo e il funzionamento? Si può parlare di qualcosa come una "governamentalità", che starebbe allo stato come le tecniche di segregazione stavano alla psichiatria, le tecniche disciplinari al sistema penale, la biopolitica alle istituzioni mediche?» (Foucault 2007, p.96).

Ecco quello che cerca Foucault: non uno stato scaturigine autonoma di azioni ma esso stesso confluenza di prassi e di tecniche che lo eccedono e mobilmente lo innervano. Il primato

delle prassi sulle istituzioni, di qualunque genere esse siano, a noi pare convincente e ci dovrà portare a ricercare nelle dinamiche descritte da Clastres almeno alcune correnti di pratiche e di gesti responsabili dei cambiamenti politici.

Va aggiunto che la nozione clastresiana di “trascendenza” dello stato rispetto alla società a noi pare echeggiare la tradizione (formatasi ad inizio Ottocento) che contrappone stato e “società civile”, e che Foucault ha mostrato essere il portato di una reazione (liberale) allo “stato di polizia” (inteso, in senso storico, come stato amministrativo). Per tale motivo, il pensatore francese criticamente scriveva «La società civile non è dunque un’idea filosofica. La società civile è un concetto di tecnologia governamentale, mi sembra, o piuttosto è il correlativo di una tecnologia di governo [...]» (Foucault 2012, p.241). L’affilato pensiero di Foucault è insomma utile per meglio calibrare taluni strumenti concettuali impiegati da Clastres.

L’etnologo, al contrario di Foucault, non è però molto interessato alle differenze tra regnare e governare, alle diverse strategie di legittimazione dei poteri, alle dispersione e polverizzazione dei rapporti di forza, alle dinamiche della loro reversibilità, si concentra invece su ciò che considera l’accadimento decisivo ed elementare proprio dello “stato”: l’irruzione storica della diseguaglianza sociale realizzata attraverso la coercizione.

Che morfologia hanno allora queste “società-senza stato”? La figura del capo tribù, per esempio quelle del *cacicco* amerindiano o del *big man* melanesiano, in quale senso deve essere ritenuta estranea alla figura del detentore di potere, come comunemente inteso<sup>11</sup>?

Clastres ci mette innanzi il paradosso dell’esistenza di capi “impotenti”, di leader “privi di autorità”. Che funzioni e caratteristiche li contraddistinguono?

L’osservazione etnologica dimostra che il capo, in queste so-

---

11. Come intende, l’abbiamo visto, anche il Derrida della Grammatologia.



cietà radicalmente egualitarie, esplica innanzitutto la funzione *dell'arbitro e del pacificatore*. Esso rappresenta l'istanza di mediazione, esercitata sull'unica base del suo prestigio. Precisa Clastres «Più che un giudice che sentenzia è un arbitro che cerca di riconciliare le parti» (Clastres 2013 a, p.26). Dunque le caratteristiche di equità ed equilibrio, unite alla sua abilità di persuasione oratoria, lo rendono un importante elemento di preservazione dell'armonia sociale del gruppo. Poiché «il potere del capo dipende dal consenso del gruppo» (ivi, p.32), si capisce bene che questa funzione sociale è anche eminentemente politica. Tuttavia, proprio a causa dell'autorità puramente "morale" (per usare un termine fuori contesto) da lui detenuta, non sono infrequenti gli episodi di *faida* tra clan, laddove l'intervento del capo disarmato si dimostra, per l'appunto, impotente.

Clastres riconosce una temporanea eccezione a questo vuoto coercitivo nelle possibilità del capo: è quella che si verifica in tempo di guerra. Solo in questa condizione, il gruppo si affida alle abilità guerresche di un *leader*, al quale consente l'esercizio di un potere di comando.

«Durante la spedizione guerresca – ci spiega l'etnologo - il capo dispone di un potere considerevole, talvolta persino assoluto, sul gruppo dei guerrieri. Ma, tornata la pace, il capo di guerra perde tutta la sua potenza. Il modello del potere coercitivo non è dunque accettato che in circostanze eccezionali, quando il gruppo deve affrontare una minaccia esterna» (ivi, p.26).

La seconda caratteristica dello *chef* è la *generosità*, che si manifesta con una forma di pressante doverosità, talvolta parossistica. L'elargizione di doni alla propria popolazione è una delle fonti della popolarità e della legittimazione del capo. Ancora Clastres

«questo obbligo di donare, a cui è tenuto il capo, è sentito dagli amerindiani come una sorta di diritto a sottoporlo ad una spo-

liazione permanente; se il leader cerca di frenare questa fuga di doni, ogni prestigio e potere gli vengono immediatamente negati» (ivi, pp.26-27).

A tal punto è pressante questa aspettativa di dono che il capo è talvolta riconoscibile perché porta gli ornamenti più miseri! Anche tale pressione sociale al dono pare riscontrabile almeno in tutto il continente sudamericano.

La terza qualità indispensabile al capo è l'*abilità di parola*. Abbiamo già visto che ad essa egli fondamentalemente deve attingere in caso di dissidi interni alla tribù. Sempre e solo ad essa egli può ricorrere affinché quanto propone alla propria comunità possa venire accolto ed attuato, assodato che egli «non possiede alcun potere di decisione» (ivi, p.31). Ma la narrazione suadente attiene anche alla rammemorazione costante della tradizione, che stringe nell'unità il gruppo. Essa raccomanda le virtù dell'onestà, della pace e dell'armonia, secondo gli usi degli avi. Questo discorso, che il capo riprende ogni giorno, all'alba o al tramonto, ha la funzione di "gratificare" il gruppo. Pare costituire una sorta di avvolgente legame, di cui non è neppure più necessario distinguere le singole parole, al punto che sovente il leader «parla in mezzo all'indifferenza generale» (ivi, p.27): resta la musica che fluisce senza l'attesa di un'altra parola o di un altro gesto in cambio.

Un ulteriore tratto (ma non omogeneamente diffuso nel continente) che compone la figura del capo è la *condizione poliginica*, frequentemente nella forma sororale. Questa condizione ha forte impatto su gruppi, non solo ma in particolare, se demograficamente<sup>12</sup> esigui. Le donne, come abbiamo visto anche nel caso del capo nambikwara di cui parlava Lévi-Strauss, frequentemente lavorano e faticano accanto al loro consorte per poter espletare continuativamente l'azione munifica.

---

12. Le comunità di raccoglitori raramente oltrepassano il numero di trenta unità, laddove quelle dove viene praticata l'agricoltura possono superare le mille.

Ne risulta che lo scambio politico di prestazioni e controprestazioni tra capo e comunità avviene attraverso la circolazione di *beni, donne e parole*. Ma - ci dice Clastres - questo scambio non si parifica sui due lati, in applicazione di una qualche forma di reciprocità calcolata. Innanzitutto i beni (archi, frecce, ornamenti etc.) che il capo distribuisce, benché aiutato dalle mogli, sono materialmente esigui e sempre insufficienti rispetto alle richieste della sua comunità. In questa circolazione, il capo deve essere riconosciuto come di gran lunga la parte favorita, ciò perché il più alto valore nelle società selvagge è costituito dalle donne e perché il capo è gratificato dal segno del prestigio. Così descrive la situazione l'etnologo francese

«È evidente che per il gruppo che si è spogliato a beneficio del capo di una quantità rilevante dei suoi valori più essenziali - le donne -, i discorsi quotidiani e i pochi beni economici di cui può disporre il leader non costituiscono una contropartita adeguata, tanto più che il capo, nonostante la sua mancanza di autorità, gode tuttavia di uno statuto sociale invidiabile» (ivi, p.33).

L'interpretazione politica complessa, che Clastres avanza, è che questo molteplice flusso si svolga su piani reciprocamente diversi, come se ciascun movimento dovesse essere inteso in una propria relativa autonomia, come cioè se fosse dotato di un'immanente motivazione senza diretta contropartita. Parrebbe dunque che, mediante la negazione del principio della reciprocità, attuata attraverso la riduzione di "valori di scambio" in "valori segnici"<sup>13</sup>, cioè "simbolici", si voglia negare al potere qualsiasi legittimazione, capace di poterlo trasformare in un potere coercitivo fondato ("trascendente" nei termini dell'autore). Negare valore di scambio agli elementi della

---

13. «La cultura afferma la prevalenza del principio che la fonda - lo scambio - proprio istituendo, nel potere, la negazione di tale suo fondamento. Ma occorre rilevare che queste culture, privando i "segni" del loro valore di scambio nella regione del potere, sottraggono alle donne, ai beni e alle parole la loro funzione di segni da scambiare [...]» (ivi, p. 39).

circolazione pare significare che le prestazioni effettuate dal capo verso la comunità non implicino alcuna contropartita, men che meno il privilegio e la legittimazione ad impartire comandi.

Secondo l'interpretazione avanzata da Clastres, la negazione dello scambio attraverso la sua simbolizzazione (per lo più inconscia), toglie in maniera assoluta al potere politico qualsiasi rivendicazione e pretesa. Tra potere e scambio la relazione deve pertanto mantenersi *negativa*.

Attraverso tale meccanismo – continua Clastres – il potere coercitivo è rigettato al di fuori della società e viene a coincidere con la *natura*. «Questa identità nel rifiuto – scrive l'etnologo – ci porta a scoprire, in queste società, una identificazione del potere alla natura: la cultura è negazione dell'uno e dell'altra [...]» (ivi, p.37). Ne deriva – noi potremmo notare – che le società in cui si sono affermate forme di potere coercitivo, articolato nella fitta rete dei rapporti di comando-obbedienza, verrebbero intese da questi uomini come società “incivili”, come... società “selvagge”.

Che cosa svuota, dall'inizio e per tutta l'estensione del suo esercizio, il potere della sua sempre incombente possibilità coercitiva? Esso – ci dice l'etnologo – è il *debito*.

«C'è uno strumento concettuale – afferma Clastres – che, generalmente ignorato dagli etnologi, permette di risolvere un buon numero di difficoltà: si tratta della categoria del *debito*» (ivi, p.107). Abbiamo visto in precedenza come si articoli la circolazione di prestazioni e controprestazioni e come tale flusso disegni l'organizzazione politica di molte società selvagge, non solo amerindiane. Abbiamo anche appreso che tale scambio viene realizzato secondo stili ritualizzati che, in quanto non calcolano ed equiparano valori affinché si attui una relazione di reciprocità, eccedono e negano lo schema del *contratto*. Lo scambio, nella sua connotazione simbolizzata, istituisce e preserva allora una fondamentale *dissimmetria*. Così descrive tale condizione Clastres

«Si dissimula, sotto questa apparenza [quella del contratto], la profonda diseguaglianza della società e del capo, in quanto il suo obbligo di generosità è in effetti un dovere, cioè un debito. Il leader è in situazione di debito rispetto alla società proprio in quanto ne è il leader» (ivi, p.107).

Potremmo dire che l'uguaglianza sociale è garantita da un'iniziale diseguaglianza: quella che pone il capo in una condizione di debito inestinguibile verso la propria comunità. Non c'è possibilità di parificazione, non c'è scambio che possa realizzare un'uguaglianza tra le parti, ma una dissimmetria che non cessa di riprodursi.

«E di questo debito non si può liberare, - precisa Clastres - almeno per il tempo che vuole continuare a fare il capo: appena cessa di esserlo, anche il debito viene cancellato, perché contraddistingue esclusivamente la relazione che unisce chefferie e società. Al centro della relazione di potere si stabilisce la relazione di debito» (ivi, p.107).

Ora iniziano a diventarci intelligibili quei singolari comportamenti del capo nambikwara, lavoratore e debole leader, comportamenti sfuggiti anche all'attenzione di Derrida. Quel che ne emerge è una situazione paradossale, cioè «è [appunto] *la tribù che detiene il potere e l'esercita sul capo*» (ivi, p.107). Lo cifra politica dello *chef* è data dalla sottomissione alla comunità di cui è *leader*. Avido di prestigio, prigioniero di un debito che lo sovrasta, il capo deve continuamente pagare tributi ai suoi "sudditi". E tale fardello che grava sul capo è la più forte assicurazione contro il rischio di un potere coercitivo.

Questo ci dice Clastres: che «il potere non esiste senza debito», che «detenere il potere e imporre un tributo sono tutt'uno» (Clastres 2013 b, p.108). Il debito va riconosciuto allora come una *categoria politica fondativa*. È insomma il debito che scava all'interno del potere e gli impedisce di diventare coercitivo. Non solo, Clastres sostiene anche che il discrimine politico fondamentale, quello più elementare, è dato dal *verso* che as-

sume il flusso di questo debito.

«La natura della società – ribadisce – cambia con il senso del debito. Se la relazione del debito va dalla chefferie verso la società, significa che questa è indivisa, che il debito è omogeneamente ripartito sull'intero corpo sociale. Se invece il debito va dalla società verso la chefferie, significa che il potere si è separato dalla società per concentrarsi nelle mani del capo, che la condizione ormai eterogenea della società conferma la divisione in dominanti e dominati» (ivi, p.108).

Il passaggio dalla società egualitaria e contro il comando alla società che assume fisionomia piramidale e assoggettante si realizza con una precisa discontinuità, la cui faglia è scavata dall'*inversione del debito*. L'onere del tributo inestinguibile passa dal capo ai sudditi. E questo passaggio determina una radicale riconfigurazione dei rapporti politici. Lo stile del potere smette di essere conformato all'autorevolezza e alla persuasione e acquisisce lo stigma della forza e della coercizione. Che cosa ha prodotto questa inversione del debito? Qual è stato il *malencontre* che ha potuto farla emergere? Come "il desiderio di servitù", per citare Étienne de La Boetie, autore assai caro a Clastres, ha potuto avere il sopravvento?

La risposta classica si affida alla dogmatica nozione di *sviluppo*. È il solito movimento dialettico che procederebbe per sintesi e per stadi a governare il passaggio evolutivo verso un progressivo sovrappiù di spiritualità e civiltà. Clastres è assai critico anche verso quella peculiare declinazione dialettica proposta dall'etnologia marxista secondo cui il movimento evolutivo avrebbe il proprio motore nella struttura materiale, economica e tecnica. Tale interpretazione, ancora una volta, proietta all'indietro moduli interpretativi prettamente europei. La premessa, del tutto arbitraria, che dovrebbe legittimare una tale interpretazione analogica, sta nell'idea che, nelle società selvagge come in quelle capitalistiche, l'economia svolga un ruolo centrale e costituisca il propulsore delle dinamiche sociali e politiche. Ma Clastres, sulla scorta anche

degli studi di Marshall Sahlins (1980) nega risolutamente sia che l'economia abbia un ruolo centrale in tali società e anche che essa possa avere una propria autonomia rispetto alla vita sociale, religiosa, rituale. Tutto il contrario semmai: l'etnologo francese sostiene che

«La società primitiva non è un giocattolo passivo nelle mani del cieco meccanismo che sovrintende alle forze produttive: al contrario, è la società che esercita costantemente un controllo rigoroso e deliberato sulla propria capacità produttiva. È il sociale che regola il gioco economico; e, in ultima analisi, è il politico che determina l'economico» (ivi, p.111).

Non vi è allora affatto un motore puramente economico che sprigiona da sé stesso irresistibili forze prometeiche capaci di plasmare la società, ridotta a sovrastruttura ed epifenomeno. Quel che si osserva è semmai la condizione opposta «Non solamente le forze produttive non tendono a svilupparsi, ma la volontà di sottoproduzione è intrinseca al MPD<sup>14</sup>», dunque «Le società primitive sono delle “macchine” anti-produzione» (ivi, p.111).

L'incontro con l'altro apre, a questo punto, un'ulteriore voragine, che rende incommensurabile il sapere economico moderno (oltre a quello politico), con le sue tipiche istanze universalizzanti, e questa condizione tribale. Apre cioè, soprattutto, una lacerazione nelle nostre presunte certezze scientifiche. Anche l'economico deve essere interamente ripensato nei suoi rapporti con il politico e la più generale questione del potere.

L'antropologo Marshall Sahlins ha scritto in proposito le osservazioni probabilmente più radicali e disorganizzanti rispetto al *mainstream* della dottrina economica, quella che, per ricordare Khun, costituisce attualmente paradigma e si trova immancabilmente all'interno di ogni manuale univer-

---

14. Modo di Produzione Domestico.

sitario. Che cosa ci dice l'antropologo statunitense a proposito del comportamento economico selvaggio? Innanzitutto ci dice e ci mostra con una dovizia di elementi, anche di natura quantitativa, che quella selvaggia tipicamente non è niente affatto una società basata su di un' "economia di sussistenza", come ha raccontato molta etnologia, al contrario essa è stata

«la prima società opulenta» (Sahlins 1980, p.13). La figura dell'*homo oeconomicus*, sagoma umana impiegata come schema di interpretazione ad un tempo elementare ed universale, collocata al cuore stesso della dottrina economica, si rivela essere una contingente ed ideologica proiezione moderna<sup>15</sup>. Se infatti l'economia si specifica nella versione neoclassica della scienza che studia il comportamento umano come relazione tra bisogni potenzialmente infiniti e mezzi scarsi suscettibili di impieghi alternativi, Sahlins ci pone innanzi ad un uomo paradossale i cui «bisogni sono scarsi e i mezzi (relativamente) abbondanti» (ivi, p.25).

Già Karl Polanyi, quando denunciava la confusione concettuale consistente nel far confluire due diversi significati nell'*economico*, uno di tipo "formale" (relativo ai rapporti mezzi-fini e dunque portatore della nozione di "scarsità") e un altro "sostanziale" (legato ai modi concreti della sussistenza), aveva già colto l'anacronismo e lo sviamento ideologico della scienza economica<sup>16</sup>, a partire da tale contingente associazione opera-

---

15. Consapevolezza già ben presente in Mauss che scriveva «Sono state le nostre società occidentali a fare, assai di recente, dell'uomo, un "animale economico"» (Mauss 2002, p.131). A sua volta, Weber dà un esplicito e peculiare inquadramento storico all'evento dell'*homo oeconomicus*: «Nella misura in cui si estese il potere della concezione puritana dell'esistenza, in ogni caso (ciò che naturalmente è molto più importante del semplice fatto di avere favorito la formazione del capitale) essa giovò alla tendenza a una condotta della vita borghese, economicamente *razionale*: di essa fu il sostegno più essenziale e, soprattutto, l'unico coerente. Tenne a battesimo l'"*homo oeconomicus*" moderno» (Weber 2009, p. 122).

16. Scriveva Polanyi «Legare la soddisfazione dei bisogni materiali alla scarsità e all'economizzazione e saldarli in un unico concetto può essere giustificato



ta da Karl Menger (il quale, per altro, ritornerà criticamente su di essa, ma senza seguito nella più parte degli economisti). Difficilmente sopravvaluteremmo le conseguenze (ancora da venire) dell'impatto tra le credenze profonde dell'economia e quest'uomo, che schianta gli schemi pensati per inquadrarlo. Ancora dobbiamo seriamente avvertirla questa destabilizzante ondata di ritorno che ci arriva dall'altro. Tanto più che, tipicamente, la dottrina economica, come ha mostrato anche David Graeber (2011) citando una serie di manuali di uso corrente, ha necessità di legittimarsi in relazione proprio alle forme primitive del comportamento economico, inscenando ciò che, a suo tempo, Marx definiva "robinsonate".

L'uomo selvaggio - ci dice Sahlins - in linea di massima non ha difficoltà a procurarsi cibo

«Si può dimostrare che cacciatori e raccoglitori lavorano meno di noi; che la ricerca del cibo, invece che una continua fatica, è saltuaria e il tempo libero abbondante; e che le ore di sonno giornaliere a testa sono superiori nell'arco di un anno a ogni altro tipo di società» (ivi, p.26).

È stato dimostrato, in molti differenti contesti, che l'apporto giornaliero di calorie e dei diversi nutrienti è in linea, se non talvolta addirittura eccessivo, rispetto agli standard proposti dalle agenzie internazionali che si occupano di salute nutrizionale. Questi uomini non si curano granché neppure dei pochi beni che possiedono, mostrano una tendenza alla trasandatezza, incomprensibile per un Europeo. Sahlins cita in proposito l'etnologo Martin Gusinde che, degli aborigeni abitanti la Terra del fuoco, dice

---

e ragionevole in un sistema di mercato, quando e dove esso si affermi. Tuttavia, accettare il concetto composito di "mezzi materiali scarsi ed economizzazione" come se avesse validità universale, deve rendere molto più difficile rimuovere la fallacia economicistica dalla posizione strategica che tuttora occupa nel nostro pensiero» (Polany 1988, p. 43).

«Non sanno badare ai loro beni. Nessuno si sogna di metterli in ordine, piegarli, lavarli o asciugarli, appenderli, o accatastarli ordinatamente. Quando cercano qualcosa di particolare, rovistano alla rinfusa tra il guazzabuglio di cianfrusaglie nei piccoli canestri. Gli oggetti più voluminosi ammonticchiati nella capanna vengono sballottati qua e là senza curarsi del danno che possono subire» (ivi, p.25).

Perché questa noncuranza e assenza di attaccamento ai propri oggetti? Perché la materia prima per gli utensili in legno o in arbusti è abbondante e sempre a portata di mano, perché la proprietà è incompatibile con il regime di periodica mobilità che caratterizza molte comunità tribali (in particolare modo quelle di cacciatori e raccoglitori) e perché il tempo per costruire quegli attrezzi, generalmente semplici, non manca. Perché allora ha avuto corso l'idea di popoli primitivi al limite della sussistenza? Perché – ci dice Sahlins – si sono arbitrariamente messi, dentro questi uomini, impulsi che sono invece specifici degli uomini moderni e contemporanei. Oppure perché molti raccoglitori, oggetto di osservazione, erano in realtà “profughi” o “deportati”, perché

«gli habitat furono selettivamente depauperati dagli Europei: gli Eschimesi a noi noti non cacciano più le balene, i Boscimani sono stati privati della selvaggina, il piñon degli Scioscioni è stato falciato e i loro terreni di caccia trasformati in pascolo per gli animali. Se ora si definiscono poveri questi popoli, e “scarse e incerte” le loro risorse, ciò è forse indice della condizione aborigena o della violenza coloniale? » (ivi, p.21).

Ma forse la ragione prima sta soprattutto nel gesto, ad un tempo ideologico e fondativo, di avere collocato nel profondo della società, come suo motore, la nozione di “scarsità”. «Scarsità – così commenta Sahlins – è la sentenza emanata dalla nostra economia – e non solo, anche il suo assioma [...]»(ivi, p.16). Lo schema “euristico” dell'*homo oeconomicus* ne esce malconcio e con esso molte nostre certezze, cioè ideologie. L'univer-

salizzazione della nozione di scarsità, chiave di interpretazione e di legittimazione razionale del mercato, costituisce allora quel che Polanyi denunciava come “fallacia economicistica”. Chiarisce opportunamente Sahlins che quest’uomo non *rinuncia* proprio a niente, non fa alcun “voto di povertà”, non reprime alcun bisogno potenzialmente illimitato, non comprime alcuna aspirazione. Del resto è nota a tutti l’immagine di queste popolazioni con il sorriso sulle labbra, anche nei momenti più difficili.

Precisa ulteriormente Sahlins che è del pari evidente un «“disinteresse” a sviluppare il proprio apparato tecnologico» (ivi, p.25) e questo, a noi sembra, *relativizzi* storicamente il principio heideggeriano della tecnica come motore preminente delle dinamiche sociali, culturali ed antropologiche.

Anche la dialettica dell’etnologia marxista – a giudizio di Clastres - non può che postulare, in vista della propria legittimazione scientifica, un’etnologia della *miseria*, ma ciò costituisce un’assoluta mistificazione. Quella selvaggia, abbiamo visto, non è affatto una società della miseria aggrappata ad un’economia di sussistenza. L’etnologia non dogmatica rovescia questo assunto e riconosce queste come *società dell’abbondanza*. L’idea che gli uomini tribali siano costretti dall’ambiente ostile a lavorare incessantemente per non morire di fame e che la produzione di *surplus* e il conseguente accantonamento delle scorte sia reso impossibile dalla loro arretratezza è ovunque smentito dall’evidenza. Persino il caso limite dei cacciatori-raccoglitori nomadi dei deserti dell’Australia e dell’Africa australe smentiscono questa idea esotizzante poiché – ci dice Clastres – anche costoro dedicano al lavoro tipicamente tre o quattro ore al giorno o, al massimo, cinque, con ritmi blandi e con un coinvolgimento solo parziale della tribù. Del resto in Sudamerica è corrente l’espressione “fannullone come un indiano”. Dopo aver selezionato i loro bisogni e averli soddisfatti, questi uomini possono dedicarsi alle loro attività preferite: far feste e bevute, fumare sull’amaca e ingaggiare guer-

re. Ciò chiaramente testimonia che, se volessero, potrebbero produrre surplus .... ma non *vogliono* farlo. L'ambiente che li circonda è già il deposito di *surplus* disponibile alla bisogna. Quando si sono accumulate scorte, senza avervi dedicato lavoro straordinario, tali eccedenze vengono consumate e dilapidate, in occasione di feste o di inviti a scopo politico. Commenta Clastres

«Una tale “strategia implica evidentemente una scommessa sul futuro: che sarà caratterizzato dalla reiterazione e non dal cambiamento; che la terra, il cielo e gli dei veglieranno perché si compia questo eterno ritorno del medesimo» (Clastres 2013 b, p.101).

Non bisogna pertanto attribuire a queste comunità un desiderio tutto anacronistico di produrre e accumulare secondo misure sempre crescenti e giudicare l'assenza di tali risultati come l'esito di una frustrazione strutturale. L'etnologo ci racconta che, quando gli indiani conobbero le asce metalliche dei bianchi, «le vollero non per produrre di più nello stesso tempo, ma per produrre altrettanto in un tempo dieci volte più breve» (Clastres 2013 a, p.143). Gli Yanomami, i Guayakì, i Tupì-Guaraní non lavorano oltre i loro bisogni.

«Inguaribile imprevidenza dei selvaggi, – si chiede retoricamente Clastres – come la raccontano le cronache degli esploratori? Piuttosto, in questa noncuranza si può leggere la maggiore cura data alla propria libertà» (Clastres 2013 b, p.101).

Anche il “mercato” è assente da queste società. Esse perseguono, quando possibile, l'autarchia economica perché questa innanzitutto significa indipendenza politica. Scrive l'etnologo

«l'ideale autarchico è un ideale anti-commerciale» (ivi, p.50). Fatto sistematicamente travisato dalla dottrina economica che – considerava Polanyi –, al contrario, fa della propensione allo scambio e al commercio una condizione “naturale”, qualcosa di affine alla “forza di gravità” (Polanyi 1988, p.38)

pertanto neppure abbisognevole di essere indagata. Da tutto ciò viene dunque fortemente ridimensionata l'idea di Mauss e di Lévi-Strauss secondo cui le tribù sono naturalmente orientate allo scambio e conseguentemente alla pace.

Quello di cui Clastres ci parla non è il “buon selvaggio”, esso non è preminentemente orientato allo scambio perché il desiderio di indipendenza lo conduce a ridurlo al minimo oppure, se scambia, lo fa spesso in funzione di costituire alleanze militari<sup>17</sup>. Le comunità tribali – spiega Clastres - non sono per-il-mercato essenzialmente perché «sono società violente, il loro essere sociale è un essere-per-la-guerra<sup>18</sup>» (Clastres, 2013 b, p.35). La guerra esalta quel non<sup>19</sup> dell'identità e dunque va continuamente alimentata per la sua potenza di frammentazione che separa i nuclei sociali tra loro e li salda al loro interno. Considera l'etnologo con toni schmittiani

«immanente alla società primitiva c'è una logica centrifuga tesa alla frammentazione, alla dispersione, alla scissione, per cui ogni comunità, per pensarsi come tale (come totalità una), ha bisogno della figura contrapposta dello straniero o del nemico: la possibilità della violenza è dunque già presente nell'essere sociale primitivo: la guerra è una struttura della società primitiva e non il casuale fallimento di uno scambio» (ivi, pp.59-60), e ancora «la società primitiva è il luogo dello stato di guerra permanente» (ivi, p.62).

---

17. Scrive Clastres «A questa straripante presenza del dato bellico risponde, se così si può dire, il silenzio dell'etnologia contemporanea, per la quale parrebbe che la violenza e la guerra non esistano se non nei mezzi atti a scongiurarle» (2013 b, p.37).

18. Laddove lo stato, considera l'etnologo, è «la macchina anti-bellica per eccellenza» (ivi, p.72).

19. Spiega Clastres «Per potersi pensare come un Noi, è necessario che la comunità sia insieme indivisa (una) e indipendente (totalità): l'indivisione interna e la contrapposizione esterna si coniugano tra loro e ognuna è condizione dell'altra» (ivi, p.69); per questo, anche, le comunità primitive non possono raggiungere grandi dimensioni demografiche e, qualora accadesse, si decidono per la separazione.

Da tutto ciò segue che tali comunità sono contro la proprietà, contro l'economia, contro il mercato e contro il lavoro perché hanno una passione irriducibile e violenta per libertà.

Talché «Ciò che ora sappiamo delle società primitive non permette più di ricercare l'origine del politico al livello economico» (Clastres, 2013 a, p.149).

Il *malencontre*, quell'accadimento infausto che ha scardinato l'imperativo della libertà e dell'eguaglianza, perseguito anche oltre la vita, e ha consentito l'istituzione statale con il suo stile di comando coercitivo, non può allora essere fatto risalire ad un movimento interno ad un immaginario ordine economico e tecnico autonomo.

L'incalzante interrogare di Clastres ritorna in un'aura di scuro enigma:

«Le società primitive sono società senza Stato perché lo Stato vi è impossibile. Eppure tutti i popoli civilizzati sono stati, dapprima, selvaggi: che cosa ha fatto sì che lo Stato cessasse di essere impossibile? Perché i popoli cessarono di essere selvaggi? Quale formidabile avvenimento, quale rivoluzione lasciarono sorgere la figura del Despota, di colui che comanda a coloro che obbediscono? Da dove viene il potere politico? Mistero, forse provvisorio, dell'origine» (ivi, p.149).

Alla fine del lavoro dell'etnologo francese (scomparso prematuramente per un incidente d'auto), capace di una profonda e non convenzionale intelligenza delle società primitive, rimane campeggiante questo formidabile enigma. Esso non può che essere anche il nostro.

Dobbiamo, al termine di queste osservazioni, riconoscere l'importante acquisizione di Clastres: «l'immenso valore euristico della categoria economico-politica del debito» (Clastres 2013 b, p.109) per tentare di decifrare l'enigma del *malencontre*.

## La scrittura del debito

Lévi-Strauss, abbiamo visto, istituiva un intimo legame tra scrittura e debito. Egli negava inoltre risolutamente che i Nambikwara sapessero scrivere. Che cosa pensa Clastres della scrittura in rapporto a queste società contro il comando? Apparentemente assume la medesima posizione negativa di Lévi-Strauss «Consideriamo anzitutto i criteri dell'arcaismo: assenza di scrittura ed economia di sussistenza. Nulla da dire sul primo, trattandosi di un dato di fatto: una società conosce la scrittura o non la conosce» (Clastres, 2013 a, p.14).

Successivamente però, in un saggio apparso nel 1973 nella rivista "L'Homme"<sup>20</sup> (1973, XII, 3), Clastres ritorna originalmente sulla questione. Ivi, non casualmente, Clastres introduce il tema della scrittura legandola per essenza alla Legge e riconducendo a quest'ultima, come aveva fatto Lévi-Strauss, l'istituzione della scuola gratuita ed obbligatoria. Così sentenzia «La scrittura è per la legge, la legge abita la scrittura, e conoscere l'una è non poter più ignorare l'altra. Ogni legge è dunque scritta, ogni scrittura è indizio di legge» (ivi, p.130). Potremmo almeno considerare che la tradizione orale non è, in gran parte, altro da un insieme di precetti e di raccomandazioni. In questo senso, la Legge è assai più vecchia della "scrittura", almeno della scrittura comunemente intesa come scrittura-della-lingua. Certamente l'avvento di talune tipologie di scrittura hanno avuto effetti trasformativi della *natura stessa della legge* o, meglio, delle leggi, ma questo appunto dovrebbe aprire il campo a una differenziazione e una moltiplicazione dei campi di ricerca, non ad una pacifica riduzione all'unità, come se "scrittura" e "legge" nominassero sempre l'identico. L'elemento di innovazione apportato di Clastres si annuncia però con un inatteso spalancamento d'orizzonte di ciò che deve intendersi con "scrittura": «Non c'è segno, sino ai *quipu*

---

20. Ora in Clastres 2013 a.

degli Incas, che non possa considerarsi scrittura» (ivi, p.130). L'orizzonte scrittorio ne viene d'improvviso enormemente dilatato: esso viene a coincidere con l'attività generalissima del tracciare "segni". Scrittura diviene, d'un tratto, oggetto assai diverso da quanto comunemente si designa con quel termine, da quanto gli stessi storici della scrittura metodologicamente considerano (per distinguerla dai segni "precursori" della scrittura) e da quanto fino a quel momento lo stesso Clastres giudicava. Questo gli consente di riconoscere ai selvaggi dell'America del Sud la capacità di scrivere, almeno limitatamente ad una specifica sfera: quella dei rituali di iniziazione. L'etnologo ricorda le accurate descrizioni di George Catlin, il quale osservò per quattro giorni consecutivi la cerimonia annuale degli indiani Mandan, consistente "nella presa di possesso del corpo da parte della società". Il rituale, che scandisce solennemente il passaggio dei giovani alla società adulta, si realizzava attraverso la sottoposizione dei corpi a una serie spaventevole di torture e di accanimenti contro la carne: «Fori praticati nel corpo, spiedi infilzati nelle ferite, impiccagione, amputazione, l'*ultima corsa*, carni straziate: le invenzioni della crudeltà sembrano inesauribili» (ivi, p.133). Il corpo diviene lo spazio di concentrazione e di incisione dell'*ethos* tribale e la via di questa iscrizione è la sofferenza estremizzata. Proprio alla permanenza delle cicatrici e all'intensità del dolore patito si affida la rammemorazione permanente di questo passaggio. Per Clastres la cerimonia attiene alla trasmissione di un sapere e di un destino all'iniziando, il cui corpo diviene il luogo eminente di assunzione e, appunto, di incorporazione. All'insieme raccapricciante delle pratiche di inflizione dei tormenti, ai suoi crudeli accorgimenti per cui, per esempio, anziché del bambù tagliente si preferisce la pietra lacerante, corrisponde l'impassibilità e fin la serenità dei giovani che patiscono il supplizio fino allo svenimento. Secondo molteplici variazioni, questo scatenamento di violenza sul corpo degli iniziandi è pratica del tutto comune tra le società tribali cono-



sciute. Così scrive Clastres «nelle società primitive la tortura è l'essenziale del rito di iniziazione» (ivi, p.130).

Clastres ritiene però del tutto insufficienti le interpretazioni che vedono in tali crudeli rituali una semplice prova di valore individuale. Non si tratta affatto solo di verificare il coraggio e la singola capacità di sopportazione, al contrario questo rito è soprattutto un ammaestramento comunitario e ciò è evidente soprattutto perché il corpo deve mantenerne indelebili i segni sulla carne. Clastres commenta «Un uomo iniziato è un uomo segnato. Il fine dell'iniziazione, per quanto attiene alla tortura, è di marchiare il corpo: nel rituale iniziatico *la società imprime il suo marchio sul corpo* di giovani» (ivi, p.134). La specificità dei riti di iniziazione è data allora dal fatto di essere *scritture*. Qual è allora il contenuto di questo segreto sapere? Che cosa prescrive la legge incisa con meticoloso accanimento nella carne?

Tradotto linguisticamente esso recita:

«Voi siete dei nostri. Ciascuno di voi è simile a noi, ciascuno di voi è simile agli altri. Voi portate lo stesso nome e non lo cambierete. Ciascuno di voi occupa fra noi lo stesso spazio e luogo: li conserverete. Nessuno di voi è meno di noi, nessuno di voi è più di noi. Non potrete dimenticarlo. Gli stessi segni, che vi abbiamo lasciati sul corpo, ve lo ricorderanno continuamente<sup>21</sup>» (ivi, pp. 135-36).

La legge incisa sulla carne sancisce nel modo più fermo e indelebile il divieto di divisione e di diseguaglianza, cioè il divieto che qualcuno possa collocarsi nel luogo di possibilità del potere coercitivo. La marchiatura bandisce tanto il desiderio di potere quanto il desiderio di sottomissione.

Così conclude Clastres «Ammirevole profondità dei selvaggi, che sapevano già prima tutto questo e vigilavano, a costo d'una terribile crudeltà, a impedire l'avvento di una più terrificante crudeltà: *la legge scritta sul corpo è un ricordo indimen-*

---

21. Anche Cardona la ricorderà nella sua Antropologia della scrittura.

*ticabile*» (ivi, p.137).

La scrittura (intesa in un senso assai più allargato rispetto alla nozione comune) che marchia la superficie dei corpi selvaggi è la scrittura che prescrive l'uguaglianza.

Lo scarto semantico, compiuto da Clastres con la nozione di "scrittura dei corpi", ci impone di chiederci: che cosa è allora *scrittura*? È possibile circoscriverne l'esercizio?

Dopo che è stato riconosciuto, secondo più prospettive negli ultimi decenni, che il movimento della scrittura non ha inscritta affatto all'origine la propria (presunta) meta, cioè quella di *registrare il suono del linguaggio*, la scrittura è precipitata in una dispersione di pratiche irriducibili l'una all'altra e tutte ad unità, seppure su un piano ideale. Non si dà questa riduzione ad uno, detto in estrema sintesi, perché "linguaggio" e "suono" sono emergenze impossibili senza la scrittura e, più specificamente, senza l'alfabeto. Linguaggio e suono sono in debito con la scrittura, si formano per il suo gioco, e dunque non possono in alcun modo costituirne il principio che la governa. Naturalmente ci sono ancora molti autori che pensano che "il linguaggio" sia una oggettività naturale propria dell'uomo, che esso sia quel che, oggi, linguistica, sociolinguistica, semiotica (e grammatica) affermano e che tale "costrutto cognitivo" (il linguaggio, appunto) possa pacificamente essere proiettato all'indietro tal quale, fin nella notte dei tempi. Non ci sarà da dedicare troppo tempo per mostrare l'inconsistenza di queste concezioni: esse semplicemente ignorano, secondo una coazione a ripetere più volte diagnosticata e conclamata, che ogni sapere è aperto dal sapere che lo precede, il quale è a sua volta *saputo da questo sapere emerso*, secondo un *circolo* di cui non è possibile afferrare il principio. Il Barone di Munchausen non può sollevarsi dal codino ... ma, in un certo senso, ciò è quanto il sapere sempre fa (troppo spesso senza saperlo). Il sapere insomma si attualizza per un *vortice* che non può essere a sua volta semplice oggetto di sapere (come

la vista<sup>22</sup> non può essere oggetto di visione), essendo appunto l'*evento vorticoso del sapere*. Dal che discende che non può esistere né conoscenza *oggettiva* né *realtà in sé*, ma sempre un vorticoso nodo che stringe e continuamente altera contestualmente oggetti e soggetti. Pensare che “il linguaggio” del sapere contemporaneo sia una pacifica positività metastorica è allora solo frutto di inconsapevolezza.

Che un *non-sapere*<sup>23</sup> costituisca la luminosità del sapere non è una condizione incresciosa, dovrebbe formare anzi la più acuta consapevolezza critica circa il sapere stesso, tale da consentirgli di evitare la *naïveté* (nel migliore dei casi) sopra esemplificata.

Dunque: ci è sottratta la comodità di concepire un movimento convergente e progrediente delle pratiche grafiche poiché tale concezione non potrebbe che avere già, dentro di sé, gli effetti della scrittura che vorrebbe osservare dall'esterno.

Che resta allora della nozione di scrittura? A noi pare resista quella minimale di “intaglio” e “ritaglio”, innanzitutto. Questo è poi il nocciolo semantico di *graphein* e in generale dei verbi che in molti idiomi si riferiscono alla scrittura come attività dell'incisione. Se è così, decentrandoci dalle più comuni accezioni, dovremo riconoscere che tra i primi, maggiormente pervasivi, *gesti scrittori* va considerato quello compiuto dall'*occhio*. Promuovere un primo piano ed allontanare uno sfondo, focalizzare un dettaglio e sfocare il contesto non è una decisiva gestualità ritagliante?

---

22. Sulla metafora della vista ad indicare la conoscenza molto è stato detto e molto ci sarebbe da dire in riferimento al ruolo dell'alfabeto, sistema più di tutti eminentemente “visuale”.

23. Potremmo dire che ogni sapere è “storico” se non avessimo ben presente che anche le pratiche storiografiche sono storiche, sono cioè costrette dal loro stesso metodo, che tutto storicizza e relativizza, ad autorelativizzarsi. L'idea storiografica ed epistemica di un sapere oggettivo, seppure solo regolativamente, cioè l'idea di un panotticismo, di uno sguardo esterno al mondo ed esterno al tempo, va infine riconosciuta come, in radice, teologica (cioè ancora, in qualche modo, scrittoria).

Scrivere, nella dispersione delle sue esplicazioni, riceve allora senso dall'attività di contornare e separare, che innesca una relazione di coimplicazione tra il dettaglio e il suo resto, e anche una relazione di rinvio tra i dettagli in fuga. Nella sua elementarità, scrivere è dunque *far differenza*. Ciò ne fa apparire subito l'originarietà e la complessità.

Anche la mano, necessariamente, *scrive*, quasi sempre di concerto con l'occhio. Essa non ha tuttavia quella prontezza e agilità ritaglianti che l'occhio possiede (l'orecchio, il naso e la lingua sono invece decisamente i più passivi, tendono a ricevere le differenze piuttosto che a operarle). Potremmo riconoscere una scala nelle competenze di ritaglio tra le nostre possibilità gestuali. Il fatto che ritagliare sia generalmente considerato un'attività *manuale* deriva verosimilmente dal fatto che la lama dell'occhio è così tagliente che pare non incontrare la resistenza di alcun supporto. Ma non è in effetti così: anche l'occhio, invisibilmente, si sforza nel definire orli e contorni. Il darsi del mondo può allora venire inteso come un continuo movimento, attivo-passivo<sup>24</sup>, di scritte. Laddove si consideri la *scrittura* (e non più il *linguaggio*) cifra simbolica del mondo, ci si allontana da una lunga tradizione incentrata sul *significato*, sulla pienezza della coscienza e sulla presenza dell'oggetto e ci si addentra in un mondo fitto di tracce e di rinvii. Questo scostamento è stato però da taluni inteso come un semplice rovesciamento gerarchico tra Significato e Significante, come se, ad una secolare prevalenza del primo, occorresse opporre i diritti del secondo. A nostro giudizio la dilatazione della scrittura a segnatura-di-mondo, laddove il contenimento linguistico è stato ormai irrimediabilmente sfondato, non può che portare ad un abbandono della dicotomia S/s. Non si può utilizzare una nozione e ignorare l'altra poiché esse si coim-

---

24. Ogni gesto si produce nel circolo vorticoso di un *già* e di un *da*, è perciò sempre contestualmente passivo e attivo.

plicano<sup>25</sup>.

Acquisita una nozione siffatta di scrittura, diventa, per un verso, del tutto inadeguato parlare di “precursori” della scrittura e, per l’altro, si impone la necessità di una sensibilità di rilevazione delle soglie di trasformazione delle attività grafiche e ritaglianti assai fine. Se (quasi<sup>26</sup>) tutto diventa scrittura, perché la nozione mantenga senso, occorrerà fin da subito parlare di scritture, cioè di soglie di complessità, gradienti trasformativi e metamorfosi.

Reimpostata in questi termini, è possibile tornare a porre la questione di un rapporto tra debito e scrittura? Cioè la questione che assegna ad una *certa* scrittura una cruciale valenza politica, quella che si colloca al limite delle società contro il comando e delle società strutturate dai rapporti di coercizione? A noi pare di sì.

Innanzitutto ora chiediamoci che cosa è un “debito”? Le accezioni possibili sono davvero molteplici. Noi vorremmo però, almeno inizialmente e per non smarrirci, focalizzarci su un debito specifico, quello probabilmente a noi più familiare, quello con caratteri di giuridicità: il debito contrattuale<sup>27</sup>. Quando compare un debito siffatto? Esso compare, ci dicono gli storici, precisamente *in concomitanza con la nascita della scrittura* (intesa, questa volta, nel suo senso più comune). Le osservazioni di Levi-Strauss ritornano dunque ad essere per-

---

25. Questo vale certamente anche per la coppia Linguaggio / Scrittura, laddove però la nozione di scrittura appena proposta si allontana fortemente dalla nozione tradizionale. Nonostante questa forte torsione della nozione di scrittura, non possiamo, infine, non ammettere che essa mantenga più di un ancoraggio alla nozione di linguaggio: esso costituisce quella provenienza empirica che rende possibile il nostro discorso, che, proprio per ciò, non aspira a nessuna absolutezza e oggettività.

26. Resta la peculiare differenza tra la scrittura e l’*evento* del suo tracciarsi, su cui avremo modo di tornare.

27. Avremo modo in seguito di esaminare accezioni diverse di debito.

tinenti per noi.

I sumerologi affermano che l'emergenza di contratti di debito, con la specifica previsione di interessi, garanzie e penalità, avviene nella civiltà tra i due fiumi. Al tema è stato specificamente dedicata la monografia "Debt and economic renewal in the ancient Near East<sup>28</sup>". Come, secondo questi specialisti, concretamente prende forma il debito?

Michael Hudson innanzitutto evidenzia come esso sia stato uno dei più importanti fenomeni dell'età del Bronzo, di massimo impatto sugli aspetti sociali, economici, militari e religiosi e, tuttavia, sia rimasto oggetto di scarsa attenzione presso gli studiosi. Ricorda come, al contrario, il tema del dono e del debito corrispettivo abbiano trovato collocazione centrale nell'etnologia, in riferimento alle società tribali. Nel celebre "Saggio sul dono", Mauss, quando tratta della doverosità sociale che impone che il contro-dono sia di maggior valore rispetto al dono iniziale, affronta la questione del debito e dell'interesse. Tuttavia – a giudizio di Hudson – la questione del debito in Mesopotamia assume fisionomia affatto diversa e richiede una strumentazione concettuale di altra natura. Così argomenta perché in Mesopotamia le cose andavano assai diversamente

«Precisely because gift exchange and reciprocity are so integral a feature of marriage ceremonies, funerals and other rites of passage, as well as mutual aid and social alliances in general, these anthropological customs do not offer much help in explaining how standardized and impersonal rates of interest evolved in Mesopotamian trade and agriculture. Gifts represent floating obligations that are not monetary and do not bear interest or have a specified time at which they must be repaid. They do not require weights and measures, mathematics or a monetary system to quantify exchanges precisely. The reciprocities involved are not

---

28. Risultato di una conferenza dell'International scholars conference of ancient near Eastern economics, tenuta presso La Columbia University nel novembre 1998.

specified in advance as a definite proportion of the original gift. If an overplus is involved, is something informal and discretionary, an expression of politeness perhaps, but not interest in the technical sense of the term. Record-keeping is not essential, as no pledging of collateral or threat of foreclosure is involved, although debtors may lose face through peer pressure» (Hudson 2002, pp. 10-11).

Torneremo sulla rilevante questione del dono nelle società tribali, ma questo denso passaggio sintetizza efficacemente la specificità del debito nell'Oriente antico rispetto alle società studiate dagli etnologi.

Il debito degli antichi aveva proprietà tipizzanti: esso si impone in forma astratta e impersonale, implica un insieme di misure standard e la possibilità della loro reciproca conversione, competenze di calcolo, usi monetari almeno attraverso l'utilizzo di prodotti con funzione di equivalenti generali, la valorizzazione precisa degli oggetti, una cognizione culturale di "esattezza", l'abilità nel rendere il tempo oggetto di computo, la rigorosa specificazione di garanzie e penalità, un sistema sociale che renda giuridico l'obbligo della restituzione. E, soprattutto, un sistema di registrazione scrittoria, con il correlativo apparato di produzione, archiviazione e gestione dei documenti. Tutto ciò configura l'emergenza di un'esperienza sociale assolutamente nuova.

Nel tardo terzo millennio la parola *ubullu*, che significava precedentemente "lesione" o "danno", acquisisce il preciso significato di "debito con caricamento di interessi". Il creditore viene pertanto collocato in una posizione omologa a quella di chi ha patito un danno e pretenda risarcimento. Il "pagamento" atteso – ricorda Hudson – ha, in molte lingue, l'etimologia del "pacare" e del "pacificare". Questa nuova forma di risarcimento, dovuto per la concessione di un prestito, si consolida come forma di transazione specificamente mirante ad un *profitto*. «Rather than expressing the ethic of reciprocity, the aim is to generate gains for creditors» (ivi, p.11). Questo

aspetto conferisce una specifica natura “economica”, assente nelle differenti forme di reciprocazione dei doni. L’interesse è formalmente concordato, cioè a dire messo in forma scritta, tra i contraenti come precisa frazione del debito, entro una dinamica di continua crescita in funzione del tempo, autenticato da testimoni e garantito da una precisa specificazione delle penalità, talvolta con elencazione delle proprietà in pegno.

È verosimilmente proprio la dimensione della *formalità* quel che maggiormente caratterizza queste inedite e generalizzate forme di scambio sociale. Precisa Hudson «It reflects the formalities that characterized the large public institutions in their relations with the rest of society throughout all recorded history» (ivi, p.12). La *forma* è dunque una delle chiavi di volta di queste inedite prassi sociali. L’osservazione solleva non pochi interrogativi.

Ricorda Hudson come anche presso i Babilonesi era presente una tradizione di condanna verso chi accumulava beni per sé e praticava l’usura. Proprio come nei gruppi selvaggi, tali attitudini minacciavano la solidarietà di gruppo, vitale per la sussistenza del gruppo stesso in frangenti di difficoltà. La dilapidazione di tali personali accantonamenti in occasione di feste e cerimonie aveva perciò anche lo scopo di preservare l’etica della condivisione e dell’aiuto reciproco annullando, al superamento di una certa soglia, le utilità solo personali.

Quali sono allora gli ambiti e le modalità in cui questa prescrizione, comune ai agli uomini tribali e agli antichi, poté venire derogata e anzi si ritrasse a tal punto da divenire marginale? Hudson sostiene che il debito vero e proprio, in un regime almeno inizialmente di tipo centralizzato e redistributivo, fu preceduto da forme di “anticipazione” di terra e mezzi da parte del tempio e del palazzo agli abitanti, agricoltori e commercianti. Tali anticipazioni di terra, sementi, strumenti di lavoro, prodotti di artigianato venivano accuratamente registrate dalle istituzioni centrali, le quali, all’atto della concessione,



stipulavano anche la misura di un proporzionale “ritorno”, che definiva un preciso vantaggio per tali istituzioni. Il debito dunque, in queste prime forme, veniva acceso dai “sottoscrittori” non in funzione dell’ottenimento di un profitto imprenditoriale, ma perché la proprietà delle risorse era in massima parte concentrata nelle mani di palazzo e tempio (talora unificati). L’“anticipazione” era dunque la premessa stessa affinché le terre venissero coltivate e i commerci esercitati, per il caso mesopotamico, anche sulle lunghe distanze. La vita economica e sociale non poteva che prendere avvio da queste “anticipazioni” formalizzate. Osserva Hudson

«As the major organizers of trade, temple and palace administrators advanced these handicrafts and other assets to merchants and “entrepreneurs”, as well as land to sharecroppers for a stipulated return. This helped legitimize profit-making, along with the interest that the temples charged merchants for goods and other institutional assets they advanced. The temples thus became the midwife sanctifying Mesopotamia’s commercial breakthrough. In time, religion would come to denounce the charging of interest, at least in the case of rural usury, but city-temples are likely to have been the practice’s initial promoters and beneficiaries» (ivi, pp.12-13).

La costituzione economica di tipo redistributivo, implicante strutturalmente la pratica degli “anticipi”, congiuntamente con il ruolo di un’istituzione religiosa come quella del tempio, definì i nuovi contorni di legittimazione di una condotta altrimenti deprecata e avversata. Questa struttura economica, imperniata sulla formalizzazione del debito accresciuto dagli interessi, rende conto di una società attraversata da una linea di marcata separazione<sup>29</sup> tra tempio e palazzo, da un lato,

---

29. Scrive in proposito Hudson «Recognition of the role played by temples and palaces in specialized production and long-distance trade shows that the context in which interest-bearing debts are first attested was shaped not merely by the specialization of labor as such, but by the bifurcation of Mesopotamian society between the temples, palaces, and the families on the land» (ivi, p.13).

e nuclei familiari, dall'altro. Quella faglia che scava nel seno della società e *rovescia il verso del debito* (o più precisamente, che istituisce una *nuova* versione formale del debito), generalmente temuta e scongiurata dalle popolazioni selvagge come la peggiore sventura, secondo il giudizio di Clastres, qui, sul finire del terzo millennio, possiamo vederla già attestata nell'avvenuta «biforcazione della società mesopotamica», premessa per ulteriori e più fitte separazioni.

Possiamo apprezzare la forte discontinuità che si realizza rispetto alle società tribali, prive di un centro sovrano, nelle descrizioni di Sahlins. Questi individua due tipiche modalità di transazioni economiche. Una “bilaterale” e “reciproca” (tra individui ma soprattutto tra lignaggi e clan), l'altra *centralizzata*, definita *pooling* (redistribuzione). Quest'ultima consiste nella «raccolta tra i membri di un gruppo, spesso nelle mani di un'unica persona, e ridivisione all'interno di questo gruppo» (Sahlins 1980, p.192). Anche qui abbiamo una forma di centralizzazione, ma i principi che la governano sono affatto diversi rispetto al caso mesopotamico. Così commenta Sahlins

«Con qualche riserva – quali le speciali quote riconosciute localmente a speciali contributi allo sforzo collettivo – al livello domestico superiore come inferiore rimane valido il principio che “i beni prodotti collettivamente sono distribuiti nella collettività”» (ivi, p.193).

In scambi in cui si intrecciano inestricabilmente rapporti parentali, obblighi del capo, prestigio conferito dalla generosità, valutazioni diplomatiche, preoccupazione per la sussistenza della comunità nella sua interezza, non c'è calcolo del debito e dell'interesse sul debito. Nella forma più diffusa di transazione reciproca, che Sahlins definisce della “reciprocità generalizzata”

«Il lato materiale della transazione è rimosso da quello sociale: il computo dei debiti insoluti non può essere esplicitato e caratte-

risticamente è omesso. Il che non significa che donare in questa forma, perfino ai propri “cari”, non generi un obbligo contrario. Ma la contropartita non è stipulata temporalmente, quantitativamente o qualitativamente: l’aspettativa di reciprocità è indefinita» (ivi, p.199).

Il che non significa che siano assenti transazioni bilanciate tra prestazioni e controprestazioni (“reciprocità equilibrata”) o che, addirittura, non siano attuati comportamenti predatori fino al raggiro e alla malizia (“reciprocità negativa”) in particolare con altre tribù, magari particolarmente distanti. Significa semmai che *la dimensione sociale eccede e governa quella economica*. L’etnologo Maurice Godelier, nel suo studio sul comportamento socio-economico della popolazione Baruya abitante la Papua Nuova Guinea (costituente una “tribù acefala” di circa 1.500 individui), ci presenta condizioni analoghe. Questi scrive, in relazione alle distribuzioni di barre di sale, «La bilancia degli scambi è [dunque] regolata innanzitutto dal volume dei bisogni sociali» (Godelier 2013, p.41). Tale principio è ulteriormente evidenziato dal fatto che tra i Baruya della valle di Wonenara è presente un gruppo di rifugiati, fuggiti in seguito ad un conflitto bellico con un’altra tribù.

«Esiste dunque, – ci ragguaglia Godelier – almeno nella valle di Wonenara, una ripartizione ineguale delle terre da sale tra i diversi segmenti di lignaggio a favore dei primi coloni. Tuttavia questa ineguaglianza della proprietà delle terre da sale non comporta ineguaglianze nella ripartizione del sale stesso, e ciò per due motivi: da un lato, i proprietari accordano spesso ai loro parenti per alleanza, ai parenti di lato materno, oppure agli amici il diritto di usare la terra (per es., tagliare e bruciare le canne). A volte autorizzano perfino a un parente o a un amico l’uso permanente di una parcella. D’altra parte, colui che taglia il sale (sia esso proprietario o abbia soltanto l’usufrutto del suolo) è obbligato a ridistribuire una parte del suo prodotto» (ivi, pp. 22-23).

È assai significativo, dunque, che neppure ineguali distribu-

zioni della proprietà riescano ad incrinare il principio della ripartizione preminentemente basata sui bisogni. Puntualizza Godelier «Ciò che conta, negli scambi tra i gruppi, è il reciproco soddisfacimento dei propri bisogni [...]» (ivi, p.49). Di più, tra i Baruya è comune il prestito di beni (finalizzati al lavoro o allo scambio) ed il correlativo indebitamento, ma chiosa Godelier

«Si traggono alcuni vantaggi materiali e un prestigio morale nella concessione di un prestito, ma non si ricerca il profitto a detrimento del debitore. Il principio e lo scopo degli scambi sono sempre quelli del soddisfacimento dei bisogni sociali, del consumo e non la ricerca del profitto» (ivi, pp. 47-48).

I Baruya – constatiamo - adottano tutte le contromisure affinché anche l'ineguale distribuzione della *proprietà* o la dissimmetria tra *creditori e debitori* non intacchino la base di sussistenza che assicura autonomia e libertà a ciascun componente. Non solo, esiste, tra le civiltà tribali, una singolarissima attivazione del debito promossa dal creditore<sup>30</sup>. Si tratta dei casi ormai assai noti (ma certo ancora problematici) del *potlâc* del Nord-Ovest americano e del *kula* melanesiano, in cui confluiscono aspetti religiosi, cerimoniali funebri, atti di generosità, sfide di prestigio, gare di “folle prodigalità” e ammiccamenti guerreschi. In questo caso il debito è attraversato da così innumerevoli istanze di senso da risultare poco comprensibile a noi “debitori economici”.

Anche questa forma di organizzazione sociale, imperniata sul riconoscimento dei bisogni collettivi, tuttavia ha un suo *punto di rottura*. Il verificarsi di circostanze particolarmente drammatiche, tali da determinare una situazione di grave penuria, fa saltare il principio solidale. Scrive Sahlins

---

30. Scrive Godelier «Bisognò convenire che il *potlâc* si differenziava da un prestito in quanto in esso è il creditore a forzare il proprio rivale ad accettare il dono, mentre nel prestito è il debitore a ricercarlo» (ivi, p. 57).

«Ognuno può constatare quando la cooperazione è sopraffatta dall'ampiezza del disastro e l'inganno diventa ordinaria amministrazione. La sfera di assistenza si contrae progressivamente al livello familiare; forse perfino questi legami si dissolvono e, spazzati via, rivelano un egoismo disumano, e tuttavia comprensibilissimo. [...] la spartizione è relegata alla sfera di solidarietà più intima e tutto il resto è all'insegna del "si salvi chi può"» (Sahlins 1980, p.218).

Momento in cui risalta chiaramente la costituzione "segmentale" di queste società, articolate per aggregazioni crescenti a partire da quella intima del focolare domestico.

Il confronto tra queste forme di indebitamento tribale e quelle mesopotamiche ci rivela allora differenze assai profonde. Hudson sostiene che la prima forma di debito formale si realizzi tra le grandi istituzioni centralizzate (quel che egli, con un anacronismo, qualifica come "settore pubblico") e famiglie. Tale nuova forma di scambio è costellata da una serie di innovazioni includenti: la standardizzazione (cioè ancora la formalizzazione) di pesi e altre misure, la definizione delle "equivalenze"<sup>31</sup> (che "formalizzano" beni e lavoro), e la presenza di materie prime (argento e orzo) come moneta che parifica, attraverso la propria forma, il resto di tutti gli altri beni passibili di scambio. Il complesso di questi (e altri elementi) fa segnare – secondo Hudson – un "balzo quantico" rispetto alle società selvagge. Scrive l'autore

«These innovations made a quantum leap beyond "anthropological" reciprocity to more impersonal economic relationships replete with formal written contracts duly witnessed and notarized, and audited annual accounts to administer the flow of resources within the temples and palaces» (Hudson 2002, p.13).

---

31. Scrive Polanyi «Gli equivalenti in quanto tali sono meri espedienti che consentono di istituire relazioni quantitative fra beni di varie specie [...]» (1988, p. 94) e aggiunge «La proclamazione delle equivalenze è una delle principali funzioni del re arcaico» (ivi, p. 107).

Agricoltori, artigiani e commercianti, per potere svolgere la propria attività economica, dovevano ricorrere agli “anticipi” delle istituzioni centrali, che calcolavano con precisione il credito elargito, l’interesse maturato, e affidavano alle tavolette di argilla (prima ancora, a delle “bolle” cave contenenti gettoni di mutevole forma) come oggettuale e oggettiva testimonianza della transazione. Tra le parti interviene dunque crucialmente l’intermediazione della scrittura, anzi, di un intreccio di scritture.

Le parti divengono, da ora, generici soggetti contraenti, “anonimi” non perché si perda il nome, ma perché di essi resta *solo* il nome. I volti che si incrociavano nello scambio dei doni, le storie personali ed i relativi bisogni volta a volta diversi, il legame sociale comunitario, il prestigio della munificenza, i vincoli di sangue, i rapporti amicali vengono *cancellati* precisamente perché non vengono *scritti*. La tavoletta “fa testo”, essa diviene il riferimento oggettivo di inizio e fine rapporto, tutto il resto cade nell’irrilevanza. Potremmo dire che è attraverso queste *cancellazioni operate dalla scrittura* che la transazione da “fatto totale” – secondo la definizione di Mauss – prende a divenire “economica<sup>32</sup>”. Non esiste “naturalmente” un dato in sé stesso “economico” eventualmente inglobato in altri rapporti. Esso è un’“astrazione” e una concrezione artificiale operate dalla scrittura. Occorre però che si abbia ben presente che quanto essa oggettivamente “ricorda”, ben oltre la singola capacità di ritenzione <sup>33</sup>, si accompagna ad un for-

---

32. Mauss però è totalmente ignaro della natura costruttiva e artificiale dell’economico, ingenuamente contesta infatti a Polinesiani e Melanesiani «l’incapacità da essi dimostrata di astrarre e di distinguere i loro concetti economici e giuridici» (2002). Sarebbe però ingeneroso rimproverare a Mauss una mancata attenzione ai fenomeni scrittori quando, nel 1924, anno di pubblicazione del saggio, il tema era estraneo al contesto culturale dell’epoca.

33. Godelier riporta le parole di un Baruya in merito alla questione del valore di un bene «Quando contrattiamo, invochiamo per ultimo il lavoro. Il lavoro è ciò che è stato, ed è già quasi dimenticato. Ce ne ricordiamo quando l’altro esagera» (2013, pp. 40-41).

midabile *oblio*<sup>34</sup>. La tavoletta incisa non è affatto, banalmente, un mero accorgimento mnemonico e un ausilio “amministrativo”. La scrittura non è mai neutro strumento: essa fa differenza, *ritaglia* inedite figure di senso. Quel che rammemora è in realtà quel che *pro-duce*, contestualmente proiettandolo all’indietro, in tale modo presentandosi innocente. Talché chi la frequenta crede di vedere quel che altri, prima di lui, non era in grado di scorgere, crede cioè di vedere *di più e meglio*. La decisiva potenza *poietica* della scrittura viene così celata dalla sua immagine *strumentale*, che la rende un invisibile *a priori storico*. Chi scrive e consulta le tavolette infatti non tematizza la scrittura, se ne serve, talché essa viene sistematicamente tralasciata in direzione del debito, che è il suo oggetto e ciò su cui viene indirizzato lo sguardo. Ma quei rapporti *economici*, cioè depurati dall’intrico di tutti i rapporti interpersonali, parentali, intertribali e religiosi che abbiamo visto intervenire nello scambio tribale, sono un portato scrittorio. Quel che non è scritto viene *inghiottito* dal supporto non inciso, così come il bianco della pagina non è meno efficace del nero, benché si sottragga all’attenzione e dia una fallace impressione d’ineffettualità. In questo senso la tavoletta è un *dis-positivo*: pone in essere una costellazione di nuovi significati e di nuovi oggetti prima inesistenti, con l’apparenza di averli solo neutralmente “registrati”. Essa produce la figura astratta e spettrale del “contraente” generico. Porta alla luce “beni”reciprocamente fungibili e indefinitamente scambiabili, travolgendo, ad esempio, le differenze tra un manufatto,

---

34. Scrive Sini «Un accadimento diviene in tal modo *irrevocabile*: lo scritto vincola per sempre la voce al “detto” (cioè allo scritto che registra il “significato” del detto), non all’evento del detto e alla sua autorità proveniente dall’autorità della bocca che lo dice (la bocca del sovrano, *analogon* della voce e della volontà elargitiva del Dio). Ora osserva bene: in questo modo il creditore si *impadronisce* di ciò che resta fuori contratto; cioè in pratica, della vita, del corpo vivente del debitore [...]» (2005, p. 98).

un prodotto alimentare e finanche una porzione di terra<sup>35</sup>. Per esempio, che cosa può essere la *merce* (secondo Marx, una “imbrogliatissima” cosa, “piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici”) fuori dal ritaglio della scrittura? Propriamente *non esiste*. Gli oggetti, per ipotesi nell’antichità omerica, hanno soprattutto valore per la storia di cui sono intrisi, per i loro illustri possessori e per i fatti eroici di cui recano testimonianza. Nelle società tribali il loro valore si lega indissolubilmente agli effetti di prestigio che evoca il donarli e alla malasorte<sup>36</sup> che può accadere nel riceverli. In tali contesti, gli oggetti, i “beni” come si usa dire, non sono affatto depositi di un generico valore economico. La merce diviene tale in seguito alla possibilità che, virtualmente, ciascun oggetto divenga *formalmente* parificabile ad un qualsiasi altro per la mediazione di un equivalente generale. In questa trasformazione, si attua un processo di potenziale *omogeneizzazione* di tutti gli oggetti, parificati nella natura di “merci”. La specificità della merce corre dunque congiuntamente a processi di *riplasmazione* e di *indifferenziazione*. È qui all’opera ancora una scrittura. Una scrittura che definisce un valore “monetario” e così lo crea e lo retroflette.

Le scritture, nella loro inapparisciente valenza ritagliante, producono figure inedite che, per il sottrarsi alla vista del gesto scrittoriale, appaiono “naturali” e lì da sempre, solo, chissà perché, mai prima scorte. In generale, ogni de-finizione, ogni ritaglio si accompagna ad un *contraccolpo* che ridisegna la

---

35. Per esempio scrive Polanyi «Nell’ambito della società primitiva, le transazioni aventi per oggetto i viveri sono evitate come antisociali in quanto distruggono la solidarietà della comunità» (1988, p. 106). Zohk ricorda invece quanto travagliato fu il passaggio all’idea di una mera commerciabilità della terra anche in Mesopotamia «[...] la cessione avveniva con l’interessante formula dell’*adozione*, che implicitamente riconfermava l’idea dell’inalienabilità della terra. Secondo questo modello contrattuale il compratore veniva adottato dal venditore e, per sdebitarsi, faceva un dono al venditore-adottante, dono corrispondente al prezzo del terreno [...]» (2006, p.187).

36. Scrive Mauss che «Si riceve un dono “nella schiena”» (2002, p.71).



provenienza, dando ad intendere che quella provenienza era *da sempre* e che il nuovo gesto non ha fatto altro che rilevarla. *Non sta tutta qui la superstizione dell'evoluzione del sapere*<sup>37</sup>? Non risiede essa nel fatto che la prassi esce dall'attenzione per lasciare spazio alla propria *opera*, assai similmente a quanto accade ad ogni relazione tra *segno* e *supporto*? L'agire segnico, quello che incide segni su precedenti trame di segni, lascia la sua vestigia e si eclissa. Quel *resto* depositato dall'agire segnico si manifesta nella sua *assolutezza*, cioè del tutto disgiunto dai gesti che lo hanno dis-posto, che così figurano come neutri gesti di rilevazione di oggettività (as-solute) preesistenti. Talché il *segno* attivamente sostenuto dal supporto di una trama di segni, una volta isolato, preso in sé, cioè *astratto*, figura di essere un *oggetto*.

Nel caso della *merce*, operano il ritaglio: a) la scrittura *matematica*, b) la scrittura delle *tabelle*, c) la scrittura *monetale* e d) *la scrittura misto fonetico-ideografica-pittografica* (il cuneiforme sumerico).

Vediamole in fretta.

a) Carl Boyer, nella sua fondamentale “Storia della matematica”, ci ragguaglia sulla sorprendente complessità delle competenze matematiche di Sumeri e Babilonesi. Costoro avevano sviluppato un sistema numerico a base sessanta, tale da facilitare il compito delle suddivisioni (in metà, terzi, quarti, quinti, sestimi, decimi, dodicesimi, quindicesimi, ventesimi e trentesimi). Attorno al 2000 a.C. il sistema di notazione di tipo “addizionale” (semplice giustapposizione dei simboli incisi con lo stilo) viene integrato con un sistema di tipo “posizionale” attraverso l'introduzione di spaziature, per cui le cifre

---

37. Ovviamente la questione della “tecnica” ha tutt'altro significato: essa si sgancia dal problema della verità per divenire performativa e produttiva, disegnando su un *supporto* i cui unici segni (disegnati da un'altra scrittura, a nostro giudizio quella alfabetico-matematica) sono quelli che rinviano alla mera strumentalità.

imprese e spaziate, lette da destra a sinistra, indicavano potenze crescenti della base, consentendo di maneggiare assai più agevolmente grandi numeri<sup>38</sup>. Essi, a differenza degli antichi Egizi, estesero il principio posizionale anche alle frazioni introducendo nuovi segni scrittori che consentivano la notazione frazionaria. Dallo studio delle tavolette si sono ulteriormente potuti riconoscere tracciati operazionali che svilupparono il procedimento per l'estrazione della radice quadrata. Avevano anche competenze di algebra ed è stato accertato che erano in condizione di risolvere equazioni di secondo grado a tre termini e anche talune equazioni cubiche. Molte, pure, sono le tavolette i cui tracciati mostrano cognizioni di ordine geometrico, anche se i Mesopotamici non facevano, in questo ambito, chiara distinzione tra misure esatte e approssimate. Si pone il problema di comprendere le *motivazioni* che stanno alla base dei loro studi matematici. È vero che le tavolette esibiscono «soltanto casi specifici, senza alcuna formulazione generale» (Boyer 1990), ma è altrettanto vero – nota Boyer – che taluni problemi matematici posti dai Babilonesi difficilmente si possono ricondurre ad esigenze meramente “utilitaristiche”. Senza pretesa di risolvere la problematica, potremmo innanzitutto notare che quanto noi giudichiamo “utile” possa non coincidere affatto con quanto giudicavano i Sumeri. Pensiamo ad esempio all'estrema cura che essi ponevano alla “speculazione”, cioè alla osservazione del cielo e alla lettura dei “signa”, cioè degli astri e dei “segni” del destino. Da più fonti apprendiamo quale scrupolo e persino quale ansia accompagnava l'assidua osservazione del cielo. Sappiamo che i Caldei calcolarono il ciclo di Saros che regola il succedersi delle eclissi di luna, anche che seppero riconoscere il ciclo lunisolare e dunque conobbero la differenza tra anno siderale e anno tropico. Commenta in proposito il filosofo Carlo Sini «L'ampiezza e l'accuratezza di tali osservazioni richiedono una tradizio-

---

38. Pare però che non giunsero a scrivere e concepire lo zero.

ne osservativa che trasmetta i suoi risultati per generazioni e generazioni, attraverso secoli di lavoro» (Sini 1981, p.77) e dunque «Pensare che tutta questa frenetica attività obbedisse a scopi “pratici” quali l’agricoltura e l’orientamento dei viandanti e dei commercianti è insensato» (ivi, p.79). Tale mole di osservazioni e di calcoli, tale assidua dedizione all’osservazione del cielo risulterebbero sproporzionatamente ridondanti rispetto a esigenze strettamente “utilitaristiche”. Occorrerà allora riconoscere non tanto un’altrettanto insensata e anacronistica “curiosità scientifica”, ma la cruciale esperienza del legame tra la terra e il cielo e la correlativa esigenza, non angustamente utilitaristica, di trovare orientamento e senso dell’*abitare* nel cosmo. Esigenza che giunge storicamente a noi<sup>39</sup> sotterranea, dalle molteplici culture misteriosofiche legate alla simbologia cosmica, fino alla contemporanea forma più domesticata e patetica degli oroscopi.

Deve poi anche essere aggiunto che la pratica del calcolo, come tutte le pratiche, acquisisce una propria autonomia di esercizio, è cioè capace di *produttività* molto oltre le intenzioni dei soggetti che la impiegano. Semmai, in tale esercizio, essi in larga misura si *assoggettano* alle sue regole, rispondono alle domande che attraverso di esso si presentano e si espongono alle emergenze impreviste che vi affiorano. Insomma, continuare a pensare la mobile trama delle pratiche in un’ottica umanistico-antropologica è totalmente inadeguato. Dunque, le motivazioni che spingevano i Babilonesi a frequentare così seriamente le scritture calcolanti possono benissimo essere state non “utilitaristiche” senza per questo essere state “teori-

---

39. Commenta Sini «Noi non ci accorgiamo più di tutto ciò. Non *sentiamo* più, come presenza costante e onnipervasiva, la dipendenza della terra e del cielo; non *sentiamo* più il cielo, la luce, le tenebre, il sole. Dobbiamo fare uno sforzo di riflessione per ricordarci che la luce dell’universo viene dagli astri. L’elementare pensiero che, senza miriadi di soli, dappertutto sarebbe tenebra e notte è capace di stupirci. Per noi la luce vien meno perché c’è stato uno sciopero dell’azienda elettrica. *Sappiamo* che non è così, ma non viviamo tale sapere» (ivi, p. 83).

che”.

Va precisato che queste competenze di calcolo, a loro volta, si inscrivevano in una tradizione precedente, verosimilmente millenaria, di impiego di *calculi*. Non si trattava però realmente di “sassi”, ma di forme *ritagliate* nell’argilla, cioè ancora in qualche modo *scritte*, e variamente sagomate. Coni, bastoncini, biglie, dischi forati etc. assumevano ciascuno valori diversi. Secondo le ricostruzioni, ad esempio quelle proposte da Schmandt-Besserat e Clarisse Herrenschmidt, tali *calculi* e gettoni di-segnati verranno inizialmente inseriti nelle *bullae* (contenitori cavi di argilla) a registrazione di un debito, successivamente impresse<sup>40</sup> all’esterno della *bulla* ancora fresca e poi solo riprodotte tramite l’incisione di uno stilo. In tale modo la *bulla* tenderà ad appiattirsi, registrando ormai il debito appunto sulla propria superficie e non più all’interno. Le due studiose ritengono di ravvisare a questo stadio l’emergenza della *scrittura*, specificamente computante debiti<sup>41</sup>, la quale sarebbe agli esordi più originaria della scrittura linguistica, ritenuta invece da molti altri autori la “vera<sup>42</sup>” scrittura. In seguito al nostro percorso, noi però possiamo dar conto delle in-

---

40. Va precisato che questi *calculi* e gettoni continueranno a rinvenirsi anche successivamente alla loro “stilizzazione”, cioè alla loro incisione tramite stilo: pare infatti che essi mantenessero una loro utilità nelle operazioni manuali di calcolo.

41. Scrive Herrenschmidt «La scrittura non inizia dunque con la rappresentazione grafica degli oggetti della transazione – siano esse giare o capre – ma dalla loro quantità. La registrazione delle quantità ha comportato la raffigurazione dei numeri con delle cifre» (1999, p. 13).

42. Altri autori ancora ritengono che la scrittura originaria vada ravvisata nella pittografia, la quale però, inevitabilmente, non potrebbe che strettamente agganciarsi alle pratiche pittoriche e incisionali, cioè, secondo il nostro giudizio, ad altre pratiche scritte. Ci pare, in realtà, poco proficuo tanto cercare la prima scrittura quanto cercare un principio monogenetico che dovrebbe spiegarne la nascita. Tanto più che questi autori sono sempre costretti a far riferimento all’ambigua e infine infondata categoria dei “precursori della scrittura”. Che, da ultimo, la *fonia* non possa essere considerata il principio di discriminazione tra false e vere scritture ci pare di averlo mostrato in un nostro precedente studio.

certezze degli storici della scrittura e affermare serenamente che non esiste “vera” scrittura ma soglie scrittorie, cioè livelli diversi e sovrapposti nelle gestualità di ritaglio. Talché l’agire segnico, come abbiamo in precedenza voluto chiamarlo, è un continuo processo di scritture che si ri-scrivono, che partono da sé e ritornano dinamicamente su di sé, in un circolo metamorfosico di cui ha poco senso voler individuare l’*origine*, la *scrittura autentica*, la scrittura *in senso stretto*. La scrittura, per riprendere una nostra precedente immagine, si dà sempre entro un *vortice* di scritture. Questo non implica affatto abbandonare tutto ad una confusa indistinzione, significa, al contrario, dover calibrare sottilmente, volta per volta, localmente e temporalmente, il significato specifico di ciascuna soglia scrittoria ... a partire precisamente e necessariamente dalle scritture da noi frequentate, meglio, a partire dal quel geroglifico di segni sempre diversi che noi stessi siamo.

Va probabilmente aggiunto che, nonostante talune divergenze tra archeologi, antropologi e paleografi, essi paiono tendenzialmente convergere nel dare specifica ed esclusiva qualificazione di “scrittura” a quel nodo di produzioni grafiche che per l’appunto danno emergenza al *debito formale*, alla prima città (Uruk), alla prima forma di *sovranità statuale*, non raramente fatta coincidere con la prima *civiltà*. Con una battuta, potremmo dire che la prevalente storiografia fa coincidere la nascita della Storia con la nascita della Scrittura, la quale non coincide altro che con la nascita del Debito.

Per esempio, quando Herrenschmidt scrive «Sembra infatti che la scrittura non registri null’altro che il debito» (Herrenschmidt 1999, p.18), in tale modo identificando la scrittura economico-computazionale come l’autentica Scrittura, ci pare, cada in un errore logico: non è affatto il debito ad essere registrato dalla prima Scrittura ma, proprio all’interno stesso del percorso logico dell’autrice, risulta che è l’emergenza di un debito di inaudita natura a qualificare una *specifica* scrittura, in realtà preceduta e resa possibile da una molteplicità

di altre scritture. Sicché anche questa presunta individuazione della scrittura autentica si rivela arbitraria<sup>43</sup>. La scrittura ha certamente a che fare con il debito, ma non si limita affatto, come crede l'antropologa, a "registrarlo".

b) Abbiamo in precedenza fatto riferimento anche ad una seconda attività grafica, quella di produzione di *tablelle*. Lo stesso sistema matematico babilonese - ci informa Boyer - faceva ampio ricorso a tavole o *tablelle*. Così scrive lo storico della matematica

«Nonostante l'efficacia della loro regola per estrarre radici quadrate, sembra che i matematici babilonesi preferissero, come oggi si usa, ricorrere frequentemente alle tavole sempre a portata di mano. Infatti buona parte delle tavolette cuneiformi ritrovate sono raccolte comprendenti tavole di moltiplicazione, tavole di reciproci, e tavole di quadrati e cubi e di radici quadrate e cubiche, redatte, naturalmente, nella notazione sessagesimale cunei-

---

43. Va anche detto che Herrenschmidt dice di essere "dell'idea di Clastres" relativamente al fatto che le società arcaiche fossero egualitarie e che tale condizione venne rotta dall'emergenza del debito, ma afferma - a differenza di quanto vorremmo sostenere noi - che tale rottura accadde, assai prima dei Sumeri, per l'instaurazione politica di un capo dotato di sacralità. Così scrive «Questa gerarchia sociale, provocando una rottura radicale con le società egualitarie che l'avevano preceduta, implicava che la violenza legale fosse nelle mani del solo capo e che costui concentrasse nella sua persona una qualità ed un'essenza quasi soprannaturali venute dagli dei, ed ebbe come corollario un debito politico, economico e simbolico inestinguibile da parte dei sudditi» (1999, p.18). Ma in questo modo (facendo salva l'importanza politica del sacro) - noi domandiamo - l'autrice non sta facendo confusione tra debito arcaico (verosimilmente non troppo diverso dal debito selvaggio) e debito *economico* (esattamente quello che si forma sulle tavolette e si accompagna alla "violenza legale")? La natura legale ed economica del debito non è specificamente il risultato di quel grappolo di scritture che si esercitano, per la prima volta, in Mesopotamia?. L'autrice permane invece legata ad una concezione semplicemente "strumentale" ("registrante") della scrittura. Ma il debito arcaico non può essere affatto parificato a un debito economico. Cercheremo più avanti di mostrare perché il rapporto tribale tra dono e debito di contro-dono poteva determinare anche gerarchie sociali ma non la rottura dello statuto di eguaglianza. Seguendo l'avvertenza di Derrida, non confonderemo gerarchia (che può benissimo fondarsi sul consenso) e dominazione.

forme» (Boyer 1990, p.34) e ancora «Fra le tavolette risalenti al periodo babilonese antico si trovano alcune tabelle contenenti le potenze successive di un dato numero, analoghe alle moderne tavole dei logaritmi, o, più esattamente, degli antilogaritmi» (ivi, p.35).

Tali tabelle ricorrono anche nelle operazioni di computo degli interessi sul debito: «Un chiaro esempio dell'uso pratico dell'interpolazione nelle tabelle delle funzioni esponenziali è ravvisabile in un problema che chiede quanto tempo ci vorrà perché una certa somma di danaro raddoppi se l'interesse è del 20% all'anno [...]» (ivi, p.36).

Sappiamo che le tabelle avevano ulteriori molteplici impieghi presso i Mesopotamici. Ad esempio, molte loro tavolette hanno impressa una *griglia* che assegna posizione univoca ai loro segni scrittori, oppure separa procedimenti di calcolo autonomi. Ancora, un genere assai diffuso in Mesopotamia era quello delle “liste lessicali”, laddove la disposizione dei termini, quando non manualmente impressa, prevedeva almeno una distribuzione a schema tabellare operata dall'occhio<sup>44</sup>. La stessa scrittura cuneiforme era disciplinata spazialmente: Boyer ci ragguaglia

«In un primo tempo gli scribi seguivano un tipo di scrittura verticale dall'alto in basso su colonne e righe disposte da destra a sinistra; più tardi, per comodità, si girò la tavoletta in senso antiorario di 90°, e la scrittura risultò così procedere da sinistra a destra su righe orizzontali succedentesi dall'alto in basso» (ivi, p.30).

Non importa qui l'esattezza dei dettagli paleografici, mai pa-

---

44. A conferma, scrive Goody in riferimento alla civiltà mesopotamica «“Lista” è uno di quei vocaboli polisemici di cui abbonda la lingua inglese. L'Oed elenca [lists] sette usi sostantivi. Il terzo si riferisce a “margine, bordo, striscia, orlo d'un tessuto”. Strettamente associato a questo significato è quello di delimitazione, recinto; per esempio, “un luogo entro il quale si svolge una lotta”; d'onde, “entrare in lizza” [to enter the lists] significa entrare in un'area delimitata per il combattimento» (1990, p. 95).

cificamente acquisiti quando si tratta di civiltà così antiche; il fatto saliente è che lo scriba doveva, spesso prima ancora di affondare lo stilo, far ritagliare dall'occhio<sup>45</sup> una tabella virtuale sull'argilla, ancora liscia, affinché i segni incisi potessero ordinarsi per colonne e dunque divenire perspicui.

Un importantissimo impiego della forma tabellare riguardava l'istituzione di misure *standard* e delle modalità di conversione. Innanzitutto orzo e argento venivano utilizzati come unità di misura per calcolare il valore e come mezzi di intermediazione delle transazioni. Periodicamente il tempio redigeva tabelle di conversione. Per esempio, una tabella rinvenuta ad Uruk e risalente all'inizio del secondo millennio, stabilisce una serie di equivalenze: 1 GUR (misura di volume) di orzo corrispondeva a 1 siclo (misura di peso) di argento, 1 PI d'orzo a 60/300 di siclo, 1 BAN d'orzo a 10/300 di siclo. Ancora, 12 mine (misura di peso) di lana corrispondevano tabellarmente a 1 siclo etc. Abbondano tabelle riguardanti misure standard e conversioni tra orzo o argento e cibo, materie prime, servizi lavorativi, terreni. Tutto ciò chiaramente prevedeva, a monte, un preciso sistema di unità di misura, organizzato per tabelle di conversione. Relativamente alle unità di peso: 1 siclo (circa 8,30 grammi) corrispondeva a 180 grani di orzo, 1 Mina a 60 sicli, 1 Talento a 60 mine; relativamente alle unità di capacità, 1 BAN corrispondeva a 10 SILA (circa 8,4 litri), 1 PI corrispondeva a 6 BAN etc. Esistevano evidentemente anche tabelle che stabilivano le corrispondenze tra le unità di misura della lunghezza e tabelle che definivano i rapporti tra unità di superficie. Molto semplicemente, tale sistema di definizione di *misure standard* e dei rapporti per le reciproche conversioni sarebbe stato non solo impossibile materialmente senza scrittura delle tabelle, ma anche impensabile. Anche qui non possiamo non riconoscere capacità produttiva, non semplici-

---

45. Tale specifica capacità l'occhio non può che averla appresa dalla mano che traccia linee rette, in orizzontale e in verticale.



sticamente strumentale, alla grafia tabellare<sup>46</sup>.

c) Anche in questo caso gli storici sono andati alla ricerca della Prima Moneta, tuttavia anch'essa può essere identificata come tale solo per convenzione, cioè in seguito alla fissazione, in ampia misura arbitraria, dei criteri che debbono definire la *vera moneta*, sempre immancabilmente preceduta da usi "pre-monetali" o "proto-monetali". Federico Barello, ad esempio nel suo libro "Archeologia della moneta", riconosce che l'etimo del latino *nummus* e del greco *nómos* conduce ad un ampio ventaglio di significati: usanza, consuetudine, legge e moneta; la radice indoeuropea \*nem- significava prendere, mettere in ordine, contare, ripartire. Anche qui, dunque, si rende evidente un'antichissima stratificazione di condotte e di pratiche segniche.

La moderna teoria economica ci dice quali debbono essere le funzioni fondamentali che rendono un bene anche una Moneta in senso stretto: 1) mezzo di pagamento, 2) misura del valore, 3) sistema di tesaurizzazione. Essa inoltre, per essere identificata precisamente come tale, richiede la presenza di qualche autorità che renda effettive quelle funzioni appena ricordate: tale autorità deve avere l'esclusiva di battere moneta, deve imporre l'obbligo di accettarla al fine di conferirle generale "potere liberatorio" e, in una crescente stratificazione di requisiti, deve garantire un determinato grado di raffinatezza del metallo prima con la punzonatura e poi con la coniazione, deve essere in grado di conferire "corso legale" (lucrando (c.d. signoraggio) sulla differenza tra "valore nominale" e "valore intrinseco").

È evidente, dalla elencazione dei requisiti, che Moneta in senso *pieno* viene considerata la *nostra* moneta, il che fa almeno sorgere qualche sospetto sull'oggettività del criterio. Inoltre Barello ammette che

---

46. Come certamente sarebbe ingenuo credere che il foglio elettronico di calcolo *excel* sia un neutro strumento nelle nostre mani.

«Non è chiaro in quale misura nelle fasi più antiche della storia della moneta sia intervenuta una tale forma di autorità, né in generale, come fosse sancito tale privilegio a livello giuridico per quanto riguarda complessivamente il mondo antico, nel quale è ipotizzabile un amplissimo ventaglio di possibilità, sia per la natura diversa dei vari sistemi politici succedutisi all'interno di differenti comparti geografici, sia per la vasta gamma di sfumature e una sostanziale anarchia nella produzione e nella circolazione di questa» (Barello 2006, p.27).

Insomma il *livello zero* della Moneta è una mera convenzione. Se si assume l'attuale convenzionale definizione di moneta, essa pare doversi far risalire presumibilmente attorno al 650-600 a.C., nella Grecia occidentale<sup>47</sup>. Non crediamo sia un caso se tale moneta faccia la propria apparizione non molto dopo l'invenzione dell'*alfabeto*, ma qui non ne diremo nulla. Relativamente alla Mesopotamia, Barello scrive

«Solo con l'apparire della documentazione scritta in Mesopotamia e Siria, all'interno di città-stato indipendenti (a partire dal 3200 a.C. ca.) si può apprezzare distintamente "l'adozione nella contabilità amministrativa di una serie limitata di beni o di prodotti discreti (orzo, rame, argento ecc.) utilizzati come standard con funzione di equivalenti di valore" [Liverani, 2003]: sono dunque già ben definiti standard ponderali e di capacità, i quali vengono utilizzati per registrare contratti di compravendita (di case, terreni o schiavi), la circolazione di oggetti metallici di peso predefinito nell'ambito di doni cerimoniali, nonché la registrazione amministrativa delle entrate (doni, tributi) e delle uscite (acquisti, elargizioni) statali. Non ancora vera e propria moneta [Liverani, 2003], ma quelle che ne costituiranno le basi tecniche e, solo in parte, concettuali» (ivi, p.26).

Come si vede, questa "pre-moneta" mesopotamica (ma forse

---

47. Il più antico deposito di monete, con le caratteristiche indicate, è stato individuato ad Efeso, nei pressi dell'attualmente turca città di Selcuk, nel sito del santuario dedicato ad Artemide.

potremmo anche già considerarla *moneta scritturale*), capace di funzionare come “equivalente generale” e di parificare in valore oggetti disparati e dunque di trasformarli in “merce”, non poté che ritagliarsi entro la specifica convergenze delle pratiche scritte sumere e babilonesi.

Che tale soglia scritta segni uno stacco rispetto a transazioni caratterizzate da *doni* (anziché *merci*) e debiti di contro-doni (anziché debiti formali) è ben chiaro a Barello. Il quale si riferisce appunto alle acquisizioni filologiche e antropologiche di Louis Gernet, per la Grecia antica, e a quelle etnologiche di Marcel Mauss, per le comunità melanesiane e della costa canadese dell'Alaska. Da esse risulta – secondo le citazioni dell'autore - che

«la circolazione discontinua è governata da forme sociali estranee all'economia propriamente detta» [Gernet 1983], che «nulla che corrisponda o somigli a ciò che viene abitualmente compreso sotto la definizione di “economia naturale” e malamente concepito come primo grado dello sviluppo economico è stato, di fatto, trovato presso società arcaiche e “primitive”. Mancano in esse tracce di quel che viene detto “baratto” o semplice scambio diretto fra individui in possesso di beni diversi da permutare [Parise 1969-70]» e dunque «non esiste una vera economia di scambio» (ivi, p.30).

Quel grappolo di scritte che, necessariamente con ampia misura di convenzionalità abbiamo astratto dal complesso delle pratiche viventi degli antichi mesopotamici, mostra di avere profondamente riconfigurato il senso della circolazione degli oggetti tra gli uomini e delle relazioni sociali connesse. Tale soglia rivela l'attivazione di simultanei ed interagenti processi di anonimizzazione, astrattizzazione, decontestualizzazione e oggettivazione che trovano sintesi in un'inedita forma di *debito*: formale, istituzionalizzato, esattamente calcolato, temporalmente delimitato e coercitivamente eseguito.

Il fatto che tali scritte – come intendiamo sostenere - eb-

bero parte decisiva nel produrre questa discontinuità di civilizzazione trova riscontro per differenza nel contesto tribale, caratterizzato dalle (pur differenziate) pratiche del dono. Vediamo allora, più da vicino, se nelle società *tribali* troviamo qualcosa di simile a quanto abbiamo esaminato per le società *arcaiche*.

aa) Che competenze di calcolo hanno i popoli delle selve?

Alcuni cognitivisti hanno svolto dei test presso la comunità amazzonica dei Mundurukù, del gruppo brasiliano Tupi. Il primo fatto che balza in rilievo è che gli appartenenti a tale gruppo hanno *nomi* per i numeri non oltre il “cinque<sup>48</sup>”. Una delle domande guida di questi cognitivisti (Pica et al. 2004) è allora di capire qual è il rapporto tra calcolo e linguaggio.

Innanzitutto risulta che, per cifre superiori al 5, i Mundurukù usano quantificatori vari del tipo “alcuni”, “molti” “una piccola quantità”, oppure impiegano espressioni del tipo “più di una mano”, “due mani”, “alcune dita (dei piedi)”. Risulta inoltre che essi non ricorrono mai all’esplicitazione della mera sequenza numerica<sup>49</sup> (“counting routine”), non contano cioè “a vuoto”, operazione per noi invece “ovvia”. In questi test di computo, al più, taluni si avvalevano delle dita delle mani e dei piedi.

Nel compito di contare alcuni punti casualmente distribuiti su uno schermo, il risultato mostra che in realtà i Mundurukù

---

48. Nello studio di Frank et al. (2008) ci viene detto che nella lingua di un altro gruppo amazzonico, i Pirahã, per contare esistono solo le parole “uno”, “due” e “molti”, laddove “uno” può anche talvolta significare “pochi”.

49. Fatto che fa ricordare l’esperienza di Goody presso i LoDagaa «Quando chiesi per la prima volta di contare per me, la risposta fu: “contare cosa?”. Infatti i procedimenti erano diversi a seconda degli oggetti da contare» (1990, p.22). Un ulteriore elemento, che fa un po’ sorridere (ma che è affatto serio e non viene preso in conto dagli autori), è la constatazione, da parte dei cognitivisti in trasferta, dell’atteggiamento “distratto” (Pica 2004, p. 501) dei loro soggetti (oggetti) di studio i quali, verosimilmente, a loro volta, consideravano i loro esaminatori non molto più che buontemponi.

non contano davvero rigorosamente nemmeno da 1 a 5, come forse ci saremmo aspettati, ma anche entro questo limite il conteggio è approssimativo. Commentano gli autori

«With the exception of the words for 1 and 2, all numerals were used in relation to a range of approximate quantities rather than to a precise number. For instance, the word 5, which can be translated as “one hand” or “a handful” was used for 5 but also 6, 7, 8, 9 dots. Conversely, when five dots were presented, the word for 5 was uttered on only 28% of trials, whereas the words for 4 and “few” were each used on about 15% of trials» (Pica et al. 2004, p.500).

Relativamente invece alla capacità di saper distinguere tra insiemi più o meno numerosi di punti (es. tra un insieme di 20 e 80 punti), i Mundurukù mostravano buone capacità. Così viene valutata la performance «Thus Mundurukù clearly can represent large numbers and understand the concept of relative magnitude» (ivi, p.501).

Nei compiti di sottrazione e addizione, similmente, questi uomini mostrano capacità di saper distinguere tra insiemi di diversa numerosità, tuttavia oltre il 4 o il 5 l'esattezza numerica viene meno<sup>50</sup>. Così concludono gli autori

«With approximate quantities, the Mundurukù do not behave quantitatively differently from the French controls. They can mentally represent very large numbers of up to 80 dots, far beyond their naming range, and do not confuse number with other variables such as size and density. They also spontaneously apply concepts of addition, subtraction and comparison to these approximate representations», «What the Mundurukù appear to lack however, is a procedure for fast apprehension of exact numbers beyond 3 or 4. Our results thus support the hypothesis that language plays a special role in the emergence of exact arithme-

---

50. Gli autori sostengono che, entro questo limite numerico, le capacità di cognizione numerica non richiedono competenze linguistiche, come dimostrerebbero test su infanti e primati (Pica et al. 2004, p.502).

tic during child development (9-11)» (ivi, p.503).

In sostanza – secondo questi autori - la mancanza di un linguaggio numerico esatto e, soprattutto, l'assenza di una *counting routine* linguistica “impediscono” ai Mundurukù di effettuare calcoli precisi oltre il 3 o il 4.

I bambini occidentali, per converso, a partire circa dai tre anni, mostrano un netto cambiamento nella elaborazione numerica, caratterizzata dall'emergenza della cognizione di “quantità esatta”. Essi sperimentano una sorta di “cristallizzazione” dei numeri discreti, che si ritagliano e si staccano da grandezze numeriche continue e approssimative. Così gli autori: «This “crystallization” of discrete numbers out of an initially approximate continuum of numerical magnitudes does not seem to occur in the Mundurukù» (ivi, p.503).

Che, in tale processo di “cristallizzazione”, la scrittura svolga un qualche ruolo, anche in modo mediato (i bambini occidentali, per esempio, sono immersi in un ambiente alfabetizzato<sup>51</sup>), è questione che non interessa il gruppo dei cognitivisti<sup>52</sup>, i quali pensano che le competenze di calcolo si esplichino nella rarefatta sfera delle “rappresentazioni mentali”, in comunicazione primaria con il linguaggio (in ottemperanza a quella millenaria svalorizzazione della scrittura e delle operazioni gestuali). A noi pare, tutto al contrario, che l'assenza di pratiche di computo esatte e, ancor più in generale, il disinteresse

---

51. Sulla nozione di “alfabetizzazione emergente” si veda, ad esempio, Pinto (2003).

52. In uno studio successivo (Stanislas 2008), questo stesso gruppo di cognitivisti rileva che presso i Mundurukù la percezione delle quantità si realizza spazialmente in forma logaritmica anziché in forma lineare, come è il caso degli occidentali. Considerato che la linearità numerica «appears to be a cultural invention that fails to develop in the absence of formal education», costoro si chiedono, senza alcun approfondimento successivo però, se il “log-to-linear shift” «require exposure to critical educational material or cultural-specific devices such as rulers or graphs» (p.1217). Si affacciano dunque anche qui, lateralmente, la scrittura e la gestualità.

per tali pratiche abbia nessi rilevanti con le loro attività grafiche. Tracciare segni ritmici o mnemonici su zucche oppure intagliare tavolette e disegnarvi numeri, tabelle, unità di misura e segni ideografici fa una gran differenza per le pratiche calcolanti.

Che poi tali differenze vengano valutate come “mancanze” o “incapacità” da parte dei popoli più primitivi è una semplice allucinazione di accademici ignari delle proprie pratiche grafiche, confuse come dogmatiche facoltà mentali. A costoro non manca proprio nulla: di quelle pratiche calcolanti non saprebbero che fare. Quegli uomini potrebbero, a loro volta, contestare a tale gruppo di scienziati di non avere alcuna capacità di distinguere tra il fruscio di una fronda e l'avvertimento di una divinità silvestre. Certo, per noi (e per loro) è quasi inevitabile farci “misura” e calcolare quanto manca alla “pienezza” di tale misura, ma ci è anche *razionalmente imposto*, ad ogni nostra oggettivazione, di ritornare a quell'implicito fascio di attitudini e condotte oggettivanti che ne costituiscono il defilato presupposto e l'imprescindibile supporto.

bb) Per il caso delle tabelle<sup>53</sup>, Jack Goody, dopo avere precisato che

«Lo sviluppo della matematica babilonese dipese anche dal precedente sviluppo d'un sistema grafico, benché non fosse alfabetico», in riferimento ai LoDagaa del Ghana e alle loro “difficoltà” (in relazione a test somministrati dall'etnologo) nelle operazioni matematiche, considera «Non disponevano di tabelle con cui calcolare somme più complesse. La ragione era semplice: la “tabella” è essenzialmente un sussidio scritto all'aritmetica “orale”. Il contrasto valeva ancor di più per la sot-

---

53. Lo studio dell'opaca (o forse meglio “trasparente”) produttività epistemica della tabella conosce in Goody interessanti sviluppi. Per essa «molti antropologi sembrano ritenere che l'ambivalenza e l'ambiguità siano inaccettabili per la “mente selvaggia” e vadano eliminate dalla classificazione o soffocate dal tabù. Non potrebbe essere un tale approccio, così dannoso all'analisi di tanta parte del discorso poetico, più un risultato delle *nostre* tabelle che non del *loro* pensiero?» p.80. Sulla base di questo sospetto, Goody condurrà una corrosiva azione critica contro molta parte dello strutturalismo.

trazione e la divisione: la prima può essere eseguita con mezzi orali<sup>54</sup> (benché i letterati ricorrerebbero certamente a carta e penna per le somme più complicate), la seconda è fondamentalmente una tecnica letterata» (Goody 1990, p.21).

L'elaborazione di oggettualità matematiche, per quanto vengano considerate tra le più elevate forme dell'astrazione umana, passa inevitabilmente anche attraverso un *rozzo impasto di acqua e terra* e delle “semplici” tabelle incise, operazioni che però non appartengono né alle civiltà dell'Alto Volta africano e neppure a quelle presenti nella foresta amazzonica brasiliana.

cc) Per il caso della moneta, abbiamo un interessante studio di Godelier che, per il popolo Baruya, si chiede se le “barre di sale” da loro prodotte possano considerarsi una forma di moneta. In quanto risultano agevolmente divisibili in pezzetti, trasportabili e conservabili esse vengono infatti utilizzate come unità di misura nelle transazioni e dunque paiono rispondere alla definizione di “equivalente generale”. Vale però riportare anche le importanti limitazioni di questo impiego: scrive Godelier

«Tuttavia equivalente generale non significa equivalente universale poiché i beni di consumo correnti, le patate dolci, il taro ecc., la terra e il lavoro non sono delle merci e rimangono al di fuori della sfera di scambio della “moneta di sale”» (2013, pp.39-40).

Quanto è essenziale alla sopravvivenza – rileviamo – non viene “monetizzato” e *dunque*, ci dice l'etnologo, non viene trasmutato in “merce”.

Il valore di scambio di questa moneta può essere fissato e parificato al contenuto di lavoro necessario per produrla oppure ad un definito valore imposto in ragione di un monopolio? Seppure la seconda spiegazione sembra meglio avvicinarsi

---

54. Ma - noi aggiungiamo – dopo che sia intervenuta qualche forma di ritaglio e di scrittura.



al caso, abbiamo già visto come la bilancia degli scambi sia preminentemente regolata dai bisogni sociali dei contraenti, talché non esiste davvero convertibilità standardizzata tra prodotti e barre di sale. Risulta semmai una certa regolarità determinata dall'abitudine. Ma tale abitudine può costituirsi in maniera imprevedibile, come nel caso delle ragioni di scambio con la temibile tribù cannibale dei Watciakes, con i quali vigeva il rapporto 1 barra di sale / 1 ascia... fino al giorno in cui un Baruya particolarmente pauroso gettò per terra tre barre di sale, prese di fretta l'ascia e fuggì a gambe levate. Da allora la ragione di scambio passò a 3 barre per 1 ascia. In tale modo i saggi di scambio misurati in barre di sale registravano disparità tra tribù e tribù.

Relativamente al sale come deposito di valore e anche come possibile fonte di profitto, Godelier ci ragguaglia dicendoci che «nessuno per quanto ne sappiamo accumulava del sale *per prestarlo*» (Godelier 2013, p.47). Abbiamo già appreso che il prestito poteva essere fonte di prestigio, ma non era mai fonte di profitto materiale a danno del debitore.

In conclusione, possiamo riconoscere alle barre di sale di funzionare su alcuni piani come moneta, ma il confronto con i funzionamenti degli equivalenti generali, per esempio in Mesopotamia, ne mostra la radicale eterogeneità.

dd) Per il caso della scrittura cuneiforme, notante un mobile e differenziato complesso di marche di natura pittografica, ideografica e logografica, è di tutta evidenza la non commensurabilità con le scritture incise sulle zucche, sulle ossa e nella carne. Ci spiega il paleografo Ignace Gelb che «I segni usati nella prima scrittura Uruk sono chiaramente logo-segni (*word sign*), limitati all'espressione di numerali, oggetti e nomi propri» (Gelb 1993, p.94). Ed anzi - egli continua - «Fu proprio la necessità di una rappresentazione adeguata dei nomi propri a portare infine allo sviluppo della fonetizzazione» (ivi, p.95). Le abilità scrittorie dei popoli tribali sono invece estranee alla logo-grafia, ed anzi, proprio per questo, tradizionalmente,

esse sono collocate nel limbo dei “precursori” della scrittura. La transazione registrata in cuneiforme (e va ricordato che circa tre quarti delle tavolette ritrovate in Mesopotamia fa riferimento a transazioni amministrative) prevedeva la notazione degli oggetti di scambio, degli interessi, delle garanzie, dei tempi e necessariamente anche dei *nomi personali*. Il nome scritto diveniva l'*analogon* amministrativo dell'uomo, ma anche immancabilmente ritornava sull'uomo e lo ridefiniva come generico “soggetto contraente”, lo privava così di quanto aveva davvero di specifico, sul piano relazionale innanzitutto, resecando ed escludendo tutto ciò che non figurava nel suo doppio scrittorio, campeggiante nel vuoto della tavoletta.

Da questo *excursus* risulta che l'oggetto “merce” prende ad emergere come precipitato dell'interazione di (almeno) quattro specifiche *scritture*: quella della matematica, delle tabelle, della moneta e dei logo-grammi. Scritture a loro volta precipitate entro un mobile complesso di ulteriori scritture e pragmatici ritagli di senso. Naturalmente anche la “merce”, al suo affiorare tra il Tigri e l'Eufrate, non denota il grado zero di un oggetto destinato a giungere tal quale sino a noi. Per un verso infatti non va dimenticato che, metodologicamente, non possiamo che scrivere la storia in senso progressivo operando però in senso regressivo, cioè inevitabilmente proiettando all'indietro le nostre categorie e i nostri significati, cercando di immaginarne la loro nascita e la loro progressione. È il solito barone che si riacchiappa dal codino, è cioè il paradosso dell'afferramento dell'origine da parte dell'originato. Per un altro, all'interno di questo vortice regressivo-progressivo, di questo oscillante scambio tra il prima e il dopo che ci toglie ogni aspirazione (anche solo regolativa) all'oggettività, dobbiamo prestar attenzione alle differenze e alle discontinuità. Possiamo cioè legittimamente nominare “merce” quanto viene plasmato dalle scritture dei Sumeri e dei Babilonesi, allo

stesso tempo dobbiamo però ricordare che tali transazioni mercantili trovavano la loro significazione entro una sofisticata concezione religiosa, si esplicavano a partire da modalità di produzione agricole e artigianali, e si realizzavano entro una società in cui la stessa scrittura, intesa in senso convenzionale, era assai diversa dalla nostra e assai diversamente distribuita nel corpo sociale.

Quel che, in fine, ci pare risulti dall'emergenza di *questa* "merce", e dal correlativo rimbalzo sul complesso delle altre relazioni in essa implicate (innanzitutto sulla nuova configurazione del soggetto contraente ridefinito *ana-graficamente*), è la *mutazione della natura politica del debito*. Il regime del dono e del debito simbolico di contro dono, alcuni dei cui tratti abbiamo visto esplicarsi nelle società tribali, ne viene massivamente investito e trasformato.

Il debito politico, di cui parla Clastres, a noi pare allora non solo mutato di verso, ma radicalmente alterato<sup>55</sup>. E tale trasformazione è potuta avvenire almeno per il concorso di quelle quattro scritture, che abbiamo convenzionalmente voluto isolare ed evidenziare. È chiaro che, in questa soglia, muta lo stesso significato del *dono*. Del resto lo stesso Mauss denuncia esplicitamente le sue difficoltà terminologiche «I termini da noi adoperati: presente, regalo, dono non sono del tutto esatti. Non ne troviamo altri, ecco tutto» (2002, pp.126-27).

Potremmo allora provvisoriamente assumere l'ipotesi che almeno una delle più significative componenti dell'enigmatico *malencontre* sia stata proprio la convergenza e la sinergia di quelle quattro scritture.

---

55. Un simile scarto, seppure inteso in un'inaccettabile prospettiva evoluzionistica, pare essere colto anche da Mauss quando scriveva «*il principio dello scambio-dono deve essere stato caratteristico delle società che hanno oltrepassato la fase della "prestazione totale" (da clan a clan, da famiglia a famiglia), ma che non sono ancora pervenute al contratto individuale puro, al mercato in cui circola denaro, alla vendita propriamente detta e, soprattutto, alla nozione del prezzo, calcolato in moneta di cui è determinato il peso e il titolo*» (Mauss 2002, p.87)

In riferimento alla soglia valicata dai Mesopotamici, Hudson commenta

«What had been informal exchange at more or less spontaneously determined prices, typically among chieftains acting at least nominally on behalf of their communities (if modern anthropological practice is any guide), become more formalized and impersonal as goods were produced in standardized units at uniform prices» (2002, p.16).

È il passaggio dall'informale al formale scritto.

Nella ricostruzione di Hudson, la pratica dell'anticipo e della correlativa contrazione di debiti ad interesse, una volta legittimata dalle istituzioni, prese a diffondersi anche *tra i singoli*. È probabile – secondo quanto ci dice Bottero – che i primi prestatori fossero gli stessi intermediari<sup>56</sup> del palazzo che affiancavano all'attività istituzionale un'attività svolta per fini propri. *La ricerca del profitto*, in questo caso, divenne il *movente* stesso del prestito e portò alla produzione e al dilagare di nuove relazioni interumane “orizzontali” e “asimmetriche”. Alla fine del terzo millennio, le ritualità formali del debito possono dirsi già consolidate<sup>57</sup>.

Le garanzie poste a tutela del debito erano principalmente le terre, il lavoro dei membri della famiglia indebitata e, spesso, la persona degli stessi familiari. Tali garanzie – e questo segna davvero una rottura con la socialità tribale – erano tutelate

---

56. «C'étaient, en l'occurrence, des négociants indépendants, que le Palais utilisait pour son compte; mais leur promotion au titre d'agents d'affaires officiels ne les empêchait sans doute point de continuer à mener pour leur compte leurs propres affaires» (Bottero1991, p. 128).

57. Scrive Hudson «the basic debt formulae had become well established by the end of the third millennium. Debts tablets stated the sum due, the due date and the names of witnesses, along with the appropriate seals. Additional stipulation might include guaranties by individuals who stood surety, the pledges involved and the interest rate to be charged (often to accrue only in the event that the debt was not paid on time). Such documents often were given a title citing the reason why the debt was established» (2002, p.26).

*coercitivamente*<sup>58</sup>.

La condizione di debitore e anche di debitore insolvente – ci dice Hudson – divenne *tipica* e portò all'espropriazione di terre e alla riduzione in schiavitù di importanti strati della società.

Come è evidente, il dettato scrittorio non conosce altre condizioni da quelle formalizzate: non contempla l'interferenza di valutazioni relative a bisogni sociali e personali, oppure relative ad imprevisti accadimenti esterni ostativi. La transazione formalizzata diviene *anonima, quantitativa e cogente*. L'indifferenza dell'argilla indurita diviene la stessa impassibilità del creditore nei confronti del debitore. La tavoletta, rinviante con ostinazione minerale sempre a sé ed esclusivamente a sé, produce l'esogeno, cioè il non-pertinente della relazione tra "sottoscrittori". Il debitore semplicemente *deve* risarcire il creditore. E tale dovere incondizionato e incondizionabile, tale dovere "assoluto" promana direttamente da un oggetto solcato da incisioni, in cui è scomparsa la traccia della mano che li ha impressi. Tale scrittura ha avuto dunque la forza di cancellare e annientare tutto ciò che eccedeva i bordi del suo minuto supporto. Così si *deve* perché così è *scritto*, senz'altro. Quel che le società tribali, per lo meno amerindiane, tenevano *in massimo conto*, cioè la libertà di ciascuno e la sussistenza dell'intero gruppo, diventano istanze rispetto a cui la scrittura "registrante" è completamente cieca. L'inconsapevolezza rispetto alla capacità produttiva della scrittura – potremmo rilevare – diviene un gorgo in cui cadono nell'invisibilità tutte le preoccupazioni più salienti proprie della socialità tribale selvatica.

Anche in questo caso vediamo come le scritture, messe in

---

58. Precisa Hudson «Failure to pay does not result simply in losing face, as creditors may take foreclosure measures leading to the debtor's bondage or forfeiture of land rights. These consequences explain why interest-bearing debts need to be written down and formally witnessed rather than left oral» (2002, p. 50).

opera, sopravanzino di gran lunga le mere funzioni “amministrative” e le intenzioni strumentalizzanti dei loro utilizzatori. Così commenta Hudson «Economic polarization between creditors and debtors seems to have been an unanticipated consequence of charging interest in the agricultural sphere» (2002, p.28).

L'imprevista esplosione<sup>59</sup> dei rapporti di coercizione debitoria in tutto lo spessore sociale mesopotamico determinò una tale spinta alla disintegrazione sociale tale da dover far escogitare ai regnanti sistematiche misure volte a limitarla e contenerla. Lo stesso Hammurapi ne prese consapevolezza e dovette statuire che, in caso di eventi atmosferici particolarmente devastanti, il debitore non dovesse essere costretto al risarcimento. Hudson ci dice che misure sovrane volte a scongiurare e attenuare la dilagante potenza corrosiva del debito risalgono verosimilmente alla stessa nascita del debito a interesse. La prima proclamazione della “rottura delle tavolette” pare infatti risalire al re sumero Enmetena<sup>60</sup> nel 2400. La proclamazione di tale “stato di eccezione” sembra ricorrere in tutte le civiltà che si susseguono nell'area mediorientale. Esso prendeva nome di *amargi*<sup>61</sup> in sumero, *andurārum* e *mīšarum* in accadico, *šūdûtu* in hurrita. Scrive Hudson

---

59. Scrive Van De Mierpo «In the Old babylonian period, *i.e.*, the second millennium until 1595, the number of credit-related documents grew to enormous proportions», (Hudson 2002, p.69). È in questo periodo che le relazioni debitorie, formali e cogenti, si diffondono orizzontalmente tra singoli e non più solo tra tempio e sudditi.

60. L'editto include l'idea, che verrà sostenuta anche da Aristotele, che l'applicazione dell'“interesse”al debito fosse innaturale. Scrive in proposito Van De Mieroop «It is indeed “unnatural” to expect repayment of more than was originally given, and the Enmetena text, if properly understood, is the first historical attestation of this concept» (Hudson 2002, p. 64).

61. Come ha precisato Charpin (1987), il senso letterale di tale espressione era “ritorno alla madre” che, in senso esteso, indicava “ritorno alla situazione originale” (e non “liberazione”, come taluni hanno tradotto, poiché, per esempio, gli schiavi non legati a tale condizione dal debito, restavano schiavi, semplicemente venivano restituiti al precedente proprietario caduto in disgrazia).

«It was customary for rulers taking the throne for their first full year (the onset of their “second” calendar year) to “restore order” by cancelling barley debts, liberating bondservants and clearing the land of what today would be called mortgage liens, so as to return its usufruct to its customary holders» (2002, p.30).

Gli Assiri si riferivano al “lavaggio” delle tavolette, cioè al loro dissolvimento in acqua o alla loro polverizzazione, i Babilonesi all’“uccisione” delle tavolette.

Bottero afferma che tali eccezioni sovrane investivano tanto i debiti contratti con il palazzo quanto quelli negoziati tra singoli:

«le roi avait pouvoir d’amnistier même les dettes de ses sujets entre eux, il est fort ressemblable qu’en tête de l’édit ait figuré une disposition portant remise universelle des arriérés de loyer et fermages, tant vis à vis du Palais que des affermeurs privés<sup>62</sup>».

Apprendiamo anche che la dottrina giuridica si affina e inizia a porre distinguo tra prestiti di necessità, prestiti di rendita e prestiti senza interesse. Si iniziano a prevedere pene severe per chi, in seguito all’emanazione dell’editto, cerca di falsificare la natura dei propri prestiti. Potremmo dire che imperversa da allora una *battaglia di scritture*. Ancora una volta si cerca di contrastare il veleno della scrittura con il farmaco della scrittura. Nelle tavolette – ci dicono gli storici – compaiono clausole anti editti di condono (in cui il contraente formalmente dichiarava di rinunciare al beneficio di tali editti<sup>63</sup>) o aumenti del tasso di prestito (dal 20% iniziale fino al 50%) ad incorporare il rischio della sanatoria generalizzata.

La riconfigurazione formale del debito investì allora in ma-

---

62. Bottero in questo caso fa riferimento specificamente all’editto del re Ammi-saduqua di Babilonia, quarto successore di Hammurapi (1961).

63. Dominique Charpin, nella lettura di un testo di Mari, ci parla di una specifica clausola anti-condono «La clause signifie manifestement que le débiteur renonce au bénéfice d’une éventuelle remission des dettes» (1987).

niera massiccia, radicale e capillare la società mesopotamica, portandola più volte fino al rischioso limite della sua implosione e rese necessario periodicamente interrompere gli effetti di tale debito<sup>64</sup>.

La polarizzazione della società tra creditori e debitori scavava le basi stesse della monarchia, che doveva registrare il crollo delle entrate, la difficoltà di arruolare guerrieri, e una condizione di possibile delegittimazione dell'autorità reale. Considera Bottero

«Pour commander un acte de ce poids, il fallait un besoin urgente et universel. En d'autres termes, les dettes en question devaient non seulement accabler la majorité de la population, mais empêcher son activité et compromettre ainsi l'économie entière du pays» (1961, p.152).

Possiamo, da queste parole, farci almeno un'idea della dimensione raggiunta dal problema del debito contrattuale esploso in tutto il corpo sociale.

Nonostante la propaganda presentasse questi interventi come atti di ristabilimento dell'equità<sup>65</sup> nel paese (come testimoniava la formula<sup>66</sup> tipizzata che precedeva gli editti di remissione), il debito istituzionalizzato, graficamente autoriferito, portava ciclicamente la società babilonese al limite della disgregazione. «Et ce désordre, - giudica Bottero - réduit a l'essentiel, peut se définir comme l'*endettement* désastreux de la majorité du peuple travailleur, paralysant son activité de production ou,

---

64. Ancora Hudson «To save their societies from disruptive economic polarization, rulers restored the (idealized) *status quo ante* of widespread self-support on the land» (2002, p. 52).

65. Equità che doveva essere contestualmente di ordine politico, sociale, morale e cosmologico. Commenta Charpin in riferimento ad un editto di Mari «Il est remarquable que soient désignées de la même façon le trajet cyclique du soleil et la retour des personnes ou des biens à leur statut initial: comme si une décision du roi justicier s'inscrivait dans le sens même du cosmos. Il est clair qu'on est ici aux antipodes d'un quelconque sentiment de "justice sociale" ou d'une idéologie riformiste» (1987, p. 39).

66. "Attendu que le Roi a rétabli l'équité pour le pays".



pour le moins, ne l'encourageant pas assez pour que le rendement en fût à niveau des besoins collectifs» (1961, p.154). Di più, la leva debitoria, nella sua versione formalizzata, rivelava un'autonoma capacità di radicale riplasmazione della società. Così descrive la situazione Bottero

«Si maintenant l'on considère une telle situation d'un point de vue social, on s'aperçoit qu'elle divisait la population en deux groupes de tous points inégaux: le débiteurs, largement majoritaires, et la minorité puissante des créanciers» (ivi, p.155).

Assume qui una particolare evidenza la portata *politica* del debito scrittorio, comparato al debito di contro-dono, quest'ultimo ancorato al contesto sociale dei bisogni, non quantitativamente irrigidito, garantito dal prestigio personale anziché dalla coercizione, impossibilitato a ingigantirsi fino ad invadere e annullare la libertà dell'altro.

La tesi di Lévi-Strauss, profondamente riveduta e storicamente rispecificata, allora si rivela niente affatto così peregrina come voleva Derrida.

In conclusione, che questa intricata costellazione di effetti sociali e politici del debito sarebbe stata impossibile senza le peculiari pratiche scrittorie dei sumeri è quanto viene generalmente riconosciuto dagli specialisti. Esplicita ancora Hudson «The question is whether the charging of interest is itself to be found in Sumer. In my mind, such charges presupposed written documentation and debt accounts. That would explain why writing and interest-bearing debts are found together» (2002, p.329).

Ci pare allora di aver identificato almeno una delle componenti del *malencontre* di cui parlavano Clastres e La Boetie, tale da esercitarsi, almeno al suo insorgere, secondo modalità autonome e inintenzionali. Ci potremmo ora perlomeno chiedere se il modello del potere coercitivo della sovranità politica, centrata sulla *obbligatorietà formale del diritto*, non abbia come una delle matrici più profonde il potere coercitivo di-

scendente dal debito giuridizzato. La forma del dominio anonimo e autoritario (in luogo di una legge plastica interpretata sempre singolarmente dagli anziani) farebbe la sua comparsa innanzitutto nell'ordine economico e si trasferirebbe solo in un secondo momento e per analogia in quello politico. Si tratterebbe allora di riconoscere dietro la figura del *suddito*, quella più antica dell'*uomo indebitato* e, corrispettivamente, dietro la figura del *sovrano*, quella del creditore che ha in pugno vite di uomini.

Che da allora il debito, coercitivamente riconfigurato, si sia tenacemente installato in un punto nevralgico della società, tale da poterla scuoterle fino al limite della sua disintegrazione, e da far emergere l'esigenza di attuare, periodicamente, delle *eccezioni* alla sua vigenza è storicamente testimoniato dalle sue vicende successive

Arrigo Manfredini (2013) ha svolto uno studio in cui passa in rassegna, dall'antichità romana fino alla contemporaneità, le forme assunte dagli interventi giuridici attuati al fine di disattivare la spinta polarizzante del debito quando questa rischiava di spezzare i legami sociali fondamentali.

L'autore ci parla di una "storiografia dell'insolvenza" che è soprattutto un "racconto di sanzioni", le quali

«fin dai primordi, si sono abbattute sui debitori inadempienti, senza troppi distinguo tra debitori sfortunati e debitori fraudolenti, perché comunque resisi colpevoli di non avere mantenuto la parola, di avere violato la *fides*, cardine di ogni civile convivenza. "Pacta sunt servanda", "On lie les boeufs par le cornes, et les hommes par le paroles» (2013, p.13).

Manfredini ci dice che il re Servio Tullio, ai tempi di una Roma che consentiva al creditore di schiavizzare<sup>67</sup>, uccidere e fare

---

67. La parola "ergastolo" (dal greco "ergazomai" lavorare) indicava originariamente il luogo dove erano rinchiusi gli schiavi o i detenuti per debiti, durante il giorno impiegati nel lavoro dei campi. Successivamente il termine passò ad indicare la pena dei lavori forzati.

a pezzi il debitore insolvente, pare essere stato il primo, nel VI sec. a.C., a voler interrompere la morsa debitoria con l'offerta di assumersi personalmente i debiti di povertà. Inviso all'aristocrazia, il re si decise anche per la promulgazione di una legge che risparmiasse l'imprigionamento agli insolventi (legge successivamente abolita da Tarquinio il Superbo).

Attorno alla questione sociale e politica del debito, sorsero presto a Roma ideologie contrapposte: da un lato esso veniva ritenuto lo strumento principe dell'assoggettamento, dall'altro il suo rispetto veniva invocato a tutela della ricchezza e dell'operosità, fin anche della moralità, poiché il mancato perseguimento del debitore insolvente sarebbe diventato, in fatto, un incitamento alla dissolutezza. Si faranno strada anche le prime riflessioni sulle differenze tra debitori colpevoli e incolpevoli, tra quelli eventualmente condonabili e quelli che non lo dovevano essere.

La questione, come è evidente, diveniva particolarmente scottante in situazione di minaccia esterna, come quando nel V sec. Volsci e Ernici premevano alle frontiere e i plebei, molti dei quali *nexi*, sono ingaggiati in un aspro conflitto con i patrizi e si mostrano renitenti alla leva.

Anche nel famoso discorso ai rivoltosi sull'Aventino nel 494 a.C., Menenio Agrippa promette non solo la cancellazione dei debiti ma anche la liberazione dei condannati per insolvenza. Nella lunga e variegata galleria dei malcapitati, Livio ci narra lo scabroso caso di un centurione che, per servire Roma, abbandonò il proprio campo, perdette il raccolto, subì dei saccheggi, dovette pagare tributi e così, innocentemente, si ritrovò indebitato e insolvente, fino a cadere schiavo, così come pare anche i suoi due figli. Il debito – chiosa Livio – si estende in tale modo al corpo sociale *velut tabem*, come cancro.

Alla metà del V secolo risalgono le XII Tavole che regolamentavano le conseguenze della condanna per insolvenza: «dopo tre mercati i [creditori] taglino le parti e se hanno tagliato di più o di meno, non si ravvisi frode», famigerato articolo che non

è del tutto chiaro si riferisca alle amputazioni di un creditore vivo o già giustiziato e rispetto a cui Nietzsche volle dimostrare il fondamento di avidità ed efferatezza su cui si fonderebbe la morale. Le stesse tavole pongono un limite all'usura fissata al "tasso onciario"<sup>68</sup> e saranno seguite da ulteriori legislazioni tese a ricalibrare tale tasso.

Il racconto di Livio contiene descrizioni di ulteriori sedizioni popolari alimentate dall'insostenibile peso del debito. E la storiografia attuale ci testimonia di ricorrenti interventi legislativi volti a definire forme e condizioni di parziali remissioni del debito e riforme monetarie atte a svalutarlo. Del resto, l'indebitamento era fenomeno che riguardava diffusamente anche taluni esponenti degli strati sociali più elevati e li esponeva al rischio di cadere rovinosamente nelle mani degli strozzini. Celebri indebitati erano Quinto Cicerone, Catilina e Cesare.

Il III sec. a.C. vede le "Tabulae novae" a progettare cancellazioni legislative di debiti categoriali, sanatorie a cui resterebbero però estranee le masse popolari, e nella cui formulazione è difficile ricostruire il gioco di forze sociali in contesa. Ad esse seguiranno ulteriori "tavole nuove" (ad esempio le catilinarie) a dover riaffrontare la questione del debito, costante e ritornante minaccia dalle possibilità dirompenti.

Il tema suscitava immancabilmente aspre contrapposizioni sociali, faceva sorgere accuse e incrociate contestazioni, e così spingeva a pronunciarsi tutte le maggiori personalità del tempo. In tale modo esso si mostrava nevralgico fulcro dei più rilevanti equilibri politici.

Dopo la guerra civile, che esasperò la penuria monetaria e acuì la crisi debitoria, ci si aspettava da Cesare un intervento sui debiti: i creditori temevano ulteriori *tabulae novae* e abrogazioni massive, i debitori le rivendicavano. Si addiverrà ad un compromesso: i pagamenti potettero essere effettuati in

---

68. Pari a 1/12 del capitale, ma non è chiaro se si riferisca al mese o all'anno, anche se la prima ipotesi che prevede un interesse del 100% annuo è quella più probabile.

beni rivalutati e non in moneta e vennero cancellati i soli interessi. Ma lungo l'intera storia romana, lo spettro delle *tabulae novae* tornerà ossessivamente a ripresentarsi.

Il V sec.d.C., a partire dall'imperatore Graziano, inaugurò il rogo delle *chartae debitorum* (definite da Ausonio "radici di frodi antiche") appiccato sulle piazze delle città, a condono dei debiti fiscali e a tutela di qualche successivo atto di controremissione. Procopio scrive, più in generale, che «Per antica tradizione tutti gli imperatori concedevano la cancellazione degli arretrati dei debiti con lo Stato» (ivi. p.108). In tali misure si intrecciano e si confondono preoccupazioni di disaffezione sociale all'autorità, esigenze umanitarie e quelle della propaganda imperiale. Durante queste pubbliche combustioni si cancellavano debiti arretrati e si rendevano impossibili pretese a tributi futuri. Alla *gratia debitorum* seguiva una vera e propria festa, la *indulgentiarum laetitia*.

Anche per i debiti privati vennero via via escogitate procedure di moratoria, remissioni parziali o totali, generalizzate o *ad personam*, per opera di giudici o attraverso "rescritti imperiali". Il debito venne investito da una sempre più fitta trama normativa, a disciplinarne l'intricata fenomenologia e la crescente gamma delle eccezioni e delle garanzie. Sulla scrittura del debito concregono, si rincorrono e proliferano colonie di ulteriori scritture e la pagina diviene un conflittuale campo politico.

Nel Medioevo i re francesi disponevano di una variegata strumentazione giuridica: essi sono chiamati ad intervenire sul debito con "lettere di respiro" (*lettres de répit*), lettere di stato, lettere di giustizia, lettere di grazia e con *indutiae*, ancora suscitando vivaci prese di posizione a favore di un loro più ampio ricorso o a censura degli abusi. La dottrina sul debito, nel frattempo, si inflaziona enormemente e moltiplica condizioni e figure giuridiche.

Non è importante per noi seguire più oltre e in dettaglio le ricostruzioni di Manfredini. Quel che già ne risulta evidente è

l'assoluta *centralità sociale e politica del debito* e la necessità di un suo continuo *governo* affinché la tenuta della compagine civile non ne venga irrimediabilmente compromessa. Il debito costituisce dunque un fondamentale snodo di articolazione sociale e politica e rappresenta, al contempo, una delle più formidabili *minacce* a tale articolazione.

## **Il dono, il debito, la scrittura**

Il debito formale, si è detto, dischiude un paradigma sociale, politico e in generale simbolico, nuovo rispetto all'ordine del dono. Con esso si apre una faglia che apre alla polarità dello *scambio*, basato sulla reciprocità calcolata, l'autointeresse, la gerarchia coercitiva, l'accumulo e la reciproca indifferenza, e la polarità del *dono* caratterizzato da asimmetria, interesse comunitario, contenimento delle disuguaglianze, dispendio e valutazione sociale. Tale divergenza si installa nel cuore delle relazioni che reggono la socialità stessa, nello spazio che rende possibile il politico. E non per caso la riflessione sull'origine della società, in particolare a partire dal Seicento, giunge a pensare addirittura un'*anteriorità del contratto* rispetto alle possibilità della convivenza civile. Si tratta, con tutta evidenza, di una decisiva posta politica e di uno snodo del sapere-potere.

Che caratteristiche aveva allora il dono tale da informare stili relazionali segnati dall'ascendente dell'autorevolezza e del riconoscimento sociale? Che correlativo debito è quello estraneo alle scritture computanti e linguistiche?

La riflessione sul dono, oggi particolarmente vivace, pone il "Saggio sul dono" di Mauss come punto inaggirabile di confronto. Si tratta di un lavoro - come già Levi-Strauss osservava - magmatico e discontinuo. Alcune delle sue tesi come quella dello Hau, spirito immanente all'oggetto donato che preme per ritornare al focolare d'origine, oggi difficilmente potreb-

bero essere sostenute. Vi permane, come abbiamo potuto notare, un pregiudizio evoluzionistico. Relativamente agli uomini delle società tribali egli parlava dell'«incapacità da essi dimostrata di astrarre e di distinguere i loro concetti economici e giuridici» salvo aggiungere incoerentemente «D'altra parte, essi non avevano bisogno di farlo» (1925, p.53). Eppure quel saggio ha aperto, e di ciò Mauss era ben consapevole, una breccia irrecuperabile nell'antropologia contemporanea. Questi scriveva «Sono state le nostre società a fare, assai di recente, dell'uomo, un "animale economico"» (ivi, p.131). Viene così di fatto *revocata in questione la centralità della scienza economica all'interno delle scienze umane*, centralità occupata a partire dalla fine del Settecento e da allora sempre più consolidata come un fatto naturale. Viene cioè revocata in questione l'*economicità* come tratto antropologico costitutivo. Potremmo tranquillamente dire che il dono è una delle questioni attorno a cui si gioca la cruciale posta conoscitiva e politica della definizione dell'*umano*.

Come intende Mauss la relazione aperta dal dono? Come un solidale incrocio di *tre obblighi*: quello di donare, di ricevere doni e di ricambiarli all'eccesso. Laddove Mauss specifica la comune natura di obbligo di questi tre gesti, in riferimento alle comunità polinesiane, egli parla però ambigualmente di "contratto". Così infatti scrive «La teoria completa di queste tre obbligazioni, di questi tre temi dello stesso complesso fornirebbe una spiegazione fondamentale soddisfacente di tale forma di contratto tra clan polinesiani» (Ivi., p.21). Assegna il dono al registro comportamentale dell'obbligo anche Levi-Strauss (salvo rimproverare a Mauss di non aver colto che di un unico obbligo si tratta: quello allo *scambio*, in ciò facendo scomparire il proprio del dono). Se in Levi-Strauss la natura dell'obbligo si iscrive nella Struttura inconscia, in accordo con la sua dottrina antropologica più complessiva (in fin dei conti, Levi-Strauss contesta a Mauss di non essere "strutturalista"), in Mauss tale obbligo sconta, a nostro giudizio, una

confusione con l'obbligo contrattuale.

Ad evidenziare l'ambigua natura di questo obbligo ed anche a parziale revisione del suo evolucionismo, stanno affermazioni di Mauss come: «Una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona tuttora nell'atmosfera del dono, dell'obbligo e, insieme della libertà» (Ivi. p.117) o come questa «Si adotti, dunque, come principio della nostra vita, ciò che è stato e sempre sarà un principio: uscire da se stessi, dare, liberamente e per obbligo; non c'è il rischio di sbagliare» (Ivi., p.124). Il dono, che da fenomeno esotico e primitivo viene riconosciuto fatto comune anche alla nostra quotidianità, prende ad oscillare tra *obbligo e libertà*.

Tra gli autori che, più di tutti, in rivendicata continuità con il lavoro Mauss, assume in carico tali ambiguità e plurivocità del dono è lo studioso francese Alain Caillé, tra i fondatori del M.A.U.S.S. (Movimento anti utilitarista nelle scienze sociali). Il sociologo considera che il dono, al contrario che essere un fatto di mero rilievo etnologico e un dato sociale periferico, costituisca la possibilità prima e ultima della socialità e, in definitiva, dell'umanità. Il “paradigma del dono” – sostiene Caillé – se in ordine di radicamento intellettuale può venire considerato come “terzo”, rispetto al “primo<sup>69</sup>”, quello utilitaristico, individualistico, contrattualistico caratterizzato dalla figura dell’“homo oeconomicus” e rispetto al “secondo<sup>70</sup>”, quello “olistico” per cui la “totalità sociale” precede ed ecce-

---

69. Specifica Caillé «Concretamente, è tale paradigma che ispira oggi nelle scienze sociali quel che si presenta alternativamente sotto i tratti dell'individualismo metodologico, della *Rational Action Theory*, della teoria dei giochi, della *New Economic History*, del neoistituzionalismo, della teoria della Public Choice, del convenzionalismo, della teoria dei diritti di proprietà etc. La maggior parte, dunque, dell'attività propriamente teorica delle scienze sociali contemporanee» (2011, p. 8).

70. Ad esso Caillé associa funzionalismo, culturalismo, istituzionalismo e strutturalismo. Ad esso, sostiene l'autore, si potrebbe essere tentati di ascrivere il pensiero di Mauss proprio per la «dimensione gerarchicamente dominante dell'obbligo sul dono stesso» (ivi, p. 11)



de gli individui ed in cui il passato e la norma determinano le condotte presenti, il paradigma del dono, unico, deve ritenersi universale e fondativo, in questo senso, autenticamente “primordiale”. Il “primo” e il “secondo” paradigma, in questo quadro, dovrebbero piuttosto essere intesi come momenti o variazioni interne al “terzo paradigma”. La tesi fondamentale dell'autore è che il dono costituisca il nocciolo stesso del “simbolico”, cioè del sociale e del politico. *I legami sociali e politici si intessono mediante doni intesi come simboli*, come “legami” appunto, perché il “simbolo” è la parte che corrisponde e combacia e dunque unisce. Non è allora affatto *lo scambio* la prima cellula della socialità. Polanyi definiva «lo scambio, il più precario fra i legami umani» (1988, p.92), portatore semmai di «pericoli antisociali» che dovevano essere meticolosamente neutralizzati nelle società antiche. E neppure l'evento-dono, con la sua carica disorientante, può essere semplicemente e dogmaticamente ascritto ad un'oscura compulsione inconscia.

Con il dono si entra in un territorio ancora ampiamente inesplorato, laddove il simbolico sopravanza l'utile e il funzionale e li rende eventualmente possibili. Tutto quanto opera per costruire alleanze, sia esso un oggetto donato, un saluto, una parola, anche un essere umano assume valore di simbolo. E tale corrente simbolica deve sempre incessantemente essere alimentata perché da essa dipende primariamente la sussistenza della comunità.

Perché il dono non risulti un mero meccanismo sociologico, un'anonima legge di funzionamento, Caillé lo intende come un «obbligo di libertà e di spontaneità». È evidente che l'impiego di quanto i latini avrebbe definito una *contradictio in adiecto*, tanto è infatti una “spontaneità obbligatoria”, segnali piuttosto un grumo di problemi anziché chiarirlo. Resta fermo, per il sociologo francese, che questa strana sovrapposizione di istanze contraddittorie, per poter davvero essere generativa di socialità, debba essere intesa in contrappunto

rispetto alle relazioni contrattuali. In esplicazione del testo di Mauss, retoricamente chiede: non è forse

«che l'obbligo paradossale della generosità – questo antiutilitarismo pratico – costituisca lo zoccolo, la “roccia”, come ci dice Mauss, di ogni morale possibile, e che dunque qui e non in un improbabile e introvabile contratto sociale originale che bisogna cercare l'essenza e il nucleo di ogni socialità» (2011, p.34).

Un significativo passo avanti nell'incerto territorio del dono – ci pare - compia il sociologo proponendo la nozione di “incondizionalità condizionata” per spiegare il legame sociale al livello della sua genesi, livello semplicemente presupposto dall'olismo e fittiziamente chiarito dall'individualismo metodologico attraverso lo scambio autointeressato. Se – ci spiega Caillé – non accediamo né all'idea dell'universo olistico, in cui le condotte umane sono prevedibile poiché regolate dalla coerenza della tradizione con i suoi valori e le sue sanzioni morali, e neppure accediamo all'“assiomatica dell'interesse”, per cui ogni azione è intrapresa solo a seguito del preciso calcolo di un profitto, le interazioni umane possono avere la loro possibilità per un'originaria apertura di *fiducia* verso l'altro. La constatazione iniziale è che l'*incertezza* caratterizza i rapporti interumani, dunque non una socievolezza spontanea e neppure un'ostilità preconcetta. Il *dono* allora, nella molteplicità imprevedibile delle sue forme, appariscenti o appena percepibili, costituisce la *scommessa* che attraversa la diffidenza e dà una possibilità al legame. Il dono infatti, per superare la distanza della diffidenza e stringere alleanze, corre il *rischio* di non essere corrisposto. Dunque la *generosità*, niente affatto la mera ripetizione di un gesto consuetudinario o l'esplicazione di un calcolo, consente alla comunità di formarsi e di sostenersi. Questa allora è l'“incondizionalità” del dono, che potrà certamente essere circondata da una contestuale e spesso implicita *pressione sociale*, ma che in ultima analisi resta affidata alla *libertà*. Tale gesto incondizionale può anche essere

una provocazione, una sfida, un'ingiunzione a scegliere tra amicizia e inimicizia. Il dono non è dunque affatto scontato nella sua esplicazione e nei suoi risultati. Nel contempo però esso non è gratuità pura: mira ad un profitto, che però non è quello dell'interesse egoistico, ma è l'*inter-esse* della relazione, la possibilità che individui possano *far-parte*, cioè *essere-dentro* una collettività. Prima dell'interesse, preme l'*inter-esse*. Prima dell'egoismo dell'individuo, anzi assai *prima dell'individuo*, preme il legame simbolico costitutivo della relazione, costitutivo cioè dell'individuo stesso e della comunità, simultaneamente. La circolazione simbolica ne risulta il catalizzatore primo, l'energia emozionale che si esercita nel *vuoto* della distanza e per quel vuoto consente l'attivazione delle dinamiche attrattive e repulsive dei frammenti simbolici che vi si implicano.

Allora, la stessa sfera dei rapporti regolati dal calcolo, dal contratto e dal debito formale, a partire dalla singola transazione commerciale fino mercati economici internazionali, non può che inaugurarsi a partire da un'apertura di fiducia. Da questo punto di vista, l'*interesse* è un movente posteriore rispetto al dono, che lo rende eventualmente possibile. Non c'è opposizione sullo stesso piano tra dono e interesse, al punto che Caillé può scrivere «Ora, a rischio di sorprendere, non esitiamo a dichiarare e a ridire che il paradigma del dono non implica alcuna condanna delle spiegazioni mediante l'interesse in quanto tali, e nemmeno mediante l'interesse economico» (Ivi. p.51). L'interesse è dunque un movente fondamentale, ma non può essere originario.

Se, come abbiamo visto, il dono incondizionale ha dunque un'essenziale valenza *istituente*, esso è tuttavia "condizionato", cioè non si replica indefinitamente poiché patisce la frustrazione della mancata restituzione. Nei casi descritti dall'etnologia, il disprezzo di un'offerta di dono può dar luogo all'apertura di ostilità. Se dunque nel dono non c'è attesa di una restituzione calcolata, ciò non significa che il dono sia pu-

ramente *disinteressato*, il suo semmai, come abbiamo visto, è un interesse simbolico. Se la sua insorgenza è incondizionale, cioè se si esplica come atto gratuito perché privo di garanzia, il dono desidera produrre legami come sua ricompensa. Caillé afferma che nel dono non è questione né di valori di scambio, né di valori d'uso, ma dello specifico "valore di simbolo". Il dono si rivela pertanto morfologicamente plurimo, la volontà creatrice di legami può essere attraversata da una molteplicità di intenzioni e tonalità emotive e ciò dà conto della diversa natura delle relazioni personali e delle stesse società umane. Caillé, da un esame della letteratura sul dono, individua quattro moventi che volta a volta lo avvicinano all'obbligo rituale, alla libertà più spontanea, all'agonismo dell'auto-presentazione, al desiderio immanente di donare. *Non c'è univocità del donare*, al punto che il sociologo francese parla di "antiparadigmaticità" e di "mancanza intrinseca di coerenza" del dono, il quale pare caratterizzato piuttosto dalla trasgressione che dalla norma. Il dono va pertanto inserito in una dinamica *storica* di perenne auto trasformazione, talché sarebbe vano tentare di afferrarne l'essenza. Parimenti Caillé non propone una visione edulcorata del dono, poiché appunto in taluni frangenti esso non tollera di essere ignorato, e neppure un'interpretazione "purista" infatti nel dono può confluire una molteplicità di interessi eterogenei. Certo, l'autore cerca una teoria forte del dono, ne postula l'*universalità*, insegue (incoerentemente) delle "pulsioni primarie" alla sua radice, invoca a suffragio la psicanalisi e la tradizione brahminica anche se, in conclusione, riconosce che l'ipotesi di una stretta confluenza tra gli ordini del dono, del simbolico e del politico va intesa come un progetto in larga misura da costruire. L'interpretazione del dono come primario e insostituibile operatore di socialità, autonomo rispetto al principio economico dell'utilità, si scontra certamente con alcune difficoltà. La più scabrosa è indubbiamente l'interpretazione del *debito* specifico che induce al *contro-dono*. Per questo motivo alcuni

autorevole studiosi, in relazione al saggio di Mauss, hanno sostenuto che questi non tratti in realtà mai di dono ma di “prestito<sup>71</sup>”, che l’unica forma di dono autentica sarebbe quella cristiana dell’*agápē* che ignora il debito e il contro-dono.

Derrida per esempio sostiene che «perché vi sia dono, *bisogna* che il donatario non restituisca, non ammortizzi, non rimborsi, non si sdebiti, non entri nel contratto, non abbia mai contratto debito» (Derrida 1996, p.15). Rispetto a questa obiezione, Caillé inizia a rispondere – ci pare – adeguatamente. Il dono a cui si riferisce Derrida è *un* dono, è il dono spiritualizzato, purificato all’infinito e, in ciò, fortemente caratterizzato dall’interpretazione cristiana del dono. Questa forma *estrema* del dono, per un verso, - continua Caillé - può preludere alla disumanità della negazione della propria vita e di quella dei propri cari e di cui è emblema Abramo che dona *assolutamente*, per un altro, riduce il dono a un fenomeno marginale<sup>72</sup> (“impossibile”), ignorando la multiforme manifestazione delle interazioni di dono offerte dagli studi etnologici e antropologici, semplicemente negate per un’idea pregiudiziale di dono assoluto. Per Caillé, come abbiamo visto, il dono non va iscritto a qualche forma di puro altruismo, esso è sempre condizionale ed inevitabilmente spurio, e tuttavia capace, secondo vari gradi di successo, di produrre socialità.

L’obiezione di Derrida tuttavia non è facilmente aggirabile quando sostiene che l’eventuale inserzione nel dono di un elemento di calcolo sia tale da squalificarlo interamente e risucchiarlo nell’ordine dello scambio economico. Per questo, tale obiezione merita un maggiore approfondimento. Caillé intanto tiene a precisare che chi dona non si trova mai in una condizione di totale distacco dall’interesse, al contrario, perché il

---

71. Derrida scrive «Mauss non si preoccupa abbastanza di questa incompatibilità tra il dono e lo scambio, o del fatto che un dono scambiato è un semplice rapporto di prestito e resa, cioè un annullamento del dono» (Derrida 1996, p.40).

72. Derrida quando parla di dono, ripetutamente tiene a puntualizzare «se ce n’è».

dono sia tale, perché abbia valore, esso si attua specificamente *contro* l'interesse o almeno – precisiamo noi – contro una parte dei propri interessi, nell'atto non garantito di accordare fiducia. Per questo, il dono non corrisposto può dare spazio all'ostilità oppure lasciare spazio a rapporti esclusivamente mercantili. Il dono è capace pertanto di uno scarto rispetto all'interesse ma, appunto perciò, non può ignorarlo.

Che il dono, pur nel grumo di motivazioni molteplici che lo sostanzia, e pur nella diversità delle forme e dei riti che attiva, vada riconosciuto nella sua *specificità* è quanto – a nostro giudizio – risalta plasticamente in moltissime descrizioni etnologiche che, nelle più disparate aree della terra, vedono la marcatura di una disgiunzione tra dono di oggetti (*vaga* nella lingua trobriandese, tradotti “opening gifts” da Malinowski) spesso di modesto valore di scambio ma di elevato valore di legame, e lo scambio vero e proprio (*gimwali* in trobriandese). Il dono apriva la possibilità allo scambio (almeno per quelle comunità che erano interessate ad esso, poiché, come faceva notare Clastres, l'istanza dello scambio non è un dato naturale, ma un'opzione volta a volta assunta o rifiutata). Ulteriormente, la modalità dello scambio, veniva (e tutt'ora viene, per le residue comunità tribali) prevalentemente effettuata con gruppi giudicati “esterni”. Per l'antichità, Polanyi scriveva

«L'idea che atti individuali di scambio furono all'origine delle istituzioni del commercio, della moneta e perfino del mercato, è difficilmente sostenibile. Di regola il commercio estero precede quello interno, l'impiego della moneta come mezzo di scambio ebbe origine nella sfera del commercio estero, e i mercati organizzati furono sviluppati dapprima nella sfera del commercio estero; in tutti e tre i casi l'azione era di tipo collettivo più che individuale» (Polanyi 1988, p.18).

Analoga la situazione per le comunità tribali: Sahlins, ad esempio, riscontra un gradiente: dai rapporti di dono (“reciprocità generalizzata”) verso rapporti di scambio (“reciprocità equilibrata” e anche “reciprocità negativa”) in funzione della di-

stanza spaziale e parentale: all'aumentare della distanza aumenta la dose di scambio a scapito di quella del dono. Per i "vicini" dunque lo schema largamente preponderante è quello del dono, per i lontani è quello dello "scambio" (che non va confuso con quello di "mercato", poiché si tratta di forme fortemente ritualizzate e istituzionalizzate). Il dono, semmai, si offre ai lontani perché sia possibile un'approssimazione, un'alleanza, la creazione di una nuova parentela.

Ascrivere tutto ciò al "prestito", come fa Derrida, ci pare comporti di ignorare una messe di rilevazioni etnologiche che testimoniano in favore di una specificità del carattere simbolico di molti oggetti: sono *gli stessi* uomini tribali a distinguere, tenendoli separati spazialmente o temporalmente, le due forme di dazione.

Caillé, in difesa della sua concezione impura del dono, sostiene, contro il filosofo franco-algerino, che «il dono è tale solo se consapevole» (2011, p.105), poiché c'è dono se c'è intelligenza del rischio, anche se non c'è propriamente sapere di quel che si dona, poiché questo è rimesso alla valutazione del donatario. Proprio per questa *indeterminabilità* del dono, la sua offerta apre un campo di possibilità imprevedibili.

Secondo un movimento discontinuo (l'argomentare di Caillé è spesso ondivago), il dono è ravvicinato alla "donazione" fenomenologica (all'*es gibt*, al *si dà*), come la vita che dona «senza causa, senza ragione e senza calcolo», talché il dono, *oltre* al suo valore di legame, «afferma una partecipazione all'universo del senza causa, dell'incondizionato, della vita stessa». In tale prospettiva, il dono, *oltre* al suo valore di legame interumano, si apre ad una possibilità di significazione cosmologica, che rimane nell'autore priva di sviluppo.

Il sociologo francese non si nasconde peraltro la perdurante necessità di "affinare" la concettualità sul dono, in particolare in seguito al difficile confronto con il testo derridiano. Quel che resta però ribadita è la valenza *creatrice* del dono, creatrice della socialità e, nel medesimo movimento, creatri-

ce dell'identità, che prende forma attraverso la comunità. Il dono, nella sua più profonda istanza *politica*, si rivela allora essenzialmente creatore di *umanità*, creatore della “*comune umanità*”.

Nella prospettiva di Caillé, la dinamica del dono, che infrange (ma meglio, precede) l'equivalenza dello scambio e del debito contrattuale, è pervasiva e capillare. Non si deve pensare al dono come ad un gesto appariscente e raro. Così come si è pensato ad una “microfisica del potere” – osserviamo – si potrebbe allora avanzare il progetto di una microfisica del dono. Il sociologo, verosimilmente in sviluppo della nozione malinowskiana di “fatico”, approda anche ad un'interpretazione “intersoggettivo-donatista della lingua”. Si parla – egli sostiene -, ancor prima che per *comunicare informazioni*, ancor prima che per scambiarsi messaggi secondo un improbabile modello di “trasporto” e “codificazione” di dati<sup>73</sup>, per donare la possibilità di un legame. Per questo, nella maggior parte dei casi, parliamo “per nulla”, cioè senza un intendimento utilitaristico-comunicativo. Caillé – consideriamo ultimativamente - ci offre, nel complesso, una convincente idea di dono, creatore di umanità e dalla capacità pervasiva.

Le osservazioni di Derrida ci paiono invece più pertinenti a quello che il dono è per noi oggi. E, similmente, anche i sospetti di Bourdieu, che si riferisce ad un “profitto di distinzione” o ad un “calcolo di disinteresse” tali da poter svuotare il dono del suo significato, ci pare abbiano come bersaglio semmai il dono nelle società industrializzate contemporanee con la relativa concezione dell'*homo oeconomicus* che esse professano.

Il filosofo franco-algerino espone l'*aporeticità* intrinseca del dono, tale da renderlo non solo impossibile ma “l'impossibile” stesso. Il dono, secondo il suo percorso argomentativo, può

---

73. Si veda su questi temi Rocco Ronchi (2003).



aver luogo solo laddove non vi sia reciprocità, scambio, rimborso, debito, reali o simbolici. Il dono è tale solo se è puro e incondizionato, altrimenti non è. Occorre allora che, dal lato del donatario, il dono non appaia come tale poiché il riconoscimento di essere stati beneficiati è già l'inizio di un risarcimento e l'instaurazione di un debito; dal lato del donatore, occorre parimenti che il dono non si manifesti come tale perché chi riconosce sé stesso come donatore ha già cominciato a rimborsare sé stesso simbolicamente. Allo stesso tempo, se chi dona *non sa* di donare, non ne ha l'esplicita intenzione, non si può neppure sostenere che compia un atto di dono. Così Derrida esplicita l'impossibilità del dono «ci vuole del caso, dell'occasionalità, dell'involontario, cioè dell'incoscienza e del disordine, e ci vuole della libertà intenzionale, e un accordo – miracoloso, gratuito – di queste due condizioni, l'una con l'altra» (1996, p.44). Per donare autenticamente occorrerebbe ad un tempo avere e non avere consapevolezza del dono.

Occorrono almeno delle precisazioni in merito a queste affermazioni di Derrida. Quando questi parla di "impossibile" non vuole negare che i doni possano accadere, ma che essi rompono il cerchio delle "condizioni di possibilità" (per altro definibili sempre solo *a posteriori*), sfondano quanto di prevedibile, teleologico e deterministico accompagna la loro interpretazione, una volta accaduti. Possiamo allora riconoscere che qui si tratta, più in generale, della concezione derridiana di *evento*: questo, nella sua novità, nella sua carica di rottura, si attua laddove nessuno lo attendeva, laddove nessuno lo includeva nell'ordine del possibile. Da questo punto di vista, potremmo ravvisare semmai una vicinanza con Caillé, che assegna al dono la capacità di indeterminare i possibili.

Va ulteriormente detto che il discorso di Derrida sul dono si mantiene, come sempre, su un piano (spesso anche più d'uno) di metaforicità. L'impossibilità del dono aneconomico di farsi "presente", di manifestarsi "come tale", di formare oggetto di "coscienza" ricalca, una ad una, le caratteristiche della dif-

féranche, la disseminazione delle tracce. Che il dono costituisca, nel testo derridiano, l'*analogon* della *différance* è quanto analiticamente mostra, per esempio, Di Martino nel suo commento a "Donare il tempo". L'autore italiano scrive «Ma ciò che soprattutto intendiamo affermare è che questa logica aporetica del «possibile-impossibile» copre tutto il campo dell'accadere, raccogliendo l'intera eredità del discorso sulla *différance*» (Di Martino 2007, p.49). Il dono allora si conferma e anzi si enfatizza in quanto irruzione dell'inatteso, evento dell'assolutamente altro, in eccesso rispetto ad ogni calcolo e anticipazione.

Il limite del discorso derridiano – a noi pare – è quello, in fatto, di far perdere di vista che l'impossibile del dono è quanto si verifica continuamente ed ubiquamente, in taluni casi anche in forme assolute. Sulla questione dell'impossibile accordo di consapevolezza-inconsapevolezza del dono, il sociologo Godbout ha scritto osservazioni semplici ed illuminanti.

Innanzitutto anche questi propone un'idea di dono non assoluto: in esso può ben essere presente l'aspettativa di una restituzione, *ma non è essa la motivazione principale del dono*. Scrive Godbout «È questo l'errore degli utilitaristi: essi confondono il fatto di ricevere con l'intenzione di ricevere. Si può ricevere ed essere contento di ricevere, ma questo non vuol dire che sia abbia dato a tal fine». Anch'egli conferma ed anzi sottolinea il ruolo che vi gioca la libertà «più l'altro è libero, più il fatto che ci donerà qualcosa avrà valore per noi quando ce la darà. Al contrario più si pensa che si è dato per obbligo, meno quel che ci donerà avrà valore». La comune attitudine a schermirsi e a ridurre il valore del proprio gesto, dopo aver donato, «serve a liberare l'altro in permanenza dall'obbligo di reciprocità che deriva dal dono». (Godbout 1998, pp.24-25) Il dono ha la propria possibilità nella fiducia e nella libertà, che il suo accadere restituisce aumentate. Se vogliamo scorgere una gradualità della fiducia e della libertà nella dazione di beni, al punto in cui esse si assottigliano fino quasi a scom-

parire si trova il fatto dello scambio contrattuale, computato, formalizzato, esternamente tutelato. L'eccesso di un'eventuale restituzione, l'effetto di *sorpresa* che essa cerca, vogliono significare la negazione della norma obbligante, ad esempio quella della reciprocità bilanciata del *do ut des*.

Godbout, in riferimento ad una serie di inchieste e sondaggi sull'esperienza del dono nelle società contemporanee, ravvisa empiricamente il caso di quanto egli stesso definisce "debito reciproco positivo", cioè una particolare situazione in cui due o più persone, solitamente intimamente legate, si considerano *reciprocamente in debito*. I doni, da parte del donatore, vengono intesi come *già* rimborsati. Anzi, per richiamare le osservazioni di Derrida, neppure emergono alla consapevolezza *come doni*. Allo stesso tempo, il contro-dono di restituzione è tale solo se visto dall'esterno ed in un'ottica contabilizzante, poiché chi lo compie non lo attua affatto per sdebitarsi: frequentemente questi assume il suo essere in debito come una condizione inestinguibile e niente affatto colpevolizzante. Il debito e il fatto della "restituzione", cioè del "contro-dono", sono tenuti dissociati perché non scadano nello scambio, al punto che neppure il contro-dono può esistere come tale. Talché «in questi rapporti, non si restituisce più, si dà soltanto; o al contrario non si fa altro che restituire, dove l'importante è che la differenza tra restituire e donare si cancella e non è più significativa» (Ivi. pp.58-59). Ciò che rileva è il principio del bisogno e la preservazione della spontaneità.

Dono e contro-dono possono esistere allora solo laddove *si è donato male e si è ricevuto male*, in cui cioè spontaneità e fiducia erano degradate.

Quell'alchimia di *consapevolezza-inconsapevolezza* è allora quanto, assai concretamente, pare realizzarsi nelle relazioni funzionanti e per nulla rare. Naturalmente la condizione dello stato di debito reciproco positivo è esposta alle *crisi*, e proprio allora emergono come tali le figure del "dono" e del "debito", che perciò entrano in una condizione di computa-

bilità, almeno informale. Questo può accedere, ad esempio, perché lo stato di debito del donatario è percepito come eccessivo. Scrive Goodbout «Lo stato di debito eccessivo può allora generare un rapporto di potere e di dipendenza» (ivi. p.46). Vediamo ritornare le nozioni politiche del debito e del potere. La soluzione delle comunità tribali, illustrataci da Clastres, di porre nel cuore stesso del potere accentrato uno stato di debito inestinguibile rivela allora una sorta di genialità sociale.

Se la vita non può che sostanzarsi di relazioni interumane, allora *l'urgenza più profonda dell'uomo non sarà quella di acquisire ma quella di donare*, semmai acquisire per donare. Potremmo allora ipotizzare che la ferrea pervicacia, utilitarista e individualista ma spesso anche del senso comune, che attribuisce agli uomini un'originaria e incoercibile pulsione ad accumulare per sé stessi dia per scontato un fatto essenziale che scontato non è affatto e cioè che l'individuo assolutamente ritagliato dal suo contesto relazionale è tagliato dalla vita. Questa infatti attiene al movimento, respira e si nutre, è sempre esposta al pericolo dell'insensatezza o all'opportunità della sua espansione.

Può vivere come *uomo*, contestualmente riconoscersi ed essere riconosciuto come tale, colui solo che appartiene ad una collettività umana. L'orizzonte di circolazione del dono e la pervasività del suo esplicarsi tracciano allora l'estensione della comunità, in cui il dono circola senza direzione prestabilita e prevedibile. Ciò va rintracciato anche nei gesti più inappariscenti: concere il passo, aprire una porta ad un estraneo, arrestare l'auto e consentire l'attraversamento di una strada, cioè quanto in generale rientra in una generica eppure decisiva "buona educazione", e anche donare il sangue, svolgere volontariato etc. sono tutti gesti economicamente irrazionali perché privi di reciprocità, ma senza questa minuta e fittissima trama di doni non ci sarebbe società possibile. È molto verosimile che proprio un'oscura consapevolezza dell'indispensabilità del dono per la sussistenza della società porti la stessa

società a creare pressione psicologica affinché la restituzione venga percepita come obbligante, in un paradossale gioco di *obbligazioni* che impongono il dono e *disobbligazioni* che, sole, lo rendono possibile. Afferma Goodbout «Il dono che fallisce genera violenza» (ivi. p.83), o quanto meno, spesso lascia spazio all'inimicizia.

Il dono, aprendo alla circolazione aneconomica di legami, *secondo un movimento a stella* che si replica (secondo vari gradi di intensità) in ogni suo punto, dà la (fragile) evidenza che l'individuo trova la possibilità del *suo senso in ciò che lo trascende e lo eccede*. «Sentirsi superato da quel che passa attraverso di noi – scrive Goodbout – questa l'esperienza del dono» (ivi., p.86).

L'utilitarismo e l'individualismo metodologico paiono ignorare questa constatazione elementare, proprio per la sua elementarità e la sua scontatezza.

Potremmo, in generale, affermare che *un costitutivo debito di umanità decide della natura simbolica dell'uomo*. Il *munus* della *com-munitas* è allora il dono che permette la circolazione della fiducia e l'intreccio delle relazioni e delle affettività interumane e l'emergenza stessa degli individui.

Che lo scambio, al contrario di quanto ritenga una lunga e attualmente dominante tradizione, non possa essere un operatore di socialità è quanto il filosofo Zhok mostra, applicando la teoria dei giochi e i principi della teoria della scelta razionale, cioè gli stessi strumenti ideologicamente impiegati a sostegno dello scambio come generatore sociale. Molto in sintesi – sostiene Zhok – gli autori liberali compiono una cruciale parificazione tra *razionalità umana* e *massimizzazione dell'utile* e, per tale gesto, *collocano lo scambio economico al centro delle dinamiche sociali*. Grazie a questa operazione concettuale, l'economia diviene *la scienza umana per eccellenza* e il liberalismo il «pensiero sociale più diffuso e influente del nostro tempo» (Zhok 2006, p.76). Così scrive Zhok

«Lo scambio volontario viene perciò visto, qualunque siano i soggetti in esso coinvolti, come la modalità principe per perseguire i propri scopi, massimizzando l'efficienza con cui si perseguono attraverso l'utilizzo delle capacità degli altri, ma senza esigere la partecipazione degli altri ai propri scopi. In quest'ottica l'economia diviene la funzione sociale dominante e la scienza economica diviene la scienza sociale fondamentale» (ivi. p.30).

Come risulta chiaro, la posta in gioco è la definizione stessa dell'umano<sup>74</sup> e del suo sapere correlativo. Scrive ancora Zhok

«L'homo oeconomicus, pur non essendo già sempre dato, come storia ed antropologia inequivocabilmente testimoniano, viene però considerato in questa prospettiva come la verità profonda dell'uomo tout court, come qualcosa che abita già sempre l'uomo e che emerge progressivamente come identità antropologica fondamentale» (ivi., p.31).

Già a questo livello si fa evidente una forzatura e un gesto dogmatico che stridono contro la storia e le conoscenze antropologiche, come quelle, ad esempio, da noi in precedenza richiamate. L'immediata conseguenza è che *il mercato* viene inteso come la forma prima e ultima della società.

«Se l'azione soggettiva – afferma Zhok - ha la natura essenziale dello scambio, e se dunque l'azione tra soggetti è sempre essenzialmente scambio intersoggettivo, il mercato, in quanto ordinamento degli scambi volontari, è la forma fondamentale della società» (Ivi., p.55).

Lo scambio viene inteso *come risultato* di un'innata e volontaria attitudine “a sostituire uno stato di cose più soddisfacente a uno meno soddisfacente” e *come generatore* spontaneo della società nelle sue articolazioni via via più complesse. Nella società-mercato vige *il linguaggio dei prezzi*, che razionalizzano tanto l'offerta di beni esistenti quanto l'allocazione delle ri-

---

74. Non è un caso che un testo fondativo della prospettiva liberale e liberista si intitoli “L'azione umana. Trattato di economia”, di Ludwig von Mises.

sorse produttive per quelli a venire. Il *denaro*, nelle sue diverse manifestazioni storiche, sarebbe allora la struttura segnica di questo linguaggio sociale.

Molte sono le critiche possibili a questo modello antropologico, ad esempio l'esistenza neppure problematizzata dell'*individuo*, inteso come originariamente dotato di un'identità già definita e autonoma, in nulla debitrice di sé al riconoscimento intersoggettivo, al contesto storico e ad un ordine superindividuale; il riferimento ad una vaga nozione di "utilità" come ad una "sostanza" omogenea, perfettamente divisibile; la scontata assunzione di una semplice ordinabilità gerarchica tra progetti di vita. Noi vorremmo invece concentrarci sull'assunto fondamentale per cui *lo scambio* economico costituirebbe l'impulso umano più profondo e la matrice della società, poiché a noi è fin qui risultato, tutto al contrario, che *senza l'apertura gratuita del dono* nessuna società può formarsi e mantenersi. Vorremmo altresì saggiare se le nostre ipotesi sul ruolo delle pratiche scrittorie nel definire le diverse forme di socialità vengano o meno confermate.

Zhok innanzitutto ripartisce in quattro insiemi gli oggetti che possono ricorrere in uno scambio: 1- *beni materiali* (prodotti o trovati, in quest'ultimo caso i costi sono trascurabili per l'agente), 2 - *servizi* (prestazioni d'opera, in questi casi lo scambio non può essere revocato), 3 - *informazioni o comunicazioni* (che possono rappresentare un costo, ad esempio nel caso dei brevetti, oppure essere gratuite, come nel caso di una conversazione; va qui notato che lo scambio di informazioni non esclude il primo "proprietario" dal possesso), - 4 *imposizioni lesive* (cioè atti di violenza, che implicano un costo sia per chi li subisce che per chi le attua, anche queste irrevocabili)<sup>75</sup>.

---

75. Già da questa prima classificazione, e in modo particolarmente evidente per gli ultimi tre casi, risulta che gli scambi hanno effetti *trasformativi degli stessi soggetti implicati nello scambio*, laddove il linguaggio liberale tipicamente fornisce l'immagine dell'agente dotato di un'identità statica, di un desiderio pu-

Lo scambio, oltre che dalle reciproche volontà dei transattori, è fortemente condizionato da un ulteriore elemento: *il potere contrattuale*. Esso è determinato da: a) *livello di desiderio-bisogno* nei confronti dell'oggetto (quanto maggiore tale desiderio-bisogno, tanto minore il potere contrattuale), b) *capacità di posporre* la fruizione dell'oggetto, c) *capacità di modificare* a proprio favore condizioni oggettive e soggettive (incidendo sulle condizioni a) e b) altrui e quindi in grado di modificare il giudizio altrui); questa specifica capacità può esplicarsi modificando condizioni oggettive (es. rovinando il raccolto altrui), o cognitive (con informazioni vere o false) oppure modificando le condizioni fisiche altrui con la forza.

Possiamo pertanto distinguere le transazioni in due ambiti fondamentali: quelli svolti a parità di potere contrattuale e quelli caratterizzati da forza contrattuale asimmetrica.

Quando la *forza contrattuale è uguale* (uguali desiderio, urgenza e capacità di modificare le condizioni altrui di scelta) parrebbe verificarsi una condizione ideale di scambio. In questa condizione, infatti, l'uso della forza è evitato, in quanto, essendo pari per i due agenti, il ricorso ad essa avrebbe costi elevatissimi, anche infiniti se consideriamo l'alta probabilità di morte. Eppure, ad un esame più attento, tali condizioni risultano niente affatto favorevoli allo scambio. Infatti, nell'ipotesi di uno scambio isolato, proprio l'irrazionalità del ricorso alla forza, nell'incontro tra due agenti unicamente motivati a massimizzare il proprio utile (dunque razionalmente pronti anche alla frode e al furto) si traduce in una *garanzia di impunità* per qualsiasi atto predatorio (che perciò riceve una forte incentivazione). In definitiva, poiché il rischio di subire delle coercizioni è elevato e il costo di un'eventuale ritorsione per perdite subite è molto alto, lo scambio tenderebbe ad essere *evitato*.

Si potrebbe però prospettare il caso, sempre in un contesto di

---

ramente interno e originale e degli scambi come tipicamente reversibili.



parità di forza contrattuale, in cui i transattori possano essere razionalmente interessati ad un'*iterazione collaborativa degli scambi*<sup>76</sup>, disponibili anche ad accettare momentanee perdite se la prospettiva è comunque quella di un vantaggio a lungo termine. Anche questa ipotesi però è solo apparentemente favorevole alla realizzazione di scambi. Infatti, in assenza di fiducia reciproca, ciascuno ha l'incentivo ad interrompere il rapporto di scambio quando si trovi nella situazione di guadagno e l'altro di perdita e, poiché i transattori sanno che entrambi cercheranno di attuare questa strategia, lo scambio facilmente non avrà neppure mai inizio<sup>77</sup>. In mancanza di fiducia, il timore che l'altro tradirà la parola data è tale da inibire ogni rapporto transattivo collaborativo che comporti una perdita iniziale (come una prestazione d'opera).

Nel caso più realistico di poteri contrattuali diversamente ripartiti, ancora il modello scambista pare avere scarse *chance* di successo. In questo quadro, «i costi per l'uso della forza sono determinati dal livello di forza altrui, *così come esso è valutato soggettivamente da ciascun agente*». In questo caso a decidere l'attivazione dello scambio sarà il rapporto tra i costi dell'uso della forza e i benefici attesi dall'acquisizione (consensuale o coattiva) dell'oggetto.

Zhok esamina l'intera combinatoria dell'interazione tra le aspettative di due soggetti A e B, ponendo  $C_f(A)$  come il costo per il proprio uso della *forza* che si aspetta l'agente A,  $B_o(A)$  il beneficio, atteso dall'agente A, dall'ottenimento dell'*oggetto* dello scambio; simmetricamente, si indicano costi e benefici

---

76. Per esempio l'aiuto reciprocamente prestato da due contadini per la raccolta dei rispettivi raccolti

77. Questo processo, in teoria dei giochi, è conosciuto come problema dell'"induzione retrograda". L'improbabilità dello scambio è aggravata dal fatto che nessuno dei due sa qual è il grado di utilità atteso dell'altro, e dunque nessuno può programmare una serie di scambi sicuri, sa invece che quando l'altro sentirà di avere raggiunto un livello ottimale di utilità, non avrà alcun motivo razionale di rispettare un eventuale accordo.

attesi dall'agente B con  $Cf(B)$  e  $Bo(B)$ <sup>78</sup>. Rinviamo al testo per lo studio analitico delle singole combinazioni, quello che ne risulta inequivocabilmente è che nessun caso rende propizi l'attivazione e l'iterazione degli scambi mutualmente benefici per i transattori.

In conclusione, tra egoisti razionali, solo due sembrano essere le opzioni di fondo:

«se i soggetti non avevano interesse all'azione violenta (forza pari o costo dell'uso della forza pari o inferiore ai possibili benefici materiali) non sussistevano le condizioni per un possibile rinforzo per norme ed accordi; se invece uno poteva avere interesse razionale ad un'azione violenta l'esito dell'interazione era (da parte del più debole) l'isolamento o (da parte del più forte) l'appropriazione unilaterale violenta del desiderato oppure in alternativa la progressiva subordinazione dell'altro attraverso l'istituzione di uno scambio ineguale» (ivi. p.104).

Afferma convincentemente l'autore che lo scambio economico iterato può avvenire e istituzionalizzarsi solo nel caso in

---

78. casistica dispiegata è la seguente:

Aspettative di A    Aspettative di B

1  $Bo(A) = Cf(A)$      $Bo(B) = Cf(B)$

2  $Bo(A) > Cf(A)$      $Bo(B) = Cf(B)$

3  $Bo(A) < Cf(A)$      $Bo(B) = Cf(B)$

4  $Bo(A) > Cf(A)$      $Bo(B) < Cf(B)$

5  $Bo(A) > Cf(A)$      $Bo(B) > Cf(B)$

6  $Bo(A) < Cf(A)$      $Bo(B) < Cf(B)$

7  $Bo(A) < Cf(A)$      $Bo(B) > Cf(B)$

8  $Bo(A) = Cf(A)$      $Bo(B) < Cf(B)$

9  $Bo(A) = Cf(A)$      $Bo(B) > Cf(B)$

cui la forza (deterrente verso i comportamenti predatori) possa credibilmente essere sempre esercitata da parte di entrambi i transattori (eventualmente anche dal più debole) senza divenire irrazionale e ciò può verificarsi solo nel caso in cui la propria morte non coincida con il venir meno della propria “utilità”, dunque solo se i soggetti considerino la possibilità del valore anche “oltre se stessi”. Scrive Zhok, esprimendo temi affini a quelli da noi in precedenza sviluppati,

«Il soggetto agente, cui sia permesso dalle circostanze di esprimere le proprie inclinazioni fondamentali, in generale non desidera né per sé né a prescindere dagli altri, né per gli altri a prescindere da sé, ma per sé come parte di un processo/progetto di cui altri sono parte essenziale. In questo senso le proprie azioni e la propria esistenza hanno un valore proprio, che però presuppone uno sfondo di riconoscimento intersoggettivo cui il proprio valore in ultima istanza è affidato» (ivi., p.106).

Allora i fondamentali assunti dell’antropologia liberale: autonomia del soggetto, indifferenza quanto alla propria identità del riconoscimento intersoggettivo, orizzonte dell’utilità e del desiderio rigorosamente immanenti al singolo, cedono uno ad uno *proprio sul piano dello scambio economico*, che li avrebbe dovuti fondare.

Se si passa poi al piano delle relazioni affettive, quelle maggiormente durevoli e capaci di produrre forme di socialità più complesse, il modello dell’individuo autocentrato e autointeressato mostra ancor più la propria inadeguatezza. Si pensi, ad esempio, ai rapporti familiari («la matrice di gran lunga più importante di ogni genere di interazione umana» (ivi. p.111)) per cui, tra genitori e figli, non avrebbe senso impiegare il modello scambista poiché vi è chiaramente un trasferimento unilaterale netto da parte dei genitori, da considerare “a perdere” sul piano del calcolo economico. È allora ancora fondamentale il rapporto di *dono*, che trascende il cerchio chiuso e illusorio dell’individuo, a poter inaugurare ed alimentare la

socialità: tra parenti, amici, conoscenti, connazionali, uomini, senza che questo conduca a visioni edulcorate, poiché le affettività sociali – sappiamo bene – possono conoscere un'intensità negativa pari almeno a quella positiva. Zhok, in ideale prolungamento delle nostre precedenti osservazioni, scrive «Il rapporto genitoriale e familiare è la forma più originaria (e primitiva) del “rapporto di dono”» (ivi., p.111). È ancora il dono, con la gratuita (ma non assoluta) apertura di credito, che può inaugurare e rendere possibile anche lo scambio economico, incapace di funzionare per sé stesso in assenza di legami sociali e tanto meno capace di crearli. Ed è tramite esso che circola l'identità sociale di ciascuno e il mobile insieme di quanto è giudicato *avere valore* per una comunità, entro una fitta trama di reciproci e costitutivi riconoscimenti. Quel che primariamente gli uomini scambiano tra di loro non sono beni e servizi ma *segni di riconoscimento* che sanciscono l'appartenenza, ad un tempo, di ciascuno a sé stesso e ad un *noi* collettivo. L'autore pare richiamare le riflessioni di Godbout quando scrive «tale reciproca solidarietà è una sorta di rapporto di *debito generalizzato*, cioè un rapporto in cui ciascuno assume di essere da sempre in relazione di debito con tutti gli altri» (ivi., p.113). Si tratta di un *debito inestinguibile*, non computabile (il dono di risposta tende ad essere *approssimativamente* più grande, a parificare l'oggetto ricevuto e ad aggiungervi un segno donativo), che non ha a che fare primariamente con oggetti di scambio ma che investe lo stesso *soggetto* (lo apre e lo mantiene aperto alla comunità), in cui chi ha maggiore *potere contrattuale* più trasferisce ed in cui le “restituzioni” possono avere carattere diffuso (si corrisponde a un debito verso un soggetto donando ad un altro soggetto di cui si è percepito uno specifico bisogno in una dimensione di responsabilità complessiva) anziché bilaterale. Ciò lo differenzia radicalmente dal debito contrattuale, che è centrato su oggetti materiali, basato sul computo esatto, sempre inscritto in un orizzonte temporale finito (e definito di apertura e di

chiusura), a lateralità chiusa, in cui chi ha maggiore potere contrattuale più se ne serve per accumulare ed in cui l'obbligo è garantito coattivamente.

Come ci ha spiegato Clastres, nel dono, proprio in quanto induce dipendenza reciproca, è anche questione di *potere*, poiché il debito fortemente asimmetrico può sfociare in rigide gerarchizzazioni sociali che annullano *uguaglianza e libertà* dei soggetti socializzati nel circolo dei reciproci riconoscimenti. Se, come sostiene l'etnologo Mark Mosko, il *chief* esercita il proprio potere sul modello delle relazioni parentali, e dunque in esso tendono a sovrapporsi e a regularsi reciprocamente la figura del capo e quella del padre (con la tipica la disimmetria dovuta a un eccesso di dono del padre verso i familiari), si vede bene come sia importante tenere sotto controllo l'equilibrio politico del debito.

Nella ricerca di riconoscimento e identità sociale si inseriscono certamente anche *dinamiche competitive*. La ricerca di *status* e di prestigio è tratto tipico delle società imperniate sul dono: in esse si affermano articolazioni di valore tra i suoi componenti, ma tali articolazioni non hanno carattere coercitivo e statico, passano invece continuamente per il riconoscimento generale, che può confermarle o disconoscerle. In questo senso, si può parlare di *uguaglianza*: tutti infatti hanno un riconoscimento di valore (o disvalore) che può essere modificato attraverso lo spontaneo riconoscimento del gruppo. Nelle società tribali – abbiamo visto – la competizione è tra chi dona di più, cioè tra chi mostra maggiori capacità di prendersi cura del gruppo, di assumersi il maggior carico di debito, per riceverne in cambio riconoscimento sociale. Il flusso di beni materiali che defluisce dallo *chef* verso la sua comunità contribuisce, a sua volta, a mantenere entro soglie limitate la differenza delle ricchezze e dunque anche la disimmetria del debito. Quando invece il debito si polarizza, si istituzionalizza, si normativizza e si garantisce con la coercizione, il gioco del dono e del riconoscimento si spegne. In questo caso,

il flusso del rapporto di debito si inverte, il dono si ritrae e si apre spazio al prelievo e all'estorsione.

Non si tratta di dover assegnare univocamente le varie società storiche all'ordine del dono *oppure* all'ordine della coercizione poiché, piuttosto, essi vi compaiono più spesso compresenti e mescolati in rapporti diversi. Gli esempi di Clastres, specificamente riguardanti comunità di cacciatori-raccoglitori (forma sociale che ha riguardato la parte più cospicua del passato dell'umanità), ci mostrano società in cui il dono è nettamente prevalente e quasi esclusivo. L'etnologo francese tende a fare di esse dei riferimenti ideali per la nostra contemporaneità. Tuttavia società come quella greca e romana, ad esempio, presentano forti elementi dell'ordine del dono: ivi, per esempio, gli aristocratici, pur inseriti in un'articolazione sociale irrigidita, cercano *riconoscimento* per la loro posizione, assumendosi un *debito* di cura, non di rado assai oneroso, verso le proprie comunità. Certamente la presenza di ricchezze, incomparabili rispetto alle società tribali, consente dei dislivelli di accumulo e di collocazione sociale tali da rompere quel fragile equilibrio che abbiamo visto vigere tra i Nambikwara o i Tupi Guarani. Naturalmente, molti altri sono gli elementi di differenziazione: la dimensione e l'intensità demografica, la stanzializzazione, la divisione del lavoro, le pratiche agricole e di allevamento, il ruolo dei manufatti infrastrutturali, le forme del culto, l'organizzazione della difesa, la burocrazia, gli usi delle scritture e dei supporti etc. In comunità nomadi, numericamente esigue e con ricchezze materiali essenziali, la condizione dell'uguaglianza pur nella differenza dei ruoli, come descritta da Clastres, aveva molte maggiore possibilità di affermarsi. Ma l'ordine del dono, abbiamo appurato, non è affatto univoco, al contrario conosce plurime declinazioni storiche e lo si ritrova, in forme proprie, ovunque vi sia socialità.

Possiamo in definitiva riconoscere uno specifico ruolo delle

*pratiche scritte* nell'articolazione degli ordini del dono e dello scambio?

Abbiamo potuto constatare che la rottura dell'equilibrio *già all'interno dell'ordine del dono* può condurre a rapporti di gerarchizzazione e anche di sfruttamento strumentale, essendo tuttavia sempre subordinati al *riconoscimento collettivo* e alla *salvaguardia dell'unità del gruppo* che si esercitano come limiti sociali. Possiamo ora riconoscere che l'avvento delle quattro scritture di cui ci siamo occupati (scrittura di numeri, tabelle, parole, monete), originariamente esplicitosi nella Mesopotamia dell'età del bronzo<sup>79</sup>, opera come un trasformatore dall'impatto formidabile. Esso infatti, nella combinazione dei suoi effetti, si dispiega, a raggio sempre più ampio, *come un dissolvitore sistematico del debito antropologico e sociale per convertirlo in un debito formale de-socializzato*. In tale processo, i legami fiduciari, la valutazione dei reciproci bisogni e la mediazione del riconoscimento della comunità, essenziali nelle interazioni di dono, vengono espunti dalla relazione e sostituiti dal sordo dettato della tavoletta. Il minuscolo confine della lastra d'argilla tende ad occultare il vasto orizzonte dei riconoscimenti intersoggettivi globali, provenienti dalla valutazione operata dai *propri contemporanei*, ma che inevitabilmente si estendono *alla tradizione* e si proiettano in una indefinita *posterità intergenerazionale*. Questo *sfondo trans-individuale* è il luogo in cui ha la propria possibilità la dimensione affettiva e razionale del *valore*. Tale è l'orizzonte di formazione di ciò che vige intersoggettivamente come *sensato* e non un'astratta e autistica somma di unità di utilità, percepita nel chiuso di immaginifici individui atomizzati. Il riferimento allo *stato*, che ha il suo esordio in Mesopotamia e che esercita la sua sovranità attraverso un potente apparato burocratico, che si appoggia in misura decisiva sulle *scritture*

---

79. All'epoca non c'era evidentemente moneta conosciuta circolante, ma le registrazioni palatine e templari, nominativamente aperte per ciascun agente economico, funzionavano come moneta scritturale.

da noi considerate, ci consente di valorizzare le osservazioni di Clastres e di Lévi-Strauss, inserendole però nel quadro delle trasformazioni politiche accadute con l'inserzione del *nuovo* “paradigma” dello scambio economico sullo sfondo del “paradigma” del dono. In Mesopotamia vediamo affermarsi, per la prima volta, da un lato, un'*oligarchia* che concentra potere economico e potere politico e, dall'altro, una massa di uomini estraniati dalla comunità, condotti sull'orlo della sussistenza e non di rado deprivati della libertà.

Il processo – abbiamo potuto osservare – si svolge avendo come punto rovente di metamorfosi il *debito*, che da fatto interno e pegno ultraindividuale, diviene estrinseco e garantito coercitivamente. Tale riconfigurazione agisce come forza disgregatrice all'opera nel cuore stesso della società, che si sfalda e si indebolisce. Lo sconvolgimento che ne derivò, abbiamo potuto vederlo almeno nelle sue linee generali, si concretizzò in gravi crisi sociali che da allora non smisero di susseguirsi e che richiesero continui interventi di riequilibrio, spesso affidati ancora alla scrittura per *cucire* quanto si sfilacciava, fino al collasso verso il XII sec. a. C<sup>80</sup>.

Come aveva già compreso Polanyi, lo scambio strettamente economico, al contrario di quanto il *mainstream* economicista divulga, non è affatto un fattore di produzione sociale: con l'immanente vocazione ad estinguere i legami simbolici, cioè a rendere innanzitutto *estranei* gli agenti della transazione, esso agisce come forza di dissolvimento. È semmai il dono, sfidato dalle scritture che lo obbiettivano e lo rendono “impossibile”, per usare il linguaggio derridiano, a produrre il consor-

---

80. Scrive al proposito Zhok «Va osservato come la disgregazione “istituzionale” e sociale, pur essendo marcata e progressiva per secoli, non condusse a quella dissoluzione che immediatamente coglierebbe una comunità di villaggio in condizioni simili, e questo per il semplice fatto che, per quanto corrotto, un ordinamento statale era pur sempre comparativamente potente rispetto agli ordinamenti tribali, riuscendo a mobilitare militarmente in caso di bisogno un grande numero di uomini» (2006, p. 191). È a questo periodo, per altro, che risale l'uso di assoldare mercenari.



zio interumano. Ed è sempre per esso che lo stesso scambio economico può avere luogo.

È chiaro che ciascuna delle scritture che abbiamo considerato non cessa di riscrivere sé stessa e di iscriversi, volta a volta, in una pluralità di scritture, intese questa volta in senso ampio come pratiche che istituiscono differenze e altri significati. Ogni passaggio apre a condizioni nuove e imprevedibili, che richiederebbero una minuta analisi storica sulle trasformazioni attraversate dal debito. Eppure, ci pare che l'attivazione di quelle quattro scritture, al sorgere del primo impero irri-guo, abbia scavato una profonda cesura tra quanto c'era prima e quanto è avvenuto dopo, fino appunto all'attuale, impossibile interpretazione della società come mercato e dell'uomo come individuo massimizzatore di utilità.

Questa ricognizione antropologica sulle scritture non ha evidentemente il senso di vagheggiare un ritorno all'Eden del dono (interazione simbolica per altro tutt'ora ampiamente presente tra di noi) poiché, abbiamo visto, di "buoni selvaggi" non abbiamo trovato traccia. Ha però il senso di riconoscere fondamentale valore poetico in particolare alle scritture da noi considerate, di poter meglio apprezzare le differenze tra valore di legame e valore di scambio e dunque di collocarci su un piano di distanza critica rispetto all'attuale ideologia (che si auto presenta come la scientificità che resta al tramonto delle ideologie) che assegna alla *scienza economica* il primato tra le scienze sociali, allo *scambio* il valore di creatore di legami, alla società la struttura di un *mercato* e all'uomo la natura di una *monade indifferente* a qualsiasi comunità passata, attuale e futura.

Quel che a noi pare è che, ancora, l'interpretazione (esplicita o implicita) delle pratiche scritte, in particolare quelle da noi più da vicino esaminate, come pratiche meramente *strumentali* le abbia di fatto rese *invisibili*. È preminentemente a partire da questa *cecità* che ha potuto formarsi l'antropologia liberale, con i tratti che abbiamo almeno nell'essenziale

evidenziato. Le figure prodotte dalla contrattualizzazione del debito, cioè degli individui avulsi dal mondo, reciprocamente estranei e patologicamente autoriferiti sono in considerevole misura emergenze grafiche. Come tali, cioè deprivati di un orizzonte trans-individuale e impossibilitati ad un qualsiasi gesto oblativo di fiducia, abbiamo assodato, non avrebbero mai potuto sopravvivere, tanto meno formare una società. Quello che però è accaduto è che il *sapere-potere* dell'economicismo ha politicamente *pro-vocato, stimolato, vezzeggiato, promosso* quest'uomo incapace di riconoscere un suo simile e dunque impossibilitato ad istituirsi come sé. Possiamo ora prendere consapevolezza critica che il sapere-potere economicista, con le sue strumentazioni, incluso il decisivo repertorio dei dispositivi scrittori, ha plasmato *in noi* un *homo oeconomicus* dissolvitore di legami.

## II - Le prestazioni biopolitiche della scrittura: la popolazione

### Le trasformazioni biopolitiche: spazio, aleatorio, normalizzazione, popolazione

Nelle ricostruzioni archeo-genealogiche di Foucault, la riarticolazione biopolitica delle trame degli incentivi, delle coercizioni e dei controlli dà emergenza ad un oggetto inedito: *la popolazione*. La tesi è di estremo interesse perché l'autore francese, nello sforzo di dare spessore storico alla sua tesi, offre contestualmente evidenza di come le stesse relazioni di potere, nelle concrete tecniche e prassi che le sostanziano, esplichino innanzitutto *potere poietico*. Non c'è insomma un oggetto come la "popolazione" che può, di volta in volta, secondo le congiunture storiche, essere investito da forme più o meno intense e pervasive di assoggettamento. Non solo, non c'è neppure un preteso oggetto cognitivo come "la popolazione", che possa *oggettivamente* prestarsi alle *neutre pratiche osservative e conoscitive* dei demografi. La popolazione, nello studio critico di Foucault, risulta essere il correlato di un fascio di pratiche, politicamente orientate e intrinsecamente manipolative. Ancora una volta, la scientificità di una disciplina, che si vorrebbe meramente osservativa, viene risucchiata nel turbine delle volontà e delle istanze pragmatiche e dunque smascherata nel suo fondamento governamentale. Non c'è dunque all'origine una popolazione e, in seconda battuta, una disciplina che, entro un processo di progressivo affinamento, si industria per meglio descriverla e comprenderla. Demografia e popolazione sono i poli mobili di una medesima relazione che ha come fonte primaria di insorgenza non l'istanza di *conoscenza* ma quella di *governo*. La pressione del

potere lega dunque in un legame circolare demografia e popolazione. Così li descrive l'autore francese «I meccanismi di potere sono intrinseci a tutti questi rapporti, ne sono, in modo circolare, l'effetto e la causa [...]» (Foucault 2007, p.14). Dovremo saper riconoscere ed isolare, all'interno del discorso descrittivo della demografia, quel “discorso imperativo” che ne costituisce – secondo l'autore – il motore.

Come si avrà modo di vedere, il nodo demografico-governamentale, che in Foucault caratterizza in maniera eminente l'ordine *biopolitico*, segna una rinnovata soglia nella circolazione dei rapporti di debito e di dono, in particolare entro la sfera statutale, per poi eccederla.

Il biopotere si identifica per l'assunzione fondamentale, nel proprio esercizio, dei *tratti biologici della specie umana*. Questa assunzione lo distingue dal potere sovranitario che ha come polo della propria azione politica la figura del *popolo*. La riorganizzazione delle “strategie” del potere, avvenuta secondo Foucault nel corso della seconda metà del Settecento, vede dunque attuarsi la metamorfosi della figura del popolo in quella della *popolazione*. Come muta allora l'*elemento* politico, entro cui si forma questa inedita possibilità?

Foucault, al fine di inquadrare l'emergenza della popolazione, propone uno schema tripartito per caratterizzare diversi orizzonti di possibilità. Per quanto l'autore sia, come al suo solito, assai circospetto e minuzioso nel proporre scarti e discontinuità storiche e le caratterizzi spesso come semplificazioni ai fini conoscitivi, qui avanza una tesi assai impegnativa. Secondo la sua proposta interpretativa, il modello di potere vigente durante il Medioevo e fino al Sei-Settecento si basava su un “meccanismo giuridico” che trovava nel funzionamento penale il suo paradigma. In questo elemento, vale l'*opposizione binaria permesso/vietato* tipica appunto dei codici penali, che associano una specifica punizione ad un'azione codificata come proibita. Il secondo modello, che ritroviamo vigente a cavallo tra Seicento e Settecento, è quello che egli

stesso ha descritto e tematizzato in particolare in “Sorvegliare e punire”. In tale funzionamento, la dimensione meramente giuridica viene incapsulata entro un complesso e ramificato sistema di meccanismi disciplinari. Il sistema binario del codice penale è chiamato qui a rifunzionalizzarsi per l'emergenza di una nuova figura, quella del “colpevole” che assume caratteri di *irriducibile individualità* e che richiede l'attivazione di ulteriori dispositivi tecnico-conoscitivi di sorveglianza e trasformazione, i quali metteranno capo ai nuovi saperi polizieschi, medici e psicologici. Il terzo modello, quello che meglio caratterizza la contemporaneità biopolitica, si caratterizza invece per la marginalizzazione dello schema operativo binario, a favore di un modello che distribuisce gli eventi in *serie probabilistiche*. Tale ridefinizione di quanto sia accettabile o meno avviene in seguito alla produzione di un indice ideale calcolato statisticamente sulla base della registrazione e dell'analisi delle serie storiche. Tale indice costituirebbe la *normalità* di un determinato fenomeno, ricavata non da una decisione estrinseca, come nel caso del codice, ma a partire dalla natura *intrinseca* del fenomeno da governare. Foucault, in relazione a questa nuova tecnologia che calcola le frequenze degli eventi e commisura il costo delle loro trasformazioni, si riferisce ad un “dispositivo di sicurezza”.

Se, in scritti precedenti, Foucault tendeva a proporre una scansione cronologica di questi modelli di esercizio del potere, a partire dal Corso “Sicurezza, territorio, popolazione” il rapporto tra di essi viene inteso in termini di coordinazione dinamica e gerarchica. Talché l'autore francese è ben disposto a riconoscere come nel modello giuridico-legale, tipico del Medioevo, l'aspetto disciplinare non fosse affatto assente, al punto di arrivare a riconoscere nella penalità suppliziantesca medievale una tecnica *correttiva e disciplinare* rivolta agli spettatori. In tale modello legale non sarebbe assente neppure una preoccupazione dell'ordine della sicurezza, poiché – sostiene ancora l'autore – la punizione di un'infrazione secon-

do modalità di estrema severità doveva rispondere a esigenze di sicurezza legate all'obiettivo di contenere la *probabilità* di ripetizione del crimine. Se dunque «i meccanismi di sicurezza sono molto antichi», a loro volta, tali meccanismi, quali si ritrovano operanti nella contemporaneità, «non mettono tra parentesi né tantomeno annullano le strutture giuridico-legali o i meccanismi disciplinari» (ivi, p.18). Anzi, il modello di sicurezza può richiedere un'*inflazione* di misure di natura legale (leggi, decreti, regolamenti, circolari) ed un potenziamento dei dispositivi disciplinari.

La scansione cronologica ha senso allora solo se non si considerano questi modelli come reciprocamente esclusivi ma, semmai, si ravvisi in essi un mobile sistema di rapporti e correlazioni storiche. Si dovrebbe allora ragionare in termini di modelli dominanti, i quali fanno funzionare, secondo epoche storiche diverse, gli altri modelli come strumentali alla loro logica. Per usare un termine caro a Foucault, si tratta, volta a volta, di riconoscere la *razionalità*<sup>81</sup> che viene messa in opera dal complesso dei dispositivi giuridici, disciplinari e di sicurezza.

Per quanto riguarda specificamente le tecnologie di sicurezza, caratterizzanti la contemporaneità biopolitica, esse funzionano innanzitutto mediante la *moltiplicazione* delle precedenti tecnologie giuridico-legali e disciplinari. Ma tale moltiplicazione è chiamata ad operare in un quadro rinnovato, i cui poli razionali sono costituiti dal riferimento alle serie statistiche e al calcolo delle medie, dalla rigorosa commisurazione dei benefici rispetto ai costi, da un preliminare studio dei fenomeni per intervenire su di essi a partire dalle dinamiche naturali che li caratterizzano.

Foucault esemplifica il cambiamento con la presentazione di alcuni casi storici, oltre a quello delle forme della penalità,

---

81. Termine di accezione assai complessa, posto che deve contemperare processi microscopici e macroscopici, volontari e casuali, sui cui l'autore avrebbe dovuto – a nostro giudizio - più a lungo soffermarsi.

poco sopra visto. Relativamente al governo delle *epidemie*, per esempio, nel Medioevo alle prese con la *lebbra*, la risposta statutale per segregare i contagiati si fonda su un apparato di leggi e regolamenti (oltre che su rituali religiosi) tale da riproporre il modello binario lebbrosi/non lebbrosi. Il caso della *peste*, a partire dalla fine del Medioevo e fino al Seicento, offre un paradigma di intervento diverso, in cui l'apparato regolamentare si iscrive in una nuova razionalità e si affianca ad altre misure di intervento. In questo caso, si tratta di compartimentare rigorosamente il territorio, prescrivere i comportamenti dentro e fuori casa, imporre selettivamente le quarantene, far osservare determinate precauzioni alimentari, vietare certi contatti, consentire sorveglianza e controllo da parte degli ispettori: tutto ciò secondo una tipica razionalità disciplinare. Il caso del *vaiolo* ci apre invece ad un ulteriore atteggiamento, che non esclude affatto interventi normativi e prescrizioni disciplinari, ma che si orienta innanzitutto sulla rilevazione statistica delle probabilità di contagio e dei tassi di mortalità, disaggregati per età e classi sociali, ad esempio. Secondo una razionalità informata al criterio della *sicurezza*, l'obiettivo perseguito non è semplicemente e immediatamente l'annullamento del fenomeno di contagio, ma la sua riduzione a tassi di *accettabilità sociale*. La tesi che Foucault intende sostenere nel corso del 1978 è che «l'economia generale del potere si sta trasformando all'insegna della sicurezza».

Per offrire una schematizzazione comparativa, l'autore mostra i differenti funzionamenti dei tre modelli e delle correlative tecnologie secondo quattro registri: quello dello 1) spazio, 2) dell'aleatorio, 3) della normalizzazione e 4) della popolazione. Vediamoli sinteticamente.

1) I modi in cui lo *spazio* viene investito dal potere sono alquanto differenti nei tre modelli. Il modello giuridico-legale della sovranità si esercita nello spazio configurato come *territorio*. La sovranità è essenzialmente territoriale: questo non

significa che non rientri nello spettro del suo esercizio la molteplicità degli abitanti (concepiti individualmente e in forma aggregata), ma essi vi appaiono come “pertinenze” territoriali più che come oggetti autonomi.

Il modello disciplinare intende invece lo spazio come *ambito di segmentazione e ripartizione*. Se la superficie di applicazione del potere disciplinare sono i corpi, la gestione della loro molteplicità, finalizzata alla più dettagliata individualizzazione, richiede un intervento di “quadrettatura” dello spazio. Anche qui Foucault si preoccupa di dare consistenza storica ai propri modelli, mostrando la diversa concezione dello spazio proprio della città. Dal tempo della sua formazione e fino all’inizio del Settecento, la città ha un suo specifico statuto giuridico che la contrappone dualisticamente alla campagna e proprio tale netta eterogeneità trovava nelle cinte murarie la sua concrezione materiale. Nel corso del Settecento, una serie contestuale e interrelata di avvenimenti rende tale separazione spaziale non più sostenibile. L’incremento demografico, la crescita dei commerci, lo sviluppo degli apparati amministrativi, la trasformazione delle tecniche belliche rendono l’opposizione binaria città/campagna insostenibile. Lo spazio cittadino deve aprirsi e consentire l’attivazione e lo sviluppo di movimenti circolatori che lo attraversano e lo collegano al contesto. La nuova esigenza di “circolazione” (di merci, uomini, ordini, idee) richiede un esercizio di topo-grafia che disegni, differenzi e articoli lo spazio cittadino e quello circostante, secondo porosità differenziate e ben regolate. Foucault richiama al proposito anche il pensiero ingegneristico-architettonico che progressivamente introduce, nel modello medievale della città, elementi che prendono in conto le nuove esigenze della circolazione e della suddivisione disciplinare dello spazio. È per esempio il caso del testo “La métropolitée” di Alexandre La Maître, il quale, verso la metà del Settecento, pur entro una concezione ancora legata all’antica idea di sovranità, pensa alla necessità di concepire, secondo un pen-



siero ad un tempo geometrico e politico, lo spazio cittadino come spazio di circolazioni regolate. Il centro di tale spazio deve essere occupato dalla capitale, secondo un riconoscibile modello sovranitario ma, e questo è il punto di innovazione, l'efficacia di tale modello è posta in dipendenza da un sistema capace di garantire la circolazione capillare e pervasiva dei poteri del sovrano nella forma delle sue volontà e dei suoi ordini, insieme alle nuove esigenze di circolazione commerciale ed amministrativa. Tra i casi più evidenti della riconfigurazione dello spazio cittadino, Foucault propone alla considerazione il progetto costruttivo della cittadina Richelieu risalente alla metà del Seicento, nella parte centro occidentale della Francia. In questa cittadina, ricostruita artificialmente da zero, viene proposto il modello dell'accampamento romano, in cui il rettangolo o il quadrato svolgono funzioni di modulo iterativo. La città si forma a partire da una proiezione di reti geometriche che circoscrivono un territorio, lo suddividono in moduli sempre più minuti in funzione delle esigenze di molteplici flussi circolatori, e in tale modo il *territorio* viene appunto prodotto come *spazio*.

Noi potremmo specificamente riconoscere che l'investimento del territorio, da parte di una *prassi scrittoria* che lo considera alla stregua di un *foglio*, lo trasforma perciò stesso in *spazio*. Non possiamo allora che richiamare le riflessioni di Vernant (che ci conducono assai più lontano nel passato rispetto alle coordinate storiche di Foucault) secondo il quale l'astronomia greca proietta «nello spazio l'ordine del cosmo» proprio perché gli Ioni

«si rappresentano secondo schemi geometrici l'organizzazione dell'universo, le posizioni, le distanze, i movimenti degli astri. Come disegnano su una carta, un pinax, la pianta di tutta la terra, ponendo sotto gli occhi di tutti la figura del mondo abitato, con i suoi paesi, i suoi mari, i suoi fiumi, così costruiscono modelli meccanici dell'universo, come quella sfera che, secondo alcuni, sarebbe stata fabbricata da Anassimandro» (Vernant 1984, p.101).

*La produzione dello spazio a mezzo della scrittura* è fenomeno allora assai più antico di quanto immagini Foucault. Non solo, Vernant, a suo modo, in questa spazializzazione del cielo e della terra realizzata secondo una geometrizzazione smitizzante, già vede incrinarsi il modello che Foucault avrebbe definito della sovranità. Così infatti scrive il grecista «Nessun elemento o porzione del mondo si trova più privilegiato a spese degli altri, nessuna potenza fisica è più posta nella posizione dominante di un *basileus* esercitante la sua *dynasteia* su tutto» (ivi, p.101). Lo spazio, per l'intrinseca omogeneità e fungibilità delle sue parti, pare allora avere una *dynamis* politica sua propria, tale da contestare l'orizzonte qualitativo del mito e l'orientamento centripeto della sovranità. La rifondazione della *polis* realizzata da Clistene, che ripartisce la città in dieci settori (quante erano le tribù), a loro volta suddivisi per tre, ci dà l'evidenza che qui si attua originariamente la produzione politico-spaziale della città. L'Attica è allora la prima emergenza dello spazio sulla terra, ritagliata nell'orizzonte eminentemente qualitativo, entro cui abitano gli uomini del mito. Vernant ci restituisce con chiarezza la fondamentale dimensione costruttiva e politica dello spazio. Possiamo allora scorgere qui alcuni limiti della genealogia dello spazio cittadino, condotta da Foucault, il quale non giungerà mai a tematizzare in modo sistematico il ruolo delle prassi scritte, benché, va detto, il suo percorso di ricerca lo condurrà a dover dilatare enormemente il suo orizzonte storico, fino a dover concentrarsi appunto sulla grecità.

Ritorniamo, dopo queste considerazioni sulla *produttività della scrittura*, agli esempi di Foucault. Questi ci sottopone anche i progetti di ristrutturazione della città di Nantes elaborati nel Settecento. Ne emerge la preoccupazione centrale di definire degli assi di attraversamento affinché si possano attuare le diverse circolazioni legate alle esigenze dell'igiene e della salubrità, della mobilità scorrevole delle merci (all'interno del-

la città e nei rapporti con l'esterno), e della sorveglianza dei flussi umani. L'obiettivo evidente è di separare la circolazione cattiva da quella buona. In particolare, nel progetto di Vigné de Vigny, secondo Foucault, sono rintracciabili chiari elementi di preoccupazione che attengono all'ordine della *sicurezza*. Non si tratta infatti, in questo progetto, di costruire da zero ma a partire da condizioni già date e delle quali dover debitamente tener conto. Non è qui in questione la perfezione di un modello tutto artificiale, ma la progettazione di una città a partire dalle sue caratteristiche fisiche, le quali debbono essere utilizzate al fine di massimizzare le circolazioni positive e minimizzare quelle perniciose, fonte di rischi. L'attenzione al dato naturale, l'approccio quantitativo e probabilistico che concepisce i movimenti in termini di serie, e l'inclusione di una visione temporale prospettica rivela questo progetto come attraversato da preoccupazioni securitarie. In tale progetto si rinuncia sin dall'inizio alla perfetta funzionalizzazione e gerarchizzazione dei movimenti, al contrario si assume l'esistenza di serie aperte e imprevedibili di accadimenti. Al controllo di uno spazio chiuso e internamente segmentato, si sostituisce una nuova preoccupazione di *regolazione* di eventi prevedibili solo su un piano statistico e all'interno di un ambiente solo imperfettamente geometrizzabile.

Con notevole acutezza, Foucault segnala, all'interno di queste riflessioni ingegneristiche e architettoniche, il funzionamento del concetto di *ambiente*, pur senza che tale termine compaia nelle riflessioni degli urbanisti. Tale concetto ha provenienza *biologica* e ancor prima *fisica*. La questione comune è quella del *supporto* di un'azione e della propagazione a distanza o della circolazione dei suoi effetti. Diviene allora chiaro come, *per metafora*, concetti di discipline diverse vengono *trasportati* da un ambito disciplinare all'altro. La dimensione biologica sarà, come vedremo, centrale nell'ordine della sicurezza. Con efficacia Foucault descrive questo passaggio:

«L'ambiente rende conto [perciò] del fenomeno di circolazione delle cause e degli effetti, e si delinea infine come un campo di intervento in cui, anziché trattare gli individui come insieme di soggetti di diritto capaci di azioni volontarie, come nel caso della sovranità, o come molteplicità di organismi, come corpi pronti a eseguire le prestazioni richieste, come nel caso della disciplina, occorrerà trattarli invece come una popolazione, cioè come un complesso di individui profondamente, essenzialmente, biologicamente legati alla materialità in cui esistono. L'ambiente designa quella zona di interferenza tra gli eventi prodotti da individui, popolazioni e gruppi, e gli eventi quasi naturali che accadono attorno ad essi» (Foucault 2007, p.30).

Lo spazio urbano dunque, riconosciuto e progettato come ambiente, inizia a dar evidenza del ruolo di mediazione svolto dalla *biologia* nel processo di trasformazione del popolo in popolazione. Osserva Foucault, qui irrompe il «problema della “naturalità” della specie umana all'interno di un ambiente artificiale». L'autore che – per Foucault – prima di tutti ha scorto e focalizzato la dimensione politica del nuovo soggetto, la specie umana, colto all'interno di un ambiente storico-naturale è stato Jean-Baptiste Moheau (1745-1794), pioniere degli studi demo-grafici. Per tale autore, la dimensione del potere e del governo non può che situarsi essa stessa nell'*ambiente*, esercitarsi cioè a partire da un'implicazione all'interno di esso. Il potere si esercita facendo agire natura verso natura, laddove la sovranità, invece, si concepisce sempre trascendente il campo del proprio esercizio.

2) Il secondo ambito (dopo quello dello “spazio”) in cui l'approccio biopolitico rivela le proprie specificità è quello dell'*aleatorietà*, il modo cioè in cui ci si dispone a governare ciò che Foucault chiama l'*avvenimento* (événement).

La “scarsità” è uno dei più tipici *avvenimenti* che, a cavallo tra Sei e Settecento, i governanti europei si propongono di controllare per il suo forte impatto sull'ambiente urbano, a causa della miseria e della fame e del rischio di rivolta ad esse as-

sociate. Per la sua difficile prevedibilità, le categorie politiche tradizionali, fin dall'antichità, inquadravano l'avvenimento avverso come "cattiva sorte" o come "castigo". Con il mercantilismo, vengono invece escogitate nuove tecniche di gestione politica della scarsità, attraverso un mix di disposizioni giuridiche e disciplinari. Per esempio, si emanano norme per calmierare i prezzi, per vietare le esportazioni, per limitare le scorte. Sul fronte disciplinare, si prescrivono quantità minime per certe coltivazioni (ad esempio i cereali) e si proibiscono altre coltivazioni (come la vigna), si attuano sistemi di sorveglianza sulle scorte, si obbligano i commercianti a vendere in occasione dei rialzi. L'obiettivo dei *mercantilisti* è di mantenere il prezzo dei cereali più basso possibile affinché i cittadini possano nutrirsi al costo più basso. Tale approccio, storicamente, andò incontro a drammatici fallimenti poiché il prezzo basso dei cereali mandava in rovina i contadini che, in un circolo vizioso, riducevano gli investimenti e gettavano le premesse per l'ulteriore inasprimento della scarsità. Sarà la nuova dottrina *fisiocratica*, affermatasi in Francia nel Settecento (sul modello della politica inglese operante già dalla fine del Seicento), a proporre una nuova interpretazione del governo delle scarsità, fondata sulla libertà del commercio e della circolazione dei cereali. Tale *libertà* divenne *mezzo di governo* – sostiene Foucault – perché, in Francia, attorno alla metà del XVIII secolo, era in corso un più complessivo cambiamento nelle tecniche governamentali in direzione dei dispositivi di sicurezza<sup>82</sup>. Nel trentennale dibattito sulla questione dei cereali, la posizione dei fisiocratici si caratterizzò per l'inquadramento "naturalistico" del fenomeno dell'oscillazione dei prezzi. Si trattava cioè innanzitutto di considerare *naturale* l'oscillazione dei prezzi e quindi di dovere affrontarla

---

82. Va notato come Foucault *ambiguamente* ritenga talvolta le tecnologie politiche come il prius dei cambiamenti nell'ordine dei saperi e come, talaltra, ritenga le stesse tecnologie politiche inserite in un circolo in cui le cause e gli effetti entrano in una zona di impossibile distinzione.

non più con un'attitudine preminentemente giuridico-legale e poliziesca ma, viceversa, con un'attenta considerazione delle condizioni climatiche, dei terreni, dei modi di coltivazione. Gli stessi *comportamenti* dei soggetti coinvolti andavano intesi come fenomeni naturali e dunque il rialzo dei prezzi non doveva più essere visto semplicemente come un fenomeno da sopprimere ma come un decisivo incentivo per i contadini ad estendere le proprie colture e a migliorare la cura dei terreni al fine di trarne un maggiore profitto, e per gli acquirenti a rifornirsi liberamente anche all'estero. L'aumentata offerta avrebbe, a sua volta, fatto diminuire il prezzo delle derrate. Il risultato di tutto ciò sarebbe stato una "naturale" riduzione delle oscillazioni del prezzo e anche del rischio di scarsità. Come si vede, il ragionamento dei fisiocratici muove da uno studio ed un'analisi assai ampliati del fenomeno della scarsità dei cereali, esso porta nel quadro della riflessione l'intero ciclo produttivo agricolo, le dinamiche di mercato interno ed estero e anche i comportamenti dei consumatori. Gli attori non sono intesi come soggetti giuridici ma precipuamente come *homini oeconomici*. Non si tratta allora più di imporre norme imperative ma innanzitutto di capire le dinamiche naturali sottese al fenomeno e di riconoscerne l'immanente capacità *auto-regolativa*. In questo quadro teorico, per esempio, la *rarietà* non andrà combattuta ma *lasciata esplicitare i propri effetti*, che saranno quelli, alla fine del ciclo, di evitare la scarsità. Alcuni individui potranno pure morire di fame, ma su un piano complessivo la calamità massiva della scarsità tenderà a scomparire. Anche in questo caso – osserva Foucault – correlato dell'azione di governo non sono innanzitutto gli individui (che pure non escono dalla presa in carico) ma fondamentalmente *la popolazione*, «soggetto politico del tutto estraneo al pensiero giuridico e politico dei secoli precedenti» (ivi, p.43). Il caso dei cereali dunque esemplarmente ci illustra i tre grandi modelli politici: la sovranità si interessa soprattutto del territorio, quanto al popolo, vieta e lascia inde-

terminato il resto delle condotte non sanzionate; la disciplina invece delimita ed isola uno spazio entro cui dispiega appieno il suo potere, inoltre prescrive dettagliatamente che cosa positivamente deve essere fatto e in quale momento; il dispositivo di sicurezza, a sua volta, dilata la sfera della propria visione, vi integra continuamente nuovi elementi e tende a “lasciar fare”. Per l’istanza di richiamo alla “realtà effettiva” propria del dispositivo di sicurezza, Foucault sostiene che economia e politica verranno intese dalla metà del Settecento come *fisica economica* e *fisica politica*.

Abbiamo visto però che il fenomeno esemplificativo del ciclo dei cereali *presupponeva* la libertà di azione dei vari soggetti a vario titolo coinvolti. E la “libertà” è precisamente la nuova posta in gioco del *liberalismo*. Badiamo bene: non si tratta affatto di “allargare” gli spazi della libertà, come se si trattasse di una sfera in se stessa già definita e precostituita. È questione piuttosto, ancora una volta, di *produrre* uno specifico tipo di libertà, sconosciuta alla tradizione medievale. «Non si tratta più – chiosa Foucault – delle franchigie o dei privilegi legati a una persona, ma della possibilità di movimento, di spostamento, il processo di circolazione degli uomini e delle cose». Vediamo allora come la *libertà stessa*, in quanto nozione e in quanto realtà, assuma inediti profili. Qui si manifesta essenzialmente come *libertà di circolazione*, cioè una *nuova libertà*. Questa libertà è precisamente quanto va incentivato e prodotto affinché il dispositivo di sicurezza possa funzionare. Afferma il pensatore francese

«Questa libertà, che è insieme ideologia e tecnica di governo, deve essere compresa all’interno delle trasformazioni delle tecnologie di potere. Per essere più precisi, la libertà non è altro che il correlato della messa in opera dei dispositivi di sicurezza» (ivi, p.48).

Possiamo allora riconoscere che *la razionalità e la libertà dell’homo oeconomicus*, inconsapevole di dono (se non come strumento indiretto di utilità individuale), spesso presentate

in termini assoluti e fondamentalmente storici, sono un portato politico-pragmatico strettamente legato ad un'altra nascita: quella della popolazione. Correlativa alla popolazione è allora una "fisica del potere" che si esercita nell'elemento della natura e trova nella libertà di ognuno il proprio supporto.

3) Il terzo elemento (dopo spazio e aleatorio) che per Foucault, dà evidenza alla specificità del modello biopolitico è la questione della *normalizzazione*. Essa va distinta dalla *normazione* perché processi di normalizzazione possono formarsi «a partire, al di sotto, ai margini e persino in opposizione a un sistema imperniato sulla legge» (ivi, p.50).

Indubbiamente – afferma Foucault – il sistema disciplinare "normalizza". Esso lo fa ponendo in atto una serie di procedimenti: *analizza*, cioè scompone e suddivide (luoghi, tempi, uomini, gesti) al fine di controllare e modificare; *classifica* ciò che ha analizzato in funzione degli obiettivi che volta a volta persegue; *costruisce sequenze* ottimali con ciò che ha analizzato e classificato; *fissa* tali sequenze per procedere all'addestramento. La disciplina, che analizza, classifica, mette in sequenza e addestra, perviene infine a separare gli idonei dai non idonei, rispetto alle condotte finalizzate che prescrive minutamente. Chiosa Foucault

«La disciplina tende perciò a separare il normale dall'anormale. La normalizzazione disciplinare consiste nell'introdurre un modello ottimale costruito in funzione di un certo risultato in modo da rendere le persone, i loro gesti e atti conformi a tale modello: normale è chi è capace di conformarsi a questa norma, anormale chi non ci riesce» (ivi, pp.50-51).

Poiché "normale" e "anormale" sono ciò a cui mette capo la norma disciplinante, che è dunque originaria, l'autore francese propone di riferirci ad un processo di *normazione* piuttosto che di normalizzazione, in riferimento al modello disciplinare.

Perché si deve invece parlare specificamente di *normalizza-*



zione in relazione ai dispositivi di sicurezza? Ancora una volta Foucault ci propone l'esempio storico del vaiolo nel Settecento. Tale malattia colpiva due neonati su tre ed aveva tassi di mortalità sull'insieme della popolazione fino quasi l'otto per cento. La misura per contrastare il vaiolo, l'"inoculazione" (che solo nell'Ottocento prenderà nome di "vaccinazione") presentava – secondo il pensatore francese – tratti di novità rispetto alle pratiche mediche tradizionali. L'inoculazione infatti era un intervento totalmente di natura preventiva, dall'efficacia quasi certa, praticabile senza eccessive difficoltà all'intera popolazione, estraneo alla razionalità medica del tempo in quanto pratica eminentemente empirica (solo con Pasteur, a metà dell'Ottocento, si perverrà alla comprensione anche teorica del fenomeno). Per Foucault, tale pratica, nonostante l'estraneità all'ortodossia medica del tempo, poté divenire prassi della polizia medica *perché presentava affinità con l'emergente attitudine securitaria dei poteri di governo*. Innanzitutto, poiché essa aveva applicabilità generalizzata sulla popolazione, trovava la sua unica giustificazione dal calcolo statistico delle probabilità. Secondariamente, l'inoculazione stessa non mirava all'annullamento diretto del vaiolo, poiché anzi, in forma attenuata lo diffondeva e ciò pare a Foucault avere affinità, almeno sul piano dell'analogia, con la gestione securitaria della scarsità (come abbiamo visto, non si puntava ad annullarla e la si contrastava a partire dalle sue intrinseche caratteristiche). Sul piano economico e sul piano medico sembrano allora avere contestualmente corso quattro nuove comuni nozioni: quella di *caso*, di *rischio*, di *pericolo* (è pericoloso, per esempio, avere una giovane età e vivere in città) e quella di *crisi* (il fenomeno osservato ha un andamento oscillatorio e il suo picco origina la crisi). Nel caso del vaiolo, dunque, non si mira alla divisione tra malati e non malati, non si cerca di annullare semplicemente la malattia e neppure ci si concentra sugli individui, ma si ha di mira l'intera popolazione e si opera con un criterio statistico che definisce

una morbilità e una mortalità “normali”. Tale normalità statistica verrà poi disaggregata e definita per età, regione, città, professione, a formare una *curva di normalità*. L'intervento medico punterà allora a modificare quei dati di media statistica al fine di renderli progressivamente più favorevoli. Scrive Foucault «La medicina della prevenzione – che non è ancora l'epidemiologia – interverrà proprio sullo spazio di gioco delle normalità differenziali, prima scorporate e poi ricomposte» (ivi, p.55).

Se dunque con la disciplina *si parte dalla norma* e si deriva il normale e l'anormale, con la gestione economica della scarsità e con il trattamento medico del vaiolo *si parte dal normale* e si ricava la norma come gioco tra le normalità differenziali, poi finalizzata ad acquisire miglioramenti incrementali. Poiché nell'attitudine securitaria e biopolitica la norma viene *dopo* il normale, Foucault ritiene che non si possa più appropriatamente parlare di *normazione* ma di *normalizzazione*.

Come si è potuto constatare dagli esempi proposti, i nuovi meccanismi securitari riguardano eminentemente la *città* e, in particolare, la questione della *circolazione* all'interno di essa. Nota Foucault che, per tutto il periodo medievale e fino alla fine del Seicento, il problema tradizionale della sovranità era, all'opposto, quello di far in modo che niente si muovesse. *Il territorio* doveva essere esteso e conservato e, con esso, andava protetta e preservata la persona del principe regnante, secondo quanto sosteneva e teorizzava lo stesso Machiavelli nel Principe. Per questo, l'autore fiorentino è considerato da Foucault estraneo al pensiero politico moderno. Al problema della delimitazione e preservazione dell'integrità territoriale, si sovrappone l'inedito problema di permettere, agevolare e rendere sicure le molteplici forme di circolazione. Ulteriormente, queste nuove urgenze prese in carico dal potere non vengono affrontate secondo il tradizionale asse sovrano-sudditi, poiché non è più fundamentalmente questione di sottomissione e ubbidienza, piuttosto di azione sul piano materiale

dei processi e dei fenomeni. Lo strumento del “divieto”, tipico del sistema giuridico-legale, arretra rispetto a interventi che muovono dalla naturalità dei fenomeni e, a partire da tali funzionamenti, perseguono l’autoannullamento degli stessi fenomeni sulla base di un principio di economia massimale. Foucault modifica qui anche alcune sue precedenti posizioni: rispetto ai nuovi strumenti di sicurezza, il modello disciplinare del *panopticon* benthamiano si rivela strumento arcaico, più vicino alle forme della sovranità che a quelle della sicurezza.

4) Dopo le esemplificazioni securitarie sopra richiamate circa *spazio* (progettazione di ambienti-città), *aleatorio* (“regolazione” in caso di scarsità alimentare) e *normalizzazione* (profilassi dell’inoculazione anti vaiolosa), l’elemento che probabilmente più degli altri dà conto della mutata economia del potere è la comparsa di quel che l’autore francese definisce “personaggio politico assolutamente nuovo”: *la popolazione*. Il primo impiego del termine, con la sua specifica connotazione quantitativa, si ritrova nel 1751 con i “Political discourses” di Hume. Tale nuovo personaggio incorpora una rinnovata modalità di governo del complesso rapporto individuale/collettivo. Come abbiamo peraltro visto, tale personaggio si è già palesato quando abbiamo trattato di spazio, aleatorio e normalizzazione, tipici ambiti securitari e biopolitici. Potremmo azzardarci a dire che esso è il più decisivo fattore di mutamento tra quelli in esame, poiché ne costituisce il comune presupposto. Ancora una volta con acutezza, Foucault fa notare come nel Settecento questo nuovo personaggio politico esordisca in forma *negativa*: si parla di popolazione quando si deve affrontare il problema di ripopolare zone drammaticamente colpite da calamità come epidemie, guerre o carestie. Ancora – egli osserva - la demografia ha la propria possibilità di nascere come disciplina solo quando diviene prassi sistematica, inizialmente in Inghilterra, la produzione di *tavole di mortalità*.

Secondo la ricostruzione storica di Foucault, nella cultura politica precedente, la popolazione (o meglio, il popolo) era considerato *uno* dei fattori di potenza del sovrano (accanto al territorio e alle sue ricchezze), alla condizione che fosse obbediente e lavoratrice. Con l'avvento del cameralismo<sup>83</sup> e del mercantilismo, il popolo appare non più *una* delle risorse di potere dei sovrani ma la radice stessa della potenza e della ricchezza. Nell'ottica mercantilistica il popolo è innanzitutto *forza produttiva*, all'origine di ogni dinamismo dello stato, condizionale ad ogni altra forza e potenza. Esso va inteso come riserva di braccia per l'agricoltura e la manifattura, utilmente impiegabile a condizione di essere avvolta da una fitta maglia di regole e di meccanismi disciplinari di addestramento. Proprio questo insieme di premesse fa ritenere a Foucault che il popolo così inteso, in quanto soggetto di leggi e discipline, stia ancora nel perimetro della nozione giuridico-politica di *suddito*.

Solo con gli economisti del Settecento, e tra loro i fisiocratici, la popolazione verrà concepita come un complesso insieme collettivo e individuale di processi "naturali". Ciò significa che la nozione giuridica di "sudditi" andrà sullo sfondo affinché emerga una nozione di popolazione pensata in funzione di una serie di variabili naturali, come il clima e l'ambiente materiale, e di variabili culturali, come le abitudini, l'educazione, le leggi, la religione, la ricchezza. La popolazione acquisisce così uno spessore e una conformazione che le assegna statuto di fenomeno naturale-antropologico (per usare un termine anacronistico) tale da non poter essere più un referente immediato per l'azione del sovrano. Considera Foucault «Le variabili da cui essa dipende la sottraggono in gran parte all'azione volontaristica e diretta del sovrano nella forma della

---

83. Per cameralismo si intende lo studio delle finanze e dell'amministrazione, studio che si sviluppa dal Seicento presso le "camere" dei principati tedeschi, fino a diventare vera e propria disciplina universitaria. Il "colbertismo" ne costituirà una variante ed uno sviluppo francese.

legge» (ivi, p.62). Nel governo della popolazione il problema non è allora più fondamentalmente l'*obbedienza*, ma l'intervento sapiente sulle variabili che plasmano volta a volta la popolazione e ne consentono la trasformazione. Di fronte al fenomeno naturale e culturale della popolazione, lo strumento della *legge* si rivela inadeguato al compito del governo. Tuttavia, la popolazione così concepita offre nuove prese per il potere che, da ora, dovrà esercitarsi guidato dallo studio e dal calcolo. La penetrabilità della popolazione dal potere è possibile solo se mutano radicalmente le tecniche di intervento. Potremmo dire che è proprio *l'emergenza della popolazione* la causa e l'effetto di una nuova economia del potere.

Per la fisica politica del Settecento non si potrà governare davvero con efficacia senza assumere in linea di conto la pluralità interdipendente dei fattori che, in forma più o meno intensa, influiscono sulla condotta degli individui e delle collettività. Così l'autore: «Credo che questa naturalità penetrabile della popolazione sia all'origine di una trasformazione molto importante nell'organizzazione e nella razionalizzazione dei metodi di potere» (ivi, p.63).

Per Foucault, uno dei tratti più caratterizzanti la naturalità della popolazione è data dal *desiderio*. Si tratta di un tema, ad esempio, particolarmente valorizzato da Quesnay, che lo identifica come il motore naturale e irriducibile della condotta di ogni individuo. Ed è solo dal gioco governato dei singoli desideri che può scaturire l'interesse generale della popolazione, quasi fosse un esito spontaneo. Questo rovesciamento di prospettiva muta radicalmente anche lo statuto etico-giuridico della sovranità che, per la tradizione giuridica, dal medioevo fino a Hobbes e Rousseau, aveva come compito basilare quello di *saper negare o limitare il desiderio* degli individui. Se – ci dice Foucault – tradizionalmente «Il sovrano è colui che è capace di dire “no” al desiderio di un individuo», con i fisiocratici «Il problema è sapere come dire “sì” a questo desiderio» (ivi, p.64). In questo rovesciamento, la libertà dei moderni ha

la propria originaria possibilità.

Potremmo notare anche che queste sono condizioni di potere che consentono l'istituzione, e poi la protezione e il blandimento di quel che allora veniva chiamato "amor proprio" e che diviene progressivamente il fondamentale punto di presa delle nuove tecniche governamentali, per venire successivamente pensato in termini assoluti nella figura fittizia dell'*homo oeconomicus*. Se il sensismo propugnato da Condillac con l'Idéologie – afferma l'autore – costituiva il sostegno teorico per la pratica delle discipline, l'*utilitarismo* sarà il sostegno teorico per la nuova prassi del governo delle popolazioni. Foucault – va detto - non usa mai il termine "ideologia", certo a contestazione del marxismo poiché tale espressione implicherebbe l'esistenza di un sapere puramente scientifico e veritiero, ma soprattutto perché, secondo una delle tesi cardinali dell'autore, il sapere è sempre costitutivamente militante e innervato da istanze di potere, il quale appunto si dà sempre come sapere-potere. *Non esisterebbe insomma un'astratta aspirazione alla pura conoscenza*, ma sempre un sapere orientato da istanze pragmatiche e manipolatorie, che originariamente lo alimentano e successivamente lo legittimano. Del resto *la conoscenza stessa*, ci dice l'antropologia, ha il suo senso ultimo nella capacità pragmatica di *controllo* che essa offre all'agire umano. Potremmo ulteriormente affermare che ogni *sapere descrittivo*, in quanto dice la legge di un fenomeno, al contempo, esercita un potere di *legittimazione* di quel fenomeno specificamente conforme a quella legge e, forse più originariamente, sviluppa una pressione *prescrittiva* perché quel dato fenomeno si manifesti secondo la legge (descritta).

Oltre che per le variabili ambientali e culturali e per il desiderio, la popolazione viene in evidenza come fenomeno naturale perché presenta, considerata nel suo complesso, una serie di costanti e regolarità laddove in precedenza si scorgevano solo eventi fortuiti. Questa nuova dimensione di naturalità è una provenienza degli studi di demografia statistica, che ha tra i

suoi iniziatori l'inglese John Graunt (1620-1674) il quale, in seguito alla peste che colpì Londra nel Seicento, utilizzando i bollettini di mortalità, poté disegnare delle tabelle cronologiche di mortalità e individuare talune regolarità. In questo studio, e in quelli successivi da esso ispirati, si esaminano le diverse cause di mortalità, disaggregate per tipi di malattia, incidenti, suicidi, a loro volta suddivise per età, genere, classe sociale, residenza dei deceduti. In tale modo si poterono scoprire proporzioni costanti tra le molteplici cause di morte. È evidente che, interpretata a partire da queste tabelle, la popolazione non può più essere tradizionalmente interpretata come una collezione di soggetti giuridici con titolarità differenziate, a cui impartire ordini e attendersi obbedienza. La popolazione restituita dalle tabelle si manifesta come fenomeno naturale vivente, assoggettabile dalle istanze governamentali solo a seguito di un attento studio e di un intervento sapientemente calcolato. Fa notare Foucault che questo importante passaggio che in-scrive (per noi questo termine va inteso *letteralmente* poiché sappiamo ormai che la *tabella* non è neutro strumento operativo) la popolazione nello statuto di fenomeno naturale, determinerà anche un cambiamento terminologico assai significativo: da ora «si smetterà di chiamare gli uomini “il genere umano” e si inizierà a chiamarli “la specie umana”» (ivi, p.65). La nozione di “specie” venne formalmente definita e precisata nella seconda metà del Seicento da parte dei naturalisti e, alla metà del Settecento, Linneo la impiegherà per la prima volta ad includervi nell'ordine dei primati la specie dell'*homo sapiens* e dell'*homo troglodytes*.

Il Settecento vede allora l'emergenza di una realtà ancipite: la popolazione come fenomeno naturale e specificamente *biologico* e la popolazione come *pubblico*, caratterizzata da costumi, opinioni e condotte influenzabili. Dal punto di vista del governo, la popolazione richiede perciò forme di intervento più complesse ed elaborate rispetto al tradizionale *imperium* esercitato dal sovrano.

Dal lato dei saperi, l'emergenza della popolazione ha un decisivo impatto, ad esempio, nell'ambito dell'*economia politica* che per tutto il Seicento si configurava essenzialmente come "analisi delle ricchezze", concentrata sulla loro quantificazione, sui modi della loro circolazione, monetaria e commerciale. La popolazione, come oggetto primario di studio dell'economia, retroagisce su questa disciplina stessa e la trasforma, ad esempio con Malthus, in *bio-economia*<sup>84</sup>. L'economia politica, dal Settecento e fino all'Ottocento, assume come proprio oggetto *la popolazione* nelle sue dimensioni demografiche, produttive, di consumo, di averi.

La nascita della popolazione – considera Foucault - riverbera i propri effetti su un ampio spettro di saperi. Per esempio, relativamente alla *storia naturale e alla biologia*, dalla tradizionale preoccupazione classificatoria, il *focus*, a cavallo tra Settecento e Ottocento, con Lamarck e Cuvier, si sposta sull'interazione tra organismo e ambiente. Con Darwin, proprio tale questione troverà, attraverso l'impiego della nozione di popolazione, una nuova complessiva impostazione: l'interazione tra organismo e ambiente andava studiata a livello di *popolazione*. È proprio tale nuova impostazione – secondo il pensatore francese – a segnare il passaggio dalla storia naturale alla *biologia*.

Anche sul fronte linguistico, l'irruzione della popolazione segnerà il passaggio dalla grammatica generale (concentrata sulla questione delle rappresentazioni) alla *filologia storica*. Saranno infatti gli studi sul rapporto tra lingua e popolazione a generare attenzione alle dinamiche trasformative della lingua secondo regolarità storiche specifiche della lingua.

Come si vede, la nozione di popolazione permette ora a Foucault di riprendere e ridefinire alcuni temi che aveva svolto con "Le parole e le cose" nel 1966.

---

84. Con Marx la qualificazione bio-economica della popolazione verrà superata con la categoria storico-culturale di "classe".



La popolazione, emersa dalle tabelle e investita dalle scritture computanti della statistica demo-grafica, si presenta come un formidabile operatore di trasformazioni su una pluralità di livelli sociali e conoscitivi. Non solo, si fa evidente qui chiaramente la convinzione di Foucault che gli *oggetti* non preesistano affatto alle relazioni ma si formano in esse e si trasformano con esse. Così si esprime il pensatore francese: «è un gioco incessante tra le tecniche di potere e il loro oggetto ad aver gradualmente ritagliato nel reale, in quanto campo di realtà, la popolazione e i suoi fenomeni specifici» (ivi, p.68). A sua volta, abbiamo visto, la popolazione ha aperto costellazioni di nuovi oggetti nelle discipline di studio in cui ha fatto ingresso ed in cui ha esercitato i suoi effetti.

L'uomo delle "scienze umane" dell'Ottocento, cioè l'essere vivente che lavora, produce, crede, parla non è altro - secondo l'autore - che "una figura della popolazione", cioè il corrispettivo di un fascio di investimenti manipolatori specifico dei dispositivi biopolitici e securitari, assai diverso dal soggetto giuridico oggetto di mira della sovranità.

Potremmo considerare, dopo queste originali analisi, che la meticolosità storiografica di Foucault non preclude all'autore accostamenti talvolta arditissimi, come quello tra legittimazione della pratica dell'inoculazione e potere securitario, oppure correlazioni tra accadimenti che pure presentano tra essi scarti cronologici inesplicati. Potremmo anche chiederci se solo le *tecniche di potere* hanno capacità ritagliante della realtà, e questo solleverebbe la grande e ambigua questione della *natura strategica e tattica* delle trasformazioni storiche quasi sempre solo presupposta dall'autore.

Quello che maggiormente a noi negativamente risalta però, nello studio archeo-genealogico della popolazione, è il mancato approfondimento dell'esercizio delle pratiche scritte, che invece sono essenziali, come abbiamo visto e meglio vedremo nel prosieguo, nel ritagliare l'*individuo* come mobile emergenza grafica, e nel modellare il nuovo oggetto-soggetto

*popolazione* attraverso il sistematico impiego di tabelle, registrazioni seriali e scritture computanti.

Proprio la messa in conto della scrittura – a nostro giudizio – dovrà portare ad una profonda revisione dello statuto strategico delle prassi produttive e dis-positive, secondo una difficoltà percepita dallo stesso autore che, per un verso, nega che le trasformazioni dei poteri-saperi siano indirizzate dalle “classi dirigenti” (2007, p. 68). e, per l’altro, continua a parlare di “strategie”, senza mai però tematizzare quale senso potrebbe appunto avere una strategia acefala.

## **La scrittura statistica della popolazione**

Contestualmente all’emergenza della popolazione, *il governo* acquisisce una nuova conformazione teorica nella trattatistica politica del Settecento. Intanto si riconoscono forme molteplici e diffuse di governo: esiste innanzitutto il governo di sé, ma anche il padre di famiglia è a suo modo chiamato a governare, il pedagogo pure ha compiti di governo, il superiore di convento certamente governa laddove, tradizionalmente, per esempio nel pensiero di Machiavelli, a governare è la figura unica e solitaria del principe. Non solo, queste forme disperse di governo stanno tra loro in un rapporto di *continuità* ascendente e discendente. Come ad esempio può inferirsi da alcuni testi pedagogici composti da Francoise La Mothe Le Vayer per la formazione del Delfino, *il governo della famiglia* svolge ruolo di paradigma e di snodo mediatore rispetto alle molteplici forme di governo. Questa è – ad avviso di Foucault – la premessa perché l’“economia” possa offrirsi come disciplina politica. Così l’autore:

«L’arte di governo che emerge da tutta questa letteratura deve rispondere in definitiva a una questione basilare: come introdurre l’economia – cioè la maniera di gestire adeguatamente gli individui, i beni, le ricchezze alla stregua del buon padre di famiglia,

che sa dirigere la sposa, i figli, i servi, e sa far prosperare i beni della sua famiglia [...]» (ivi, p.76).

Noi notiamo come compaiano in questo modello elementi di forte innovazione poiché la figura del *padre* acquisisce qui contorni di sollecitudine e cura tali da incidere sulle reciproche relazioni di *debito e di dono*, che si manifestano appunto in particolare modo a questo livello di attenzione familiare. Cercheremo in seguito di mostrare, sulla scorta della lezione di Clastres, come a noi paia che il plesso di innovazioni irraggiato dall'intreccio delle tre emergenze: popolazione, statistica, economia proponga una rinnovata circolazione dei rapporti di debito e di dono. Si tratterà allora di meglio chiarirlo e misurarne la portata di discontinuità, poiché in Foucault queste dinamiche non trovano trattazione, velate dall'onnipervasiva relazione di *dominio*.

L'autore ci dice che la nozione moderna di "economia", quale modalità di governo statale, inizia a prendere forma durante il Cinquecento. Non solo, è in questi svolgimenti speculativi e organizzativi che si realizzano anche spostamenti di ordine *lessicale e semantico*. Lo stesso termine "governo", prima di queste trasformazioni, veniva utilizzato in ambiti estranei a quelli della politica. Si "governano" innanzitutto le imbarcazioni, avendo cura di preservare mezzi e uomini, navigando tra le intemperie e le insidie del mare per ricondurre integra in porto nave e imbarcati. Si "governa" la casa avendo cura di ciascun componente, delle proprietà e dei mezzi di sostentamento, affrontando le avversità, accogliendo nuove nascite e sopportando le morti.

Si "governano" allora innanzitutto "uomini" e "cose" laddove, abbiamo visto nella ricostruzione foucaultiana, il principe esercita la propria sovranità precipuamente sul territorio.

Foucault previene l'obiezione per cui è tradizionalmente assegnato al sovrano il compito di perseguire il bene e l'utilità dei suoi sudditi, poiché – egli sostiene – tale bene si risolve

concretamente nell'obbedienza alle leggi, nel rispetto degli obblighi, nella premura ad ottemperare a quanto assegnato. Da questo punto di vista il bene perseguito dalla sovranità è la sovranità stessa, è il circolo della propria sussistenza. La differenza si può notare anche laddove il "bene" di tutti inizia, nel Cinquecento,<sup>85</sup> a venire inteso come *plurale*: il bene si articola infatti in una molteplicità di oggetti di governo e di correlativi fini convenienti. Entro questo mutato scenario, si vede piuttosto chiaramente che lo strumento della legge e le misure coercitive per il suo rispetto (*la spada*, per esempio, è un tradizionale attributo della sovranità) sono in se stesse insufficienti a "governare". Per "disporre" delle cose con la saggezza del buon padre di famiglia serve anche e soprattutto pazienza, conoscenza e diligenza. Scrive Foucault al proposito «Quanto alla diligenza, essa fa sì che il sovrano, o meglio chi governa, svolga il suo compito come se fosse al servizio di coloro che sono governati» (ivi, p.81). Possiamo ritrovare nella figura del padre, che si assume la responsabilità del bene della famiglia, che si corica più tardi di tutti e si alza per primo, che vigila e lavora anche quando tutti ancora dormono, interessanti suggestioni rispetto alla figura dello *chef* descritto da Clastres<sup>86</sup>. Eppure, come vedremo, le differenze non sono meno importanti delle affinità.

Non va dimenticato che queste prime elaborazioni dell'arte di governo del Cinquecento avvengono parallelamente alla formazione di *strutture e apparati amministrativi* che per la prima volta rendono materialmente possibile e riflessivamente concepibile un intervento statale di tipo "governamentale". Senza questi sviluppi storici nella natura degli stati, nessuna elaborazione speculativa avrebbe mai potuto portare a nuove proposte politiche della portata che stiamo esaminando. Ma

---

85. Foucault, in queste riflessioni tiene conto in particolare del libro di Guillaume de La Perrière "Le miroir politique, contenant diverses maniere de gouverner" del 1555.

86. Su questo si veda in particolare Mosko (1995).

mancano ancora delle precondizioni fondamentali, alcune delle quali, e lo vedremo sempre meglio, sono specificamente dell'ordine della scrittura.

Nella sfera dei saperi inizia a formarsi nel Cinquecento, per consolidarsi nel secolo successivo, una nuova cruciale branca di studi: la *statistica* (originariamente “scienza dello stato”), che sosterrà l'elaborazione teorica e la prassi di cameralisti e di mercantilisti.

Perché, nonostante le elaborazioni sul “governo” datino alla metà del Cinquecento, non si ha concretamente applicazione di esse se non nel Settecento? Foucault ritiene che questo blocco politico sia dovuto alle crisi del Seicento: la guerra dei Trent'anni, le sollevazioni contadine e urbane, le crisi finanziarie, le malattie. Tutte queste emergenze avrebbero impedito lo sviluppo concreto dell'arte di governo che richiedeva una serie di riforme, possibili solo al riparo di un periodo di prosperità. Se però, come noi intendiamo mostrare, a tale arte di governo mancano fundamentalmente ancora alcuni decisivi oggetti di applicazione, occorrerà prestare particolare attenzione ad alcuni ambiti caratterizzati dalle nuove scritture apparse nel Seicento.

Il mercantilismo, entro questa ricostruzione foucaultiana, rappresenterebbe il primo tentativo di attuazione dell'arte di governo, tuttavia ancora esercitata nel quadro politico della sovranità: infatti l'obiettivo fondamentale perseguito dai mercantilisti resta l'arricchimento del sovrano non già dello stato, cercato ancora tipicamente attraverso interventi legislativi e regolatori. Sul fronte del pensiero politico, anche i tentativi di riattualizzare la teoria del contratto possono essere intesi come sforzi tesi alla ricerca di nuove modalità di governo tuttavia, per esempio, anche con Hobbes, si resta saldamente entro il quadro della sovranità. Potremmo dire che la distanza tra il governo del padre di famiglia e l'esercizio del potere del principe restavano ancora troppo lontane perché potessero trovare forme di contaminazione.

Se gli accadimenti funesti del Seicento hanno mantenuto la teoria politica lontana da una possibile pratica riformista, i successivi processi più favorevoli dell'espansione demografica, dell'aumento della produzione agricola e della circolazione monetaria hanno invece infine offerto le condizioni perché si potessero sperimentare alcune nuove riforme.

Foucault, rispetto alle condizioni favorevoli, individua il consolidamento del ruolo della *statistica* come tra i più salienti. Così si esprime

«Di certo il fattore tecnico principale, o uno dei fattori più importanti all'origine dello sblocco, sarà la statistica, un sapere che nell'ambito del mercantilismo era riuscito a funzionare solo all'interno e, in qualche modo, a beneficio di un'amministrazione monarchica basata sulla forma della sovranità» (ivi, p.84).

L'emergenza della dimensione di fenomeno "naturale", dotato di *costanti* in ordine alle nascite, le morti, gli incidenti, nelle loro ripartizione per sottoinsiemi, abbiamo visto, è fondamentale nel processo di produzione pragmatica della popolazione. In quanto nuovo fenomeno, essa produce anche un effetto di spostamento rispetto al paradigma familiare, ossia economico, di governo poiché, se l'attenzione, la meticolosità, la cura molteplice del padre di famiglia restano come riferimento, l'oggetto di applicazione, a livello statale, non può certo essere la famiglia ma appunto questa nuova emergenza globale e statistica che è la popolazione. Se dunque prima la famiglia è un *modello* per l'arte di governo "economico", l'affacciarsi della popolazione la trasforma "di colpo" – sostiene Foucault – in una sottoarticolazione della popolazione, certamente importante e anche privilegiata ma non più utile come esempio.

Si tratta di un passaggio dai tratti paradossali, non sempre perspicuamente esplicitati dall'autore: l'arte di governo, nella ricostruzione proposta, *muove* dalla famiglia come modello e *si può affermare*, verso il Settecento, solo *eliminando* tale

modello per l'emergenza dell'oggetto popolazione. Del resto, l'andamento del pensiero di Foucault, in particolare nei corsi al Collège de France, è spesso sinuoso, pare di frequente procedere in una direzione per poi ritornare sui propri passi; talvolta sembra privo di coerenza, mentre la si può ritrovare allacciando fili che l'autore lascia sciolti; talaltra la coerenza che si vuole mostrare tende a sfaldarsi nella dispersione degli argomenti. Foucault non avrebbe difficoltà – crediamo – a riconoscerlo e anzi probabilmente ne rivendicherebbe lo stile, a riprova di un discorso che non cerca sistematicità, si autolimita a squarci e profili e resta aperto alla revisione.

Nuovo oggetto di governo – abbiamo detto – la popolazione, in quanto fenomeno vivente, diviene anche *fine di governo*. Non si tratterà più, tradizionalmente, di aumentare ricchezze e potenza *del sovrano*, ma perseguire la prosperità e la salute *della popolazione*<sup>87</sup>.

Quel che dal Cinquecento si configurava come *arte* di governo, sempre più viene intesa come *scienza* di governo la quale, in quanto sapere specialistico, si incarna nella figura dell'“economia politica” inglobante il fondamentale strumento del sapere statistico-demografico.

Ancora una volta, all'autore preme ribadire che l'avvento di tale scienza, che si inquadra nel modello securitario e biopolitico, non cancella affatto le questioni della *sovranità*, le quali anzi si acutizzano nel mutato contesto. Del pari, l'impegno *disciplinare* non arretra affatto dinnanzi alla popolazione, anzi viene rilanciato, poiché il nuovo oggetto-soggetto presenta un lato massivo ma anche un lato di dettaglio. Tuttavia, la preminenza del “governo” su *sovranità* e *disciplina* rendono lo stato “governamentalizzato” diverso sia dallo “stato di giustizia” medievale che dallo “stato amministrativo” del Quattro e Cinquecento.

---

87. Interviene in Foucault anche una differente caratterizzazione della popolazione mediante l'*interesse* (laddove, in precedenza, egli parlava di *desiderio*).

Considerazioni che porteranno tra l'altro l'autore a polemizzare con le posizioni teoriche che conferiscono carattere compatto e monolitico allo stato e, in tale modo, di fatto, lo mitizzano e così lo rendono inintelligibile. Ciò che conta è semmai questo processo di "governamentalizzazione" dello stato, le cui "tattiche" volta a volta decidono che cosa è pubblico e cosa è privato, cioè decidono che cosa è interno e cosa esterno allo stato stesso.

*Statistica, economia e popolazione*, come si vede, formano una dinamica costellazione di prassi e di oggetti che si alimentano reciprocamente. In particolare, la *popolazione* è venuta formandosi come polo di analisi dei saperi economici e statistici e, contemporaneamente, di investimento da parte del potere governamentalizzato.

In effetti, il tema biopolitico della popolazione è stato storicamente uno dei più salienti punti di articolazione del pensiero mercantilista, di quello classico e poi, sul finire dell'Ottocento, anche di quelli marginalista e neoclassico. In tutti, la popolazione ha mostrato la persistente caratterizzazione di fenomeno *naturale* e, come si potrà dire solo nell'Ottocento, di fenomeno specificamente *biologico*. Scrive, a conferma di questo, la sociologa Claudia Sunna «La *virtù generativa* di Botero, la *passione fra i sessi* di Malthus, la *forza genesiaca* di Pareto, sono tutte espressioni che qualificano la crescita della popolazione come fenomeno naturale» (Sunna 2004, p.11). Quello naturale e biologico non sarà peraltro l'unico tratto della popolazione, tuttavia esso vi è costantemente assunto, in una variabile relazione con i tratti culturali.

Da un punto vista storico, in Europa, fino alla metà del Seicento, la popolazione complessivamente era rimasta numericamente stazionaria. Con la seconda metà del secolo, si innesca invece una dinamica di crescita, che conoscerà un'accelerazione nella seconda metà del Settecento, con caduta dei tassi



di mortalità e aumento dei tassi di natalità (verosimilmente dovuta a un sensibile miglioramento dell'alimentazione). Sul piano della crescita demografica mondiale, se dall'era cristiana alla metà del Seicento la popolazione raddoppia, da questa data, il raddoppiamento numerico si realizza in soli due secoli, fino a raggiungere, a metà dell'Ottocento, 1.094.000.000 unità. Si trattò di fenomeni percepiti, almeno in parte, nelle loro dimensioni, dai contemporanei, che presto problematizzarono la questione della popolazione precisamente in rapporto all'*economia* e alla *potenza degli stati*. Senza intenzione di esaustività, conviene allora vedere come si è sviluppato storicamente il grande dibattito sull'oggetto che sempre più verrà a precisarsi e a costituirsi come *popolazione*.

Botero, in accordo con la più parte dei mercantilisti, nella "Ragion di Stato" (opera del 1589, considerata da Foucault per alcuni aspetti precorritrice del modello governamentale), sostiene che la prosperità degli stati è in stretta dipendenza dall'abbondanza delle "genti". Come si vede, fin da subito, l'autore italiano imposta la questione delle "genti" in una prospettiva di *valore*, e infatti tale prosperità è data soprattutto dall'incremento di braccia nel settore manifatturiero, che viene privilegiato come ambito di produzione di valore rispetto al settore agricolo. L'autore, nella grande questione del rapporto tra dinamica della popolazione e risorse, articola il tema introducendo, all'interno della generica nozione di "genti", delle variabili discriminanti di ordine culturale, laddove ad esempio sottolinea l'importanza per il principe di avere tra i suoi sudditi il maggior numero di lavoratori specializzati, impiegabili nel settore artigianale e manifatturiero. La prospettiva dei mercantilisti è dunque popolazionista, ma con alcuni limiti e riserve di ordine qualitativo.

Seguendo Foucault, già abbiamo visto che l'opera, in ampia misura di carattere empirico dell'inglese John Graunt, sviluppata in collaborazione con William Petty, svolta con massiccio ricorso a dati quantitativi, grafici e tabelle, sarà decisiva per

le sorti della demografia. La questione delle regolarità e delle tendenze, scoperta in seguito allo studio e all'analisi dei rapporti di mortalità della città di Londra, introduce in maniera irreversibile *la dimensione grafica del computo*. Non certo per caso, Petty stesso fu autore di una "Aritmetica politica" (composta nel 1670 e pubblicata postuma nel 1690). Avremo in seguito modo di sondare con maggiore approfondimento il ruolo delle pratiche calcolanti nella formazione della popolazione. Tuttavia già da ora vediamo complessificarsi gli *strumenti produttivi* del calcolo, impiegati dagli studiosi delle moltitudini. Vengono maneggiati tassi medi, saldi tra flussi, differenziali dinamici, *trend*, i quali immancabilmente si inseriscono all'interno di questioni di ordine squisitamente *politico*. Petty, per esempio, presenta le risultanze quantitative delle sue rilevazioni statistiche per motivare politiche di occupazione forzata per poveri, ladri ed emarginati. Queste politiche sarebbero infatti decisive perché tale moltitudine statisticamente concepita possa produrre ricchezza e potenza. Non solo, nel "Trattato delle imposte e dei tributi"<sup>88</sup> Petty sostiene l'occupazione forzata anche perché essa – egli asseriva – ha valore di *disciplina*. Scrive per esempio

«per quanto riguarda il lavoro di questi soprannumerari [...] non importa se è utilizzato per costruire un'inutile piramide [...] o per prendere le pietre a Stonehenge e portarle a Tower Hill, o per altro; poiché nel peggior dei casi, ciò indurrà la loro mente alla disciplina e all'obbedienza, e i loro corpi a sopportare lavori più utili quando se ne presenterà la necessità» (cit. in Sunna 2004, p.27).

Fin da subito la popolazione è allora evidentemente assunta dai demografi nel registro tematico del governo, secondo l'incipite natura della massa e dell'individualità. Inoltre, ben si comprende come innanzitutto *il lavoro* costituisca l'orizzonte in cui essa viene concepita. Il lavoro è infatti ciò a cui la popo-

---

88. Pubblicato nel 1662.

lazione è destinata e, contemporaneamente, mezzo per farle introiettare tale fine.

Nel pensiero mercantilista, per esempio, uno dei temi ricorrenti del dibattito sarà *la dimensione naturale o culturale dell'indolenza* delle moltitudini. Per alcuni, come appunto Petty, la propensione naturale degli uomini sarebbe quella all'ozio e, dunque, il correlato di quella concezione si esprimeva nella raccomandazione di politiche dell'occupazione forzata e di contenimento dei salari. Laddove, sempre all'interno dell'orientamento mercantilista, seppure in posizione minoritaria, taluni autori (per esempio Josiah Child) puntavano assai meno su politiche di contenimento dei salari al livello della mera sussistenza (per spingere gli uomini a cercare lavoro) e più a politiche di incentivazione della produttività attraverso una positiva incentivazione salariale.

Tra gli autori più significativi ad approfondire il tema delle condizioni affinché la moltitudine degli uomini potesse costituire valore e potenza, ricordiamo Richard Cantillon che, nel "Saggio sulla natura del commercio in generale" (pubblicato postumo nel 1775), le identifica nella disponibilità di terra (per l'autore francese, il principale fattore di produzione di ricchezza) ma anche nel livello tecnologico, nelle capacità adattative culturali degli uomini e nelle dinamiche commerciali. Indubbiamente, quel che innanzitutto caratterizza la moltitudine è la "virtù generativa", cioè un dato eminentemente naturale, talché in assenza di limiti – egli afferma - gli uomini si moltiplicherebbero come topi in un granaio. Tuttavia Cantillon riconosce l'esistenza di meccanismi regolatori di ordine sociale e culturale che intervengono affinché tale moltitudine non ecceda la soglia quantitativa che la possa trasformare da risorsa produttiva e politica a problema. Solo la formazione di surplus agricolo consente di fatto alla popolazione di crescere, in mancanza di questo, intervengono meccanismi in parte automatici e in parte artificiali che la mantengono al di sotto della soglia critica.

Sulla questione della regolazione, non possiamo non ricordare il contributo del tedesco Johann Peter Susmilch (che introdusse la fortunatissima nozione matematica di *progressione geometrica* riferita alla crescita della popolazione) il quale inserisce il tema demografico all'interno di un quadro di dogmatica provvidenzialista. Susmilch voleva dimostrare che la popolazione tende a raddoppiarsi ogni cento anni e, in particolari condizioni, anche in metà di quello stesso lasso temporale, sempre però all'interno di un quadro di benevolenza provvidenzialista. È interessante notare come, in queste prime fasi elaborative della nozione di popolazione, si fondano in modo per noi contemporanei piuttosto sorprendente, preoccupazioni di ordine politico, economico e scientifico con quelle di ordine religioso. La regolarità, vediamo, ancora è contesa tra un orientamento religioso ed un altro laico che preme verso neutre registrazioni statistiche.

In Italia, il veneziano Gianmaria Ortes (1713-1790) pubblica le sue "Riflessioni sulla popolazione delle nazioni" nel 1790 e, testimone della pressione demografica sulle limitate risorse del territorio italiano, oltre ad assumere la prospettiva della crescita geometrica e pur rimanendo all'interno dell'orientamento popolazionista, introduce valutazioni sui limiti in cui questa debba essere mantenuta con interventi di governo (per esempio, l'imposizione del celibato) per renderla un fattore di ricchezza. Ortes utilizza ormai scritture di computazione molto avanzate e procede per complesse modellizzazioni predittive. Secondo le sue elaborazioni, il raddoppiamento della popolazione avviene normalmente in un periodo di 30 anni. Anche nel suo caso, regolarità e prevedibilità statistiche del fenomeno demografico risiedono in ultima analisi nella naturalità che governa le dinamiche procreative. Anche con il demografo italiano, la nozione di naturalità si colloca in una dimensione intermedia tra concezione provvidenziale e approccio fattuale. E anche per questo autore, il fenomeno naturale costituito dalla popolazione non può essere studiato a

prescindere dal contesto politico in cui si esplica. Infatti le potenzialità naturali di espansione demografica si trovano, nel suo pensiero, ad essere fortemente condizionate dalla misura delle libertà politiche (della “libertà nazionale”, secondo la sua espressione) e dalla struttura sociale, in particolare dal grado di diffusione o concentrazione delle ricchezze. La popolazione diviene dunque chiaramente anche per Ortes un bersaglio privilegiato per l’azione di governo: postulando un rapporto ottimale tra estensione del territorio e numerosità degli abitanti, il demografo inizia a prefigurare la nozione di “ottimo di popolazione”, che il governo avrebbe il compito di acquisire e mantenere costante con interventi finemente calibrati.

Potremmo rilevare che, globalmente, dal pensiero mercantilista e per tutto il periodo pre-malthusiano, prevale un orientamento positivo verso la crescita della popolazione sulla base di una favorevole previsione di espansione economica e di aumento della potenza statale. Tale posizione non era tuttavia ignara delle possibili ripercussioni negative qualora non venissero fatti rispettare, in un mix di restrizioni automatiche o politiche, taluni limiti e condizioni. Risulta altrettanto evidente che la popolazione come fenomeno naturale caratterizzato da regolarità e prevedibilità era il portato di un ricorso sistematico alle operazioni di computo e alle serie statistiche, che conferivano scientificità e legittimità alla nuova disciplina.

Nella produzione teorica classica, a partire da Adam Smith (1723-1790), ritroviamo ormai ben consolidate alcune fondamentali acquisizioni del pensiero tardo mercantilistico, in particolare l’idea secondo cui la “popolazione” forma un fenomeno naturale e tende a riprodursi secondo regolarità statisticamente apprezzabili.

Abbiamo già notato come il tema preminente, sistematicamente associato alla popolazione, è quello del *lavoro*. Nella “Ric-

chezza delle nazioni” (pubblicata nel 1776), per esempio, gli sviluppi concettuali riguardano soprattutto le condizionalità legate alla popolazione come fattore di ricchezza e di potenza. Innanzitutto in Smith non si ha più l'esclusivo riferimento statico alla terra quanto piuttosto alla grandezza variabile del reddito. E dunque, per questo autore, la *produttività del lavoro*, oltre ad essere una grandezza dinamica, va considerata come la principale leva di produzione di ricchezza, da attivare e promuovere in particolare attraverso politiche di “divisione del lavoro”. Anche con Smith, economia ed etica del lavoro si sovrappongono poiché è nel perseguimento di un aumentato rapporto tra *popolazione produttiva e improduttiva* che si aprono le prospettive virtuose di un aumento della ricchezza complessiva e di ulteriori possibilità di espansione demografica. Si vede piuttosto chiaramente come il disciplinamento e l'addestramento al lavoro risultino, ad un tempo, *condizioni e conseguenze* della produzione capitalistica e della sua etica lavoristica. Smith si allontana semmai dal mercantilismo in quanto non considera in sé stesso positivo l'incremento demografico. Piuttosto anch'esso viene inserito in una trama di leggi naturali, cioè di automatismi, che regolano la numerosità della popolazione su livelli di sostenibilità. Come accade alle oscillazioni del salario, anche la quantità di popolazione segue le leggi della *domanda*. Così l'autore precisa il suo pensiero «la domanda di uomini, come quella di ogni merce, regola necessariamente la produzione di uomini, stimolandola quando va troppo piano e arrestandola quando avanza troppo rapidamente» (cit. in Sunna 2004 p.46). In questo caso vediamo chiaramente che la capacità auto regolativa della “natura” tende ad uscire dal quadro provvidenzialistico ancora riscontrabile presso Susmilch e Ortes.

Terminiamo la nostra rapida ricognizione sugli studiosi della popolazione con Thomas Robert Malthus (1776-1834), in particolare riferimento alla sua opera più nota, il “Saggio sul prin-

cipio di popolazione<sup>89</sup>”. Le implicazioni di ordine politico ed economico e la funzione dei metodi quantitativi nel discorso di questo autore sono, se possibile, ancora più evidenti rispetto agli autori prima considerati. L’approccio popolarionista in Malthus muta di segno poiché, come noto, questi sostiene che la popolazione si sviluppi secondo una progressione geometrica, laddove le risorse per la sussistenza incrementano con una progressione aritmetica. L’immediato corollario politico è quello di far attestare i salari al mero livello di sussistenza e comprimere con politiche denataliste la propensione alla riproduzione. Si resta tuttavia anche qui in una concezione naturalistica: due poteri ugualmente naturali entrano in conflitto: il “potere di popolazione” e il “potere di produzione” della terra si scontrano senza speranza di qualche armonizzazione provvidenzialistica. Il ciclo del fenomeno demografico si svolgerebbe secondo le seguenti tappe: aumento della popolazione, conseguente aumento dell’offerta di lavoro, riduzione dei salari e attivazione di politiche denataliste (ad esempio proibizione dei matrimoni), aumento degli investimenti agricoli, aumento delle sussistenze, raggiungimento di un equilibrio metastabile, tale da far ripartire il ciclo. In questo modello (che non prevede aumenti di produttività sul lato tecnologico), le azioni di governo dovrebbero cercare di contrastare le nascite ed eventuali aumenti di salario (che riducono gli investimenti agricoli). Per questo, lo studio della popolazione suggerisce direttamente a Malthus l’abolizione delle *Poor Laws* (il sistema assistenziale inglese per i poveri) che avrebbe ostacolato la discesa dei salari. Parimenti per Malthus, al fine di rendere sostenibile la naturale dinamica della popolazione, è indispensabile promuovere ed estendere la *virtù del lavoro* anche presso le “classi inferiori”.

I valori borghesi dell’operosità, della prudenza, della respon-

---

89. Senza entrare nel merito delle diverse edizioni e delle possibili contraddizioni e i cambi di impostazione con il successivo “Principi di economia politica”.

sabilità individuale (che si fanno strada attraverso la “sferza del bisogno”) e del *self interest* (che va *promosso*, in contrasto patente contro una lunghissima tradizione di condanna religiosa e sociale dell’egoismo) vengono dunque fatti valere da Malthus *contro* la tradizionale etica comunitaria dello scambio informale di doni non quantificati e non bilanciati, qui concepita come economicamente irrazionale. Su questo fronte valoriale rientra lateralmente la concezione teologica di Malthus, per cui l’ordine provvidenziale potrà garantire l’equilibrio *solo* quando l’umanità abbia raggiunto un livello adeguato di *moralità* e di capacità di discernimento. In tale modo, l’etica del lavoro acquista i tratti dell’assolutezza teologica e diviene solidale con gli imperativi del nuovo sistema di produzione.

Per i nostri scopi, non è importante proseguire oltre in questa ricognizione del pensiero dei primi studiosi della popolazione. Ci pare di avere ritrovato in questi esempi sufficiente evidenza del nesso costitutivo che tiene insieme e qualifica circolarmente *popolazione, lavoro, potenza delle nazioni ed esercizio di scritture computanti*. La demografia, sapere-potere, ha messo in opera con le sue scritture il nuovo soggetto-oggetto biopolitico della *popolazione*.

Va sottolineato come, proprio sulla scorta delle riflessioni sulla popolazione, venga ormai dato per assodato che il *lavoro* sia il *principale operatore di ricchezza* e venga investito del più grande *valore morale*. Quanto per noi oggi è scontato, non deve però farci velo sul fatto che esso è uno dei più chiari indici dell’ulteriore erosione della sfera governata dalle relazioni di  *dono* rispetto al periodo medievale, durante il quale l’*economia* non aveva alcuna autonomia, trovandosi per così dire immersa in un’organizzazione sociale comunitaria orientata alla sussistenza come compito comune. Inoltre, tale cultura non concepiva il lavoro come un astratto quantitativo da offrire in un mercato anonimo ma sempre come contributo spe-



cifico che si rivolgeva ad una comunità di reciproco riconoscimento. Inoltre, nella dinamica del dono, abbiamo visto che chi ha l'onere e l'onore della cura, tende a rispondere sempre con un eccesso e non in base ad uno scambio economicamente bilanciato dalla domanda e dall'offerta. Potremmo riconoscere pertanto che l'"etica del lavoro" (che con precisione *quantifica* il lavoro individuale e dunque ulteriormente ritaglia la figura del singolo, socialmente e metodologicamente) prende rilievo su di un ulteriore *arretramento dell'etica del dono*. È a partire da questa nuova valorizzazione che potranno radicarsi e diffondersi le *campagne* contro l'inattività, la disoccupazione e l'ozio, tutte parificate sotto lo stigma della condanna morale. Il lavoro diventerà *mezzo e fine* del grande investimento disciplinare a cavallo tra Seicento e Settecento. Ed è sempre a partire dal consolidamento di questa nuova moralità che si potrà innestare il successivo dibattito se sia più favorevole all'estrinsecazione del lavoro la "sferza della povertà" (con la conseguente politica dei bassi salari) oppure l'aumento dei redditi come incentivo all'aumento della produttività.

Il tema della valorizzazione etica del lavoro non può non incrociare le celebri riflessioni di Max Weber sul "Beruf", cioè sul lavoro in quanto "vocazione", dalla segreta e "inaridita" matrice religiosa. Come noto, secondo l'autore tedesco, fu il protestantesimo ascetico ed, in particolare, il puritanismo calvinista a conferire al lavoro coscienzioso, metodico e virtualmente ininterrotto significato teologico. Nei predicatori religiosi del puritanismo calvinista infatti, il lavoro, oltre ad essere indicato come il più efficace baluardo contro le tentazioni, come la via più sicura per il disciplinamento metodico della propria esistenza, era soprattutto considerato *fondamentale comando di Dio finalizzato alla realizzazione della sua gloria*. Il lavoro e i buoni frutti che esso portava erano ulteriormente considerati come *comprova dello stato di grazia*, condizione morale decisiva, rileva Weber, in un mondo in cui

l'aldilà era tutto. Si tratta di una tesi celebre e assai interessante, presentata dall'autore in forma molto più problematica di quanto risulti frequentemente dalla vulgata dei suoi commentatori. Weber stesso si chiede interrogativamente in quale "misura" questa concezione abbia davvero informato la società moderna attraverso la creazione dello specifico "spirito" del capitalismo. Rintraccia ulteriormente nel *monachesimo* le prime forme di valorizzazione etica del lavoro e riconosce come lo stesso pensiero economico abbia, a sua volta, influito sulla concezione calvinista più strutturata ed influente (mostra ad esempio come il moralista puritano Richard Baxter (1615-1691) riprenda alcuni importanti temi di ordine economico). Afferma, al tempo dello suo scritto nel 1905-06, che «inoltre dovrebbe anche venire in luce il modo in cui l'ascesi protestante, a sua volta, è stata influenzata, nel suo divenire e nella sua natura peculiare, da tutto il complesso delle condizioni sociali della civiltà, anche e specialmente *economiche*» (Weber 2009, p.130). Come si vede, l'argomentare di Weber è complesso e inquadra la sua ipotesi in un contesto di plurime e reciproche influenze (che ovviamente non potremo approfondire nel presente studio). Il sociologo conferma tuttavia la centralità del *lavoro* e della sua *valorizzazione etica* nella costituzione della cultura moderna e dunque delle relative forme di assoggettamento e soggettivazione. Sottolinea con rilevata drammaticità la notevole differenza storica per cui «Il puritano volle essere un professionista, noi lo dobbiamo essere» (ivi, p.128), dà crudo risalto alla condizione che «oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati in questo grande ingranaggio [...]» e ci interpella direttamente quando rivolge un fosco pensiero a «chi, in futuro, abiterà quella gabbia [...]» (ivi, pp.128-29).

Che il nuovo nesso tra *il lavoro, la popolazione e la potenza* inauguri *un nuovo orizzonte morale* fu, per esempio, ben inteso da Nietzsche. Nel capitolo IV della "Gaia scienza" egli scrive

«Il lavoro ha sempre di più dalla sua tutta la buona coscienza: l'inclinazione alla gioia si chiama già "bisogno di ricreazione" e comincia a vergognarsi di se stessa. [...]. Ebbene! Una volta era tutto il contrario: era il lavoro ad aver su di sé la cattiva coscienza. Un uomo di buoni natali nascondeva il suo lavoro quando le necessità lo costringevano a lavorare. Lo schiavo lavorava oppresso dal sentimento di fare qualcosa di spregevole: il "fare" stesso era qualcosa di spregevole» (Nietzsche 1988, p.190).

Il *tempo* stesso conosce un'inedita metamorfosi:

«si pensa con l'orologio alla mano» continua Nietzsche<sup>90</sup> «Poiché la vita a caccia di guadagno costringe continuamente a prodigarsi fino all'esaurimento in un costante fingere, abbindolare o prevenire: la virtù vera è ora fare qualcosa in minor tempo di un altro [...]».

In ultima analisi, l'effetto dell'"etica del lavoro" sarà quello di determinare una «prodigiosa assenza di spiritualità»<sup>91</sup>.

Con efficacia il filosofo tedesco restituisce il *ribaltamento di orizzonte valoriale* che accompagna l'emergenza della popolazione ed uno dei suoi più specifici attributi: la produttività strettamente quantificata del lavoro. Risulta in maniera assai perspicua come il nuovo sapere demo-grafico, ponendo in sinergia dispositivi disciplinari e securitari, sotto la spinta degli emergenti *saperi-poteri*, trasvaluti la morale e i corrispettivi sistemi di inquadramento sociale in relazione al tempo di vita. Non dobbiamo perciò necessariamente risalire all'attitudine anti-lavoro dei Nambikwara o dei Tupi-Guarani, come ci è stata descritta da Clastres e da Sahlins, ma tale attitudi-

---

90. Nella magmatica produzione nietzscheana troviamo posizioni di aristocratico iperconservatorismo, per esempio in "Umano troppo umano", il filosofo scrive «Una civiltà superiore può sorgere solo là dove ci sono due distinte caste della società: quella di coloro che lavorano e quella di coloro che oziano capaci del vero ozio; o con espressione più forte: la casta del lavoro forzato e la casta del lavoro libero».

91. Per una lettura della posizione di Nietzsche sul lavoro si può vedere Scandella (2011).

ne difensiva della libertà del tempo di vita (nelle multiformi modalità in cui si realizzava e per le variabili cerchie sociali a cui ciò era storicamente consentito) era propria dell'intera tradizione: riguardava l'antichità classica greca e romana e attraversava l'intero medioevo e una significativa fetta di modernità per le quali civiltà l'*otium* era il più alto ideale morale. Su questo secolare sfondo, in cui il lavoro era visto come un gravame, si può apprezzare il formidabile stacco che si realizza con la trasformazione dei saperi-poteri e contestualmente delle modalità produttive. Il lavoro, che aziona le macchine e pompa potere negli stati, diviene improvvisamente un valore, un ideale di vita e uno strumento morale!

Sulla base di tale inedita pedagogia, come sappiamo, nell'Ottocento diventerà legittimo e morale assegnare giornate di lavoro di 14-16 ore giornaliere, anche ai bambini. Nel Novecento, non solo diventerà legittimo, e anzi moralizzante, il lavoro alienante alla catena di montaggio, sottoposto a metriche ferree, ma verrà proposto anche in modo accattivante sotto l'aspetto del desiderabile: l'etica del lavoro è infatti anche l'etica dell'incentivo individualista alla *liberazione*<sup>92</sup> e al *guadagno*. La pedagogia del lavoro opera dunque sul lato della costrizione e della sferza del bisogno, ma sfoggia altresì sottili capacità suadenti: il lavoro ti farà libero e potente.

Allora il *tempo di vita*, il tempo della creazione di legami sociali cioè, come abbiamo visto, il tempo che forma l'orizzonte stesso di ogni *valore* e di ogni senso, è *svalorizzato*. Il tempo della socialità economicamente improduttiva è così deprivato di valore, ridotto a tempo di scarto, a tempo di ricreazione; con lessico para-carcerario, assumerà nome di "tempo libero". Esso ora *costa*, ha un "costo-opportunità" poiché, se non impiegato nel lavoro, *perde* valenza produttiva, costa esatta-

---

92. Di cui è testimonianza grottesca e tragica l'"Arbeit macht frei" posto all'ingresso di molti campi di sterminio nazisti.

mente quanto il numero di ore che si sarebbero potute lavorare e non lo sono state.

La vita viene, come mai prima, *massivamente investita e incalzata dalla cronologia*, anzi, *dalla crono-metria*. Per la prima volta nella storia le 14:15 saranno *esattamente* le 14:15 e tutto ciò, va notato, non è affatto una tautologia. Nietzsche potrà allora osservare «si pensa con l'orologio alla mano, come si mangia a mezzogiorno appuntando l'occhio sul bollettino di Borsa; si vive come uno che continuamente “potrebbe farsi sfuggire” qualche cosa» (Nietzsche 1988, p.189).

Una *nuova scrittura*, quella *crono-grafica*<sup>93</sup>, disegnata sui quadranti degli orologi, entrerà nelle vite di ciascuno a scandirne quotidianamente condotte e gesti e a dare il *bio-ritmo* al soggetto popolazione.

## **La scrittura bio-crono-metrica, l'accelerazione sociale e il debito di lavoro**

Gli strumenti *segna-tempo*, nelle loro diverse concrezioni, hanno storicamente inciso in profondità nella costituzione antropologica e sociale degli uomini. Ci troviamo qui indubbiamente innanzi a *scritture*, dotate di complessi apparati semiotici e ingegnosi strumenti di tracciatura. In riferimento all'invenzione dell'orologio meccanico nel Trecento, lo storico David Landes afferma

«Fu una delle grandi invenzioni della storia umana, se non proprio come il fuoco o la ruota almeno comparabile ai caratteri mobili per le conseguenze rivoluzionarie sui valori culturali, l'innovazione tecnologica, l'organizzazione sociale e politica e lo sviluppo della personalità umana» (Landes 2009, p.10).

---

93. Che la cronologia sia originariamente un'*alfabeto-crono-grafia* crediamo di averlo già dimostrato nel nostro “Etica della lettura.”

Con il suggestivo accostamento alla stampa, Landes apre qui all'investigazione storica dell'insorgenza, della diffusione e dell'intensificazione di un formidabile fenomeno: la *cronometria*. Come ormai dovremmo ben sapere, gli strumenti della scrittura, compresa evidentemente la scrittura del tempo, non sono neutri accorgimenti, essi si insinuano in profondità negli oggetti a cui si applicano e li trasformano, e questo è accaduto anche a quell'enigmatico oggetto che è il tempo.

Come è potuto succedere che le nostre vite venissero attraversate da parte a parte dalla cronometria, al punto che il riferimento temporale *esatto* per noi oggi è diventato ovvio quanto ineludibile? E poi, come è accaduto che, cronografato e cronometrato, il tempo sia divenuto sempre più *scarso*?

Forme di "misurazione" del tempo sono sempre esistite: il movimento del sole innanzitutto, con il suo tracciato nel cielo, ha scandito il giorno e la notte ed ha permesso l'articolazione delle fasi di luce. Clessidre e meridiane sono antichissime. Evidentemente non solo in Europa era vivo l'interesse alla *presa* del tempo: i Cinesi, per esempio costruivano da tempo immemorabile orologi ad acqua e al XII sec. risale il notevole tentativo di costruzione di un sofisticato orologio astronomico<sup>94</sup> utile per il calcolo del calendario cinese e per la divinazione. A un certo punto della storia, però, si è imposta quel che taluni storici e sociologi hanno definito la "disciplina del tempo", cioè appunto una sempre più pervasiva, minuziosa e rigorosa regolazione del tempo di vita. La cronometria come disciplina, anzi come «il più inesorabile maestro di disciplina» - così la definisce Landes - ha come più vicino e specifico antecessore - ci spiegano Landes e soprattutto Engammare - *la scansione temporale come regolata nei monasteri cristiani*. Fin dal III secolo, Tertulliano raccomandava il dovere delle preghiere quotidiane a ore fisse, in particolare alla terza, sesta e nona ora. Sarà però soprattutto nel VI secolo, con l'affermazione del

---

94. Ci riferiamo all'orologio fatto costruire da Su Sung.

monachesimo “regolare”, che le orazioni, divenute frequentissime, vennero prescritte secondo scansioni temporali assai ferree. Laudi, prima, terza, sesta, nona, vesperi, compieta, notturno, mattinale cadenzavano la vita monastica. Nel X secolo, con la fondazione dell’ordine di Cluny, la consacrazione dei monaci alla preghiera divenne quasi integrale e regolata da precisa cronologia. Con l’ordine cistercense (XII sec), i cui monaci alternavano lavoro e preghiera, l’*horarium* monacale conobbe un ulteriore processo di regolazione ed uniformazione tanto che la *puntualità* assunse valore liturgico e culturale. Il demonio – si diceva - insidiava i monaci perché la puntualità fosse trasgredita e dunque diminuito il tempo debito delle preghiere. Talché è proprio nei monasteri che si inventano e prendono piede delle *svegli meccaniche*. Con tali sveglie, la vita dei monaci entra in un meccanismo di scansione e disciplina cronometriche come mai fu in passato per alcun uomo. Non vi era porzione temporale che potesse sfuggire a questa ferrea organizzazione disciplinare. Landes aggiunge che già presso i cistercensi, che affiancavano alla devozione culturale ben concrete attività agricole, artigianali e minerarie e facevano ampio ricorso a mano d’opera salariata, la cronografia disciplinare venne presto impiegata per scopi del tutto mondani: *aumentare la produttività del lavoro*. Commenta Landes

«forse è stata la proliferazione dovunque in Europa di questo ordine monastico che ha stimolato, con l’espansione delle sue attività produttive, quell’interesse a escogitare un modello superiore di segnatempo che ha portato all’invenzione dell’orologio meccanico» (Landes 2009, p.73).

*Pregare e lavorare* entrano in un comune processo di disciplinamento e, per entrambe le attività, si trattava di aumentare la produttività attraverso un minuzioso controllo del tempo. Non stupisce dunque che fu verosimilmente proprio in ambiente monastico, tra il XIII e il XIV, che fu inventato il primo orologio meccanico, dispositivo che misurava il tempo non più

con sistemi che ne imitassero la continuità (come la luce solare, l'acqua o la sabbia), ma attraverso un movimento oscillatorio che divideva il tempo in porzioni discrete. Non possiamo certo entrare qui nei suggestivi e importantissimi progressi legati alla segnatura meccanica del tempo, quel che per noi ora conta è comprendere che questa invenzione disciplinare, nata all'interno dei monasteri, varcò<sup>95</sup> il chiuso dei luoghi devozionali e tese a dilagare al di fuori di essi, portandovi la sua specifica produzione: il *tempo-quantità*. Gli orologi da torre, spesso fatti installare da autorità laiche, iniziarono ad essere comuni nelle città medievali. Sarà il processo di progressiva *miniaturizzazione* a consentire alle macchine segna-tempo, cioè a dispositivi capaci di produrre un rigoroso disciplinamento delle vite, di insinuarsi sempre più capillarmente e in profondità nelle vite degli uomini. Il processo di miniaturizzazione infatti portò dapprima alla produzione di "orologi da camera" (XIV sec.) che trovarono una certa diffusione nelle numerose corti (reali, principesche, ducali, episcopali) e poi anche nelle case della borghesia patrizia. Qui l'orologio era preminentemente concepito come oggetto di lusso, eppure la cronografia sempre più precisa e i correlativi concetti di puntualità divenivano progressivamente più familiari.

Landes ci dice che la disciplina del lavoro mediante impiego di orologi fece il proprio esordio nell'industria tessile medievale: tintorie e follature scandivano il tempo dei primi proletari con l'obiettivo specifico di ottenere aumenti di produttività. Lo storico americano dice anche che, con un inopinato rovesciamento di funzione, gli operai talvolta usarono proprio quei rintocchi come segnali di rivolta. L'ulteriore processo di miniaturizzazione condusse alla produzione di orologi da tasca e da allora la disciplina del tempo ebbe inarrestabile vocazione a dilagare, inizialmente nel lavoro e, da qui, nei

---

95. In qualche misura, gli effetti disciplinari già iniziavano a farsi percepire al di fuori dei monasteri, con il regolare rintocco delle campane che si diffondeva nell'area circostante.



trasporti, nelle comunicazioni, nell'arte militare e nel "tempo libero".

Il tempo crono-grafato e crono-metrato, cioè reso puramente quantitativo, divenne quell'inesorabile dispositivo di disciplinamento delle esistenze e si intrecciò originariamente in particolare alla disciplina del lavoro e alla sua incipiente etica.

Perché, ci siamo in precedenza chiesti, questo tempo segnato con dispositivi meccanici portatili diviene "risorsa" sempre più scarsa (al punto che si è parlato della nostra contemporaneità come afflitta da "carestia di tempo")? Perché si deve correre sempre di più, come lamenta in innumerevoli indagini sociologiche la generalità di coloro che abitano nei paesi a maggiore sviluppo economico?

Si tratta di capire perché la disciplina delle esistenze mediante cronometria sconti un costante deficit di tempo. Il tema è certamente di bruciante attualità e dal vasto orizzonte. Qui ci limiteremo ad alcune interessanti osservazioni condotte dalla scienziata sociale Hartmut Rosa<sup>96</sup>. La studiosa considera:

«Il soggetto moderno [può] essere descritto come condizionato in maniera minima da regole e sanzioni etiche, e quindi considerato "libero", sebbene sia strettamente regolato, dominato e oppresso da un regime temporale per lo più invisibile, depoliticizzato, indiscusso, sotto teorizzato e inarticolato. Questo regime del tempo può essere di fatto analizzato sotto un unico concetto unificante: la logica dell'accelerazione sociale» (Hartmut 2015, p.VII).

La tesi dell'autrice è appunto che questo tempo disciplinare, scritto da dispositivi crono-grafici – aggiungiamo noi, in seguito a quanto poco prima storicamente esibito – è entrato in un processo di crescente accelerazione almeno a partire dal Settecento ed ha raggiunto livelli inauditi nella "tarda modernità" (cioè a partire dal secondo Novecento).

---

96. Sulla dimensione nichilistica e disumanizzante di un'accelerazione che ha smarrito la protensione verso il futuro e perciò si intensifica senza senso, si veda anche l'interessante lavoro di Diego Fusaro (2010).

Il “motore” di questa propulsione acceleratoria viene spesso frettolosamente identificato con la *tecnologia*. Eppure, i ritrovati tecnologici hanno proprio la specifica caratteristica di consentire di realizzare più azioni o di compiere più lavoro in meno tempo<sup>97</sup> e quindi, in se stesse, le innovazioni tecnologiche “liberano” tempo e consentirebbero di *rallentare* il ritmo della vita. Eppure il tempo – lo sappiamo - anziché abbondare, risulta essere sempre più raro e costoso. La tecnologia non è affatto causa dell’accelerazione, piuttosto essa *rende possibile tale accelerazione*. Le innovazioni tecnologiche insomma consentono di far di più in meno tempo, ma possono essere anche utilizzate perché le cose che si *debbono* fare nell’unità di tempo crescano in quantità (in concomitante trasformazione anche qualitativa) a ritmi superiori rispetto a quelli che conducono a liberare tempo.

Quali sono allora i fattori che rendono la tecnologia un acceleratore dei ritmi sociali anziché un loro rallentatore? Hartmut identifica il fattore principale nella *competizione*<sup>98</sup>, come storicamente ha potuto affacciarsi nei rapporti tra le nazioni in seguito alla pace di Vestfalia del 1648 ed è presto diventata l’attitudine costitutiva dello spirito capitalistico, ben oltre il mero contesto economico. La competizione, che dà vantaggio rispetto agli altri soggetti economici e dunque consente accumulo di ricchezza e di potenza, da mezzo divenne impercettibilmente ma inesorabilmente *fine*, «diviene essa stessa l’unico scopo onnicomprensivo della vita tanto sociale quanto individuale» (ivi, p.25). Si compete allora forsennatamente per essere sempre più competitivi o, spesso, semplicemente per non

---

97. Scrive Hartmut «L’accelerazione tecnologica può essere definita come la crescita di “output” per unità di tempo, cioè i chilometri coperti all’ora, o i byte trasferiti al minuto o il numero di automobili prodotte ogni giorno» (2015, p. 18).

98. L’altro fattore, a parere della studiosa, è quello larvato o inconsapevolmente religioso di voler eternare la propria vita arricchendola di quantità sempre maggiori di azioni.

avere perdite comparative di competitività.

«Poiché – osserva la studiosa – il principio determinante e discriminante della competizione è *la prestazione*, il tempo e, ancora, la logica dell’accelerazione sono componenti intrinseci del modo di allocare della modernità: la prestazione è definita come lavoro compiuto nell’unità di tempo (potenza = lavoro fratto tempo, come insegna la fisica) e quindi velocizzare e risparmiare tempo sono fattori direttamente connessi all’acquisizione di vantaggi competitivi, o al mantenimento della propria posizione, se altri tentano di fare lo stesso» (ivi, p.25).

Il lavoro e la sua produttività insistono allora al centro della competitività. E ciò – abbiamo visto – ha avuto come fondamentale condizione che la vita venisse massivamente e analiticamente attraversata dalla disciplina del tempo cronografato.

L’autrice richiama la nostra attenzione anche sui concomitanti fenomeni di *decelerazione*. Ella fa rilevare che ci sono fenomeni che resistono per “naturale”<sup>99</sup> costituzione all’accelerazione (es. gravidanze, influenze, processi percettivi, funzioni neurologiche etc.). Esistono anche nicchie territoriali o culturali (es. le comunità Amish) che sfuggono all’accelerazione, ma sono tuttavia esposte a pressioni ed erosioni accelerazioniste. Ci sono le decelerazioni disfunzionali, tra le quali l’autrice indica gli ingorghi stradali e poi le depressioni psicopatologiche (intese come reazioni deceleratorie individuali) e la disoccupazione, specialmente quella a lungo termine. Tra le decelerazioni intenzionali, annovera le forme temporanee (funzionali) come quelle assunte da chi vuole prendersi una pausa, meditare, praticare yoga. E poi le forme intenzionali “ideologiche”, proprie di quei movimenti contestatori minoritari, radicali o fanatici, spesso reazionarie e velleitarie, senza tuttavia che l’autrice sminuisca l’importanza sociale del “gri-

---

99. L’autrice è ben consapevole che la soglia del “naturale” è storicamente e tecnologicamente *mobile*.

do di decelerazione”.

Con intelligenza, ella fa notare come ogni forma di accelerazione può realizzarsi e protrarsi alla condizione che sistemi più generali abbiano invece una certa *stabilità*. Sul piano prettamente sociale, l'accelerazione può prodursi e mantenersi solo se le *istituzioni* sociali basilari (ordine giuridico, regime democratico, sistema industriale, legami familiari) *tengono*. Esistono dunque dei limiti intrinseci alla dinamizzazione sociale, al punto che l'autrice scrive

«è abbastanza probabile che, più degli oppositori radicali della modernizzazione siano il grande successo e l'ubiquità dell'accelerazione a minare ed erodere i requisiti indispensabili per l'accelerazione futura e la stabilità della società dell'accelerazione. Perciò appare verosimile che l'attuale crisi economica non sia altro che una manifestazione palese delle conseguenze disastrose della tendenza tardo moderna a liberarsi di tutte quelle istituzioni e regole che potrebbero garantire una stabilità [...]» (ivi, pp.38-39).

Il tempo disciplinare, crono-grafato per motivi religiosi e successivamente economici, risulta essere il fondamentale punto di leva per indurre un'accelerazione continua nei processi sociali i quali, oggi, sembrano arrivati a lambire una soglia di limite.

Ci pare di estremo interesse anche la considerazione dell'autrice secondo cui *l'altra faccia* dell'accelerazione sociale è l'“inerzia culturale e strutturale”. In sintonia con un nutrito gruppo di altri studiosi sociali, ella avanza la convinzione, a nostro giudizio persuasiva, secondo cui la società accelerata nella sua fase “tardo moderna”, sia bloccata in uno *stallo culturale*, in una paralisi ideativa, in una condizione di astenia progettuale. La faccia complementare dell'accelerazione dei processi sociali e della competizione compulsiva risulta pertanto essere uno stato di immobilismo culturale e riflessivo. E questa constatazione potrebbe essere di stimolo ad *osare* nuovi pensieri e ripensare le logorate categorie del Novecento.

Abbiamo visto che, nella modernità, ad essere investito dalla cronografa e della cronometria, con i correlativi effetti di accelerazione, è stato inizialmente il *lavoro*, e poi la disciplina del tempo ha mostrato vocazione totalizzante. Per esempio, nell'Ottocento Il *ritmo* imposto dalla catena di montaggio avrà tendenza a diventare paradigma sociale, fino a inglobare potenzialmente la vita intera. Il monito: “Ricorda che il tempo è denaro!”, reso celebre nel Settecento dallo scienziato e politico Benjamin Franklin e analizzato da Weber come emblema, diverrà il principio guida dell'etica del lavoro e della condotta umana più generale.

La *disciplina del lavoro mediante cronometria* sembra dunque svolgere funzione di *matrice* generale. Possiamo perciò osservare che contestualmente alla *popolazione* nasce ciò che correntemente chiamiamo la “civiltà del lavoro”. Lo stesso Foucault mostra di avere percezione del grande stacco aperto dal nuovo statuto valoriale lavoristico, così infatti si pronuncia nel 1975, durante un incontro con alcuni studenti di Los Angeles:

«Marx pensava – e lo ha scritto – che il lavoro costituisca l'essenza concreta dell'uomo. Io penso che questa sia un'idea tipicamente hegeliana. Il lavoro non è l'essenza concreta dell'uomo. Se l'uomo lavora, se il corpo umano è una forza produttiva, è perché l'uomo è obbligato a lavorare. Ed è obbligato perché è investito da forze politiche, è preso all'interno di meccanismi di potere» (Foucault 2001, p.51).

Noi abbiamo visto però che, ben prima di Hegel, il lavoro viene progressivamente portato nel centro dell'umano proprio dall'opera di economisti e demografi, guidati dall'urgenza di perseguire un aumento di potenza per gli stati, ormai avviatisi lungo la deriva storica del continuo confronto di forze. Potremmo allora riconoscere che con lo sviluppo del modello

capitalistico e la contestuale<sup>100</sup> produzione della popolazione e dell'uomo disciplinare cronometrato si apra per gli abitanti l'Europa occidentale un *grande, inestinguibile debito di lavoro*<sup>101</sup> *sotto specie economico-morale-politica*. Sul piano degli stati, delle popolazioni e degli individui si instaura e si radica una struttura relazionale incentrata sull'antagonismo competitivo, in cui è la *prestazione lavorativa* (nelle sue diverse modulazioni aggregative) a giocare il ruolo di discriminare. Nessun *debito* era mai stato così sistematico, continuo, pervasivo e in definitiva *totalizzante*.

Non è facile, per noi che siamo *dentro* l'etica del lavoro, riconoscerla come una delle più efficaci manifestazioni di potere. Il *lavoro* e la sua *dignità* costituiscono da tempo infatti rife-

---

100. "Contestuale" perché quel plesso di accadimenti, qui solo delineati: emergenza della popolazione, valorizzazione morale del lavoro e formazione del corrispettivo debito, investimento disciplinare della società e sviluppo delle forme produttive capitalistiche stanno tra loro non secondo un unidirezionale rapporto causale (come per esempio sostiene la vulgata marxista: il capitalismo *determina* la concezione dell'uomo come mera forza-lavoro e le politiche disciplinari), ma in un circolare rapporto di reciproca condizionalità. A suo tempo Foucault, per esempio, sosteneva che un capitalismo storico non si sarebbe mai potuto formare senza una preliminare disciplinarizzazione della società.

101. Come correttamente rileva Marianna Esposito (2014), *la posta in gioco* dello studio etnografico sul dono di Mauss (legato ad una visione scambistica e contrattuale) è l'attivazione di una biopolitica, di matrice socialista, in cui il *welfare* dovrebbe fungere, a nostro giudizio secondo uno schema interpretativo piuttosto semplificato, da contro-dono proveniente dallo stato. Al debito di lavoro, dovrebbe insomma corrispondere un puro debito di cura da parte istituzionale, a legittimazione del rapporto storico tra capitale e lavoro. Così scrive l'autrice «Per questo Mauss chiama in causa il sistema del dono contrattuale: per riprodurre la logica sacrificale arcaica nell'impianto redistributivo del *Welfare* – come controprestazione dello Stato alla Nazione – in risposta al "sacrificio del lavoratore che ha dato la propria vita e il proprio lavoro, da un lato, alla collettività, dall'altro, ai suoi datori di lavoro". E per questo, a conclusione del saggio, l'autore invoca "un'arte dell'economia", vale a dire, un'azione governamentale e strategica della politica – una biopolitica, scriverà Michel Foucault nelle lezioni del 1978-1979 – che assicuri il benessere e la sicurezza dei cittadini mediante la presa in carico delle vite da parte dello Stato» (Esposito, 2014, p. 212).

rimenti valoriali per *tutte* le forze politiche, quantomeno sul piano della propaganda. Eppure da destra e da sinistra non sono mancate voci “eretiche”. Per esempio, l’anti-crociano, anti-fascista e inappuntabile conservatore<sup>102</sup> Giuseppe Rensi<sup>103</sup> nel 1923 pubblicò il singolare libro “Contro il lavoro: saggio sull’attività più odiata dall’uomo”, in cui mette spregiudicatamente in evidenza le contraddizioni e le inconseguenze della morale del lavoro, evidenti «davanti a chi guarda con occhi sicuri e penetranti e che non si lasciano velare: l’apprezzarlo come una virtù e ad un tempo il fare ogni sforzo per raggiungere una condizione in cui poter farne a meno» (Rensi 2012, p.36), e ancora

«Invero, se il lavoro è una cosa nobile, costituisce l’esercizio di una virtù, è momento importante della vita religiosa, non v’è ragione per preoccuparsi di migliorare le condizioni sotto cui esso si svolge, il che significa sempre essenzialmente diminuire la durata del lavoro ed aumentarne il compenso; come non vi sarebbe ragione di cercar di diminuire la durata di altre virtù [...]» (ivi, p.40).

Insomma, perché por limite alla nobilitazione? E, per tale via, mette alla berlina i programmi politici, più o meno utopistici, di comunisti, socialisti e sindacalisti (Marx, Sorel, Fourier, Siéyès) che prospettavano una società di entusiasmo per il lavoro dopo l’avvento della rivoluzione. Sarebbe - osserva Rensi - come avere entusiasmo per la coazione e per la schiavitù. Il lavoro per Rensi è dunque «bruto e materiale, penoso, dannoso, triste<sup>104</sup>» e costituisce, esattamente come per Aristotele

---

102. Con un trascorso giovanile di adesione al socialismo.

103. Lo stesso Rensi cita il contemporaneo Giuseppe Fraccaroli che, ne “L’educazione nazionale”, pubblicata nel 1918, scriveva «Il lavoro, suol dirsi, nobilita l’uomo: è poi vero? Sarà utile forse lasciarlo credere; ma l’esperienza certo non lo conferma».

104. Ancora più esplicitamente, Rensi scrive «Il lavoro propriamente detto è dunque schiavitù e quindi irriducibilmente ripugnante all’essenza umana» (ivi,

e per Nietzsche, «la più insuperabile barriera alla realizzazione, alla partecipazione, al godimento dello sviluppo spirituale» (ivi, p.44). La lotta di classe, secondo il giurista e filosofo morale Rensi, non è che lo sforzo, né giusto né sbagliato, che l'una classe esercita per *imporre il lavoro* all'altra e conquistare non già il diritto al lavoro ma «il diritto al non lavoro». Per questo conclude pessimisticamente sulla «necessaria perennità della schiavitù e la sua essenziale identità col lavoro [...]» (ivi, p.117).

Certo, l'autore non nega che, in misura assai variabile a seconda dei casi, il lavoro può contenere una dimensione *ludica*<sup>105</sup>, cioè la dimensione propria della libertà e della spiritualità umane, ma essa poteva appartenere semmai al periodo dell'*artigianato*, in gran parte scomparso. Oggi la componente ludica è solo eventuale e residuale rispetto alla natura coatta e antispirituale (*geistlose*) del lavoro contemporaneo. In riferimento alla massima kantiana che comanda di trattare l'umanità, tanto nella propria persona quanto in quella di altri, come fine e mai unicamente come mezzo, Rensi considera con pessimismo: «la parte migliore del mio giorno, ossia della mia vita, se ne va nell'essere semplice mezzo» (ivi, p.63), ossia in diminuzione della mia umanità per inaridente opera del lavoro. L'autore conduce una sferzante opera di demistificazione di una *maschera di potere apparsa in forma di morale* verso la fine del Seicento quando la parola "libertà" iniziava ad avere corso sociale e dunque il dispiegamento della forza era costretto entro nuovi limiti di legittimazione.

Per parte nostra, potremo pensare di riconoscere un residuo di "moralità" del lavoro laddove esso, ben compreso nella durezza e nella diminuzione di umanità che esso quasi sempre comporta, si configuri come dono di sé, spesso a favore della famiglia e dei propri cari, oppure si configuri come estremo

---

p. 70).

105. «un'attività che si spiega solo pel gusto di spiegarla» (ivi, p. 122).



esercizio di umanizzazione nello sforzo di valorizzare, nonostante tutto, con la dedizione, la precisione e l'armonia dei propri gesti, quella parziale componente di gioco, di bellezza e di senso sociale che può residuare al fondo di un'attività imposta.

Ci pare pertanto che “etica del lavoro” (in cui il lavoro assume la forma più generica e anonima per potersi scambiare come merce sul mercato) ed “etica del dono” (in cui il lavoro è sempre personale, non quantificato e finalizzato ad una comunità affettiva) si pongano l'una contro l'altra e, appunto, che il lavoro abbia l'estrema possibilità di divenire autenticamente etico e non solo alienante laddove incontri l'opportunità di trasformarsi in  *dono*.

A titolo di cronaca, dobbiamo registrare come attualmente le posizioni, teoriche e sociali,  *contro* il lavoro conoscano una rinnovata vivacità. Va ricordato, ad esempio, il libro “Contro il lavoro” (2010) del saggista Philippe Godard, che evoca suggestioni luddiste. Soprattutto – ci pare - vada ricordato il singolare “Manifesto contro il lavoro” (reso pubblico anche sul web nel 1999) del gruppo tedesco Krisis che, per contestare la *natura* “laborans” dell'uomo e per contrastare “l'infelicità del lavoro”, si riferisce al lavoro, nell'epoca della Terza rivoluzione industriale, come ad un  *cadavere*.

Le posizioni di  *critica del lavoro*<sup>106</sup> nel Novecento sono state anomale e assolutamente minoritarie. Un autore controverso come Jeremy Rifkin, nel 1995, pubblicò “La fine del lavoro” e nel 2014 ha pubblicato “La società a costo marginale zero” in cui sostiene che la Terza rivoluzione industriale che sta avvenendo  *ora*, fatta del contemporaneo accadimento delle rivoluzioni tecnologiche della robotica, della bioingegneria, della microelettronica, dell'informatica dei  *big data* e dell'“internet delle cose”, nel nostro  *nuovo* secolo, porterà ad una radicale trasformazione del lavoro e del pensiero sul lavoro. Rifkin,

---

106. Non solo di  *critica dell'economia*.

con una certa capacità persuasiva, scrive

«Lo scollamento tra aumento del PIL e la diminuzione dei posti di lavoro sta diventando così pronunciato che è difficile continuare ad ignorarlo, benché per me sia sempre motivo di stupore vedere quanto sia ancora esiguo il numero degli economisti che, anche in questa fase, sono disposti a farsi avanti per riconoscere finalmente che il presupposto della teoria economica – secondo il quale la produttività crea più posti di lavoro di quanti ne elimini – non è più credibile» (Rifkin 2014).

Se la “disoccupazione tecnologica” nel Novecento era un fatto transitorio, nel Duemila essa rischia di essere un fatto strutturale in mancanza di radicali cambiamenti di contesto. Nello sguardo visionario e quasi sempre sdrammatizzante di Rifkin, tra non molti decenni, dominerà la “produzione *lights-out*”, cioè a luci spente, senza sostanziale bisogno di intervento umano, talché «L’epopea mondiale del lavoro industriale di massa sarà così giunta al termine» (ivi, p.175), «liberando il genere umano dal duro gravame del lavoro e affrancando la mente dell’uomo dall’affannosa cura degli interessi strettamente pecuniari per consentirle di concentrarsi maggiormente sulle “arti di vita” e sulla ricerca della trascendenza» (ivi, p.11). Nascerà spontaneamente – secondo lo sguardo sognante dell’autore - un “Commons collaborativo” di democrazia e di socialità globali, basato sul dono.

Su un ben altro piano di accuratezza scientifica, non possiamo non ricordare il libro che è valso il Nobel per l’economia nel 2015 a Thomas Piketty, pubblicato nel 2013 con il titolo “Il Capitale nel XXI secolo”. In questa sede possiamo solo accennare alla constatazione dell’economista, basata su un accuratissimo e imponente studio storico ed empirico, per cui negli ultimi due secoli, il capitale ha mostrato un rendimento quasi sistematicamente superiore al tasso di crescita dell’economia e dunque superiore al tasso di ritorno dei redditi da lavoro. Ciò significa che in condizioni normali, il sistema produttivo,

basato sulla dualità di capitale e lavoro, conduce a un progressivo spostamento di ricchezze dalle maggioranze fornitrici di lavoro alle minoranze titolari di capitale, secondo un processo storico di creazione di drammatiche e crescenti disparità economiche e sociali. L'autore individua solo due periodi che hanno visto l'interruzione di questa tendenza e dunque un processo di creazione di posti di lavoro e di miglioramento socio-economico dei lavoratori: 1914-1928 e 1945-1975, cioè proprio a seguito delle grandi distruzioni delle Guerre mondiali e della successiva necessità delle grandi ricostruzioni. La tesi *mainstream* secondo cui l'attuale sistema di mercato avrebbe in sé stesso più o meno taumaturgiche (invisibili) capacità di autoregolazione e di equilibrio sociale ne viene clamorosamente smentita. Tassi di crescita del 3-5%, generalmente riconosciuti dagli economisti come indispensabili per raggiungere il pieno impiego, risultano essere episodi eccezionali nella storia economica del Novecento e hanno riguardato quasi sempre eventi funesti per l'umanità. Piketty, che è tutt'altro che un pericoloso rivoluzionario e si preoccupa della preservazione dell'attuale sistema economico e sociale, mette in guardia sul fatto che, in ogni caso, dovranno essere prese significative decisioni politiche per contrastare la deriva pauperizzante delle masse. Egli auspica innanzitutto che il tema divenga oggetto di dibattito pubblico e, individualmente, propone l'applicazione di una tassa globale sul capitale (eminentemente finanziario) per controbilanciare la tendenza alla crescita incontrollata del potere legato ad un capitale in via di una sempre più marcata concentrazione.

Al di là di quanto ciascuno ne possa pensare (e indubbiamente ciascuno di noi è interpellato dall'attuale epoca a pensarne qualcosa), anche dallo studio di Piketty risulta chiaro che *il secolare debito di lavoro che accompagna la popolazione dalla sua nascita* è giunto oggi ad un cruciale punto di trasformazione, che sarebbe avventato interpretare *deterministicamente* come favorevole o nefasto. Di certo, la secolare "etica

del lavoro” e la millenaria “etica del dono” chiedono di essere profondamente ripensate dagli uomini del XXI secolo. Probabilmente, questo è uno dei più importanti compiti che si impongono alla contemporaneità e solo con la sua assunzione potremo iniziare davvero ad inoltrarci nel nuovo secolo.

## **I supporti scrittori della demo-statistica: registri parrocchiali, spazio cartesiano**

Foucault ha inquadrato storicamente la questione della popolazione, del potere e della ricchezza non solo in relazione alle nuove forme della produzione e alla nascita del capitalismo ma anche in rapporto alla situazione emersa in seguito alla pace di Vestfalia (1648) che segna la fine delle utopie di un grande Impero europeo e apre la contesa tra le nazioni:

«Lo stato governato deve infatti contrastare gli altri. Il governo, dunque, implica molto più che la semplice applicazione di principi generali di ragione, di saggezza e di prudenza. È necessaria una conoscenza: una conoscenza concreta, rigorosa ed esatta della potenza dello stato. L'arte di governo, caratteristica della ragion di Stato, è intimamente legata allo sviluppo di ciò a cui allora fu dato nome di *statistica* o *aritmetica politica*, ovvero la conoscenza delle forze rispettive dei diversi Stati» (Foucault 2001, p.134).

Per concentrarci, secondo i nostri obiettivi, sulla componente maggiormente trascurata in quanto “ovvia”, cioè *la dimensione scrittoria*, ci pare proficuo portare la nostra attenzione verso quell'insieme di prassi che hanno dato origine alla scienza *statistica*.

Antonia Pasi scrive in riferimento alla demografia

«le origini della disciplina [che esso designa] si confondono con quelle della statistica in quanto possono farsi risalire all'opera degli aritmetici politici: le ricerche di John Graunt (1620-1674), William Petty (1623-1687) e Edmund Halley (1656-1742) furono

infatti condotte con metodo statistico, ma il loro oggetto ebbe carattere prevalentemente demografico. Ancora per buona parte del XIX secolo le due discipline, la demografia e la statistica, non rimasero chiaramente identificabili, fu solo successivamente che esse andarono differenziandosi con l'affermazione delle varie correnti che concorsero alla formazione della statistica» (Pasi 1992, p.11-12).

L'autrice conferma «le strette e vicendevoli relazioni che intercorrono tra popolazione ed economia» (ivi, p.14) e dunque, come storicamente già evidenziato, tra demografia e questioni di governo.

Non potrebbe esistere statistica senza un'enorme ed eterogenea produzione di documentazione scritta, privata, pubblica, ecclesiastica: diari personali, cronache, liste fiscali, inventari delle proprietà, censimenti, registri parrocchiali, disposizioni testamentarie, contratti di nozze etc. Aggiunge significativamente Pasi, con un inatteso riferimento alla scrittura,

«Difficile sarebbe annoverare tra le fonti scritte i reperti archeologici, gli elementi architettonici, le cinte murarie, che pure hanno delle implicazioni scritte, perché sono comunque documenti scritti (sul territorio) in base ai quali è possibile datare e stimare le fasi espansive della popolazione» (ivi, p.19)

ma, in relazione alla nostra allargata nozione di scrittura – noi aggiungiamo – neppure troppo difficile.

La possibilità della statistica poggia allora su una duplice sterminata stratificazione di scritture: quelle *documentarie* (amministrative e, possiamo aggiungere, archeologiche) e quelle *matematiche*.

Le vedremo partitamente.

### 1) Le scritture documentarie

Tra queste, le scritture archeologiche sono disponibili alla decifrazione solo attualmente per archeologi e storici demogra-

fici. Per l'antichità più remota si tratta di reperti fossili come resti umani che hanno consentito di inferire alcuni dati come la speranza di vita, i livelli nutrizionali, le patologie più diffuse etc. Certamente, dati di ordine demografico si possono attualmente inferire dai ruderi delle cinte murarie, dei luoghi di culto, dai resti di abitazioni, dalle costruzioni militari etc. Le scritture documentali in senso stretto, quelle che più da vicino hanno consentito la formazione verso la metà del Seicento dell'aritmetica politica e della statistica (oggetti di nostro più stretto interesse) hanno come loro condizionalità materiale pratiche scrittorie risalenti almeno a Babilonesi e Assiri (per esempio, ci è giunto frammentario un registro censuario assiro del VII sec. a.C.). Per quanto siano rimaste scarse tracce documentali, sappiamo che i Greci e soprattutto i Romani, principalmente per motivi fiscali e militari, effettuavano conteggi relativi alla "popolazione", spesso però attualmente di difficile comprensione quanto al loro preciso contenuto. Le prime fonti documentali che, a partire dal IX secolo, iniziano a dare consistenti e coerenti (seppure parziali) dati di interesse demografico – ci istruisce ancora Pasi – sono i *politici*<sup>107</sup> «documenti che inventariavano i beni, i lavoratori, le famiglie, gli animali e le risorse di grandi proprietà fondiarie episcopali e monastiche» (ivi, p.26). Un altro importante antico documento è il *Domesday Book*, un inventario sistematico delle famiglie proprietarie di fondi, delle terre, dei mulini, degli animali, promosso tra il 1085 e il 1086 dalla Corona inglese. Con il Duecento, che vede l'arretramento del regime feudale e la diffusione dei comuni, le testimonianze scritte redatte dalle amministrazioni cittadine aumentano in misura significativa per ragioni innanzitutto di prelievo fiscale, sicché gli storici contemporanei, attraverso *testatici*, *focatici* ed *estimi* possono desumere importanti dati di interesse demografico.

---

107. Il più celebre è il polittico dell'abbazia di Saint Germain-des-Près redatto tra l'806 e l'829.

«Il meccanismo di riscossione fiscale più efficiente – scrive Pasi – fu fin dagli inizi quello messo in moto dall'autorità ecclesiastica. Il pontefice, in quanto capo della Chiesa, riuscì a realizzare un sistema fiscale centralizzato, trasformando le decime esistenti a livello locale in imposte a carattere straordinario, riscosse da Roma, che colpivano i redditi di tutti gli enti ecclesiastici» (ivi, p.31).

Gli elenchi delle *Rationes decimarum* offrono importanti informazioni sugli enti ecclesiastici, sulla loro ubicazione e sugli importi dovuti. Un altro interessante documento da cui gli storici demografici desumono informazioni sono le *liste di bocche* che le pubbliche autorità redigevano per far fronte alle periodiche carestie, in particolare per regularsi sui quantitativi di alimenti da importare.

Tra i primi tentativi di rilevazione statistica in senso proprio, cioè svolti in modo diretto, nominativo e tendenzialmente universale, troviamo quelli svolti nella prima metà del Trecento da Venezia, inizialmente nei territori greci colonizzati<sup>108</sup> e poi nel suo stesso territorio. Solo nel Cinquecento vedremo intraprendere simili rilevazioni demografiche in altri stati dell'Italia, specialmente nel Centro-Nord e nella Sicilia.

Per il XV sec. sono di notevole rilievo documentale le registrazioni dei decessi relativi alle maggiori città centro-settentrionali, in particolare per tenere monitorati gli episodi di peste, come rivela l'acronimo s.p.s. (*sine pestis suspicione*) posto accanto alla specificazione della malattia.

Complessivamente, va rilevato che queste scritture, redatte con intento proto-demografico, hanno carattere *occasionale* e riguardano popolazioni *circoscritte* (residenti all'interno di una proprietà, di una cittadina, raramente di una regione o di uno stato).

La svolta in direzione di rilevazioni tendenzialmente univer-

---

108. Il censimento di Corone e Modone del 1311 rappresenta il primo modello di rilevazione: diretta, nominativa, universale.

salistiche e continuative si riscontra verso la fine del Cinquecento ed è rappresentata da un'importantissima fonte documentale: *i registri parrocchiali*. Scrive Pasi

«La disamina delle fonti demografiche secondo un criterio cronologico non può non individuare nel periodo a cavallo tra il XVI e il XVII secolo una cesura sotto il profilo della qualità e della quantità dei documenti disponibili. È infatti a quella data che nell'Europa occidentale si va generalizzando la compilazione dei registri parrocchiali di battesimo, sepoltura, matrimonio e degli stati d'anime. Sia nei paesi cattolici sia in quelli protestanti fu disposta, a livello di singola parrocchia, la raccolta giornaliera dei dati sui nati, sui morti e sui matrimoni e, periodicamente, la rilevazione dei parrocchiani in appositi elenchi» (ivi, p.35).

Il Concilio di Trento, nella sessione del 1563, rese obbligatoria la sistematica e accurata tenuta di tali registri per tutte le parrocchie (benché, di fatto, non tutte riuscivano allo stesso modo nel compito). Il *Rituale romanorum* di Paolo V del 1614 intervenne successivamente per meglio precisare quali erano i dati da registrare e secondo quali forme.

Rispetto alle rilevazioni coeve condotte dalle autorità laiche, questi registri parrocchiali hanno la caratteristica di essere tendenzialmente universalistici, cioè di non limitarsi a particolari gruppi sociali, e di comporre serie storiche continuative e su base giornaliera. Rilevazioni di nascite, matrimoni e decessi su base sistematiche si realizzarono in ambito civile solo verso l'Ottocento.

In Inghilterra, tra le prime nazioni a rendere obbligatoria la tenuta dei registri parrocchiali, a seguito dell'assunzione del controllo della Chiesa da parte della Corona nel 1538, le rilevazioni ecclesiastiche divenivano potenzialmente disponibili anche per le autorità laiche. Similmente in Francia, lo stato percepì l'importanza delle scritture parrocchiali ed emanò regolamenti affinché la prassi divenisse giuridicamente obbligatoria.



In riferimento ai registri parrocchiali, scrive assai significativamente Pasi

«È facile vedere come tali misure rientrano nel contesto generale della Controriforma di riorganizzazione del clero e della introduzione di un più rigido controllo e di una maggiore disciplina di tutte le componenti della compagine ecclesiastica. Dopo la rottura dell'unità cattolica per effetto della Riforma protestante, la difesa del cattolicesimo passava anche attraverso una stretta sorveglianza sulla vita quotidiana dei fedeli [...]» (ivi, p.37).

Qui abbiamo l'evidenza di come le scritture demografiche ecclesiastiche formassero un'avvolgente e sempre più fitta rete di controllo e disciplina, della cui efficacia *politica* progressivamente si resero conto anche le autorità laiche.

Le modalità di registrazione conosceranno codificazioni sempre più precise mentre la tipologia dei dati raccolti si amplierà progressivamente di spettro<sup>109</sup>. Per esempio, nel c.d. Stato d'anime (*Status animarum*), i parrocchiani sono identificati nominativamente, individuati casa per casa, raggruppati in nucleo familiare, collegati al nucleo parentale, internamente ordinati per età; inoltre spesso, su base annuale, in tali registri si segnalava se la persona in interesse aveva ricevuto la prima comunione, se si era confessata o cresimata e i vari obblighi religiosi a cui era volta a volta tenuta.

Scrive Pasi, in sostanziale accordo con quanto affermava Foucault, «Nel corso del XVIII secolo si fece sempre più avvertita da parte degli stati moderni la necessità di disporre di informazioni dettagliate sulla popolazione, per scopi politici, militari, fiscali e amministrativi» (ivi, p.54). Il passaggio tra il periodo pre-statistico e quello statistico viene solitamente fatto coincidere con l'introduzione dei codici napoleonici, specificamente con la previsione delle *Anagrafi di stato civile* e con la compilazione del *Ruolo generale della popolazione*. Da

---

109. Per esempio, nel registro dei morti, bisognerà attendere la fine del Settecento perché compaia sistematicamente anche il riferimento alla professione.

ora la produzione di scritture demo-grafiche divenne occupazione fondamentale degli stati, rigorosamente organizzata, per esempio mediante l'introduzione di *moduli prestampati*, e con l'istituzione della figura dell'*ufficiale di stato civile*, di cui veniva investito il sindaco. Parte fondamentale del *Ruolo generale della popolazione* era il *foglio di famiglia* sul quale venivano annotati: nome, cognome, età, luogo di nascita, domicilio, professione, stato civile, tempo di permanenza sul territorio. Una non trascurabile differenza rispetto agli attuali censimenti sta nel fatto che rilevazioni generali, in quel periodo, richiedevano quattro o cinque anni di tempo, con conseguenti discrepanze cronologiche. Sulla base di quell'esperienza napoleonica, dopo un breve periodo di regresso durante la Restaurazione, vediamo nella prima metà dell'Ottocento, in molti stati e anche in quelli italiani, comparire veri e propri *Uffici centrali di statistica*.

Era ormai dato generalmente acquisito che le scelte politiche ed economiche dovevano realizzarsi in riferimento alla *popolazione* e che tale riferimento non potesse aversi che attraverso la produzione e l'elaborazione di *scritture demografiche e statistiche*. Da questo momento, si sviluppano imponenti apparati di rilevazione statistica, spesso incardinati all'interno dei ministeri, dotati di un'ampia rete periferica disseminata sul tutto il territorio a livello comunale e fatti funzionare da personale sempre più qualificato. Da ora gli strumenti operativi, gli indici, i tassi, i quozienti, le correlazioni, le frequenze, le intensità, gli algoritmi, le medie, i grafici (rette cartesiane, piramidi, istogrammi, areogrammi etc.) conoscono un'incessante complessificazione cognitiva e segnica.

Tutto questo imponente sforzo per penetrare sempre più a fondo la popolazione (così producendola e specificandola) con strumenti di registrazione e di misurazione, abbiamo visto, ha tra i suoi promotori più attivi ed efficaci gli *organi ecclesiastici*.

Perché - ci chiediamo - la Chiesa ha mostrato così precoce-mente capacità di produzione documentale, misurazione e archiviazione?

A nostro giudizio, la risposta sta nel fatto che essa è stata l'*unica istituzione*, dopo il crollo dell'Impero romano, *a preservare e a coltivare con continuità l'esercizio della scrittura*. Al-  
lorquando assistiamo a ritorni di civiltà fondamentalmente orali in tutto il continente europeo, nei monasteri e, in genere, nelle istituzioni ecclesiastiche, la scrittura continua a venire sistematicamente esercitata e finanche venerata.

Affiora qui un tema fondamentale, proposto da Foucault: quello del *potere pastorale* che noi, sulla scorta del percorso sin qui condotto potremo forse meglio chiarire. Che cos'è in-  
nanzitutto, secondo Foucault, il "potere pastorale"? Il potere pastorale è un nucleo organizzato di prassi che contribuiranno in maniera decisiva alla formazione del governo biopolitico della popolazione. Per l'autore francese, il "pastore" come figura di governo è estranea tanto alla cultura greca<sup>110</sup> quanto a quella romana. Tale figura è estranea fondamentalmente perché sconosciuta è innanzitutto la nozione connessa: quella di *governo degli uomini*. Piuttosto, scrive Foucault «Che il re, il dio o il capo siano dei pastori nei riguardi degli uomini, considerati un gregge, è un tema molto ricorrente in tutto l'Oriente

---

110. Foucault riconosce che sia nell'Iliade che nell'Odissea si trovano riferimenti al re in quanto "pastore di popoli" (*poimen laôn*), ma essi andrebbero interpretati come un lascito rituale della letteratura indoeuropea e un'influenza orientale. Ricorda anche come presso i pitagorici e anche i neopitagorici sia presente il modello del pastore (*nomeus*) come colui che fa le leggi, distribuisce il cibo, guida le greggi e dà la giusta direzione; tuttavia si tratta di una tradizione che nel mondo greco è rimasta marginale o comunque circoscritta. Complessivamente, nella letteratura greca, quella del pastore-re risulterebbe essere una metafora rara. Il caso di Platone, che in molte delle sue opere (Crizia, Leggi, Repubblica, Politico) introduce la metafora del pastore, presenta caratteristiche tali da inquadrare questa figura al fuori della funzione politica, più vicina semmai ad un ruolo funzionariale. Il politico, per Platone, è piuttosto assimilabile alla figura professionale del "tessitore".

mediterraneo. Lo ritroviamo in Egitto, in Assiria e in Mesopotamia, così come, ovviamente, tra gli ebrei» (Foucault 2007, p.99). Per esempio, il faraone, nella cerimonia di incoronazione, riceve il vincastro, insegna del pastore ed effettivamente è designato “pastore”. Anche i monarchi babilonesi hanno il titolo di “pastori”. Gli dei babilonesi, pure, sono considerati pastori del proprio popolo-gregge ed anzi, i re dovrebbero venire considerati, in questo quadro, come pastori subalterni che devono rendere conto del proprio operato al pastore divino. Tuttavia, è specificamente presso gli ebrei che il tema del pastorato ha il suo maggiore sviluppo. Qui pastore è titolo riservato a Dio, con parziale eccezione del re David. I profeti, che hanno ricevuto il compito di governare il gregge degli uomini, dovranno restituirlo a Dio, l'autentico pastore.

Insiste Foucault nel negare che una tale figura di dio-pastore possa trovarsi nella cultura greca. Scrive l'autore

«Il dio greco fonda la città, ne indica il luogo di insediamento, contribuisce alla costruzione delle mura, ne garantisce la solidità, le attribuisce il suo nome, invia oracoli mediante i quali trasmette i suoi consigli. Gli uomini consultano il dio, che interviene e protegge; può accadere che si adiri e poi si riconcili, ma in nessun caso il dio greco guida gli uomini della città come il pastore guida le sue pecore» (ivi, p.100).

Il dio greco allora è un dio legato ad un territorio e ad un insediamento cittadino, laddove il dio ebraico è un dio che esercita le proprie attribuzioni su un gregge e, più precisamente, su un gregge che si sposta e continuamente muta luogo. Talché «Il potere del pastore si esercita essenzialmente su una molteplicità in movimento» (ivi, p.100). Il dio ebraico è errante e nomadico, laddove il dio greco è un dio stanziale e territoriale.

Il potere pastorale si caratterizza per essere costitutivamente ed interamente un potere *benefico*. Certo, far del bene è prerogativa anche del potere greco e romano, tuttavia questa è

solo *una* delle sue componenti, accanto ad altre che lo caratterizzano come potere onnipotente, trionfante, conquistatore, risplendente. La funzione governamentale del pastore si esaurisce invece quasi integralmente nel perseguire con diligenza la salvezza del gregge, innanzitutto garantendogli il nutrimento. Il potere pastorale ne risulta come un “potere che cura”, che assiste, che si preoccupa, che si avvicina con premura tendenzialmente ad *ogni* pecora riconosciuta nelle sue individuali esigenze. Tutte le specifiche connotazioni di terrore, forza, violenza del potere, che ritroviamo nella tradizione greca e romana, qui lasciano il posto ad un’attitudine di zelo, devozione e infinita sollecitudine. Il pastore vigila costantemente a sicurezza del gregge, si assume tutte le fatiche della cura, non cerca vantaggi per sé stesso, non insegue onorificenze ma si vota interamente al benessere delle pecore affidategli. Per questo, Foucault definisce il potere pastorale come potere “oblativo”, come potere “al servizio”.

Esso è anche un “potere individualizzante” poiché il pastore conosce le pecore una ad una, le controlla singolarmente e le cura conoscendone le peculiari necessità. Secondo la formula dell’*Omnes et singulatim*, il pastore deve adoperarsi con spirito di dono contemporaneamente per la *totalità* del gregge e per la *singola* pecora. E ciò fino a giungere ai paradossi per cui il buon pastore deve essere pronto al sacrificio di sé stesso per il bene del gregge, ed anche essere pronto al sacrificio dell’intero gregge per la salvezza della singola pecora. La totalità e l’unità sono, nella prospettiva del pastore, equivalenti. Considera Foucault, con una di quelle visioni coraggiosamente lanciate attraverso i secoli:

«l’idea del potere pastorale, estranea al pensiero greco-romano, è penetrata nel mondo occidentale grazie alla mediazione della Chiesa cristiana. È la Chiesa cristiana ad aver codificato tutti i temi del potere pastorale in meccanismi precisi e istituzioni definite: ha organizzato un potere pastorale specifico e autonomo, ne ha installato i dispositivi all’interno dell’impero romano istituen-

do un tipo di potere che, credo, nessun'altra civiltà aveva conosciuto prima» (ivi, p.104).

La Chiesa si presenta allora come portatrice di una nuova istanza: quella di *governare gli uomini* con sollecitudine quotidiana, rivolta contestualmente all'insieme e all'individuo, al fine di condurli alla salvezza. E tale dispositivo di potere «non ha mai smesso di svilupparsi e affinarsi per quindici secoli, diciamo a partire al II, III secolo d.C. fino al XVIII» (ivi, p.116). Tutte le lotte religiose che hanno imperversato in Europa, dal XIII al XVIII secolo, - continua il pensatore francese - vanno considerate lotte attorno alla questione del *pastorato*, ossia attorno alla questione «per sapere chi avesse diritto a governare gli uomini nella loro vita quotidiana, e persino nei dettagli materiali della loro esistenza [...]» (ivi, pp.116-17), e dunque anche la Riforma va intesa come una battaglia pastorale assai più che dottrinale. Il risultato di questi scontri è stato

«un prodigioso consolidamento del potere pastorale, con due tipologie diverse: quella protestante, con le varie sette e un pastorato tanto più meticoloso quanto gerarchicamente più flessibile; e quello della Controriforma, che si riappropria del pastorato situandolo in una piramide gerarchica all'interno di una Chiesa cattolica fortemente centralizzata».

Il *vivente*, e non più solo il suddito giuridicamente connotato, preso nella sua individualità e nella sua appartenenza al collettivo della popolazione, diverrà l'oggetto di nuove e sempre più articolate tecniche per “condurre le condotte”, volte al fine ultimo della salvezza. Se per gli ebrei solo dio era pastore, per la cristianità pastori diventeranno tutti i vescovi e (non senza conflitti dottrinali) più tardi anche i parroci, in funzione ausiliaria e vicaria.

Tale stile di potere pastorale rimarrà confinato all'interno della Chiesa e distinto dal potere politico propriamente detto fino al Settecento, per poi irrompere e gradualmente informare di

sé il potere nella sua forma biopolitica<sup>111</sup>. «Lo stato moderno – considera Foucault – nasce quando la governamentalità diventa effettivamente una pratica politica oggetto di valutazioni e di riflessioni. Mi sembra che la pastorale cristiana rappresenti lo sfondo di questo processo [...]» (ivi, p.125).

Nel nostro percorso, noi abbiamo visto come la formazione di demografia e statistica, dispositivi di costituzione della popolazione, abbiano avuto la condizione della propria possibilità nella cura diffusa in ambito *ecclesiale* di registrare sempre più minutamente e frequentemente dati riguardanti la collettività dei fedeli. Spesso tali anagrafi, ci ragguagliano gli storici, erano riprodotte in copia e conferite negli archivi diocesani, sicché era possibile svolgere una considerazione di dettaglio e anche una d'insieme. Ci sentiamo allora di avanzare l'ipotesi *che quel processo di affinamento del potere pastorale abbia trovato decisivo appoggio proprio in questa sollecitudine scrittoria. L'omnes et singulatim era, di fatto, il prodotto e contestualmente, secondo un movimento ricorsivo, il principio informatore della organizzazione dei registri parrocchiali. La raccolta, l'organizzazione e l'archiviazione di dati demografici accuratamente e quotidianamente aggiornati consentivano di avere la sorveglianza del proprio gregge, saperne l'individuale condizione sociale e sacramentale e quindi forniva la base di conoscenze per il dispiegamento di interventi pastorali globali e individuali. Il Concilio di Trento formalizzerà la necessità del mantenimento di questi dispositivi per consentire ai ministri della chiesa di *oves suas agnoscere* e dunque dare efficacia alla missione di governo specifica del pastorato.*

## 2) Scritture matematiche.

L'emergenza della scienza statistica avvenne in seguito alla

---

111. Tale ritardo considera Foucault è probabilmente imputabile a diversi fattori, le guerre frequenti, la struttura ancora rurale della società, la povertà, il basso livello culturale complessivo.

confluenza di una pluralità di *scritture figurative e calcolanti*: la geometria sintetica (quella che, al modo degli antichi, costruisce e disegna figure), la geometria analitica (quella che manipola simboli numerici), il calcolo delle probabilità, il calcolo dei logaritmi, il calcolo infinitesimale. Non solo, la statistica si formò per il concorso di una molteplicità convergente di *scritture*, ma fu anche il risultato della confluenza dell'impiego di molti diversi *strumenti scrittori* (come, per esempio, taluni ingegnosisimi traccia-linee oppure come quei singolari strumenti di scrittura che erano le prime macchine calcolatrici meccaniche, per esempio quelle escogitate da Pascal (nel 1642) e, in un crescendo di complessità, da Morland e Leibniz), e poi ancora di inediti *supporti*, di natura materiale come i vari tecnigrafi, e di natura cognitiva, come per esempio, la superficie di iscrizione aperta dagli assi cartesiani.

In premessa, non va dimenticato il fatto decisivo dell'invenzione della stampa a caratteri mobili, sistematicamente invocato per dar conto dei successivi sconvolgimenti religiosi, ma che fu non meno decisivo per gli sviluppi della matematica. Dalla seconda metà del Cinquecento, in particolare, la comunità scientifica del tempo poté avere a disposizione, in traduzione latina, molti testi matematici greci ed arabi. E proprio da allora, il pensiero matematico conobbe notevoli accelerazioni.

La statistica, va innanzitutto ricordato, ha le sue premesse pratiche ed epistemologiche nel sapere geometrico ed, in particolare, nella decisiva innovazione consistita nell'*algebrizzazione della geometria*, ai primi del Seicento. Accanto ai testi di Euclide, iniziarono a circolare anche quelli di Archimede, Apollonio, Pappo. Anche l'algebra, codificata da Musa al-Hwarazmi nel IX sec., diventava patrimonio comune grazie alla circolazione degli scritti matematici. Sarà proprio con l'inizio del Seicento che *le due scritture*, quella delle figure e quella dei numeri, tradizionalmente disgiunte iniziarono ad avvicinarsi e a trovare inedite forme di reciproca *traduzione*. Il *numero* e



la *figura* cominciarono a venire pensate come un'unica entità, talché

«l'algebra cominciò a essere applicata anche nello studio di problemi geometrici e, man mano che si sviluppava una notazione astratta per le variabili e le costanti, andò trasformandosi in una scienza delle grandezze astratte in generale, in una *mathesis universalis*. Questa crescente ambivalenza dell'algebra provocò un cambiamento nel modo di concepire le figure geometriche e i numeri. Fu questa trasformazione che, in ultima analisi, condusse nel XIX sec. alla creazione della retta dei numeri reali, un ibrido di aritmetica e geometria» (Grosholz 2002).

Di sfuggita, notiamo come alcuni dei problemi che presiedettero a questa proficua confluenza di geometria ed algebra riguardavano, assai prosaicamente, il calcolo dei tassi di interesse e il cambio delle valute. Fu Cartesio ad operare questo incontro tra scrittura dei numeri e disegno delle figure. Lo poté fare, in particolare, grazie ad alcune trasformazioni di ordine *notazionale*, compiute poco prima da Francoise Viète (1540-1603), il quale

«fu tra i primi a indicare le grandezze con lettere e a distinguerle all'interno di un'equazione in incognite o indeterminate – designate con vocali - grandezze note (parametri) – indicate con le consonanti. Non si trattava di una notazione compiutamente simbolica, dato che comparivano ancora parole latine, come *in* per indicare la moltiplicazione e termini come *cubus*, *quadratus*, *aequalis*; tale notazione, tuttavia, era più che sufficiente per sviluppare il suo programma algebrico della soluzione delle equazioni per radicali [...]» (ivi).

Sarebbe un grave errore ritenere che queste trasformazioni di ordine notazionale siano meramente strumentali e posteriori ad elaborazioni puramente concettuali: l'utilizzo, per esempio, delle *lettere alfabetiche* in matematica è originariamente possibile solo perché esse e non altri segni scrittori (ad esem-

pio logogrammi o indici sillabici) hanno natura differenziale ed aniconica e dunque si offrono per propria costituzione alla computazione<sup>112</sup>.

Cartesio intraprende dunque la sfida di rendere reciprocamente traducibili geometria ed algebra. Riga e compasso diventano strumenti insufficienti. La confluenza delle sfere scrittorie, fino ad allora eterogenee, di numero e figura, l'impiego di nuovi e ingegnosi strumenti meccanici a cui volta a volta lo stesso Cartesio ricorreva per tracciare curve, studiarne le proprietà e indagare la struttura delle equazioni algebriche ad esse associate dava luogo alla proliferazione di nuovi oggetti matematici quali polinomi, curve e serie infinite.

In relazione alle nuove ingegnose macchine traccia-linee, commenta Grosholz

«Diversi studiosi hanno sottolineato questa sorta di fascinazione verso gli strumenti per disegnare, le curve e le equazioni, discutendo se Descartes debba essere considerato un geometra che si pone al termine di una lunga tradizione o un algebrista che intraprende una nuova strada» (2002)

e conclude che questi piuttosto è una figura di transizione. Cartesio, con il successivo contributo di Fermat, ha anche aperto un nuovo formidabile *supporto di iscrizione*, quello che si dispiega mediante la tracciatura dei due *assi cartesiani*  $x$  e  $y$ , per noi oggi assai familiari ma assai ostiche per i contemporanei. In questo modo diveniva disponibile un *supporto a priori-empirico*. Certamente empirico, perché *costruito* con strumenti in legno e metallo e screziato con inchiostri, ma anche *a priori* perché quella singolare superficie apriva un campo di possibilità fino ad allora inesistente.

Questa dimensione *a priori*, se quanto abbiamo detto sulla capacità poetica delle scritture, in senso lato, è stato inteso,

---

112. Sulle condizioni di computabilità dei simboli, si veda Cappuccio (2005).

non è, a sua volta, che l'effetto di precedenti scritture *empiriche*, che si sovrapposero, si insinuarono l'una nell'altra, si cancellarono e si ibridarono a formare un *palinsesto*. Sicché, va riconosciuto questo dato fondamentale: *le scritture divengono supporto per altre scritture e aprono a un'incessante circolazione tra empirico e trascendentale*. Per questo è così importante focalizzare l'attenzione al modesto e inappariscente gesto dello scrivere. Esso traccia e, con tale esercizio, dispiega sempre nuovi supporti e correlativi nuovi oggetti. Solo se sapremo inscrivere il trascendentale nell'empirico, la scrittura nel supporto, gli oggetti entro il loro orizzonte di possibilità allora ci verrà data la possibilità *critica* di non restare abbacinati da ciò che appare e che dà parvenza di essere *as-soluto*. Solo se ci poniamo all'altezza di pensare sempre la produzione scrittoria come relativa ad uno specifico supporto potremo scongiurare il dogma della scrittura di verità e il carico di potere abusivo che essa porta con sé. Saremo anche in grado di non cadere nella paralizzante attitudine dello scetticismo e del relativismo poiché il supporto, pur riconosciuto nella sua mobilità e plasticità, dimostra la sua indiscutibile *vigenza e valenza*, tale appunto da saper efficacemente sorreggere gli oggetti che in esso e per esso hanno emergenza.

Questo nuovo supporto aperto dagli assi perpendicolari  $x$  e  $y$ , in particolare per la possibilità che offriva di connettere figura e numero, geometria ed algebra, aprì alla possibilità di nuove scritture computanti e di nuovi oggetti cognitivi. Per esempio, quella peculiare scrittura matematica costituita dal *calcolo integrale*, rappresentabile sul piano cartesiano, è la risposta ai problemi per ottenere la lunghezza di una curva, il volume di un solido, l'area di una superficie. Il *calcolo differenziale*, a sua volta, è la risposta, per esempio, al problema di individuare algebricamente la tangente a una curva. Newton, come noto, elaborò il "metodo delle flussioni", che è una forma di calcolo differenziale e che presupponeva l'idea

che le linee geometriche fossero prodotte dal moto continuo di un punto tracciante. Quanto Newton chiamava flussione, noi oggi conosciamo con il più familiare nome di “funzione”. Leibniz, anziché per flussioni di linee, sviluppò il calcolo differenziale introducendo le differenze infinitesime  $dx$  e  $dy$  di due punti vicinissimi di una curva e sarà la sua notazione, storicamente, ad avere la più grande accettazione. È attorno a questi problemi e nell’impiego di queste scritture e di questi supporti che ebbe origine la grande controversia storica tra Leibniz e Newton circa la primazia del calcolo infinitesimale.

Da questi pochi cenni dovrebbe risultare chiaro, pur nella complessità dei dettagli, che *la scrittura-supporto statistica*, che contribuì in modo fondamentale all’emergenza della nozione biopolitica di popolazione, fu il risultato di una convergenza di scritture di linee, di figure, di numeri, di lettere e di simboli per cui divennero possibili le nozioni di funzione, di variabile, di costante, di serie e che consentiranno appunto di elaborare, per esempio, le nozioni demografiche di funzione di sopravvivenza, probabilità di morte, tassi di fertilità etc. che, a partire dal Seicento, disegneranno, costituendolo, l’oggetto *popolazione*.

Foucault, che ci ha insegnato a pensare pragmaticamente l’emergenza degli oggetti e a ricondurli entro il loro “archivio” in quanto supporto e orizzonte di possibilità, non ha focalizzato però il tema della scrittura, con alcune severe conseguenze sulla tenuta del suo pensiero.

Dalla complessiva ricognizione, ci pare in conclusione di avere mostrato come il riferimento alle scritture, nel loro senso convenzionale e nel loro senso allargato, sia fondamentale nell’emergenza della *popolazione*, bersaglio *biopolitico*.

### III - Le prestazioni biopolitiche della scrittura: il corpo

#### La produzione del corpo organico e la sua politicizzazione

Michel Foucault ha identificato il *corpo* dell'uomo come uno dei cruciali bersagli della *biopolitica*, l'inedita forma di esercizio del potere che prende avvio nel Settecento europeo. Tale specifico punto di presa del potere politico si manifesta secondo due fondamentali dimensioni: quella del corpo-macchina e quella del corpo in quanto generale supporto biologico. In entrambi i casi il corpo verrebbe attraversato e costituito, per usare ancora la terminologia foucaultiana, da diverse *razionalità*: quella *disciplinare* e quella *liberale-governamentale*. Il potere plasma la morfologia del corpo e contestualmente muta le forme del proprio esercizio. Il corpo ne risulta allora fin da subito esistenza mutevole, terminale di una convergente proiezione di saperi-poteri, osservativi e manipolatori. Questo è il nocciolo delle riflessioni politiche dell'autore francese. Eppure il corpo è un oggetto assai problematico ed anzi enigmatico, se assumiamo una prospettiva maggiormente ampia da quella assunta da Foucault<sup>113</sup>. Se il corpo è bersaglio privilegiato del biopotere e, fin da subito, si mostra capace di una fenomenologia plurale, non sarebbe altamente opportuno tentarne una *genealogia* dall'adeguata estensione storica? A noi pare che ciò sia anzi necessario e ci potrebbe far ritrovare un importante ruolo alla scrittura.

È ormai noto da tempo che non esiste alcun riferimento all'a-

---

113. Non è certo un caso che lo stesso autore, nei primi anni Ottanta, avvertirà l'esigenza di estendere il raggio storico dei propri interessi e proiettarlo fin nell'antichità classica greca e romana.

nima nei testi dell'antichità. Non si trova traccia di essa non solo nell'Iliade e nell'Odissea, ma neppure negli scritti dell'Antico Testamento. Essa, al più, è *nefes*, *ruah*, *psyche* o *pneuma* cioè, volta a volta, aria-respiro, fluido seminale, sangue, umore, vapore o anche effigie onirica. Ciò che invece è meno noto e di assai più ardua comprensione è che l'antichità non conosce neppure il corpo. Non esiste entità corporea in Omero e neppure presso gli antichi della Mesopotamia. Ciò su cui più di tutto scommetteremmo, cioè di essere dotati naturalmente di un corpo, è stupefacentemente smentito dalla filologia più accorta.

Scrivo ad esempio Bruno Snell in riferimento alla Grecia arcaica

«Si può dunque [anche] dire che i Greci omerici non avevano ancora un corpo nel vero senso della parola: corpo, σώμα, è un'interpretazione tardiva di quello che inizialmente veniva concepito come μέλη ο Υῦία, come “membra”, e Omero infatti parla sempre di agili gambe, di mobili ginocchia, di forti braccia, poiché queste membra rappresentano per lui una cosa viva, ciò che colpisce l'occhio» (Snell, 2002, p.28).

Non si trovano né la parola, né il concetto di quell'entità per noi così familiare che è il corpo. Snell chiama anche a testimonianza Gerhard Kraemer che ha svolto uno studio sull'arte arcaica, quella della fase geometrica, da cui emerge che la figura dipinta manca precisamente del corpo: essa è semmai costruita a partire dalle membra. La differenza con il semplice disegno di un bambino europeo è evidente: questi disegna innanzitutto la parte centrale, il “corpo”, a cui aggiunge in seguito gli arti. I Greci più antichi, almeno fino al V secolo, nella raffigurazione umana, disegnano invece arti esageratamente carnosì e punti di giuntura esilissimi. Manca, invece, in essi un volume centrale di ancoraggio complessivo. «Il disegno greco primitivo – commenta Snell – coglie la mobilità del corpo umano, il disegno infantile ne rappresenta la compat-

tezza» (ivi, p.27). Ne risulta la concezione di una dispersione eccentrica, gestuale ed emozionale, irriducibile ad unità.

Dinnanzi a queste “stranezze”, siamo assai tentati di chiudere la questione dicendoci che, in fondo, si trattava di uomini “arcaici”, insomma gente un po’ strana e ingenua. Dobbiamo invece tenere in grande conto questa emergenza straniante, valutarla con grande cura per capire se da essa sia possibile imparare qualche cosa di noi che ci sfugge.

Vegetti, tra i più importanti conoscitori della medicina antica, a conferma degli studi di Snell, scrive

«[...] in Omero è assente non solo l’idea di una relazione tra somatico e psichico pensabile nei termini del rapporto tra organo e funzione, ma anche una qualsiasi concezione unitaria e integrata del complesso psicosomatico vivente. La vita, l’emozione, il gesto appaiono disaggregati in una pluralità di esperienze non accentrabili attorno ad un “io” consolidato [...]» (Vegetti 1992, p.203).

Apprendiamo, ulteriormente, che non esiste neppure la nozione di un’identità personale stabile, la quale, pare, a sua volta, condizionale alla formazione di un’identità corporea. La condizione arcaica è allora quella di un uomo a cui la pluralità delle manifestazioni esperienziali ed esistenziali non fa capo ad alcun principio unitario, né psichico (del tutto assente), né corporeo (per la dispersione dei gesti e delle esperienze).

Ancora, ritroviamo corroborate queste considerazioni in Jean-Pierre Vernant che, in relazione al periodo omerico, scrive:

«Finché l’uomo è vivo, vale a dire animato da forze ed energia, attraversato da pulsioni che lo muovono e lo commuovono, il suo corpo è plurale. Il vocabolario greco del corpo è caratterizzato dalla molteplicità, anche quando si tratta di indicarlo nella sua totalità. Si dirà *guia*: le membra nella loro agilità e nella loro mobilità articolata, o *melea*, le membra come portatrici di forza» (Vernant, 2000, p.5).

Anch’egli considera l’apparizione dell’anima elemento fonda-

mentale per la configurazione unitaria del corpo<sup>114</sup>.

Rispetto all'orizzonte omerico, la medicina ippocratica segna una mutazione nell'ordine dell'oggettivazione, e tuttavia ancora in essa persiste una concezione dispersa e aperta di qualcosa che ancora non è riconducibile all'unità di un "corpo".

Scriva infatti Vegetti:

«Il *soma* non è dunque mai pensato, nel quadro concettuale della medicina ippocratica fra quinto e quarto secolo, come un insieme strutturale e funzionale di parti "organiche"; di esso si conserva una concezione "debole" e per così dire pluralistica, il recipiente dove cibi, arie, umori si scontrano e si compongono per dar luogo agli equilibri della salute o agli scompensi della malattia» (Vegetti 1992, p.205).

Dunque neppure al suo interno il "corpo" diviene unità organica. Per gli ippocratici esso è una sorta di recipiente in cui scorrono i fluidi (principalmente sangue, bile, flegma) in un complesso di vasi, canalizzazioni e pori che lo aprono all'esterno. Il corpo non è molto altro da un dispositivo di aspirazione ed evacuazione di sostanze, in scambio dinamico tra interno ed esterno. Non c'è altra strutturazione "organica" al di là di questa configurazione idrostatica e non c'è altra finalità che non sia quella dell'armonico contemperarsi degli umori, regolabile con regimi dietetici.

La *produzione* unitaria del corpo richiede il verificarsi di una serie di accadimenti, di ardua ricostruzione (e non lo spiega certo il progresso dell'intelligenza per incrementi lineari di conoscenza).

---

114. J-P Vernant scrive «L'illusione di evidenza che ci dà oggi il concetto di corpo è legata sostanzialmente a due ragioni: innanzitutto la contrapposizione netta tra anima e corpo, tra lo spirituale e il materiale, che si è affermata nella nostra tradizione occidentale; poi correlativamente, il fatto che ai nostri occhi il corpo, interamente ripiegato sulla materia, appartiene a uno studio di tipo positivo, ha cioè acquistato lo statuto di oggetto scientifico, definito in termini di anatomia e fisiologia» (ivi, p.2-3).



Innanzitutto, va messa in conto l'apparizione di una, più generale, imperiosa esigenza di unificazione. Essa si manifesta concretamente con la proposizione di un principio unitario che prende nome di *arché*. Identificato in vari "elementi" originari, esso deve raccogliere non solo la dispersione del corpo ma l'erranza intera del cosmo. Tale principio di riduzione all'unità, come noto, proviene dai filosofi ma trascorre ben presto nelle riflessioni dei medici e nelle riflessioni politiche. A partire da tale condivisa urgenza, il corpo viene investito da una potente istanza di centralizzazione ed unificazione. Il primo significativo scostamento dalla concezione omerica e poi ippocratica si concreta dunque nell'individuazione di un *centro corporeo*. Empedocle, per esempio, avanza la tesi emocentrica (che diverrà successivamente cardiocentrica, ad esempio in Aristotele), il pitagorico Alcmeone propone la tesi encefalocentrica. Anche il complesso emozionale e oggi diremmo "psicologico" è investito da tale istanza di riduzione. In questo caso, gli studiosi rintracciano come precedenti alcune pratiche sciamaniche (di provenienza egizia o siberiana, azzardano gli storici) per cui, attraverso pratiche religiose di controllo della respirazione e di induzione del *trance*, taluni uomini erano in grado di liberare un *unitario* elemento affine ad un demone. Simili pratiche avevano l'obiettivo di accelerare il processo di purificazione di un'anima-demone e por fine al ciclo delle reincarnazioni. Non si tratta ancora di un'anima psicologizzata, piuttosto di un demone astrale sovraindividuale. Nella tradizione orfica e pitagorica, la debole *psyche* omerica diviene comunque il centro fondamentale dell'uomo, realizzando così una chiara discontinuità con il passato. È in questi circoli misterici che prende a definirsi un tratto fondamentale della nostra cultura: la giustapposizione tra corpo ed anima. Considera Vegetti

«Queste concezioni "forti" dell'anima agiscono in modo ambiguo rispetto alla comprensione del complesso psicosomatico vivente.

Da un lato, ne rendono pensabile l'unità, accentrandola appunto sulla funzione d'anima, e costituiscono quindi un presupposto necessario a quella comprensione. Dall'altro lato, sovraccaricando di valenze negative la polarità corporea del complesso, sembrano escludere qualsiasi interesse per la comprensione analitica della sua struttura e delle sue interazioni con il principio psichico» (ivi, p.209).

In questi vertiginosi passaggi dunque prende a formarsi l'idea della duplicità umana spartita su un piano materiale ed uno spirituale; inoltre, in entrambe le sfere preme l'esigenza di rintracciare un principio di ordine. Il passaggio ulteriore, su cui noi invece vorremmo in particolare concentrarci, perché a nostro giudizio inestricabilmente legato ad esigenze di governo politico, è quello che porterà il corpo a costituirsi come *tutto organico*. È particolarmente nell'opera platonica che possiamo vedere il corpo fare per la prima volta ingresso in un complesso dispositivo di costituzione "organica".

Da un punto di vista genealogico, quale operazione possiamo attribuire a Platone? Egli pare dispiegare un *massivo investimento politico dell'anima e del corpo*. Il suo problema essenziale infatti è stabilire *chi comanda* anima e corpo.

L'anima viene dal filosofo dell'Accademia radicalmente *politizzata* attraverso le tre note partizioni gerarchiche: razionale, irascibile e desiderante. Quando, nel *Timeo* Platone, *localizza* nell'encefalo, nel petto e nei visceri queste anime, anche il corpo acquisirà di riflesso una costitutiva conformazione politica. La medesima istanza politica normalizzante attraverserà sagittalmente *anima, corpo e città*. Considera Vegetti

«La somatizzazione dell'anima genera qui propriamente la nascita concettuale del corpo. Il *soma* non è più un aggregato di membra, un recipiente di fluidi vitali, e neppure "materia", controparte opaca dello psichico. Esso è invece pensato ormai come "organo", cioè strumento finalizzato allo svolgimento delle funzioni dell'a-

nima e quindi, al pari di essa, differenziato in una serie di “parti” capaci di collaborazione o di conflitto, e interpretabile secondo una potente metafora unitaria e insieme articolata come quella politica. Alla somatizzazione dell’anima viene così fatta corrispondere una psichizzazione – e dunque una politicizzazione – del corpo, che rendono ormai possibile, almeno in linea teorica, l’insieme delle domande che saranno proprie della posteriore anatomo-fisiologia: quali sono le funzioni dei singoli organi, qual è il rapporto tra funzione e funzione, quindi fra organo e organo, qual è la funzionalità complessiva del corpo come *organismo*; e ancora: qual è l’organo che “detiene il potere”, quello che verrà chiamato *hegemonikon*? » (ivi, pp.214-15)

Ecco dunque la nascita del corpo organico, avvenuta in uno con la sua politicizzazione. In Platone esso si mostra *ambiguamente* come un luogo di pericoli, di sconfinamenti e di eccessi sempre imminenti, di trasgressioni incontrollabili e perniciose. Esso viene pertanto riunificato ma mai del tutto pacificato, al più contenuto entro un instabile equilibrio politico. Che cosa accade ora al corpo organico? *Esso diviene l’oggetto di un fitto e avvolgente complesso di pratiche di controllo e di educazione*. L’educazione è infatti l’impresa maggiore della filosofia, il *dover-essere* è la sua missione.

A nostro giudizio, per la ricostruzione di questi simultanei dispositivi di *costituzione conoscitiva del corpo organizzato* e *costituzione politica del corpo da educare*, è indispensabile il riferimento ad un decisivo (seppure non unico) principio esplicativo: la *scrittura*<sup>115</sup>. Quello che, in ogni caso, risulta

---

115. Altrove (Guerra 2010) abbiamo illustrato in maniera analitica perché riteniamo che sia stata per prima la parola, la *parola scritta*, a venire scissa in un lato spirituale-semantico e in un lato materiale-significante e come solo successivamente tale partizione si è estesa all’uomo dischiudendolo nelle due metà corporee e spirituali. La parola *scritta* è stata infatti la prima a subire un processo di unificazione e successiva partizione. Per riverbero dalla sua parola, l’uomo ne ha condiviso l’intima schisi. Del resto era già stata mostrata da alcuni noti studiosi la frequente equiparazione, nel mondo classico, tra *soma* e *sema*,

accertato filologicamente è *l'inesistenza di un corpo organico arcaico*. La sua emergenza ha richiesto l'attivazione di un eterogeneo fascio di pratiche empiriche, teoriche e politiche.

Nella gremità arcaica neppure *l'animale* era possessore del corpo, inteso come forma unitaria e principio di unificazione. Ne "Il coltello e lo stilo", Vegetti ci mostra come per lunghissimo tempo (rispetto a quanto documentabile), da Omero a Simo- nide,

«Allo sguardo primario, ogni animale pare contrassegnato da un gesto: l'assalto, la fuga, l'aggiramento astuto, la brama d'amore. Nel gioco dello specchio, il gesto si riflette in un sentimento, in una passione, che viene restituita all'animale a codificarne il contrassegno psicologico: dalla similitudine del tipo "veloce (nella fuga) come il cervo" si passa allora a quella del tipo "vile come il cervo"» (Vegetti 1987, p.16-17).

L'animale – notiamo – è l'animale vivo, come incontrato nei suoi gesti e nei suoi comportamenti, che ne restituiscono anzitutto le attitudini e le emozioni e lo mettono in simpatia con le passioni e le azioni dell'uomo. È, ad esempio, a queste "simpatie naturali", sapientemente deciptate, che la medicina del tempo ricorreva per le proprie prescrizioni. Spiega Vegetti che ancora per Aristotele il luogo d'indifferenziazione tra l'uomo e l'animale aveva il suo *topos* nella figura del "bambino", cioè dall'anima ancora immatura, paragonabile a quella animale. Sarà nel V secolo, quando l'uccisione dell'animale diverrà un semplice atto routinario e *professionale*, che il legame di fratellanza e le correnti di simpatia tra uomo e animale si interromperanno. Scrive Vegetti

«[...] l'animale diventa [invece] oggetto profano di una manipolazione tecnica, che ha per protagonisti l'allevatore, il cacciatore, il pescatore, il macellaio, infine il medico dietologo» (ivi, p.20). Tale

insieme di manipolazioni profane costituiranno «un secolare patrimonio di conoscenze direttamente trasponibile sul piano della costruzione del sapere, che Aristotele scopre latente nelle pratiche dei mestieri» (ivi, p.23).

In termini foucaultiani, potremmo dire che quel fascio di attività profane orientate da finalità eminentemente pratiche costituirà una soglia “apriori storica” per la formazione del discorso zoologico e biologico scientifico. Retroterra pragmatico e contingente che dovrà divenire *invisibile* per l’istituzione della teoria come sguardo puro e disinteressato. Il valore di veridizione delle classificazioni scientifiche potrà infatti affermarsi solo negando alcun rapporto di filiazione da pratiche che nulla condividono con l’ideale della conoscenza disinteressata. Come noto, Foucault, quando tratterà delle scienze umane, realizza un movimento critico *all’indietro*, non semplicemente di ordine cronologico ma archeologico e genealogico, per far irrompere nel campo di visibilità quanto rimaneva trattenuto al di qua della soglia trascendentale. Verranno cioè riversate nel campo epistemico tutte le *premesse indicibili* per l’operatività stessa di tale campo, con radicali effetti *decostruttivi* di ogni pretesa naturalistica. Vegetti, a sua volta, dà visibilità all’evento *sottrattivo* che presiede all’istituzione della nuova razionalità scientifica e conferisce statuto quasi divino al filosofo-scienziato. Scrive lo storico, in riferimento all’emergenza del “trattato” come nuovo supporto di un sapere impersonale e cogente:

«Si tratta di cancellare ogni traccia delle forme di sapere non teoriche sulle quali pure essi, tramite la *Historia*, si appoggiano. Secondo il dettame metodico di cui si è discusso, occorre ora presumere che l’animale sia immediatamente dato all’occhio dello scienziato nella sua pura forma di oggetto del metodo. [...] occorre almeno, per decoro scientifico, rimuovere le fonti di quelle informazioni, la loro turbolenza extrascientifica, che nella *Historia* era ancora largamente penetrata» (ivi, p.32).

Quella fitta e intricatissima trama di pratiche e saperi provenienti dai rituali sacrificali dei sacerdoti e da quelle profane di macellai e pescatori deve poter essere *rimossa* al fine di una fondazione pura della razionalità scientifica<sup>116</sup>. La mediazione delle operazioni mosse da finalità pratiche e contingenti deve improvvisamente contrarsi e sparire nell'immediatezza. La *rappresentazione* si afferma sempre per l'oblio della massa dispersa di gesti e di strumenti che l'hanno posta *in atto* e che funziona – potremmo dire - come una *cecità* che proietta luce. Sarebbe però un errore connotare psicologicamente e moralmente questa *cancellatura* quasi si trattasse di un atto in malafede. Aristotele stesso e i suoi nuovi oggetti sono l'*evento* di questa complessa soglia che si estroflette con una retroflessione e si retroflette con una estroflessione. I due movimenti retrogrado e proiettivo sono il medesimo movimento di formazione delle nuove positività e di radicale reinterpretazione di quelle precedenti. Non c'è passaggio cronologico, c'è una sorta di “esplosione” che riapre e ridefinisce *provenienza* e *destinazione*. La consapevolezza di questa riconfigurazione proiettiva e retroflessiva è precisamente ciò che rende il lavoro genealogico foucaultiano assai diverso da ogni storia della cultura e apre alla cognizione *critica* della *verticalità* degli eventi storici.

Non c'è letteralmente “corpo” prima di questa soglia verticale laddove l'animale si manifesta nella pluralità dei suoi gesti. L'animale vivo *dotato di un corpo* diverrà in particolare visibile solo alla *nuova luce gettata dalla morte*, inflitta scientificamente. Per tale via, una volta anatomizzato, il corpo verrà

---

116. Come acutamente osserva lo stesso storico, restringere il dominio del filosofo alla “distesa dei discorsi” è una limitazione solo apparente. Con Aristotele «Il dominio della filosofia è dunque stabilito, ora, sui discorsi, e su tutti i discorsi. Ma, naturalmente, dominare i discorsi significa mantenere, in modo più mediato (ora l'unico possibile), l'aspirazione a dominare le cose su cui essi vertono: un'aspirazione giustificata non da un delirio soggettivo, ma dall'universalità, dalla neutralità, dalla necessità delle regole di controllo» (ivi, p.87-88).

*logicamente* posto *prima* della pletora incerta e instabile delle emozioni e delle gestualità animali, che diverranno secondarie rispetto alle esigenze metodologiche di precisione e rigore. Dopo il consolidamento unitario del corpo, l'ulteriore decisivo passaggio, consustanziale al nuovo stile classificatorio che prevede l'estrazione di parti dall'interno oscuro dell'animale, è quello di *articolare* secondo principi scientifici la nuova totalità. Così descrive questa transizione Vegetti

«Il problema, nei grandi trattati biologici, è quello di analizzare la struttura “causale” dell'*ousia* specifica, di scoprire il gioco delle necessità finalizzate e condizionali che regolano il rapporto fra organo e funzione, insomma di comprendere l'organismo come una struttura funzionante in vista della sopravvivenza e della riproduzione» (ivi, p.36-37).

Il corpo e le sue parti vengono così *funzionalizzati*, cioè configurati come strutture teleologiche orientate al conseguimento dell'insieme codificato<sup>117</sup> delle specifiche funzioni vitali: nutrirsi, riprodursi, percepire, muoversi, etc.. La produzione del corpo è allora lo stesso – notiamo – dell'istituzione della “legge” del corpo, che lo determina internamente.

Rispetto al *ribollente* corpo platonico, quello che ci presenta Aristotele, partendo inizialmente e strategicamente dall'animale, è un corpo *neutralizzato*, governato da una legge che ne governa *teleologicamente* ogni espressione e ne *esaurisce* dunque ogni ulteriore possibilità.

Scrive Enrico Berti<sup>118</sup> che anche la scienza moderna e contemporanea

---

117. Funzioni che Lo Piparo definisce “infinite ma chiuse”.

118. Il tema aristotelico del finalismo che governa il vivente e più in generale la natura è certamente assai complesso. Enrico Berti, ad esempio, ha dato un quadro delle varie interpretazioni nello studio “La finalità in Aristotele”, in *Fondamenti*, nn.14-16, 1989-1990, p.8-44. A noi interessa il solo fatto che *un finalismo* sia stato introdotto nel corpo e lo abbia, per tale via, normalizzato ad un tempo fisiologicamente e politicamente.

«pur senza aderire ad una prospettiva metafisica di tipo teleologico, si serve indubbiamente di un linguaggio finalistico nell'interpretazione dei fenomeni biologici, in particolare nell'ambito della teoria dell'evoluzione, come ha mostrato Gilson in un saggio magistrale, e soprattutto nella biologia molecolare [...]» (Berti 2005, p.40).

Il finalismo fisiologico, la legge immanente al corpo, dunque, non ha più abbandonato il corpo e i fenomeni vitali. Un'oggettiva *finalità* permea, governa e domina le manifestazioni del vivente. Si tratta della medesima *necessità costrittiva* a cui obbliga la verità, costantemente richiamata da Aristotele nei suoi trattati con il termine di *ananke*. Il vivente stesso mostra una sua propria, immanente, riposta razionalità naturale. Spogliato dei gesti, il corpo dell'animale prende a formarsi attraverso il suo riempimento mediante organi. Divenuto “aggregato strumentale” il corpo è *razionalizzato*.

Vegetti segnala una - per noi assai interessante - ricorrenza nei testi aristotelici di un'associazione ed un reciproco rimando metaforico tra *corpo dell'animale e testo*, tra *organismo e scrittura*. Nelle *Procedure anatomiche*, ad esempio, introducendo l'analisi della struttura organica del corpo animale, Aristotele ricorre ai termini *synthesis* e *systasis* per indicare i diversi livelli di composizione degli “elementi” biologici, gli *stoicheia* (seguendo in questo una tradizione consolidata nell'atomismo). Oltre a ricordarci che *stoicheion* significa anche *lettera alfabetica*, Vegetti richiama il singolare fatto dell'identità terminologica utilizzata da Aristotele nella *Poetica* per indicare i livelli di composizione del *testo* tragico (*synthesis* vi designa la composizione a livello dei versi e *systasis* quella della composizione strutturale del racconto). Nel *De generatione* la metafora *scrittoria* vi compare ancor più esplicita poiché in esso si equipara il processo aggregativo alla relazione esistente tra



parole, sillabe e lettere<sup>119</sup>. Considera Vegetti

«Il corpo dell'animale è dunque descritto come un *testo*, in cui le lettere danno luogo a diversi livelli di aggregazione – parole o frasi; il senso razionale (*logos*) e la natura vera (*ousia*) si manifestano tuttavia, come Aristotele precisa immediatamente (PA 646b1-2), solo al livello estremo, quello in cui prende forma il testo vero e proprio» (Vegetti 1987, p.56).

Noi crediamo che in questi passaggi, in cui si instaura uno stretto parallelismo tra lettere e componenti biologiche elementari, le quali si compongono sintatticamente ed acquisiscono ultimativamente senso organico complessivo solo a partire dalla forma unitaria del testo compiuto, si celi un fondamentale *segreto* del corpo. Esso traluce nel momento in cui *ousia* (natura) e *logos* (senso razionale) raggiungono la loro completa parificazione ed esibiscono un inedito *isomorfismo tra corpo e testo*. Dovremo ritornare su queste semplici straordinarie parole di Aristotele.

Il passo ulteriore è l'inevitabile inglobamento dell'*uomo* all'interno del paradigma razionalistico-organicistico. Scrive Vegetti «Il corpo umano segue dunque la sorte di quello animale nel momento in cui la medicina viene annessa come una nuova provincia al dominio della razionalità scientifica» (ivi, p.39). La sistematica strutturazione organico-teleologica del corpo umano porterà Aristotele innanzitutto a considerare irrimediabilmente arcaica la costruzione platonica delle tre anime in rapporto gerarchico ma *conflittuale* e pertanto *instabile*: l'organismo qui diviene un insieme di parti disciplinata-

---

119. In relazione allo studio sulla formazione del seme, Aristotele scrive «È a partire dalle parti omogenee che si costituiscono quelle non omogenee, sì che il provenire del seme da queste si può considerare come il provenire da quelle e dalla loro composizione. È come se dalla parola scritta derivasse qualcosa: se ciò avvenisse dall'insieme dovrebbe anche avvenire da ciascuna delle sillabe, e se da queste anche dalle lettere e dalla loro composizione (*synthesis*)» (722a28 ss.).

mente e rigorosamente cooperanti. Inoltre viene meno anche ogni contrapposizione tra anima e corpo poiché, come noto, nel *De anima*, Aristotele rende l'anima stessa l'insieme orientato delle funzioni che fanno di un corpo un organismo vivente. Potremmo dire che con tale produzione, Aristotele fornirà alla tradizione millenaria successiva un formidabile *supporto rappresentativo* del corpo sui cui si eserciteranno variazioni modificative e correttive.

Ci limitiamo a ricordare che tale corpo-organico predeterminato finalisticamente conoscerà soprattutto nel Novecento una radicale riconsiderazione critica ad esempio nelle nozioni di “corpo senza organi” del drammaturgo Artaud (ripresa da Deleuze), di “carne” in Merleau-Ponty e anche attraverso quella notturna figura di uomo acefalo<sup>120</sup> (disegnata da André Masson), che diverrà il logo della rivista “Acéphale” del *Collège de Sociologie*.

La tradizione ippocratica intenta a decifrare, propagati sulla palpitante superficie del corpo, spie ed indizi al fine di ricavare semioticamente diagnosi e avanzare rischiosamente prognosi, si scontrerà rovinosamente con la scienza dei biologi alexandrini, avvezzi a trapassare con lo sguardo il corpo umano per indagarlo «come se fosse un cadavere». Tra Platone e Aristotele si era infatti inserita una pratica cruciale: quella della “dissezione”. Il cadavere, animale ed umano, sostituirà il corpo vivente. La vita, in quanto avvolta dall'immanente precepto funzionalistico della replicazione, costituisce perciò una retroflessione postuma, una *proiezione del cadavere sul viven-*

---

120. Si legge nell'introduzione di Roberto Esposito alla raccolta di scritti batailleana “La congiura sacra” «Da dove essa fosse derivata è noto: si tratta di un'iscrizione gnostico-manichea del terzo o quarto secolo raffigurante un dio acefalo di origine egizia ritrovata da Bataille nel Cabinet des Médailles della Bibliothèque Nationale. È a partire da quel nucleo figurale che nel saggio “Le bas matérialism et la gnose” lo scrittore parlerà della «personificazione acefala del sole», immaginato come un «essere antropomorfo sprovvisto di testa»», in *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, 2008.

te. Lo studio e la conoscenza dell'anatomia del corpo organico diverrà, in via definitiva, il discrimine tra scienza e mestiere. L'espulsione metodologica del *gesto vivente*, che si arrischia in una sospensione del *senso* per concretarlo esso stesso, lascia campo al corpo del cadavere *sul* quale viene proiettato un senso tutto nuovo a partire da un occhio osservatore e una mano sezionatrice. Un'ombra mortuaria non abbandonerà mai l'impresa scientifica in generale e medica in particolare.

Tra le più emblematiche espressioni dell'avversione alla novità del corpo razionalizzato vi fu certamente la figura di Diogene di Sinope detto "il cane". Questi rifiutava semplicemente come assurdo l'inquadramento razionale del vivente e la rottura del legame con l'animale. Il piano su cui si colloca Diogene infatti non è razionale-discorsivo, ma è quello dell'esibizione scandalosa e irriverente della propria carne e di tutto il carico di turbolenze che la attraversa e la s-forma. Diogene avanza una contro istanza di oggettività e fattualità. Conosciuto per l'estrema sobrietà della sua vita, Diogene è noto come anti-filosofo e dissacratore di convenzioni e codici sociali. Costui non si faceva ritegno di insultare e percuotere gli avversari, di urinare, defecare e avere rapporti sessuali in pubblico. Sosteneva la liceità del cannibalismo, dell'incesto, denigrava tutte le istituzioni, da quella familiare a quella della *polis*, si dichiarava amico dei barbari e degli animali ed infine irrideva sarcasticamente le astratte teorie dei filosofi. Il "Socrate impazzito", come lo definì Platone, offriva impudicamente allo sguardo altrui un corpo tutto attraversato da pulsioni irrazionali, ben lontane dallo schema del corpo funzionalmente ordinato. Quella di Diogene appare, a tutti gli effetti, una *dissidenza* operata a livello della carne. La vita, studiata a partire dalla morte, produceva sapere positivo e però, nello stesso movimento, respingeva nell'irrilevanza la pulsionalità polimorfa e anarchica, irriducibile ad ogni tentativo di subordinazione al mero comando della riproduzione funzio-

nalistica. Scrive Moscovici (1979) che la reazione di Diogene il cane va intesa come il drammatico tentativo di “ensauvager la vie” di contro alla sua contrazione razionalistica, di contro alla produzione politica del corpo e dell’uomo domesticati. Il nuovo sapere razionale che aveva prodotto il corpo organico era anche, con evidenza, un sapere-potere, vettore di istanze prescrittive e normative sul piano dell’*esistenza*.

Diogene il Cane avverte che qui si attua uno straordinario disciplinamento *del corpo (e della vita)*, che lui rivendica come *anarchico*, attraversato da tensioni le quali non si lasciano affatto ricondurre ad un insieme definito razionalmente di mere funzioni e che eccedono potenzialmente ogni determinazione razionale. Potremmo dire, in termini contemporanei, che Diogene rivendica al corpo l’*Aperto*, l’*indefinito*, l’*informe* come premessa per concrezioni volta a volta diversificate di senso. Non c’è naturalità, né razionalità possibile per il corpo, poiché esso stesso pone norma a sé stesso e trasgredisce sé stesso. Qui “corpo” intende non ancora un oggetto ma il *complesso gestuale ed esperienziale* che articola l’esistenza nel mondo. Non c’è – rivendica Diogene - predeterminazione di senso, dover-essere fisiologico, ma l’*informe* delle possibilità, e dunque l’eterogeneità delle condotte e delle culture: affaccio costitutivo del corpo sull’*altro*, che lo sforma e lo riplasma senza misura. Proprio la *dismisura*, che gli antichi attribuivano propriamente al sacro<sup>121</sup>, - a noi pare - essere allora l’*estraneo* che il corpo organico vuole espellere da sé<sup>122</sup> e scongiurare. Il corpo organico, internamente assicurato nel proprio

---

121. Si veda ad esempio Caillois (2001).

122. A conferma, il lavoro di Havelock individua il nucleo profondo dell’avversione di Platone verso la poesia nella *dismisura dionisiaca* e nel carattere rapinoso e corporalmente coinvolgente del “sortilegio paideutico” esperiti dal greco arcaico. La *costituzione organica del corpo* e il *disciplinamento razionale del discorso* coopererebbero dunque al medesimo fine: la fabbricazione di un soggetto razionale *compos sui*, padrone di sé stesso. Vale ricordare che, per il filologo anglo-americano, la lotta contro i poeti può svolgersi crucialmente mediante l’impiego di un discorso organizzato dalla *scrittura*.

ordine, si pone come “argine” rispetto a ciò che sovrasta la misura umana e che gli antichi sacrifici donativi tenevano provvisoriamente a bada, fino al loro inevitabile ricorrente travolgimento.

Nel suo studio sul sacro, Caillois descrive una *ciclicità* tra l’affermazione di un *ordine*, preservato da tabù sacri evocanti orrore e lordure mistiche, e il tempo della *festa*, cioè dell’inevitabile rovesciamento dell’ordine in cui erompono l’eccesso, la trasgressione, la violenza, la morte. Il tempo della festa è il tempo del *caos ritrovato*, dell’informe che inghiotte ogni ordine ormai logoro e che non aveva mai smesso di minacciare l’ordine previgente. L’antropologo francese ravvisa un’alternanza tra “sacro di coesione” e “sacro di dissoluzione” che si ritrovano pressoché in tutte le comunità tribali e totemiche. Quando allora si afferma che la produzione del corpo organico realizza la *de-sacralizzazione del corpo* occorre comprendere che, con essa, quel che si persegue è la *salvezza* definitiva della vita dal *gorgo* che la lambisce, che la rovina ma che, anche, le offre la possibilità della rinascita, poiché scrive l’autore «Tutto ciò che non si consuma imputridisce» (Caillois 2001, p.129). Diogene il Cane, assai rispettato preso i contemporanei<sup>123</sup>, ci pare allora l’indice critico di un formidabile *mutamento di ordine antropologico*. Diogene cioè avverte che l’“immunizzazione” del corpo dal sacro, attuata mediante la costituzione di un ordine autonomo, di un ordine profano e conoscitivo, costituisce una minaccia ancora peggiore di quella che mira a scongiurare<sup>124</sup>. Ancora una volta, *la volontà di conoscenza*, secondo una convergente visione di Nietzsche e Foucault, è animata da istanze di controllo e di potere ben più radicali e profonde di quelle soltanto epistemiche.

Se è corretto quanto abbiamo appena detto, il “corpo orga-

---

123. Che, alla morte, lo ricordarono con un sobrio monumento.

124. Parte importante dal lavoro di Nietzsche sulla *decadenza* del greco che fugge il dionisiaco si iscrive in questa interpretazione.

nico”, nelle molteplici figurazioni storiche che conoscerà, va allora inteso come *artificio*, innanzitutto per allontanare l’uomo dal risucchio sempre incombente del “sacro” (dell’altro) che lo sovrasta, e poi come *colosso*, come *doppio strumentale* al fine di escogitare rimedi alle minacce di molteplice natura che assediano il vivente. Il corpo organico della medicina – ci pare di poter dire – è sempre un “modello”, incapace di vita e di gesti ma capace di funzioni (volta a volta macchiniche, fisiche, biologiche, chimiche). *Modello* di cui sarebbe sbagliato sottovalutare l’estrema importanza e la cruciale valenza euristica e operativa, ma modello che sconta una distanza con il *corpo vissuto* come quella che separa un automa da un vivente. Attenzione: corpo organico non come costruzione arbitraria e infondata, ma razionale cartografia per potenziare l’efficacia manipolativa, curativa e poi incrementativa del corpo. Il principio più di tutti nichilistico – ci pare – sia quello rappresentato dalle mille forme che ha assunto storicamente la proposta *riduzionista*: ritenere che il corpo *sia riducibile* al suo modello medico, anzi che *sia* quel modello, laddove il corpo vivente sforma ogni cerchio che lo vuole chiudere, si eccede incessantemente come *atto*, si sbilancia oltre sé in un *sempre ancora-da*. Di fronte alla figura del corpo rappresentazionale della medicina, con l’ovvietà corrosiva di un Magritte, potremmo osservare «Ceci n’est pas un corps».

Si tratta della stessa differenza che passa tra un atto e la sua rappresentazione, tra un evento e un fatto, tra la scrittura fermata sulla carta e la “mano<sup>125</sup>” scrivente che è già fuggita. Il corpo vivente, in quanto si iscrive gestualmente nel mondo, disegna i suoi correlati relazionali-oggettuali e anche sé stesso, secondo una costitutiva duplicità che ne annulla i margini e lo espropria di sé.

Come ora dovrebbe iniziare ad essere chiaro (e lo approfond-

---

125. Usiamo le virgolette perché l’anatomia della mano si forma attraverso i mille gesti dell’afferramento.

diremo nel prosieguo), *il senso dell'esistenza intera si gioca sull'interpretazione che viene data al corpo*. Le suggestive e talvolta impressionanti illustrazioni mediche, le riproduzioni tridimensionali e oggi digitali *in motion* del corpo umano e dei suoi organi sono proiezioni realizzate dal *corpo non-organico*, che *si annulla* con il ritmo dei gesti e lascia provvisoria traccia di sé. Si tratta di rappresentazioni del corpo che sono la risultante di un'infinità di gesti, depositati e sovrascritti per stratificazioni, secondo un incalzare di "dispositivi" che producono sempre nuovi corpi, e tuttavia da più di due millenni, a partire dai Greci, sempre corpi "organici" che pretendono di chiudere il senso entro un determinato perimetro funzionale e che dunque comprimono sempre di più l'indeterminata capacità del corpo *di porre esso stesso norme* (come Canguilhem aveva già intuito). Foucault, nei suoi studi sulla cura di sé, si riferiva al processo del «*se dépendre de soi-même*»: questo è proprio ciò che il corpo sempre fa: si stacca da sé e lascia segno, del mondo e di sé nel mondo. Questo gestuale *marcarsi e smarcarsi* è proprio ciò che lo rende, in ultima analisi, irrapresentabile. Proprio sul sottile e decisivo discrimine tra *corpo-organico rappresentato* (indispensabile mappa tecnico-operazionale) e *corpo-gesto irrapresentabile* – ci pare – corre la possibilità dell'esercizio scientifico in forme favorevoli oppure ostili alla vita, la quale, per parte sua, tollera solo di darsi *nello specchio* e chiede, al medesimo tempo, di non essere confusa con lo specchio stesso. Se le *scienze umane* hanno oggi senso, ci pare che l'abbiano soprattutto nel rammemorare con pertinacia questa gracile e fondamentale differenza.

Vegetti ci invita ad osservare invero come l'"antropologia pacificata" di Aristotele conosca progressivamente, all'interno dello stesso percorso aristotelico e in specifico riferimento alle trattazioni etiche e politiche, un progressivo processo di erosione e sgretolamento. Innanzitutto compare la figura dell'"*apolis per natura*", colui che non si può costitutivamente

integrare nella città. *Apolis* per natura è il *Re* che nel Politico viene qualificato «come un dio tra gli uomini» (*Pol.* 1284a3 ss.): il suo eccesso di virtù lo pone in un rapporto di netta trascendenza rispetto alla città e anche alle leggi. L'altra figura di *apolis* è il *filosofo* e pure egli, a suo modo, scardina il quadro organicistico per una serie di eccessi. Costui sfonda l'antropologia razionale per una vicinanza al divino derivante dall'impiego quasi esclusivo del *nous* e per una vita singolarissima, isolata, priva di passioni e di azione che, di fatto, lo avvicina alle mistiche figure dei sacerdoti egiziani o degli sciamani d'oriente. Fuori della città si aggirano altre inquietanti figure. Nell'*Etica nicomachea* ci imbattiamo in un singolarissimo sottoinsieme antropologico, quello degli *uomini degenerati*, le cui virtù naturali si sono estinte e hanno lasciato gli uomini in balia dei più violenti istinti bestiali della brutalità, della lussuria e dell'ingordigia e di ogni sfrenato piacere. A queste figure si aggiunge quella tradizionale del *barbaro*, con tutto il repertorio teratologico degli eccessi, menomazioni e stranezze che si porta appresso. La città ordinata trattiene a fatica ai suoi confini la pressione dell'irrazionale. Ma anche al proprio *interno* ci sono figure organicamente ambigue e inquietanti: i *bambini*, le *donne* e gli *schiaivi* il cui statuto resta ostinatamente sfuggente. Il corpo razionalizzato e attraversato da istanze di ordine funzionale-organicistico deve confrontarsi fin da subito con figure di un'alterità eccessiva e minacciosa. La *misura* del corpo organico allora, per un verso cerca di assicurare l'esistenza racchiudendola dentro un corpo ferreamente teleologico e immune alla smisuratezza del sacro, per l'altro, apre ad un confronto con la dismisura umana secondo le due opposte direttrici della discriminazione "per natura": la superiorità o la squalifica senza appello.

La concezione del corpo diviene così il principale terreno di battaglia per la determinazione complessiva del senso dell'esistenza e del differente grado di umanità degli uomini.



## Il corpo-tessuto e il corpo-testo

Abbiamo intravvisto come, frequentemente, in questo sottile e spesso sotterraneo lavoro di costituzione organica e politica del corpo, corra e si intrecci, con molta discrezione, il filo della scrittura. Scrittura, tessitura e corpo paiono avere segrete parentele i cui legami proveremo ora a dipanare pazientemente.

Nel suggestivo ed istruttivo studio “Le métier de Zeus: mythe du tissage e du tissu dans le monde gréco-romain”, i filologi classici John Scheid e Jesper Svenbro hanno ricostruito le trasformazioni di senso del verbo “tessere”, del lemma “tessuto” e delle loro mutevoli valenze metaforiche in specifico riferimento al *corpo*. Innanzitutto essi rimarkano una specificità greca dell’impiego metaforico di tali termini rispetto al generale uso indo-europeo. Se, per esempio, nei Salmi (139, 13) si fa riferimento alla gestazione come ad un processo di tessitura del feto, nel mondo greco e romano la metafora del “tessuto corporeo” si rivela assai più specifica e complessa. Qui, per esempio, la nascita è metaforizzata tradizionalmente dalla “filatura”. L’unione di Peleo e Teti che darà vita ad Achille è infatti accompagnata, per esempio nei “Carmina” di Catullo, da una dettagliata descrizione delle Parche, intente a manipolare con perizia la morbida lana e ad armeggiare con il fuso per dar inizio alla filatura, cioè alla vita dell’eroe. Negli “Epodi” (13, 15-16) di Orazio appare, sempre in riferimento ad Achille, la metafora della tessitura, ma secondo una speciale modalità. Egli dice che Le Parche, cantando il destino dell’eroe, “interrompono il suo ritorno” con il “filo di trama certo” (*certo subtemine*). Il bianco filo della vita, il filo dell’ordito (*stamen*) che scorre verticalmente, viene bruscamente interrotto dal filo orizzontale della trama, quello *certo*, quello *fatale*. La metafora della filatura - commentano gli autori - per indicare lo svolgimento della vita, nel mondo greco-romano, resta largamente preponderante, mentre la metafora del tessuto com-

pare solo in occasione della morte, per cui si potrebbe dire che l'individuo «naît fil et [qui] meurt tissue». Non c'è dunque neppure in Orazio una metafora della tessitura generalmente riferita alla vita e tantomeno al corpo.

Dove allora si trova, nelle sue forme iniziali, la metafora del corpo-tessuto, oggi, per esempio, di impiego corrente nell'istologia? Gli autori ci indirizzano verso quelle correnti mistiche che professavano la metempsicosi e la reincarnazione, in particolare la tradizione della scuola pitagorica, ma anche verso i testi di Pindaro e poi di Platone poiché, in effetti, tali credenze erano assai note presso i Greci del V e IV secolo. Gli appartenenti a questi gruppi, in maniera ricorrente, figurano il rapporto tra l'anima e il corpo come corrispondente a quello di una *vestizione*: l'anima si serve del corpo come di un abito. Il verbo *endúein* e la forma passiva *endúesthai*, impiegati in questi contesti, hanno un sicuro senso vestimentario. Per esempio Empedocle, che affermava di essersi reincarnato più volte, in un frammento (B 126 Diels-Kranz) scrive che la natura «veste le anime d'un mantello di carne». Proprio entro la pratica linguistica di questi gruppi, i filologi ravvisano le premesse della metafora "corpo-tessuto", che conoscerà fortuna e diffusione.

Per esempio in Eraclito (B 40 Diels-Kranz) questa analogia si trova in forma assai originale: l'anima viene paragonata ad un ragno che tesse la propria tela-corpo. Nel Fedone di Platone ancora ritroviamo l'anima tessitrice (Fedone, 87 b-88 b) nelle parole di Cebes, il quale sostiene che essa è costitutivamente avviluppata nel corpo come suo vestito, e senza il quale non può sopravvivere. Nel Gorgia platonico, Socrate sostiene, in riferimento al giudizio dei morti, che «Molti uomini, avendo anime perverse, si sono rivestiti (*emphiesmenoi*) di bei corpi. [...] I giudici siedono vestiti essi stessi, avendo davanti all'anima occhi, orecchie, un intero corpo che li riveste» (523 c-e). Il Timeo, ulteriormente, ribadisce la metafora del tessuto corporeo [41 d] «Per il resto, disse il Demiurgo agli

dei, aggiungendo, per tessitura (*proshuphainontes*), a questa parte immortale una parte mortale, fabbricate i Viventi, fateli nascere [...]». La metafora del *corpo-tessuto* si consolida e si ritroverà sempre più frequentemente in contesti ormai estranei alle dottrine pitagoriche.

Questo è quanto ci dicono gli autori circa la formazione dell'associazione corpo / tessuto.

Vediamo invece quel che ci dicono in relazione ad un'altra associazione, quella scrittura / tessuto.

La metafora tissutale – ci ragguagliano gli studiosi - si è caricata di diverse significazioni metaforiche ma in specifico linguistiche. Sappiamo che il termine *rhapsoidos* letteralmente significa “colui che cuce i canti” e dunque il canto stesso parrebbe dover venire a configurarsi come tessuto. Eppure - notano i due studiosi - in Omero «il n'y a pas un seul passage dans lequel l'auteur considère son propre chant, ou bien celui d'un aède confrère, comme un “tissu”» (Schied, Svenbro 2003, p.94). La metafora del rapsodo va pertanto giudicata tarda. Invece, in Omero, si “tessono” gli inganni e le sciagure contro gli avversari<sup>126</sup>. Omero non parla mai degli aedi come di “tessitori di canti” perché, innanzitutto, in quell'epoca, gli aedi non potevano considerarsi “autori” dei loro canti: la parola proveniva sempre dalla Musa ispiratrice: «Dans le monde de Homère, la parole poétique ne saurait être propriété privée»

---

126. Nell'Iliade si ritrova anche la metafora della tessitura riferita ad atti linguistici e specificamente nell'episodio, raccontato da Antenore, in cui Ulisse e Menelao si recarono a parlamentare innanzi all'assemblea degli anziani troiani, per convincerli alla restituzione di Elena. Si dice che in quell'occasione essi “tessono” le loro parole e i loro consigli (*muthos kai medea pasin huphainon*). Che cosa devono “tessere” i due greci? Secondo i filologi, essi devono contemperare e intrecciare due esigenze contraddittorie: quella di non urtare la fierezza troiana e quella di ottenere la restituzione di Elena. Questo spiega il riferimento ad un lavoro di “intreccio”, legato alla loro difficile missione, affidata alle capacità persuasive della parola, in particolare a quella incantatrice di Ulisse.

(ivi, p.95) (l'aedo Tamiri che pretendeva di cantare meglio della Musa, da questa è privato della parola). In secondo luogo perché, sul piano linguistico, la “tessitura” si riferiva alla necessità di contemperare esigenze divergenti, caso tipico di un discorso pronunciato in un contesto ostile od estraneo. L'aedo, invece, si esibiva tipicamente in un ambiente familiare, solitamente i banchetti dei re, e la sua *performance* si affidava eminentemente alla partecipazione empatica degli uditori. Se pure ricorrono immagini di donne che cantano mentre tessono (Calypso, Circe, Elena), viene ribadito che in Omero è assente la metafora del canto come tessitura.

Dove si trova allora il primo esempio di tale associazione?

Nelle “Nemee” (4, 44-46), Pindaro scrive «Tessi (*exhuphaine*) dolce lira, tessi, senza più esitare, sul modello lidio, questo canto (*mélòs*) amato di Enone e di Cipria». Qui il poema pare effettivamente divenire un tessuto sonoro, cantato e composto con la lira. Gli autori richiamano anche gli Epinici (5, 8-14) di Bacchilide in cui è ancora più sicura la traduzione di “tessere” riferita ad un'ode epistolare, laddove il poeta si rivolge al re Ierone di Siracusa facendo riferimento all'«ospite che ha tessuto l'inno» (*huphanas hùmnon*) e glielo ha inviato in dedica. Dunque Pindaro e Bacchilide risultano essere tra i primi ad utilizzare la metafora del canto-tessuto, assente in Omero, che pure conosceva e impiegava la metafora della tessitura in relazione ai discorsi orientati tatticamente. Secondo Schied e Svenbro può persino rinvenirsi una certa continuità con l'uso omerico perché i rapsodi che “tessono” il loro canto, a differenza degli aedi omerici, lo esplicano in un contesto pubblico, che può divenire ostile se la loro capacità encomiastica non è persuasiva (tenuto anche conto, per esempio, che i rapsodi hanno per controparte proprio i committenti che li assoldano). Da queste iniziali sporadiche associazioni tra canto e testo, si afferma via via una tradizione che si ritrova già consolidata nelle riflessioni del sofista Simonide, in cui sempre più si dà al canto natura di tessuto, se ne evidenzia il suo statuto “co-

struttivo”, si insiste sulla sua “materialità” al punto che verso il 450 a.C. i cantori vengono ormai comunemente definiti “poeti”(poietai), cioè “artigiani” e “costruttori”. Apprendiamo dunque che il “poeta” nasce nel momento in cui la sua opera viene parificata alla composizione materiale di un tessuto. Sostengono i due filologi che appunto con i *sofisti*, nuovi studiosi delle lingue e della retorica, si superano le ultime incertezze lessicali e ci si riferisce ormai alle creazioni linguistiche, ai canti e ai discorsi, come a produzioni tissutali, cioè a veri manufatti artigianali.

Come è stato possibile questo passaggio? Rispondono Scheid e Svenbro: «théoriciens de la langue plutôt que poètes, ils vont aller beaucoup plus loin que leurs précurseur, aidés en cela également par le fait que la matérialité du discours est devenue désormais littérale, alphabétique, scripturale» (ivi, p.99). Viene qui indicato, con chiarezza, che l’elemento discriminante maggiore per il compimento di questo passaggio è *l’affermazione della scrittura, in particolare alfabetica, come medio ormai ineludibile per i costruttori di discorsi, poetici e prosastici*. La *scrittura*, nella sua materialità, e l’*alfabeto*, nella sua natura elementare (e nella sua complementare esigenza sintattica), metaforizzano il discorso come l’opera di una cucitura o di una tessitura che si realizza per aggregati sempre più estesi (lettere, sillabe, parole, frasi, discorsi). È la scrittura che rende ultimativamente possibile l’associazione canto-tessitura. *Lo scritto è tessuto*, “testo<sup>127</sup>”. La metafora tessuto (testo)-discorso-scrittura ha la propria possibilità con l’affermazione dell’alfabeto. Del resto, l’associazione tessuto-scrittura, spesso nella forma più semplice dell’intreccio (*sumploké*) ricorre pervasivamente nelle opere di Platone (Politico, Sofista, Alcibiade, Fedro), anzi essa vi diviene “le paradigme des paradigmes”. Segno che tale associazione metaforica era ormai

---

127. Illich (1994) ci ha insegnato che la “nostra” più astratta nozione di testo proverrà da ulteriori peripezie scritte, avvenute attorno al XII secolo.

ampiamente invalsa tra i contemporanei<sup>128</sup>.

Sulla scorta delle analisi filologiche di Scheid e Svenbro, abbiamo seguito il formarsi e consolidarsi di due figure tropologiche giunte fino a noi: la metafora *tessuto-corpo* e la metafora *tessuto-testo scritto*. Per tale via, il movimento di metaforizzazione *corpo - testo scritto*, per la mediazione del *tessuto*, è agevolmente acquisito e infatti tale metafora è ampiamente attestata. Ne vedremo di seguito le più salienti occorrenze.

Abbiamo già incidentalmente, in precedenza, ravvisato le manifestazioni della scrittura laddove si parlava di *corpo*. In questo paragrafo non si tratterà di svolgere un'esaustiva ricognizione delle occorrenze storiche in cui *corpo* e *testo* si illuminano vicendevolmente, ma solo di abbozzare un quadro orientativo sulla sua genesi.

Qual è dunque lo sfondo di formazione di quella circolazione semantica che aggancia *corpo* e *testo* e li apre ad una reci-

---

128. Gli autori aggiungono che questa metafora conoscerà assestamenti in riferimento al lento manifestarsi, a partire dal VI sec. a.C., di una nuova modalità di lettura: quella silenziosa, che si affiancava a quella più tradizionale a voce alta, che resterà prevalente ancora per lunghissimo tempo. Se prima lo scritto veniva inteso come costitutivamente mancante della voce lettrice, che doveva sopravvenire dall'esterno per "animarlo", esso inizierà progressivamente a venire inteso come autonomamente dotato di una voce virtuale silenziosa. I due filologi considerano l'epigramma, attribuito a Tiberio Ilo ma probabilmente risalente già all'epoca ellenistica, un esempio plastico di questo passaggio. Nell'epigramma, l'autore dice di essersi imbattuto in una tela di ragno che teneva prigioniera una cicala e di averla liberata. Poiché la tela tessuta del ragno può agevolmente metaforizzare un testo scritto e poiché la cicala, per la sproporzione tra la sua corporatura e la forza della sua voce, nonché per la comune associazione tra voce della cicala e "voce poetica", gli autori ritengono che il racconto sia riferisca allo stesso epigramma. Il senso va rintracciato dunque nel fatto che la nuova modalità di lettura poteva finalmente riconoscere autonomia allo scritto, già completo di una propria muta voce lettrice. La lettura a voce alta, in questo caso, poteva venire paragonata ad una liberazione di questa voce intrappolata nella tela del testo: «Le lecteur "dénue" la voix qui se trouve dedans, dans le tissu même du poème, prise dans le fils dont le poème écrit est fait. Chaque lecture va ainsi libérer cette "voix des Muses" dont parle le poème» (ivi, p.103).

proca interferenza? Svenbro, sempre attento alle trame della scrittura, in uno studio del 1984, ha svolto una ricognizione documentale sull'emergenza di tale rapporto.

In questo studio, l'idea guida è data dalla parificazione antica tra *poesia e corpo sacrificale*, anche se la metafora del tessuto già vi compare, ma in forma erratica.

Svenbro inizia ricordando un aneddoto, riportato da più fonti, secondo cui alla domanda rivolta a Pindaro, arrivato sull'isola di Delfi, «che cosa porti affinché venga immolato?» questi rispose «un peana». Una composizione poetica viene qui di fatto equiparata al corpo di un montone, dono sacrificale tipico delle cerimonie rituali dedicate ad Apollo. Nel Peana sesto, lo stesso Pindaro, rivolgendosi all'isola di Egina (i cui abitanti probabilmente avevano fornito il coro per la festa di Delfi) afferma «Non lasceremo che ti addormenti senza un pasto di peana». È da qui probabilmente che è nato e si è diffuso l'aneddoto sopra riferito. Commenta Svenbro «Dans certaines conditions, il semble donc que le poème peut occuper la place de la victime sacrificielle et subir la violence du couteau afin d'être partagé et mangé» (Svenbro 1984, p.217). Una variante della concezione del poema-vittima si trova in Filodemo di Gadara<sup>129</sup> il quale diceva di Pindaro che «si recava ad immolare un ditirambo». In questo caso l'immolazione poetica riguarda Dioniso e l'animale uguagliato al ditirambo è il toro (uno degli appellativi di Dioniso è “taurofago”). Tale associazione doveva anche essere favorita dal costume di premiare con un toro sacrificale il vincitore tra i poeti in gara. Nei concorsi tra tragediografi, il premio era invece un capro sacrificale. Secondo Ateneo<sup>130</sup>, anche Eschilo considerava le proprie tragedie come i “tranci” (*temakhè*) tagliati dei grandi banchetti omerici. Sempre nell'intento di rintracciare precedenti della metafora sacrificale corporea associata alla composizione

---

129. Filodemo di Gadara, Sulla musica, IV, col.2, 6-13.

130. Ateneo, Banchetto dei sofisti, VIII, 347e.

poetica, Svenbro richiama Empedocle che scrive «Sappi per bocca della nostra Musa quali ordini i segni ti conducono, poiché il *logos* è tagliato nelle sue interiora» (31 B 4 Diels-Kranz). Commenta il filologo «Tout se passe comme si le verb avait des entrailles où la vérité est inscrite comme dans l'hépatoscopie, l'examination du foie dans un but divinatoire» (ivi, 219). In questo caso, il riferimento all'operazione settoria operata sul corpo della parola diviene esplicito.

Ulteriormente Svenbro ci richiama all'impiego della parola *melos* che significava melodia e canto ma che poteva anche significare membro, parte costitutiva di un corpo. E, di fatto, Aristofane, nelle Rane, in riferimento alle opere di Eschilo ed Euripide, gioca ironicamente con tale ambivalenza semantica.

Queste antiche metafore sacrificali costituiscono - secondo Svenbro - la premessa perché Platone possa considerare, più in generale, il discorso (scritto) come un corpo. Il Fedro infatti - afferma il filologo, in suffragio di quanto noi stessi abbiamo sostenuto in precedenza - «est le texte fondateur de toute une tradition réthorique pour laquelle le discours est un corps» (ivi, p.222). Le successive ricerche dello stesso Svenbro e Schied sui rapporti tra corpo, tessuto e testo, come abbiamo sopra esaminato, possono offrirci più concretamente le motivazioni di questa parificazione che diviene sempre più diffusa a partire, appunto, dal contesto sacrificale. L'autore, del resto, già nello scritto del 1984, richiama la circostanza che l'idea della scomponibilità del discorso «vient du domaine de la poésie» e, abbiamo visto, che è proprio tale ambito il luogo in cui discorso è stato pensato come tessuto. Inoltre già l'autore precisava che «la métaphore du tissage répond à celle de la découpe comme le faire au défaire» (ivi, p.224).

Dall'insieme di queste considerazioni risulta, per riassumere, che corpo e testo sembrano richiamarsi inizialmente dalla semantica sacrificale e raggiungono una decisiva confluenza metaforica più estensiva con il consolidarsi dell'interpreta-



zione tissutale dello scritto alfabetico.

Come noto, gli studiosi di metrica, successivamente, faranno ampio ricorso a metafore corporee; all'esametro, per esempio, si attribuirà addirittura uno stomaco (*koilia*), delle cosce (*skelè*), una coda (*oura*), una complessione (magro = *lagaros*). Naturalmente, si tratta di ricostruzioni che importano sempre un'alea interpretativa e che, in questa ridda di metafore, difficilmente potranno pretendere conclusività. Di fatto, noi constatiamo che Platone impiega la metafora del corpo-scrittura in maniera ormai sicura.

Il "Fedro" è, per eccellenza, il dialogo in cui la scrittura diviene tema. In esso Platone mette in scena appunto il giovane Fedro, di ritorno da un incontro con il sofista Lisia, e Socrate. In questo testo gli argomenti che si susseguono sono molteplici. Potremmo, per i nostri scopi, individuare tre nuclei polarizzanti: il confronto tra *discorsi* (scritti) ben condotti e quelli mal costruiti, il confronto tra *anime* internamente ben organizzate e quelle male bilanciate, il confronto tra organizzazione *corporea* e costruzione *testuale*.

All'inizio incontriamo Socrate particolarmente eccitato, che rincorre e incalza Fedro affinché gli mostri lo scritto, goffamente nascosto sotto le vesti. Si tratta di riferimenti sessuali che Platone fa valere sottotraccia con queste figure. In effetti il tema del discorso di Lisia riguardava Eros e più precisamente se davvero è corretta la tesi di Lisia che sia meglio per l'*éromène* compiacere chi non l'ama piuttosto che l'*éraste* innamorato. Strettamente connesso a questo interrogativo, si affaccia il tema educativo, perché la *paideia* greca avveniva tradizionalmente in un contesto di intimità. Dopo aver ascoltato la lettura di Fedro, Socrate avanza una serie di giudizi critici sull'andamento mal costruito di quanto ha ascoltato. Su richiesta di Fedro, prova a cimentarsi lui stesso, ma con un discorso che, per vergogna, pronuncia velato. Socrate subito introduce un'esigenza metodologica, un'esigenza d'ordine:

bisogna innanzitutto sapere con sicurezza di che cosa si parla e dunque è necessario attivare una sicura procedura affinché si ottenga l'inequivoca "definizione" di eros. Il discorso, per essere veritiero, deve essere correttamente *organizzato*. Il filosofo distingue perciò due principi di desiderio del bello: il primo, innato, è quello che ci conduce verso i piaceri, l'altro, acquisito, è quello che ci avvicina all'ottimo. La descrizione del primo principio porta a tracciare il ritratto di un uomo sfigurato, abbandonato dalla ragione, caduto nella "sfrenatezza", nella "mania", "malato", incattivito, pernicioso per gli altri, in balia di tutti i piaceri divenuti "dispotici" dopo che hanno preso totale comando su di lui. Il secondo principio desiderante invece si accompagna con la ragione e conduce all'ottimo. Questa distinzione oppositiva consentirà di riconoscere nel primo principio l'*eros* e nel secondo la *temperanza*. Terminato il discorso, Socrate vorrebbe andarsene, ma il suo demone glielo impedisce e lo costringe ad una palinodia su quanto ha appena proferito. Se Eros è un dio non è possibile che sia così esiziale come lo si è descritto. Comincia allora il secondo discorso di Socrate, a velo scoperto, e comincia anche il secondo nucleo tematico relativo all'equilibrata organizzazione dell'anima.

Si tratterà di riscattare e disciplinare la mania amorosa, riconoscerla come energia utile e preziosa, ma per realizzare ciò sarà necessario previamente svolgere un discorso "poetico" sull'anima immortale per poi sviluppare lo straordinario quadro della contemplazione delle idee, della reminescenza e della concezione dell'anima raffigurata come carro alato, guidato dall'auriga e trainato da due cavalli, il bianco buono e il nero cattivo. Non è necessario ricordare queste narrazioni, per altro ampiamente note. Può semmai essere qui utile evidenziare la figura dell'auriga che, in questi discorsi, compare impegnato in uno sforzo che trascorre esplicitamente nella violenza. Vale riportare le parole di Platone

«Ma l'auriga, impressionato ancor più violentemente di prima, rovesciatosi indietro come un corridore rinculante dalla barra di partenza, con rinnovata violenza strappa indietro dai denti il morso del cavallo insolente insanguinandogli la lingua e le mascelle, e atterrandolo sulle anche "lo dà in preda ai dolori". Quando però, spesse volte sottomesso allo stesso trattamento, il malvagio abbandona l'insolenza, ubbidisce finalmente, tutto umiliato, alla guida dell'auriga e, quando vede il bell'amato, muore dalla paura» (Fedro, 254 e).

Si tratta di immagini di indubbia *crudeltà e violenza*. Il governo dell'eros e l'ottenimento del bello richiedono un'anima *padrona di se stessa*, cioè severamente e, nel caso, anche brutalmente *ordinata*. Non ci deve sfuggire qui il profondo cambio antropologico affidato all'investimento educativo.

Fedro, ammirato, dice a Socrate che il suo discorso è certamente migliore di quello di Lisia. Il dialogo ritorna così alla questione della scrittura e dei discorsi male o ben costruiti. Se la scrittura in sé non è un male, lo è invece, come verso la fine del dialogo dimostrerà il mito di Teuth, se con essa si crede di poter acquisire la verità. Inoltre, riconosciuta alla retorica l'insidiosa capacità di «dirigere le anime», occorrerà verificare se essa sia davvero un'arte o una sofisticheria. Avendo la "definizione" come regola formativa dei discorsi, si constata ben presto che né i discorsi tenuti nei tribunali né i discorsi di Lisia possono dirsi belli, cioè corretti. Perché? Perché il retore Lisia «comincia il discorso non dall'inizio ma dalla fine» (ivi, 264 a), esattamente come fanno i poeti. Il suo è un discorso che non ha né capo né coda. Chiede ancora Socrate al suo docile interlocutore «Non dà l'impressione che le varie parti del discorso siano gettate alla rinfusa?» (ivi, 264 b). Platone introduce a questo livello la formidabile metafora che parifica *scritto e corpo*, per noi il terzo nucleo tematico. Così si esprime il Socrate platonico

«Ma questo punto almeno, credo, lo ammetterai che cioè ogni discorso deve essere costruito come una creatura vivente; deve avere un suo proprio corpo cosicché non manchi né di testa, né di piedi, ma abbia le sue parti di mezzo e i suoi estremi, composti così da essere in armonia fra loro e con l'intero? » (ivi, 264 c).

*L'ordine del corpo fa modello all'ordine della scrittura.*

Eppure non avevamo detto che per il pensiero medico ippocratico, contemporaneo a Platone, il corpo non è più che un recipiente in scambio idrostatico con il suo esterno? Che esso mantiene molti tratti del corpo disperso omerico? Come si spiega questa stranezza filologica per cui il corpo diviene paradigma d'ordine?

Platone precisa che i discorsi ben costruiti debbono corrispondere a due procedimenti scientifici: «abbracciare in uno sguardo d'insieme e ricondurre ad un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato affinché definendo ciascun aspetto si attinga chiarezza intorno a ciò di cui s'intenda ogni volta insegnare» (ivi, 264 d); l'altro «consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio» (ivi, 266 e). Platone sta qui esponendo per la prima volta il suo metodo "dialettico", che consiste nel saper attribuire senso unitario (*synagoge*) al molteplice disperso e, all'inverso, saper suddividere (*diairesis*) nelle fisiologiche partizioni l'intero «analogamente a quanto avviene in un corpo che, pur essendo unico, si dirama naturalmente in membra doppie e omonime [...]» (ivi, 266 a).

Come fa notare Vegetti, nel dialogo del Sofista, quando viene offerta esemplificazione concreta e più dettagliata di questo metodo che riunifica e suddivide, Platone è certamente chino su un supporto scrittorio. Chiosa Vegetti «è il caso di notare che "seguire la destra" si riferisce a chi osservi una partizione dicotomica rappresentata graficamente» (Vegetti 2003, p.187) La metafora corpo-scrittura esplica i suoi effetti anche cen-

trifugamente, poiché, in riferimento ai discorsi non organici, Socrate afferma «Ma, divino amico, guarda anche tu se non ti sembra, come a me, che il tessuto sia poco unito»(Fedro, 268 a). È attiva una turbinosa danza metaforica in cui si scambiano le parti il corpo, la scrittura e il tessuto. Il movimento metaforico mostra già qui anche la sua potenziale *reversibilità* e così ecco che Fedro dice «Se Ippocrate fa testo – e lui è un Asclepiade – non si può neppure capire il corpo senza un simile procedimento<sup>131</sup>» (ivi, 270 c).

In riferimento a questa rapinosa e talvolta enigmatica successione di metafore, Cristina Zaltieri crucialmente annota «Il discorso-organismo della dialettica, le cui membra si compongono in una *taxis* che fa capo alla definizione, *rende possibile l'affiorare alla visione del filosofo di un corpo-organismo*<sup>132</sup>» (Zaltieri 2009, p.153). Il *discorso scritto* era, allora, il principale oggetto investito dall'urgenza di organizzazione: sul suo interno funzionamento si giocava l'epocale partita contro la sofistica. Platone, come suggerisce l'autrice, intende allora il corpo non a partire dalla tradizione ippocratica ma *a partire dalla scrittura*. L'analogia si rivela pertanto *metafora*: è il testo ordinato a far segretamente da modello al corpo organizzato. Qui si possono finalmente chiarire le stranezze di un corpo organico ignoto ai medici contemporanei di Platone: il corpo è in correlazione all'ordine dello scritto perché *la scrittura ha proiettato nel corpo il proprio ordine*. E questa proiezione era da tempo al lavoro dopo l'attestazione e la diffusione delle metafore, sopra esaminate, di corpo-tessuto, scrittura-tessuto, corpo-testo.

Anche a noi pare dunque che il rapporto tra scrittura e corpo sia di natura metaforica, cioè *costitutiva per spostamento*. La nuova scrittura ordinata, organizzata dal metodo dialettico,

---

131. Verso il termine del dialogo la scrittura verrà caricata di un supplementare decisivo investimento topologico: essa è scrittura che, mediante l'apprendimento, *entra* nell'anima, vi si incide e la disegna.

132. Corsivo nostro.

*entra come metafora a produrre il corpo gerarchizzato*, sconosciuto alla scienza medica del tempo. Le esigenze di unificazione e articolazione sono proiezioni scritturali di un corpo che emerge *per* quel fascio proiettivo. Il corpo ne risulta quale emergenza correlata alla *produttività trascendentale*, cioè ad un'efficacia invisibile, della scrittura. Aggiunge l'autrice

«[...] il corpo si palesa come organismo attraverso l'apparentamento delle due esteriorità – di corpo e discorso – che permette di leggere l'uno attraverso l'altro: il discorso come essere vivente che ha corpo ma anche il corpo come un testo unitario retto da un centro invisibile solidale all'idea, l'anima» (ivi, p.161).

Tale corpo politicizzato, unificato e ripartito gerarchicamente secondo lo schema del Timeo, razionalizzato emotivamente e ferreamente disciplinato, è il supporto a partire dal quale, in realtà non tanto Platone, come scrive Zaltieri, ma Aristotele potrà costruire il *corpo organico* con stile scientifico.

Come si è visto infatti, ai tempi di Platone, non si era ancora affermata la pratica della *dissezione del cadavere* a scopo conoscitivo ed è proprio tale investigazione dell'interno del corpo ad essere decisiva per la formazione conoscitiva dell'"organo" (inteso nella sua generica funzione strumentale).

Franco Lo Piparo (1999), a sua volta, ha svolto uno studio in cui dimostra come l'analisi linguistica e, in specifico, il riferimento alla scrittura alfabetica costituiscano una paradigma epistemologico generale per Aristotele, particolarmente fecondo sul piano costruttivo nelle opere biologiche. Lo stesso "apparato teorico" opera come modulo infatti negli studi sulla *léxis*, nella fisica e nelle opere biologiche. Per lo Stagirita, *léxis* è la capacità di esprimersi mediante parole ed è caratteristica esclusiva dell'animale uomo. Scrive Lo Piparo «La *léxis* aristotelica, più che espressione esteriore del pensiero, è il corpo naturale vivente di quell'agire specie-specifico umano che è l'agire linguistico nelle sue varie articolazioni cognitive» (ivi, p.123). Lo stesso Aristotele definisce l'*entimema* (forma parti-

colare della *léxis*) «il corpo dell'argomentazione persuasiva» (Retorica, 1354 a 15). Lo schema attività/materia o finalità/corpo è del resto operante su una pluralità di contesti. Tuttavia spesso è proprio la *léxis* a fungere da *modello generativo* per gli altri ambiti. Abbiamo già visto, in seguito alle osservazioni di Vegetti, che la nozione di *synthesis* ha valenza di “costituzione” sia linguistica che biologica. Sullo stesso piano, Lo Piparo afferma che

«la totalità sillabica, retta da regole non derivabili dagli *stoicheia* con cui è generata, è il modello di tutti gli altri processi generativi che formano la *léxis* e, nella filosofia aristotelica, svolge anche il ruolo di paradigma del tipo di legami compositivi che formano le sostanze naturali» (ivi, p.127).

A dimostrazione di questa *valenza paradigmatica* e generativa della *léxis*, lo studioso riporta quattro brani<sup>133</sup> aristotelici

---

133. Li riportiamo in nota:

«Ciò che è composto a partire da qualcos'altro in modo che il tutto formi un'unità non va considerato come un mucchio ma come una sillaba. La sillaba non è, infatti, “identificabile con” gli *stoicheia*: “BA” non è uguale a “B” e “A” e nemmeno la “carne” è uguale a “fuoco” e “terra”. Prova ne sia che carne e sillaba, se decomposti, non esistono più né come carne né come sillaba e invece tanto gli *stoicheia* “linguistici” quanto “fuoco” e “terra”, “se decomposti”, continuano a esistere. Pertanto la sillaba non è solo gli *stoicheia* “vocale” e “non vocale” ma è qualcosa di diverso “da entrambi” e anche la carne è non solo “fuoco” e “terra” o “caldo” e “freddo” ma qualcosa di diverso. (Met., 104b 11-19).

«Bisogna esaminare se il tutto è sinonimo di una delle sue parti. Ciò non deve accadere così come non accade nel caso delle sillabe: la sillaba infatti, non è sinonimo di nessuno degli *stoicheia* di cui è composta. Bisogna anche vedere se non è stata detta la modalità della composizione: per fare conoscere una cosa non è infatti sufficiente dire ciò da cui la cosa è composta. La sostanza di ciascun composto non è una “qualsiasi” composizione di parti ma una determinata composizione di parti, così come avviene per la casa: la casa infatti non esiste se le sue parti si trovano ad essere composte in un modo qualunque» (Topica 15ob 19-26).

«Supponendo che il seme provenga tanto dalle une quanto dalle altre, come

tratti dal Libro Z della Metafisica, dai Topica, dal Generatione Animalium e ancora dal Libro N della Metafisica. Commenta Lo Piparo

«In questi passi il rapporto tra teoria e linguaggio e teoria della natura si trova, rispetto alle aspettative e ai canoni interpretativi correnti, invertito: non è la *léxis* ad essere spiegata a partire dalla *Physica* ossia utilizzando principi elaborati in sede di indagine sulla natura ma, al contrario, è l'indagine linguistica che fornisce il modello esplicativo di un aspetto fondamentale dei processi generativi naturali» (ivi, p.128).

Ecco qui l'*inversione*! Ma forse non si tratta affatto di inversione, si tratta piuttosto di quella fungenza metaforica della scrittura che tesse segretamente il corpo naturale e lo articola organicamente.

Anche Giorgio Raimondo Cardona ha avuto intuizione di questo spiazzante movimento, egli infatti scrive «A priori, conoscendo quanto sia produttivo nelle culture il modello corporeo, ci si potrebbe aspettare che più frequentemente accada l'inverso, e cioè che sia il testo ad essere paragonato a un corpo umano. Invece non è così [...]» (2009, p.155) e prosegue, generalizzando la fungenza modellizzante della scrittura, «Che la scrittura sia il punto di partenza e non quello di arrivo nelle generalizzazioni lo mostra forse il fatto che, ancora più frequentemente che del corpo, essa è metafora del cosmo, della creazione, della natura».

Questa “fungenza inversa” non si ferma al modello genera-

---

si svolgerebbe il processo generativo? Dal momento che le parti anomeomere derivano dalle omeomere, il provenire del seme dalle prime equivale al provenire dalle seconde e dalla loro composizione esattamente come se “un seme” fosse generato dalla parola articolata: se proviene da tutta quanta la parola, proviene anche da ciascuna delle sue sillabe e, se proviene da queste, proviene dagli stoicheia e dalla loro composizione» (De Generatione animalium, 722a 27-33).

«Forse che il numero è generato per composizione allo stesso modo della sillaba?» (Metaf. 1092 a 26-27).



tivo esplicito di lettera, sillaba e parola, ma si estende, coinvolge cioè anche la *léxis* e soprattutto il *testo*, poiché quando Aristotele parla di linguaggio non può che continuamente far riferimento al linguaggio scritto. È la scrittura nella sua composizione organica, dallo *stoicheion al senso compiuto del testo* a far da riferimento alle concettualizzazioni biologiche e fisiche. Considera Vegetti «Non sorprende certo che sia proprio Aristotele a consolidare questo punto di vista, a segnare l'avvento di uno sguardo che fa del corpo un testo predisposto alla lettura» (Vegetti 1987, p.56).

E poi, certo, si innesca un produttivo movimento di andata e ritorno<sup>134</sup>, per cui corpo e testo, corpo e mondo fisico si influenzano e si definiscono reciprocamente.

Il paradigma organico non poteva certo affermarsi in riferimento all'epica orale. Tra i tratti distintivi dell'*epos* arcaico, Luigi Enrico Rossi ha, per esempio, individuato quello fondamentale della "ciclicità". Le epiche sono costituite da una massa *dispersa* di canti: l'aedo comincia dove ritiene opportuno in base alla situazione, non dall'"inizio" (inesistente), procede poi in base all'esigenza di instaurare e sviluppare un rapporto empatico con i suoi uditori e non secondo una logica causale (spesso anzi si "smarrisce" in singoli episodi), e termina quando "avverte" che è il momento, non perché esista un finale (l'Iliade poteva addirittura continuare indefinitamente agganciandosi all'Etiopide). Pertanto il riferimento non può che essere, in Aristotele, alla *scrittura*, forse proprio alla *sua* scrittura, al *trattato*, alla forma più strutturata e organica di testo<sup>135</sup>.

---

134. Per questo movimento, come ha evidenziato Svenbro, nella Poetica, la tragedia verrà esaminata come se fosse un corpo da sezionare «De nouveau, le corps du poème est placé sur la table du travail – ici non pas celle du métricien mais du poéticien – pour subir la violence du couteau» (Svenbro 1984, p.227).

135. In questa riconosciuta omologia tra testo e organismo, va giudicata per nulla casuale la scelta di Nietzsche di far esplodere l'unità organica del libro attraverso la proiezione multi direzionale di singoli aforismi. Anche da qui diventa maggiormente comprensibile il fatto (sottolineato ad esempio da Jaspers e da

Va necessariamente precisato che in Aristotele il corpo organico resterà un fondo di potenzialità («il corpo è ciò che è in potenza» De Anima (413° 2)), cioè un insieme di capacità specifiche e ordinate, la cui attualizzazione corrisponderà all'anima naturale: per lo Stagirita materia ed atto non possono che darsi congiuntamente! (non si può *ridurre* l'atto alla materia). Il processo di reificazione del corpo si realizzerà principalmente con Cartesio che lo ridurrà a *res extensa* e con Galilei che “rimuoverà l'animale” per espungere il qualitativo dalla conoscenza scientifica. Scrive Galzigna, alla ricerca del corpo biopolitico,

«La generalizzazione del paradigma meccanicistico, a partire dalla prima metà del XVII secolo, e la conseguente formazione di quel formidabile utensile concettuale che è stato il *corpo-macchina*, implicano direttamente l'occultamento del corpo come sede di percezioni e di esperienze a vantaggio del corpo rappresentato e concepito dall'intelletto» (Galzigna 2008, p.155).

È un altro corpo questo pensato attraverso la metafora della macchina da manifattura, è un altro corpo anche rispetto al corpo-cosmo rinascimentale tatuato di *signaturae rerum*, ma è ancora, nel suo specifico modo, un *corpo organico*.

## **Il corpo bio-politico**

Abbiamo visto come, fin dalla sua iniziale istituzione e in maniera già chiara negli scritti platonici, il corpo è il luogo di una conflittualità *intra-individuale* in quanto legata all'anima pulsionalmente divisa, e *politica* in quanto riferita al governo

---

Bataille) che tali aforismi, intenzionalmente, spesso entrano in contraddizione l'uno con l'altro, cioè non contribuiscono a dare organicità alla scrittura. Anche la ripetutamente annunciata, auspicata o temuta, “fine del Libro”, sul piano speculativo, non si riferisce alla scomparsa del tradizionale supporto cartaceo, ma intende il Libro eminentemente come modello di *compiutezza e di chiusura organica*.

della città. Il corpo pertanto, sin da subito, emerge contestualmente ad una serie di tensioni e di istanze di sorveglianza e di controllo.

Ma che cosa è il corpo per chi ha ragionato di biopolitica? Per esempio, che cosa è il corpo per Foucault?

Come per il potere, inutilmente cercheremmo nello studioso parigino una qualche definizione di corpo. La rivendicazione, in ampia misura ironica, di essere un “nominalista” lo esenta dal doversi porre in generale la domanda (socratica) “che cosa è questo?”. Dietro, *rectius*, attraverso ogni *nome* corre tumultuosa la storia che trascina via tutto quel che incontra e apporta sempre nuovi materiali. Ne “La volontà di sapere” il corpo, per esempio, è definito “punto immaginario<sup>136</sup>”. Questo vuol dire che non riusciremo mai ad afferrare, una volta per tutte, un nucleo strutturale corrispondente all’oggetto corpo. Esso infatti – sostiene l’autore – esiste solo in quanto inquadrato in regimi disciplinari, regolato da ordini normativi, conosciuto da saperi manipolativi, spronato a differenti prestazioni, istigato a parlare, blandito in alcune sue inclinazioni, vincolato a impersonare ruoli ed esibire cerimonie ma anche protetto e preservato, in quanto portatore di tesori biologici. Tutto questo mobile fascio di attenzioni e di costrizioni si applica ad una materia, quella corporea, che pare infinitamente *plastica*.

Nella terminologia foucaultiana, il corpo è *supporto di iscrizione*. In “Nietzsche, la genealogia, la storia” leggiamo

«Il corpo: superficie di iscrizione degli eventi (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono), luogo di dissociazione dell’Io (al quale cerca di prestare la chimera di un’unità sostanziale), volume in perpetuo sgretolamento. La genealogia, come analisi della provenienza, è dunque articolazione del corpo e del-

---

136. A noi pare suggestiva la possibilità di accostare questa espressione a quella aristotelica che fa del corpo mera potenza, cioè apertura apriori indecisa quanto alle proprie attualizzazioni.

la storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo» (Foucault 2001b, p.50).

Nell'intervista "Potere e corpo" ribadisce tale collocazione passiva, ma vi aggiunge anche la capacità reattiva

«La padronanza, la coscienza del proprio corpo non si sono potute raggiungere che per effetto dell'investimento del corpo da parte del potere: la ginnastica, gli esercizi, lo sviluppo muscolare, la nudità, l'esaltazione del corpo ... tutto questo è nella linea che conduce al desiderio del proprio corpo attraverso un lavoro insistente, ostinato, meticoloso che il potere ha esercitato sul corpo dei bambini, dei soldati, sul corpo in buona salute. Ma dal momento in cui il potere ha prodotto questo effetto, nella linea stessa delle sue conquiste, emerge inevitabilmente la rivendicazione del proprio corpo contro il potere, la salute contro l'economia, il piacere contro le norme morali della sessualità, del matrimonio, del pudore. E ad un tratto, ciò stesso per cui il potere era forte diventa ciò da cui è attaccato ... Il potere si è addentrato nel corpo, esso si trova esposto nel corpo stesso» (2001 a, p.150).

In "Sorvegliare e punire", per esempio, Foucault impiega la storia della penalità come *paradigma* delle trasformazioni che accadono al corpo attraversato e formato da un complesso di discorsi, di pratiche, di saperi e di poteri. Entro una cronologia stratificata, l'autore francese ci mostra che il corpo fino alla soglia della metà del Settecento era esposto alle afflizioni e ai supplizi più atroci. I condannati per i più gravi reati<sup>137</sup> venivano ferocemente marchiati, pubblicamente umiliati e vilipesi, pestati, bruciati, bucati, strangolati, smembrati. La violenza del sovrano, che agiva *duplicemente* per rimarginare il *vulnus* creato nel suo *regno* e anche per esercitare la propria vendetta *personale* (ogni infrazione era infatti anche un *crimen ma-*

---

137. Per i reati di minore entità, cioè per oltre la metà dei casi, si ricorreva all'ammenda o al bando.

*iestatis*, cioè affronto personale) si esplicava secondo rituali<sup>138</sup> che ne dovevano magnificare il fasto e illustrare la terrificata dissimmetria tra il suddito reo ed il sovrano. «Più che un'opera di giustizia – scrive Foucault – una manifestazione di forza» poiché, attraverso lo scatenamento cruento della violenza sovrana, «Il supplizio non ristabiliva la giustizia ma riattivava il potere» (Foucault 2003, p.54). Gli eccessi della penalità suppliziante dovevano innanzitutto manifestare sontuosamente lo spaventoso potere di colui che punisce. Per questo Foucault ci parla di un “corpo politico” del reo. Verso la metà del Settecento – sostiene l'autore – al corpo accade una profonda mutazione, che la trasformazione del regime penale ci restituisce in modo assai perspicuo. Al fasto teatralizzante della violenza sovrana scaricata sul corpo del condannato, succede una penalità sobria e scevra da esibizionismi. Non solo, cambiano anche scenari e ruoli. Alla pubblica piazza si sostituisce la prigione che impedisce con le sue mura ogni sguardo indiscreto; al posto del boia proliferano nuove figure contornanti la persona del reo: educatori, psichiatri, criminologi e medici; all'apparato repressivo-militare si sostituisce un complesso apparato scientifico, giuridico e amministrativo. Al corpo, esposto ad ogni sorta di accanimento della violenza, si aggiungono così il supplemento astratto della soggettività *giuridica* e poi quello di una soggettività *psicologica*. Prende forma – ci dice l'autore - una «nuova tecnologia politica del corpo». Assistiamo – potremmo dire – ad una nuova riconfigurazione dei rapporti tra corpo oggettivato, corpo organico e corpo politico. Il corpo della penalità suppliziante, tipico della sovranità medievale, è un corpo oggettivato a cui i saperi medici hanno via via assegnato un'articolazione organica ed anatomica che, nella sua sapienza, rendeva possibile, dice Foucault, «un'arte quantitativa della sofferenza», dunque per niente uno scate-

---

138. “Un'aritmetica penale” dirà anche a sottolinearne il calcolo, la meticolosità e la valenza simbolica che sottendeva.

namento cieco ma una sapiente incisione della carne secondo criteri simbolici e di graduazione delle sofferenze. Tale penalità esibizionista e carnale lascia spazio ad una «penalità dell'incorporeo», più sobria, più introversa, che assume il corpo solo per *oltrepassarlo* in direzione dell'anima.

Se molta storiografia ha voluto vedere in questo passaggio l'affermazione di nuovi sentimenti di umanità entro un processo di progressiva civilizzazione dei costumi, Foucault, con occhio disincantato, vi scorge piuttosto l'attivazione di nuove tecniche di impossessamento dei corpi.

Si passa dunque da un'oggettivazione del corpo organico che si può disarticolare, membro per membro, organo per organo, ad un'altra oggettivazione del corpo secondo nuovi stili e nuovi discorsi che lo traggono in direzione dell'anima. Ma il corpo, al contrario di quello che potrebbe a prima vista sembrare, non è affatto trascurato dalle nuove istanze di governo, entra semmai in una nuova «anatomia politica» nella quale l'anima diverrà – ci dice l'autore - «prigione del corpo». È davvero notevole come *immanenza e trascendenza, corpo organico materiale e corpo organico psicologizzato* giochino per riprodurre *oggettivazioni* nuove e inattese. Foucault è magistrale nel negare all'«anima moderna» valore di trascendenza quando scrive

« Non bisognerebbe dire che l'anima è un'illusione, o un effetto ideologico. Ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all'interno del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti – in modo più generale su quelli che vengono sorvegliati, addestrati, corretti, sui pazzi, i bambini, gli scolari, i colonizzati, su quelli che vengono legati ad un apparato di produzione e controllati lungo tutta la loro esistenza. Realtà storica di quest'anima, che, a differenza dell'anima rappresentata dalla teologia cristiana, non nasce fallibile e punibile, ma nasce piuttosto dalle procedure di punizione, di sorveglianza, di castigo, di costrizione» (ivi, p.33).

L'anima psicologica non è dunque affatto estranea al corpo assunto in carico, ma ne risulta supplemento, promanazione manipolatoria, correlato di controlli e punizioni. Non c'è traccia di trascendenza in quest'anima, al contrario ancora maggiore radicalizzazione nelle istanze di presentificazione e oggettivazione, attuata attraverso la fabbricazione della psiche dell'uomo disciplinare.

Con l'opera dei riformatori (gli "ideologues" in particolare), parebbe che l'epoca della "dolcezza delle pene", in cui progressivamente scompare l'urgenza della *vendetta* nell'esercizio della penalità, sia l'esito di «un grido del cuore o della natura indignata» (ivi, p.80) che invoca il riconoscimento dell'*umanità* nella giustizia e nel condannato. Oltre ai rischi propri della precedente penalità suppliziante, legata spesso alla possibilità di solidarizzazione tra folla e condannato, in particolare se questi era di umili condizioni oppure se reo di essersi ribellato a quanto veniva generalmente avvertito come intollerabile angheria dello stato o di qualche potentato, vi erano stati importanti cambiamenti di contesto. Innanzitutto la grande espansione demografica del XVIII secolo e l'instaurazione di sistemi produttivi di natura capitalistica. Ma anche altre connesse trasformazioni da non sottovalutare: per esempio, con la fine del Seicento i delitti contro la proprietà avevano dato il cambio ai delitti di sangue: per il fatto che il livello di vita era sensibilmente migliorato, si erano costituite nuove ricchezze, che dunque richiedevano nuove tutele. Cambia dunque la criminalità (che, anch'essa, diviene meno cruenta), cambia l'apparato legislativo più attento a sanzionare reati di furto (in passato più facilmente tollerati), si sviluppa progressivamente un capillare e sofisticato apparato di polizia. Più che un susulto di umanità dunque, le nuove forme penali paiono derivare dalla nuova esigenza di sostituire una giustizia lacunosa e sfarzosa (sfarzosa proprio a parziale compensazione della sua lacunosità) con una giustizia capace di controlli sempre più pervasivi e continui. Si tratta di mettere mano complessi-

vamente al sistema della giustizia che, nella nuova contingenza storica, viene percepito come frammentario, inefficiente, farraginoso, contraddittorio, discontinuo e anche socialmente discriminante<sup>139</sup>. Non si trattava allora innanzitutto di rivolgere una critica alla *disumanità* della giustizia, piuttosto di denunciarne l'inefficienza e la «cattiva economia del potere» che la caratterizzava. Il progetto di una nuova giustizia non mirava a punire meno, ma a punire meglio, ad avere maggiore universalità e certezza, a spostare lo spazio della sua azione dalla superficie dello spettacolo allo spessore profondo del corpo sociale. Non era questione di sensibilità allora ma del progetto di una nuova strategia politica per il potere di punire. Il margine di illegalismo che era stato tollerato sotto l'Ancien Régime e che, in certa misura, era condizione di sussistenza degli strati sociali più deprivati, nel nuovo contesto economico e sociale diviene intollerabile, viene considerato come l'*humus* venefico che alimenta la criminalità, in tutte le sue forme degenerative. In questo nuovo contesto, il regime di proprietà delle terre, ora spesso adibite ad agricoltura intensiva, si fa più rigido e non più disponibile ad accettare raccolta di legna o pascoli di armenti altrui. Tanto meno questi illegalismi vengono tollerati nei riguardi della proprietà commerciale e industriale<sup>140</sup>. Si era sviluppata inoltre una nuova *illegalità di frode* all'interno di questo *illegalismo dei beni*, che richiedeva una complessiva ricodificazione delle infrazioni e dei reati e una nuova strategia di controllo e repressione.

Dunque, all'incrocio dell'esigenza di metter argine alle nuove forme di illegalismo popolare e a quella di temperare la concentrazione e l'arbitrarietà del potere punitivo in capo al sovrano, prendevano forma le nuove idee di riconfigurazio-

---

139. È utile ricordare che il re, per fare cassa, vendeva correntemente gli uffici di giustizia, governati spesso da magistrati ignoranti, indocili, personalmente interessati.

140. La proliferazione di depositi colmi di merce, materie prime, utensili, macchinari richiedono nuove tutele.



ne del potere di punire. Come è chiaro, la losca crudeltà delle torture in fase inquisitoria e la dismisura dei supplizi punitivi, entro l'esigenza di contrastare tali forme di criminalità non efferata ma diffusa, divengono semplicemente una modalità giudiziaria obsoleta. Non solo, la penalità ora è sempre meno esercizio personale del sovrano, ma diviene *azione della società a tutela di se stessa*. Una nuova tecno-politica della punizione, capillare, sistematica, precisa, continua, misurata investe perciò il corpo del reo e si predispone a produrre l'anima, cioè l'insieme delle sue attitudini comportamentali psicologiche, ambientali ed ereditarie. Ne nascerà, con l'Ottocento, una nuova figura, quella del *criminale* (entro quella più generale *dell'anormale*), accanto a quelle tradizionali del reato e della corrispondente pena. Sarà appunto allora l'anima a venire in primo piano come medium per una nuova oggettivazione e un nuovo controllo del corpo. Si tratterà di un "potere ideologico", di una nuova pedagogia, di un'inedita panoplia di strumenti e organizzazioni che avranno di mira il condizionamento e la plasmazione delle personalità. A caratterizzare questi spostamenti, Foucault riprende la metafora della scrittura:

«lo "spirito" come superficie su cui inscrivere il potere, con la semiologia come strumento; la sottomissione del corpo per mezzo del controllo delle idee; l'analisi delle rappresentazioni come principio di una politica dei corpi ben più efficace dell'anatomia rituale dei supplizi» (Ivi, p112).

Questa pedagogia semiografica dovrà rendere l'*associazione* tra reato e pena naturale, talché «il potere che punisce si nasconde» negli automatismi di queste associazioni. La produzione di questa concatenazione di idee, vagheggiata dai riformatori dell'epoca, avrebbe dovuto infine assegnare alla legge e alla sua tutela giudiziale l'aura della *necessità*.

Il processo di legittimazione del nuovo assetto segue una procedura tipica del potere: quello di “naturalizzare” dogmaticamente sé stesso attraverso una serie di cristallizzazioni laddove si celano costrutti artificiali. Diviene evidente che questa pedagogia di segni naturalizzati non è rivolta preminentemente al reo, anzi essa deve circolare nel corpo sociale, formare una coscienza collettiva compatta ed omogenea, in particolare attraverso una sistematica batteria di discorsi. In tale passaggio, il corpo del reo, antica proprietà politica del re, viene appropriato dalla società in quanto “bene sociale”. È infatti tutto un altro *debito politico* quello che il reo è chiamato a saldare: non più un debito di protezione verso il sovrano, ma un debito di *utilità* che egli ha contratto con la società mercantile e industriale: non a caso, la forma tipica dell’espiazione dovrà essere la condanna ai *lavori pubblici*. Con tale pena il condannato diviene «sorgente di profitti e di significazioni» (ivi, p.119). Non solo, la sua visibilità pubblica ne farà un ammaestramento collettivo, una lezione di civismo, un segno loquace: «la messa in scena della moralità pubblica» e del trionfo della legge stessa. La *città punitiva*, punteggiata dalla presenza di questi rei-lavoratori, sarebbe stata lo sfondo di un severo teatro didattico. Per questa valenza semiotica pubblica delle nuove pene, risulta immediatamente evidente l’inidoneità del carcere: esso non solo è sottratto alla vista degli altri cittadini ma, per sovrappiù, costa alla società e favorisce l’ozio ed il suo nuovo gemello: il *vizio*.

Qui – segnala Foucault – si apre allora un profondo interrogativo: il carcere, incompatibile rispetto alle elaborazioni teoriche miranti alla manipolazione delle rappresentazioni, diviene in pochissimo tempo «la forma essenziale del castigo» (ivi, p.125). All’inizio dell’Ottocento il carcere, infatti, nelle sue diversificate forme reclusorie, centralizzate o delocalizzate, diviene la penalità quasi universalmente comminata ai con-

dannati<sup>141</sup>. Si realizza dunque uno *scarto* rispetto alle elaborazioni dei riformisti settecenteschi, si attua «tutt'altra fisica del potere, tutt'altra maniera di investire il corpo umano» (ivi, p.126). Il reo di cui parliamo – precisa Foucault – viene alla cognizione sotto la forma dell'*homo oeconomicus*, tipicamente da “ricostituire” attraverso la pedagogia del lavoro forzato, accompagnato dal riconoscimento legale di un salario. Scrive perspicuamente l'autore «La cella, in questa tecnica del monachesimo cristiano e che esisteva oramai solo nei paesi cattolici, diviene in questa società protestante<sup>142</sup> lo strumento con cui si può ricostruire insieme l'*homo oeconomicus* e la coscienza religiosa» (ivi, p.134). Il carcere diviene strumento di “conversione”, dunque il principio della plasmazione delle anime rimane valido<sup>143</sup>, esso è semplicemente perseguito con altri mezzi rispetto a quelli multiformi ipotizzati dai riformatori.

La tesi di Foucault è che il carcere divenga un cruciale *dispositivo* di correzione individualizzata e meticolosa, di osservazione ininterrotta, e dunque anche di *produzione di un nuovo sapere sugli individui*. La possibilità della sua efficacia non riposa tanto nell'ordinamento giuridico astratto quanto sulla predisposizione di nuove sapienti *tecnologie della pena*: esso non mira all'instaurazione del *soggetto giuridico* proprio del patto sociale ma mira alla produzione del *soggetto obbediente*, interamente avviluppato in una fitta e cronologicamente

---

141. Laddove, in precedenza, era rimedio puramente marginale, mirante non tanto alla punizione ma alla custodia temporanea. Inoltre il carcere era misura generalmente avversata dai riformatori e dai giuristi in quanto simbolo degli imprigionamenti abusivi operati dal potere sovrano che esercitava il proprio arbitrio lontano da ogni controllo.

142. Il riferimento è ai primi modelli carcerari inglesi.

143. L'obiettivo preminente non sarà infatti la punizione, ma la creazione di una personalità normalizzata, che non ripeterà in futuro gli stessi errori. Il carcere dunque dovrebbe presentarsi non come luogo di espiazione ma luogo in cui si previene ogni caduta recidivante.

organizzata maglia di esercizi e rituali.

Per sintetizzare le differenze salienti tra i tre modelli di tecnologia penale, Foucault ricorre al paradigma di tre specifiche modalità di scrittura corporea: il “marchio” caratterizza il diritto monarchico che incide permanentemente sulla carne del condannato il proprio eccesso di potere, il “segno” caratterizza i progetti dei riformatori che vogliono scrivere direttamente nelle anime dei condannati e dei cittadini spettatori, la “traccia” caratterizza invece l’istituzione carceraria che addestrando il corpo intende appunto lasciare indelebile la propria traccia nelle condotte coattivamente informate.

L’uomo *epistemico* disegnato nella forma del complesso organico dalla metafisica di Descartes (e poi dalla medicina appena successiva) e l’uomo disciplinare *politico* anatomizzato per organi e gesti dai nuovi regolamenti, entrambi trovano la loro comune confluenza nel modello dell’*uomo-macchina*, cioè di un modello interamente immanente, articolato in organi e funzioni. Tempo, movimento e spazio subiranno un minuzioso processo di suddivisione e riscrittura, con il fine della paziente fabbricazione di nuovi *corpi docili*, valutati sotto il profilo dell’utilità e della capacità produttiva. Da allora, soldati, scolari, collegiali, operatori sanitari e malati, operai tutti verranno avvolti da una microfisica del potere mirante ad aumentare le forze del corpo e a diminuirne le resistenze politiche. Una grande pressione per la cura del dettaglio e dell’infimo si generalizza nella società, un complesso di tecnologie, procedimenti, osservazioni, descrizioni, annotazioni si affina e si proietta sul corpo dell’uomo per macchinizzarlo. Con un’osservazione ancora dissacratoria Foucault scrive «E da queste inezie, senza dubbio, è nato l’uomo dell’umanesimo moderno» (ivi, p.153).

Vediamo solo sinteticamente quali sono le direttrici che governano questo massivo e analitico investimento disciplinare del corpo. Innanzitutto lo *spazio* richiede un fine disegno di ripartizione: le discipline esigono infatti, per potersi esercita-

re, di uno spazio *delimitato e chiuso*, non solo, è necessario che esso venga internamente “quadrettato<sup>144</sup>”, affinché ad ogni individuo sia assegnato univocamente il proprio posto; inoltre è necessario che la sua strutturazione regoli funzionalmente le circolazioni che avvengono al suo interno, in modo da accrescere quelle positive e interrompere od ostacolare quelle negative. Lo spazio deve anche ripartire qualitativamente, attraverso segnalazioni di classificazioni, gerarchie e ranghi. Come lo spazio cellulare aveva sicuri riferimenti alla tradizione monastica, anche le rigorose ritmiche del *tempo* che si diffondono nelle nuove istituzioni sono debitrice della sapienza monastica, che scandiva con estremo rigore cronologico (fino al minuto) gli esercizi di pietà. E questa tempografia deve insinuarsi nelle giunture degli arti per guidarne i gesti e rispecchiare il corpo dell'uomo nella figura del manichino politico, docile ed efficace. Non solo, l'intero arco della giornata doveva essere cronologicamente sminuzzato e riferito in ciascun suo frammento ad una precisa serie di atti, esercizi, comportamenti e tali riferimenti ancora mutavano secondo un processo temporale stadiale che scandiva i passaggi di livello e di grado degli addestrati. Foucault, rispetto a questo totalizzante investimento della durata da parte del potere, giunge ad ipotizzare, con acume e un po' di azzardo, che le due grandi “scoperte” del Settecento: il “progresso” della società e l’“individuo” genetico siano correlative a queste tecniche di gestione del tempo finalizzate all'utile (laddove la precedente tradizione proponeva una storia-ricordo fatta di cronache, gesta e successioni dinastiche).

La raccolta, condotta con certissima meticolosità e pazienza da Foucault, di grigi testi manualistici tratti da polverosi archivi, riguardanti i modi economici di addestrare soldati, condurre allievi, gestire pazienti, organizzare operai restituisce – almeno ai nostri occhi - in forma spesso paradossale e parodistica

---

144. Si tratta – potremmo dire – di una rifunzionalizzazione della “tabella”.

il livello di macchinizzazione a cui si vuole sottoporre il corpo, considerato come organismo multisegmentale che interagisce come un ingranaggio con altri ingranaggi (secondo livelli di interazione sempre crescenti dall'elementare al molteplice) e automaticamente attivato da insiemi codificati di segnali-ingiunzioni. Il corpo – nota sottilmente Foucault – qui vi figura meno nella sua dimensione “corporale” quanto piuttosto in quella “fisica”, cioè in definitiva cosale ed astratta.

Questa fitta e pervasiva rete che abbraccia i corpi, li articola e li muove è stata – secondo l'autore francese – la risposta che il Settecento ha escogitato per contrastare gli illegalismi popolari (non più tollerabili) e per massimizzare l'utilità produttiva dei corpi nel nuovo contesto economico capitalistico. Se i filosofi e i giuristi pensavano alla società ideale che si sviluppava dal patto sociale, una nutrita e oscura schiera di tecnici della disciplina, nel frattempo, progettava una società militarizzata ma, forse meglio, interamente macchinizzata. La politica – afferma Foucault – proietta il modello militare, dell'addestramento e delle sorveglianze gerarchizzate, contestualmente sugli individui e sulla società e ne assume la dimensione *tattica* come il suo più prezioso principio operativo. La società vi figura come esercito-macchina interamente votato all'aumento dell'utilità. E, come ogni sistema disciplinare, per poter funzionare esso deve potere crucialmente incorporare un sistema correttivo e auto correttivo basato su un'inedita *arte di punire*. Scrive Foucault «Nel cuore di ogni sistema disciplinare, funziona un piccolo meccanismo penale [...]» (ivi, p.195). La società disciplinare apre al corpo una nuova costellazione di “infra-penalità” che individua e sanziona una miriade di nuovi comportamenti che, per la loro natura micro, sfuggivano interamente alla penalità della legge. Entro tale cornice, diventa penalizzabile non semplicemente il reato, ma la minuscola infrazione, la semplice non-conformità, il banale errore, la sbadata inosservanza. Si spalanca dinnanzi al corpo organico-macchinico un vastissimo campo di punibilità

organizzato non (soltanto) dalla Legge ma preminentemente dalla Norma. L'autore parla del nuovo dettagliato sistema di coercizioni come di un'avvolgente pressione alla "normalizzazione"<sup>145</sup>.

Accanto agli aspetti della sorveglianza gerarchica e della sanzione normalizzatrice, l'autore tematizza anche il caso molto interessante dell'"esame", che combina in sé le prime due disposizioni. Il potere gerarchico, nella sua forma fortemente ritualizzata, attraverso l'esame (tecnologia che si diffonde e si struttura nell'esercito, nelle scuole, negli ospedali, nel reclutamento degli apprendisti etc.) innanzitutto «impone a coloro che sottomette un principio di visibilità obbligatoria» (ivi, p.205). Inversione nell'economia degli sguardi dunque: il potere sovrano che annovera tra le sue più salienti prerogative la magnificenza ostentatoria della sua visibilità, lascia spazio ad un potere che si ritrae nell'ombra e illumina, con una luce implacabile, i suoi oggetti. Nel gioco delle interrogazioni e della commisurazione delle risposte, entro tale sofisticato cerimoniale di oggettivazione, si attiva un occhiuto meccanismo di *captazione di saperi* sui soggetti disciplinari. L'autore assegna proprio alla diffusione e alla messa a punto di questa tecnologia, lo "sblocco epistemologico" della medicina (e della psichiatria) e anche della pedagogia come scienze.

Come si realizza la produzione di questo sapere "umanistico"? La risposta di Foucault è per noi estremamente interessante: l'elaborazione del nuovo sapere-potere si realizza mediante l'ingresso degli individui in un inedito, enorme "campo documentario". Scrive Foucault

«L'esame che pone gli individui in un campo di sorveglianza, li situa ugualmente in una rete di scritturazioni; li coinvolge in tut-

---

145. Il termine "normalizzazione" – notiamo – assume diversi significati nell'opera dell'autore, se riferito alla disciplina oppure alla governamentalità liberale.

to uno spessore di documenti che li captano e li fissano. Le procedure d'esame sono state subito accompagnate da un rigoroso sistema di registrazione e dal cumulo documentario. Un "potere di scritturazione" si costituisce come elemento essenziale negli ingranaggi disciplinari» (ivi, p.207).

Il potere disciplinare, meticoloso e occhiuto, produce oggetti cognitivi ponendo, ancora una volta e secondo uno stile inedito, *in intimità corpo e scrittura*. E da questa continua intimità prendono a formarsi *archivi* di natura diversa rispetto a quelli tradizionali amministrativi. Si escogitano nuove tecniche scrittorie che consentiranno, per esempio, nell'esercito, di meglio identificare i disertori, evitare la duplicazione degli arruolamenti, verificare gli inventari, conoscere gli stati di servizio e il valore militare, avere precisa cognizione di morti, feriti e dispersi; nell'ospedale, consentirà di seguire minutamente l'evoluzione delle malattie, di verificare l'efficacia dei trattamenti, riconoscere casi clinici analoghi, identificare tempestivamente insorgenze di epidemie; nella scuola, consentirà di conoscere le attitudini degli allievi, di misurarne gli avanzamenti sul piano del sapere, della buona condotta, della religiosità etc. L'emergenza, a cui qui Foucault (a differenza che in altri contesti<sup>146</sup>) dedica acuminato interesse, di nuove oscure «tecniche di annotazione, registrazione, costituzione di dossiers, di messa in colonna e in quadro, che ci sono familiari e che hanno permesso lo sblocco epistemologico delle scienze dell'individuo» (ivi, p.208). Il passaggio è davvero cruciale. La raccolta e la conservazione di tali documenti (dall'autore considerati fin nella loro stretta materialità semiotica), il loro ingresso in sistemi di catalogazione che ne permettono la messa in serie e la comparazione originano archivi e archivi di archivi che consentiranno un movimento che produce il

---

146. Un altro studio in cui Foucault dedica particolare attenzione alla scrittura ed ai suoi effetti di *soggettivazione* è il testo intitolato "La scrittura di sé" (Foucault 1998).



sapere dell'individuo e da questo, sul piano dell'elaborazione statistica, al sapere della popolazione. Ne scaturirà un sapere formale dell'*individuo*, che per Foucault coincide con la *costituzione* stessa dell'individuo, e il suo ingresso nel dominio della conoscenza. Non altrimenti che da questo viluppo *disciplinare e scrittorio* ha la propria decisiva possibilità quell'*individuo* che l'antropologia liberale "ideologicamente" considera *naturale*. Infatti, prima dell'attivazione combinata di questi dispositivi, l'individualità pubblicamente riconosciuta era preminentemente simbolica (rituale, apologetica, estetica) e non cognitiva, e riguardava soprattutto il sovrano e poi, in un processo di progressiva indistinzione, solo gli strati superiori del potere. Laddove, nel contesto disciplinare, i processi di individualizzazione sono invece *discendenti* (rispetto al potere) e qualificano epistemologicamente l'individuo in quanto "caso", in quanto soggetto conoscibile e calcolabile<sup>147</sup>.

Allo stesso tempo, diverrà possibile l'aggregazione di dati, la delineazione di grandi insiemi, lo stabilimento di medie e la fissazione di norme. Le tecnologie scrittorie si configurano allora come essenziale medio del *potere-sapere*, quasi ad identificarsi – figuratamente - con la tracciatura di quel *trattino* che li unisce e li separa graficamente.

«La nascita delle scienze dell'uomo<sup>148</sup>? Verosimilmente dobbiamo cercarla in quegli archivi, di scarsa gloria, in cui è stato elaborato il gioco moderno delle coercizioni sui corpi, i gesti, i comportamenti» (ivi, p.209) e si aggancia esplicitamente «ad una certa funzione politica della scrittura».

L'insieme di queste tecnologie, cresciute negli spazi ritagliati e chiusi, conosceranno processi di "disistituzionalizzazio-

---

147. Foucault mette in conto della società disciplinare anche il passaggio letterario dal genere medievale del racconto epico al *romanzo* che scruta le segrete singolarità.

148. Per Foucault, invece, fu dall'*inchiesta giudiziaria*, invenzione del Medioevo in sostituzione delle antiche pratiche del giuramento, dell'ordalia, del giudizio di Dio, che presero avvio le *scienze della natura*, empiriche e sperimentali.

ne”, tenderanno cioè a disseminarsi nella società, grazie alla loro intrinseca flessibilità, scomponibilità e ricombinabilità. Inoltre si affermerà un processo di “statizzazione” di tali competenze, per il quale, in Francia e in Germania innanzitutto, un ruolo fondamentale verrà giocato dalla polizia, che via via produrrà – ci dice Foucault - «un immenso testo poliziesco» (ivi, p.233). Talché, il sistema sociale borghese che prende forma a partire dal Settecento, formalmente egalitario con la sua produzione giuridica codificata, con il regime parlamentare e le procedure rappresentative che lo caratterizzano, mette in opera, su un versante più defilato, una cupa e radicalmente inegalitaria messe di procedure tali da assorbire e consumare gli spazi formali di libertà<sup>149</sup> e da funzionare come “contro-diritto” (che ben poco ha a che spartire con le “obbligazioni contrattuali”, le quali si ridurranno appunto a finzioni).

Il denso viluppo di tutte queste attività di scrizione risultano condizionalità imprescindibili per la produzione attiva del corpo politico organico-macchinico.

Che cosa ricaviamo da queste considerazioni? Diremmo innanzitutto la chiara e indiscutibile *natura radicalmente costruttiva dell'uomo disciplinare*. Il suo corpo e la sua anima risultano – dalle mirabili e minuziose osservazioni dell'autore francese – produzioni ineludibilmente anche *scrittorie*. A confermarlo, un *lemma* ricorre a punteggiare sistematicamente le ricerche di Foucault sulla società disciplinare e la messa in opera di un corpo privo di trascendenza (se non quella tutta proiettata nell'utilità): è “fabbricazione”<sup>150</sup>. Quelli che l'autore

---

149. Considera Foucault «E, se la prigione assomiglia agli ospedali, alle fabbriche, alle scuole, alle caserme, come può meravigliare che tutte queste assomiglino alle prigioni?» (ivi, p.247).

150. Berni cerca di sostenere che Nietzsche, al contrario di Foucault, riservava al corpo un nucleo “naturale”, un fondo transtorico e reale, inattingibile dal potere e dunque capace di un suo fronteggiamento conflittuale. Quando però si tratta di dire qualcosa di positivo su questa pretesa *natura* corporea, il discorso di Berni collassa: «La natura deve essere vista a questo punto forse come una credenza, un desiderio, un'alterità che, essendo appunto alterità, non

definisce “campi di positività”, cioè aperture politico-epistemiche di oggetti e relazioni, sono *concrezioni* di un fascio articolato di pratiche e tecnologie. La positività, in tutte le cornici in cui si manifesta, risulta avere al suo fondo il *ribollire* dei gesti con le loro tensioni volitive e istanze manipolatorie. Qual è allora la lezione fondamentale di Foucault? Che partire dalle oggettività è un errore metodologico ed un’ingenuità politica. Che *il sapere* è fin da subito urgenza di *controllo*, descrizione affermativa di *legittimità*, vettore di *normalizzazioni* e dunque, nella sua apparenza meramente *constativa*, sottilmente *prescrittivo* e *pedagogico*.

E dunque qual è la risposta rispetto alla natura ancipite *descrittiva-ingiuntiva* del sapere? È null’altro che l’instancabile *rammemorazione critica della dimensione storico-costruttiva* delle positività, di ogni oggettività, dogmaticamente pensata come anteriore ai gesti e alle condotte. Nel cuore di ogni oggetto, nella sua parvenza austera e muta, pulsa *un atto* nell’*inoggettivabile* movimento del suo esplicarsi, cioè del suo essere *in-atto*. La metafora della scrittura, che è in realtà assai più di una metafora, ci istruisce sul fatto che esiste una *scrittura scritta* solo in quanto si esercita, al suo invisibile orlo, una *scrittura scrivente*, cioè una *scrittura vivente*. E il gesto di iscrizione non proviene da un di fuori del supporto (da “nessun luogo”), proviene, secondo un movimento ad anello, dal testo delle scritture che muovono da sé per risciversi incessantemente, secondo l’idea foucaultiana dell’*apriori storico* e che ha - per noi - la sua figura riassuntiva nel *palinsesto*. *Scrittura e supporto* non sono mai allora in rapporto di fonteggiamento, non esiste *tabula rasa* e non esiste scrittura spirituale (oggettiva, metodologica): scrittura e supporto non sono che *lo stesso* sempre presi entro una *piega* che li rovescia

---

è coglibile, dimostrabile, ma di cui è necessario avvertire la presenza per criticare quelle forme culturali che troppo spesso si vogliono spacciare per naturali» (Berni 2005, p.147). Alla resa dei conti, la natura corporea si rivela un balbettante desiderio.

incessantemente l'una entro l'altro. E questo grande supporto scrittoriale che si ribalta continuamente su di sé per riscriversi non è che la storia (intesa in senso genealogico, non storiografico). A nostra volta, noi non possiamo intenderci *soggetti* ritirati nel punto zero del nostro sguardo, lettori accomodati fuori dal testo, ma siamo noi stessi testure, precipitati semiotici. Il nostro *corpo* non è che *il tramite stesso di questa circolazione di segni*. E dunque non *coincidente* con alcuno di essi.

Come noto, Foucault, dopo avere dato contezza della genealogia del corpo organico-macchinico, incrocerà, lungo i percorsi delle sue ricerche, un altro corpo, un diverso coagulo segnico: il *corpo organico-biologico*. Lo incontrerà, per esempio e in forme per noi di particolare interesse, nel suo studio sul neo-liberalismo, in particolare quello americano che ha prodotto la *Teoria del capitale umano*, oggi teoria *mainstream* pacificamente accolta nelle scuole di quasi tutti i gradi come lezione d'avanguardia scientifica (per quanto si tratti di teorie i cui inizi risalgano agli anni Cinquanta<sup>151</sup>). Tale particolare corpo biologico si presenta come il *pieno* di quel *vuoto* rappresentato dal corpo macchina. Potremmo dire che la nozione di *competenze*, specifica di questo indirizzo speculativo, delinea un corpo biologico strettamente intrecciato ad una dimensione di *potenza* (quasi in senso aristotelico) da renderlo un'inedita, complessa e sfuggente forma contemporanea di *oggettivazione*.

Riassumendo in fretta, all'inizio degli anni Sessanta un gruppo di economisti identificati storicamente come Scuola di Chicago (i cui principali esponenti erano Theodore Shulz, Gary Backer, Jacob Mincer) inizia a sviluppare sistematicamente alcune intuizioni di Henry Calvert Simons avanzate nei primi anni Trenta *in funzione di contrasto* all'interventismo di

---

151. Theodore Schultz ha pubblicato nel 1971 il suo libro "Investment in human capital", raccogliendo scritti degli anni Cinquanta e Sessanta.

stato concretizzato nel New Deal. La scuola riprende esplicitamente le elaborazioni teoriche degli Ordoliberali (Scuola di Friburgo, composta Walter Eucken, Alfred Muller-Armack, Wilhelm Ropke, Alexander Rustov, Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises), in particolare legate alla nozione di Impresa intesa come struttura germinativa e coesiva della società.

La novità più importante della scuola americana è l'elaborazione della Teoria del capitale umano. Obiettivo della teoria è di ridefinire radicalmente l'oggetto della scienza economica: non più tradizionale studio dei meccanismi di produzione, scambio e consumo ma *studio del comportamento umano*, inteso come condotta finalizzata che si esplica mediante scelte alternative e reciprocamente escludentesi, in ragione della rarità delle risorse. *L'homo oeconomicus* diviene così – considera Foucault in *Nascita della biopolitica* - «principio di intelligibilità e di decifrazione dei rapporti sociali e dei comportamenti individuali». Il sociale, anche e soprattutto in quegli ambiti tradizionalmente considerati non-economici, diviene dunque un *sottoinsieme* dell'economico.

Preliminare alla teoria del capitale umano si colloca la critica all'economia politica classica che, rispetto ai tre fattori produttivi Terra, Capitale e Lavoro, non avrebbe storicamente mai davvero esplorato seriamente il Lavoro, considerandolo solo sul piano astratto-quantitativo (macchinico), cioè in termini di "ore-lavoro". Il lavoro invece, osservato da vicino, si rivela fortemente caratterizzato qualitativamente, estremamente differenziato da livelli di attitudini e competenze e il lavoratore stesso, nella sua condotta, mostrerebbe di intenderlo di fatto come una risorsa che cerca la massimizzazione del proprio rendimento. La scienza economica deve allora studiare dal suo interno il dispiegarsi dell'attività strategica degli individui in generale e, preliminarmente, la loro attività lavorativa. In quanto il lavoro, all'interno di questa nuova visione economicista, risulta non più *merce* passiva ma esercizio di una razionalità economico-strategica degli individui,

il salario, a sua volta, non potrà più essere inteso come *prezzo* di una merce, ma come il *rendimento di un capitale corporeo di competenze investite* (fisiche e psichiche, ereditarie e acquisite). Si realizza in tale modo il fondamentale *passaggio* del lavoro concepito come “forza-lavoro” al lavoro in quanto “capitale-competenza”, che fa assumere al lavoratore i tratti stessi di un’*impresa*. Una quota consistente di questo capitale potrà essere accumulata, inizialmente dallo stato, dai genitori e poi dallo stesso individuo inteso come Imprenditore di sé, investitore di sé, manager di sé stesso. Anche la storia dell’economia verrà reinterpretrata alla luce del principio secondo cui il fattore fondamentale della *crescita* è dato prioritariamente dalla specifica composizione del capitale umano disponibile. Questa trasformazione nella concezione del lavoro porta alcuni vantaggi politici: la composizione e il livello delle competenze si possono modificare abbastanza facilmente con le appropriate misure sociali, sanitarie ed educative; inoltre, con la parificazione all’impresa, *improvvisamente* non ha più senso di essere la critica dell’alienazione del lavoratore ridotto a merce passivamente scambiata sul mercato. Ulteriormente si apre un campo di possibilità conoscitive inesplorate: innanzitutto quella di interpretare *economicamente* l’intera condotta degli uomini, poiché il modello della massimizzazione del rendimento delle risorse impiegate a fini alternativi non ha limiti di applicazione. E di fatto si svilupperà una sociologia dell’individuo-impresa a raggio illimitato<sup>152</sup>. L’aspetto forse più importante di queste estensioni dell’approccio economico è che *l’homo oeconomicus è prevedibile e dunque manipolabile*. Ancora Foucault afferma che *l’homo oeconomicus* neoliberale «appare come colui che è possibile maneggiare, e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che

---

152. Anche per l’ambito penale si parlerà, per esempio, di “mercato del crimine”(talché le misure di governo, per avere efficacia di contrasto, debbono innanzitutto considerare i criminali non più secondo una specifica antropologia, ma come *homini oeconomici*).

verranno introdotte artificialmente nell'ambiente» (Foucault 2012, p.220).

In definitiva, sembra allora che la possibilità, la legittimazione, e *soprattutto la promozione* (la “fabbricazione”), *la diffusione* di questo *corpo-capitale* abbia come elemento fondamentale di propulsione due obiettivi che sono politici assai prima che teorici: il contrasto alla politica sociale (storicamente: New deal, piano Beveridge, keinesismo etc.) e la *produzione* di una figura antropologica correlativa a tecnologie di governo e di controllo. In questo senso, la Teoria del capitale umano si mostra con evidenza nella sua natura di sapere-potere. La narrativa neoliberale descrive l'uomo-capitale come una figura di libertà, in quanto assume responsabilità, indipendenza, potenzialità attiva di condotta strategica nel mercato. Ma qual è – ci chiediamo - il *movimento opposto* e necessariamente complementare a questo? *La completa de-responsabilizzazione della comunità verso i suoi singoli componenti, abbandonati ad una solitudine asociale (concorrenziale), inoltre una condizione psicologica di auto-colpevolizzazione*. Per esempio, in un contesto sociale, come l'attuale, di crisi strutturale, l'enunciato «tu sei l'imprenditore di te stesso» ha un elevatissimo tasso di probabilità di doversi tradurre: *la società in cui vivi è quella delle più ampie libertà, dunque il tuo fallimento<sup>153</sup> non può essere che la tua colpa<sup>154</sup>*.

L'imprenditore di sé e l'epopea che l'accompagna paiono allora una maschera tragica statisticamente votata al fallimento massivo e all'autoaccusa, entro una realtà che si pone come non trascendibile.

---

153. Come fa notare Lazzarato, c'è, in aggiunta, una differenza fondamentale tra impresa-uomo e impresa-persona giuridica: a quest'ultima si concede, come conquista di civiltà il “diritto di fallire” (nell'antichità romana i *nexi*, cioè gli indebitati diventavano schiavi) laddove tale diritto non è previsto per l'uomo-impresa, che rischia di fallire a vita e di diventare perciò uno schiavo post-moderno.

154. Sul sistema di produzione capitalistico come religione indebitante e colpevolizzante si vedano Benjamin (2014) e Stimilli (2011).

## Il corpo tecno-bio-politico

Proprio riflettendo di corpo-capitale, Foucault ci *spalanca*, per lui in termini di prospettiva, e per noi di bruciante attualità, l'orizzonte prossimo della manipolazione tecno-bio-politica del corpo-capitale, del corpo-potenza. Scrive l'autore parigino

«Ora, è evidente che non dobbiamo pagare per avere il corpo che abbiamo, o il corredo genetico che ci è proprio. Tutto ciò non costa nulla. Certo, non costa nulla, ma non è detto, bisognerebbe vedere, ed è facile immaginare che qualcosa del genere possa accadere (sto facendo un po' di fantascienza, ma è una problematica che oggi sta diventando attuale). La genetica attuale, infatti, mostra che un numero sempre più rilevante di elementi, maggiore di quanto potessimo immaginare finora è condizionato dal patrimonio genetico che abbiamo ricevuto dai nostri avi» e continua «il problema politico dell'utilizzazione della genetica si pone in termini di costituzione, di crescita, di accumulazione e di miglioramento del capitale umano» (Foucault 2012, pp.188-89).

Il corpo organico si accinge, anzi ha già varcato, una nuova soglia biopolitica non più fantascientifica: quella delle scrizioni esercitate dalle tecno-scienze-umane.

Il corpo capitale, per la sua costituzione organica, si offre ad una penetrazione e ad una manipolazione così invasive ed intime come mai in passato. Massimo De Carolis, ad esempio, qualifica il passaggio di soglia con l'affermazione che le contemporanee tecnoscienze umane non si limitano alla predisposizione di protesi che estenderebbero le possibilità del corpo inteso macchinalmente, ma hanno acquisito la capacità di modificare le stesse *facoltà umane*, cioè esse intervengono a ridisegnare quell'invisibile e decisivo *confine* che separa e congiunge uomo e mondo. De Carolis precisa il senso delle nuove concrete possibilità affermando che oggetto delle attuali *tecnoscienze umane* (ingegneria biologica e ingegneria cognitiva) è «l'insieme delle facoltà specifiche che definiscono



l'umanità dell'uomo» (De Carolis 2004, p.20). La distinzione tradizionale (già insostenibile per Foucault) tra scienze della natura e scienze dello spirito, le prime interessate alla materialità (inorganica e organica) e le seconde alle facoltà umane e al senso, frana rovinosamente, e non per qualche teoria ma per l'azione effettiva delle tecnoscienze che, investendo la condizione umana, infrangono praticamente e irreversibilmente le paratie tra i due ambiti. L'ulteriore interessante e profondamente ambiguo portato del nuovo orizzonte è un'immagine dell'uomo, per un verso, il-limitatamente *libero*, per la sua quasi infinita possibilità poetica e auto-poietica e, per l'altro, il-limitatamente *oggettivabile*, proprio per la sua altrettanto il-limitata potenzialità auto-manipolatoria. Sembra dunque schiudersi innanzitutto una libertà quasi assoluta che pare, almeno in certe interpretazioni, eccedere ed infrangere per la prima<sup>155</sup> volta quell'antica e delimitante gabbia *organico-scritturale* delineata per la prima volta da Platone. Tale "libertà" è intesa, per esempio, da De Carolis attraverso la convergenza delle tesi antropologiche di Gehlen e la teoria di segnali. Per Gehlen, l'*animale* ha un "ambiente"<sup>156</sup> in quanto *specifico correlato di un sistema biologico*, esso cioè è diverso per ciascun organismo ed è sostanzialmente fisso per lo stesso organismo; laddove l'*uomo* si caratterizza per un'esposizione al mondo nella forma caotica di un "profluvio di stimoli privi di significato biologico" e dunque l'essere umano si trova a dover, egli stesso, discernere entro un vortice di stimoli senza scopo. Secondo De Carolis, questa condizione è *equiparabile* alla divisione che la Teoria dell'informazione traccia tra elaborazione primaria, quella per cui la selezione tra "segnale" e "rumore"

---

155. Ma, a nostro giudizio, già Freud con l'inquietante scritto "Al di là del principio di piacere" aveva dato una decisiva spallata allo schema organicistico-funzionalistico che, secondo la nostra ricostruzione, è fortemente debitore all'esercizio scrittoria.

156. Secondo il concetto introdotto alla fine dell'Ottocento da Jakob von Uexküll.

deve ancora essere attuata, e quella secondaria, per cui il flusso informativo è già ordinato secondo la differenza tra segnale e rumore. Se l'uomo ha dunque «un *onere* supplementare: quello appunto di tracciare *ex novo* una distinzione tra segnale e rumore» (già disponibile, invece, per gli animali), ha anche, perciò stesso, una decisiva libertà verso l'ambiente che risulta quasi l'esito di una negoziazione. Chiosa De Carolis

«l'esposizione dell'uomo al mondo è definita non tanto da una maggiore quantità di stimoli, quanto dal fatto che il confine tra segnali e rumore è strutturalmente labile, e che le strategie efficaci di sopravvivenza tendono a reinvestire il rumore, trasformandolo in una risorsa e quindi in una specie di segnale di secondo grado<sup>157</sup>» (ivi. p.56).

L'uomo ne risulta “specializzato nella non-specializzazione” e la sua decisiva possibilità di partire dal rumore e trasformarlo in ordine dilata enormemente il raggio delle possibilità umane, tale da liberarlo da qualsiasi vincolo deterministico, proprio invece della condotta meramente istintuale. Entro questo quadro, il processo di apprendimento umano – ci dice De Carolis - può seguire due vie: quella dell’“ottimizzazione” che approda ad una stabilizzata distinzione di segnale e rumore, e rende dunque l'attività pratica quasi irriflessa e immediata (si pensi a certi gesti sportivi); e la via che procede ad un indefinito perfezionamento di una data facoltà pratica (si pensi a un virtuoso), che diviene sempre più duttile e indeterminata, sempre pronta a cogliere nuove possibilità, attestandosi con maestria sulla soglia tra rumore e segnale, nel luogo della loro indistinzione, nel frammezzo che divide l'applicazione di una regola da quello della sua istituzione. Quest'ultimo stile di apprendimento tecnico e, contestualmente, di perfezionamento umano – sostiene De Carolis – appartiene però soprattutto alle culture antiche, laddove, attualmente, l'apprendimento

---

157. A noi pare che il pensiero di Canguilhem, con l'idea di una *norma* quale posizione vitale di una forma di vita, converga su questa idea, con la sostanziale differenza di non ricorrere al modello-verità delle teorie dell'informazione.

pratico-tecnico si avvicina assai maggiormente al modello dell'“ottimizzazione”. La differenza tra questi due stili di apprendimento aprono alla sostanziale alternativa tra processi di perfezionamento umano e processi di alienazione. L'affermazione dei processi sociali di tecnicizzazione, per il dissolvimento che essi portano delle tradizionali divisioni tra natura e storia, tra empirico e trascendentale, tra necessario e possibile – scrive l'autore italiano – rimettono «in questione i fondamenti della politica moderna» (ivi, p.70). Scienze cognitive e scienze biochimiche non hanno infatti alcuna intenzione di arrestarsi dove comincerebbe lo spirito ma hanno al contrario un esplicito programma di naturalizzazione e il modo del suo dispiegarsi non può che avere una cruciale portata politica e biopolitica<sup>158</sup>. In questi programmi va di una nuova *fabbricazione* dell'uomo attraverso il suo corpo e il punto politico saliente è che in essi trova larga prevalenza l'*approccio*<sup>159</sup> *deterministico e riduzionistico*<sup>160</sup>. Diciamo subito che, rispetto a questa deriva di investimento tecno-bio-politico del corpo, l'idea di poterla semplicemente *fermare* è radicalmente inadeguata e in definitiva pericolosa per la sua ineffettualità. Come noto, sullo stesso piano morale, diversi autori ritengono che sia *dovere* dell'uomo fare tutto quanto gli è possibile, incluso l'utilizzo delle più avanzate tecniche micro-bio-ingegneristiche, per migliorare sé stesso e la propria specie, in adesione alla propria più profonda natura di essere auto-poietico. Per De Carolis il *riduttivismo deterministico* non è in grado di rendere conto della concreta complessità dei processi esistenziali di elaborazione del *senso*. Ciò in particolare per tre specificità: il carattere “autoreferenziale” di questi processi,

---

158. Sia che si tratti di politica istituzionalizzata, sia che si tratti delle politiche operate dalle multinazionali farmaceutiche, ci rammenta Badiou.

159. Laddove De Carolis vorrebbe propugnare un “naturalismo non riduttivo”.

160. Approccio che facilita le ricadute pratiche delle ricerche e che dunque beneficia dei più ingenti finanziamenti – ci dice De Carolis – ma che sul piano della logica interna è entrato in crisi fin dalla prima metà del Novecento.

in cui la donazione di senso non muove da un soggetto verso un oggetto esterno (come nelle scienze della natura) ma è un movimento che muove dal soggetto e si indirizza verso il soggetto stesso nella sua totalità; la natura “performativa” del senso, per cui un fatto reale e la sua concrezione pragmatica e interpretativa non sono separabili (sono autoriferiti); la caratteristica “virtualità”, cioè costitutiva apertura di ogni significazione alla risignificazione (ridefinizione dei rapporti tra segnale e rumore). Sostiene l’autore che i più profondi (anche se non più dibattuti) problemi dell’Intelligenza artificiale, mirante a riprodurre il comportamento intelligente umano, si annodano proprio attorno alla questione dell’“autoreferenza” (noto anche come “frame problem”). In Turing e in Godel tale nodo troverà espressione nella questione dell’“indecidibilità” logica degli enunciati autoriferiti.

L’incompletezza nell’uomo non porta però al blocco, come nella macchina, ma *all’emergenza di un nuovo ordine di regole*, non in relazione a qualche sistema formale ma in riferimento alla *forma di vita che esso incarna*. Considera De Carolis

«Certo, nel momento in cui prendiamo in considerazione questo sfondo decisivo, cessiamo di poter descrivere il comportamento umano in analogia a quello di una MT[macchina di Turing]», «Il punto cruciale è che nell’uomo, a certe condizioni, il modo d’essere concreto può entrare in gioco non come interferenza e rumore, ma come fattore decisivo nella costituzione del senso, ed è questo il nodo cruciale in un possibile dialogo tra la filosofia e l’ingegneria cognitiva» (ivi, p.121).

Tuttavia – afferma ancora l’autore – poiché «l’indagine sull’autoreferenza sembra offrire scarse possibilità applicative» e dunque offre parimenti scarso appeal per i finanziamenti, tale questione viene perlopiù rimossa dal confronto tra scienziati, che si focalizzano sui problemi di ottimizzazione delle prestazioni.

A giudizio dell’autore, il modello oggi dominante di razionalizzazione, che guida i programmi delle tecnoscienze uma-

ne, tende a concepire ogni condotta umana nella forma di un “gioco con regole”, in cui segnale e rumore sono *fin dall’inizio* divisi ed inoltre con un’idea di vittoria-risultato pacificamente pre-definito. Si chiede De Carolis «che può mai voler dire “vincere” o “perdere” *nelle forme di vita in se stesse?*» (ivi, p.224). *Isolare* una determinata condotta o prestazione per ottimizzarla significa sradicarla dal contesto che ne definisce, in modo costitutivo e mai definitivo, il senso. Secondo l’autore, i programmi di ottimizzazione attualmente hanno di gran lunga *oltrepassato il mero ambito produttivo* ed hanno investito globalmente la società, in tutte le sue produzioni simboliche. L’incremento prestazionale *quantitativo*, come “enhancement” secondo le osservazioni di Lo Sapia (2015), in quanto perseguito a tutti i livelli, riconduce l’uomo ed il suo corpo ad un inadeguato schema macchinico, certamente facilitante per le tecnoscienze ma incongruo rispetto al proprio “oggetto” di applicazione (benché capace di effetti alienanti ben concreti). Per l’autore il processo di “globalizzazione” potrebbe essere inteso come processo che mira ad *inglobare* ambiente e sfondo, a consumare cioè la distinzione tra segnale e rumore, che consente la continua ricalibrazione tra spontaneità e norme sociali di condotta, a consumare cioè la costitutiva *apertura* di ciascuna forma di vita al proprio *altro* (cioè – possiamo dire - all’*informe* e dunque alla possibilità di *altre forme*). Una società globalizzata e tecnicizzata non sarebbe più esposta al rumore, a ciò che essa *getta all’esterno di sé stessa* - direbbe Foucault – permanendovi in un continuo scambio conflittuale, aperto od occulto. Decisione e controllo, in una società globalmente tecnicizzata, tenderebbero invece a diventare tautologici, non potrebbero verificare di volta in volta il senso delle proprie procedure se non in riferimento ad un flusso informativo prodotto circolarmente all’interno della stessa società ottimizzata, divenuta un unico gioco totale con regole. Si potrebbe dire che la società entra in una *deriva di virtualizzazione comunicativa* che non offre altro aggancio effettuale

se non producendo ulteriori virtualizzazioni mediali, in una sorta di cortocircuito del senso. In assenza di un controllo effettivo *su* se stessa attraverso il rumore, ma solo mediante un controllo tautologico *di* se stessa, il “credito sociale” diviene l’unico riferimento *comunicativo*, indipendente dai contenuti della prassi. Talché non solo la prassi ottimizzata si tradurrebbe largamente in *comunicazione* per acquisire riconoscimento e valore (ci dice De Carolis secondo uno stile “sofistico” e in accordo alla visione postmodernista), ma si aprirebbe un interesse fondamentale alla «padronanza tecnica delle opinioni» e di questo labile consenso sociale. Tale riferimento di controllo sarebbe labile perché non più riferito all’irriducibile spontaneità dei giochi<sup>161</sup> primari che si attuano nell’indistinzione tra segnale e rumore, ma perché, in assenza di questo indice esterno di confronto, *regola ed eccezione*<sup>162</sup> tenderebbero a confondersi. Ogni proposta sociale che riuscisse strumentalmente a guadagnare consenso (e ogni proposta non potrebbe che avere tale obiettivo, condizionale alla sua affermazione) perciò stesso potrebbe diventare norma, entro una legittimazione circolare e tautologica<sup>163</sup>. Secondo l’auto-

---

161. Scrive De Carolis «un *gioco linguistico* va concepito come un dispositivo che articola insieme il linguaggio e la prassi, in modo da tradurre i segnali in espressioni» (2004, p.150).

162. Qui l’autore prova ad interpretare liberamente alcune idee di Agamben.

163. In questo quadro interpretativo, rumore e segnale (proposta accolta / proposta respinta) sarebbero interni al gioco e appunto non avrebbero altra possibilità di controllo e verifica che nella persuasione sofistica, sganciata dagli effetti di realtà. Il controllo sarebbe dunque puramente tautologico e in definitiva fittizio. Si pensi, per esempio, ad una politica che abbia come fondamentale riferimento (ricettivo e manipolatorio) il flusso informativo dei sondaggi: tale politica non potrà che perseguire come obiettivo primario l’*ottimizzazione tecnica della produzione di consenso*, a prescindere dagli effetti che di volta in volta concretamente sortisce. Quale esempio di controllo fittizio dato dall’indice del credito sociale, l’autore propone anche l’esempio del salutismo che, sul piano concreto, potrebbe valorizzare pratiche inutili o anche dannose per la salute, secondo una deriva irrazionalistica. Una società non ottimizzata manterrebbe invece sempre – secondo l’autore – il riferimento irriducibile dell’apertura spontanea al mondo, in cui la concretezza delle esperienze farebbe da

re, una società di tale fatta, assai simile alla nostra attuale, interamente risucchiata nell'ottimizzazione, non potrebbe che condurre all'*ingovernabilità* e alla *solitudine*. All'*ingovernabilità*, perché decisione e controllo, in questa radicale mobilità e labilità, perderebbero ogni funzione di guida; alla *solitudine*, perché al rapporto intersoggettivo e comunitario si sostituirebbe un rapporto di ciascuno alla voce anonima di un flusso informatico che dà rappresentazione comunicativa a ciò che in quell'istante ha credito sociale. In definitiva, per l'autore, secondo uno stile sdrammatizzante e ottimistico, i modelli riduzionistici delle tecnoscienze non potranno che entrare in crisi, anzi sono già entrati in crisi e dovranno, prima o poi, lasciare campo a modelli di manipolazione del corpo dell'uomo che ne rispettino la complessità nella realizzazione del senso. Cosicché «l'idea di un "dominio della tecnica" dovrebbe cessare di apparirci come una minaccia [...]» (ivi, p.249).

La proposta interpretativa di De Carolis relativamente all'investimento tecno-bio-politico del corpo, quale apertura alla *condizione umana*, è complessa e ricca di spunti. È certamente condivisibile l'idea che i processi di tecnicizzazione non si possono fermare semplicemente perché generano angoscia e anche la convinzione secondo cui un approccio morale sarebbe inadeguato perché suscettibile di rovesciarsi nella morale opposta. Così pure, sono condivisibili la necessità e l'urgenza di recuperare spazi di dialogo e confronto tra discipline scientifiche e umanistiche, in passato impermeabili le una alle altre. Tuttavia – ci pare – il discorso di De Carolis sconta alcune contraddizioni, probabilmente legate ad una concezione<sup>164</sup> non adeguata della *scrittura*. Per esempio, l'impiego

---

riferimento indipendente ad ogni norma sociale ed costituirebbe la base per un'incessante produzione di nuovi significati pubblici riarticolarlo ab origine segnale e rumore.

164. Oltre a mantenersi su un piano che, pur riferendosi continuamente alla società, offre esemplificazioni empirico sociologiche del tutto incidentali e generiche.

generalizzato della teoria dei segnali e del modello computazionale, per cui egli può scrivere: «Preso singolarmente, non c'è ragionamento umano che non possa essere riprodotto da un programma<sup>165</sup>» (ivi, p.109) presuppone che la *scrittura alfa-numerica*, impiegata nei codici di programmazione, sia un dato universale e non, come invece indiscutibilmente è, una contingente prassi diffusa solo nel “mondo occidentale”. Non solo, abbiamo visto, all'inizio del nostro percorso, come il corpo organico sia costitutivamente debitore del modello scritto, e che dunque, per restare alla proposta interpretativa di De Carolis, dovrebbe rimanere radicalmente aperto a processi di risignificazione. Invece, l'autore parla pacificamente di «*invarianti biologiche* della specie *Homo sapiens*» (ivi, p.24) e, in evidente contraddizione con sé stesso, scrive «L'ipotesi scientifica è essa stessa un'articolazione di questo gioco linguistico [primario] una sua costruzione di secondo livello. Perciò può sicuramente influenzarne l'andamento e contribuire così alla sua evoluzione, ma non può in alcun caso *fondarlo*, non può cioè ridurlo a un sostrato più elementare, semplicemente perché *non c'è* questo strato, perché il gioco è in sé stesso il momento primario» (ivi, p.197). E allora, se la *bio-logia* è l'effetto di giochi linguistici che la precedono e la istituiscono, che senso ha parlare di invarianti biologiche? Permane in De Carolis – a nostro giudizio - un non tematizzato fondo *positivistico* che lo porta frequentemente a contrapporre fatti e interpretazioni, oggettività e credito sociale, e che, nonostante tutto, lo induce a sottovalutare la dimensione costruttiva di *ogni* significato, secondo quanto proprio Foucault ci ha insegnato. Nel complesso processo argomentativo di De Carolis, l'elemento di crisi che ogni approccio riduzionistico è destinato ad incontrare è la dimensione circolare dell'autoriferimento esemplificato paradigmaticamente, nella logica, dal teorema

---

165. Inoltre troviamo questa espressione «processi intellettivi e computazionali cui si suppone possa essere ricondotta la razionalità umana» (ivi, p.21).



di incompletezza di Godel per gli enunciati che affermano qualcosa di loro stessi; per l'Intelligenza artificiale, dall'opposizione tra programmi che riescono oppure no a retropropagarsi e dunque ad apprendere nuove regole. A noi pare che questi temi, i quali caratterizzano crucialmente il *corpo* nella sua dimensione oggettuale e, contemporaneamente, autoriflessiva, non si possano adeguatamente rappresentare nel quadro della *cibernetica* proprio perché in essa la scrittura vi appare inadeguatamente: cioè non si fa questione di *quale tipo di scrittura* possa essere codice utile per la programmazione, non si fa questione di *alcun supporto*, e non si fa questione della *kinesis tracciante* ma solo di un tracciato già sempre dato. La circolarità autoriflessiva del corpo, tale da renderlo – secondo la suggestiva osservazione di Foucault – un “punto immaginario”, va semmai indagata *in atto*, cioè nella sua attiva e vivente dinamica di configurazione di rapporti, di ritaglio di piani e sfondi, di tracciamento di scarti e differenze: cioè nella suo esercizio di *segnatura del mondo a partire da trame di signature*. Abbiamo in precedenza visto come la nozione di scrittura, se indagata a fondo, rompa ogni incapsulamento culturale, ogni distinzione tra precursori della scrittura e scrittura in senso proprio, e che ogni distinzione ne risulti in ultima analisi convenzionale, etnocentrica e in definitiva arbitraria. Rimane il nocciolo della scrittura, conservato nella sua radice linguistica e rinviante all'attività del ritaglio, della tracciatura, della figurazione e dell'articolazione. Potremmo allora assumere a carico del corpo, in stacco rispetto alle forme tradizionali di investimento scrittorio, una nozione *vivente* di scrittura, quella scrittura che si esercita *in bilico tra il bianco e il nero, tra un già scritto e un ancora da scrivere, tra un tratto e un gesto*. Non sarebbe una prospettiva sulla scrittura e sul corpo interamente nuova: ad esempio Barthes, secondo il suo stile, ha cercato nella *scrizione* e nel *ductus* la traccia vivente e gestuale della scrittura, il suo lato *non scrivibile*. Entro questa prospettiva il corpo non risulta mai soltanto disegnabile e di-

segnato, ma costitutivamente disegnante. E allora ogni oggettivazione del corpo non può che oscurarne il lato più proprio, quello inappropriabile della potenza, che ha l'occasione della coazione a ripetere oppure dell'innovazione creativa.

Esiste allora innanzitutto una radicale esposizione del corpo al mondo e dunque una costitutiva "invadibilità" dei suoi confini, che appena posti sono immediatamente violati. Il corpo che tocca – ci diceva Merleau-Ponty - è anche contestualmente sempre *toccato*, raggiunto *dal fuori*: ogni limite è subito superato da un "oltre". Un *rischio* insopprimibile abita la vita, che non può essere distinta da questo stesso arrischiarsi. Anche nelle suggestive descrizioni fenomenologiche del corpo che tocca riflessivamente sé stesso, toccante e toccato si incontrano a partire da una differenza, debbono appunto *incontrarsi* e *continuare* a incontrarsi, si raggiungono colmando una distanza che, in quanto sempre si ribadisce, consente sempre ancora di essere attraversata. *L'intimità* con il corpo mi dà il mondo ma, per darmi il mondo, il corpo deve *estraniarsi* nel mondo, divenir esso stesso mondo, *altro*. Il *mio corpo*, per aprirmi all'esperienza, deve diventare *non mio*. Dobbiamo riconoscere che una *duplicità* vige al fondo del corpo e lo allontana da sé stesso. Un'*improprietà*<sup>166</sup> precede e rende possibile al corpo l'appropriazione di sé stesso, il *rapporto* intimo con sé, sempre però già rovesciato nell'estraneità di una distanza che lo disappropria, lo lusinga e lo minaccia. Non c'è istantaneità temporale né coincidenza spaziale nel corpo: per essere "mio" deve sempre "divenir" mio mediante uno scarto spazio-temporale. Ancora una volta il passaggio attraverso l'*altro* è essenziale per l'istituzione dello stesso. Io coincido con il mio corpo che però non coincide con sé stesso, e proprio perciò "ho" (non "sono") un corpo e ho un mondo.

Questa soglia di indistinzione tra corpo e mondo (assai più

---

166. Ciò che appunto rende inadeguata l'espressione fenomenologica di "corpo proprio" che dovrebbe tradurre il Lieb husserliano.

complessa di quella ridotta a segnale e rumore) rende già l'evidenza del carattere convenzionale della divisione tra Scienze dello spirito e Scienze della natura e svela l'insostenibile unilateralità di ciascuna. Potremmo dire che le prime hanno oggettivato questa *improprietà* del corpo rendendola un dato misterioso e insondabile, le seconde l'hanno semplicemente espunta metodologicamente e poi ignorata. Ma una lacuna, cioè una *negatività*, non un dato positivo, consente il ritmo della vita. Non si tratta di un trascurabile scarto, per quanto inafferrabile esso sia, ma dello *spazio originario della corporeità*, originario in quanto *la origina e si annulla* nelle sue figure di mondo. Questa auto-riflessività del corpo per una *piega* che lo estranea da sé e gli offre, perciò stesso, l'occasione dell'intimità, non si lascia ridurre ad una "incompletezza" di ordine logico e a problemi di intelligenza sintattica.

A sua volta Foucault, che rivendicava di preferire epistemologicamente l'*estraneo* (il deviante, il folle, il malato, il criminale, l'infame etc.) e dunque di essere lontano dalle correnti dell'esistenzialismo e della fenomenologia perché interessate al *proprio*, manca di cogliere il più estraneo di tutti gli estranei: il corpo<sup>167</sup>. Tuttavia egli stesso aveva fatto allusione – sopra richiamata – ad una *devastazione* continua e ineliminabile esercitata sul corpo dalla storia: una implacabile deriva di esposizione, di allontanamento, di perdita, di sgretolamento e di consunzione logora il corpo e il suo senso. Non c'è *immunizzazione* possibile per il corpo – afferma Roberto Esposito – e dunque esso è inevitabilmente immerso e attraversato dalle forze e dalle pressioni che scuotono il mondo. Allora il corpo, nella sua ineludibile riflessione verso di sé, non si ritrova come si era lasciato, non si recupera integro, ma deve attraversare anche la mutazione e la distruzione di sé. Scrive efficacemente Federico Leoni

---

167. Per quanto, in particolare negli studi degli anni Ottanta, il corpo verrà tematizzato come oggetto di costante, ritualizzata e meticolosa cura.

«Il corpo non è il luogo di una riflessione compiuta, ma di un'incessante diffrazione. Non solo le cose, ma anche e in primo luogo quella cosa che noi siamo e in cui immediatamente "governiamo", secondo la metafora husserliana, sono ingovernabili e sfuggono di mano in ogni istante» (Leoni 2010-12, pp.205-6).

Non possiamo non ricordare qui i toni drammatici e fin violenti evocati da Platone nel Fedro miranti a sottoporre a pieno governo il corpo organico, razionalizzato e positivizzato. Non c'è spazio per l'estraneo nel corpo chiuso, essenzialmente esemplato su un *testo compiuto*, su un testo che - per Platone - non può che ossessivamente ripetere sé stesso, del tutto incapace di ascolto. Il corpo è allora anche il luogo di una *perdita*: di sé, di assicurazione, di governabilità di sé. La distanza, che non è né del corpo né fuori il corpo, è il *venir meno* del corpo che, volta a volta, consente il *venire a figura* del corpo e degli oggetti con cui intesse quotidiano commercio. Per usare il linguaggio di Leoni, il corpo è *consegnato al non-finito*, all'*informe*, che apre alla possibilità di formare incontri. L'incompletezza, la circolarità spezzata, l'inquietudine costituiscono la cifra negativa di un corpo a cui, per la sua istitutiva mancanza di confine, - abbiamo visto - *gli antichi* non riconoscevano alcuna unità e dunque neppure un nome. L'oggettivazione cruciale, quella che nel linguaggio foucaultiano sostituisce il "punto immaginario" con un "campo di positività", quella cioè che vuole sigillare il cerchio corporeo per governarlo politicamente, manipolarlo e assicurarsene, nega il proprio-improprio del corpo, lo avversa, lo teme, lo ricusa, e si avvia inevitabilmente sulla strada della sua *alienazione*, cioè della sua perdita più radicale. *Non si coglie il corpo se, anche, nello stesso momento, non lo si perde*, perché il corpo è il suo inarrestabile perdersi, sformarsi e rintracciarsi per ricomporsi, senza sosta. Non si tratta semplicemente di tattilità: nella *tensione del compimento*, nel corpo va del senso stesso dell'*esistenza*. Il corpo dell'oggettivazione organica, nelle molteplici forme

storiche che ha conosciuto e con il rilevante contributo della metafora scrittoria, è ridotto a *cosa macchinica*, ad *assemblaggio anatomico*, a figura contornata, privi di ritmo vitale.

La stessa manipolazione però – al medesimo tempo, va riconosciuto – è il più proprio del corpo in quanto già da sempre estraniato, aperto, invaso, sfigurato. *L'informe* che sfalda la compattezza del corpo e lo sforma è la *condizione di operabilità* stessa anche delle attuali tecno-scienze umane. Ad esse allora – e, anzi, a tutti noi – si pone la domanda di come collocarsi sul difficile crinale dell'autopoiesi manipolatoria del corpo e del contestuale riconoscimento che quanto si manipola *non è e non può essere un oggetto*, poiché questa è la condizione stessa della sua specifica trasformabilità. La possibilità delle tecno-scienze umane è infatti assegnata alla costitutiva duplicità corporea, sicché Leoni può scrivere

«Un corpo che sente [infatti] è un corpo che sente sé stesso sentire. È un corpo che sfiora e soppesa le cose del mondo, soppesando e sfiorando anzitutto e di continuo sé stesso tra quelle cose del mondo, soppesando e sfiorando innanzitutto e di continuo un sé stesso che è allo stesso tempo un altro, un oggetto estraneo» (ivi, p.207).

Il circolo dell'auto-riflessione corporea deve continuamente *spezzarsi* per compiersi, e non può *mai compiersi* perché continuamente si spezza, e così ricomincia. Ancora un ostacolo, sempre ancora un ultimo ostacolo per chiudere l'anello e acquisire la forma chiusa e conclusa, che per l'appunto però non si conclude e si scardina.

Non è immediato cogliere il *lavorio del negativo* che sforma e schiude il corpo, poiché il corpo in ogni suo gesto *anche giunge a destinazione*, perviene all'afferramento, incide la sua ferma traccia, plasma i suoi oggetti, che dunque, nella loro luminosità, *ricoprono e velano* la silenziosa frana che incessantemente lo scava. Per questo, perlopiù, riteniamo che tra il corpo e le

cose del modo ci sia un confine solido e stabile, un *dentro* e un *fuori* ben definiti. Eppure talvolta percepiamo, anche in forma dolorosa, una stanchezza, un venir meno, un'emorragia di senso, un angoscioso avvertimento di nulla, che ci disorientano<sup>168</sup>. Non c'è forma senza attraversamento dell'informe, che la orla e la sorregge. Non c'è *scrittura* ("scrizione" in senso barthesiano) senza tensione di oltrepassamento del bianco e non c'è possibilità di *continuazione* della scrittura senza un ritorno *nella* scrittura del bianco che ne costituisce l'invisibile ed essenziale *supporto*.

Non si dà pertanto *padronanza* del corpo, in quanto originariamente e continuamente espropriato di sé stesso, sempre tenuto lontano dalla familiare coincidenza con lo stesso poiché inevitabilmente incontrato nel mondo come *altro* e perciò rinviato al perseguimento di un completamento di senso impossibile. Il corpo – potremmo dire – non è altro da questo *sforzo di smarcamento dall'informe* che lo precede e lo invade e sforzo di avanzare figure, concrezioni temporanee, plasmazione di forme. Scrive Leoni

«non si va mai da una salute già data, presupposta, originaria, a una follia possibile, ma da una follia originaria a qualcosa che non è certo salute, ma neppure quella follia originaria e inaugurale. Non si "diventa" folli, ma si cessa di essere originariamente folli, per avvicinarsi a qualcosa che a questo punto non ha nomi, se non di pura convenzione» (ivi, p.214).

Un fondo oscuro, una voragine si schiude incessantemente in noi stessi, nell'intimo del nostro corpo, e minaccia la rovina di ogni sensatezza; ma proprio tale vuoto apre alla possibilità di un gesto formatore, al progetto dell'opera.

È allora innanzitutto il corpo a guardarci dalla sua ombra, ad

---

168. Nello studio di Leoni, che analizza il lavoro dello psichiatra Lorenza Calvi, *il fobico* è colui che ha una sensibilità risentita per ogni segnale di questo minuto sfacelo che corrode i margini del corpo e lo minaccia incessantemente di contagio e di morte, anzi che lo fa incessantemente morire.

aprire la possibilità dello sguardo e della manipolazione del corpo, che non può perciò essere il corpo come inteso dalle Scienze della natura e come di fatto è inteso dalle Tecno-scienze umane. Una diversa concezione del corpo, rispetto alla quale gli antichi potrebbero riattivare una nuova sensibilità, una concezione cioè che abbia appreso, oltre le figurazioni del corpo morto scrittorio, la concezione in ultima analisi inconcepibile di un corpo che in quanto scrive anche si cancella, di un corpo che, perché viene meno, può continuare.

Lo stesso deve dirsi per l'“organo” corporeo, di quello “strumento” che costituisce parte del tutto. In riferimento ad alcune domande che Heidegger<sup>169</sup> si pone in relazione ai concetti di “organismo” e di “organo”, Leoni scrive

«Ogni organo si trova sulla soglia tra l'interno e l'esterno, e proprio perciò si pone al di fuori dell'opposizione tra il dentro e il fuori, tra il tutto e la parte, tra l'organo e l'organismo, tra il vivente e il suo mondo. Ogni organo è la curvatura della vita in atto in questo o quell'organo, e dispone la convessità dell'organismo nella concavità dell'ambiente intrecciandole tra loro nell'evento di una totalità né convessa né curva, né appartenente all'organismo né all'ambiente» talché non resta che riconoscere che «vivente è l'evento del “mondo” che il vivente disegna intorno a sé disegnandovisi di contro» (Leoni 2008, p.40).

E dunque, considerate dal punto di vista della vita *in atto*, “corpo organico”, “organo”, “ambiente” separati non sono affatto originari, ma proiezioni scrittorie a partire da un testo *già scritto*, da un testo postumo, laddove, nell'emergenza della vita essi non si incontrano affatto (quali oggetti) ma quale *tensione* che preme sull'informe affinché si dia forma. Non c'è affatto priorità né logica né cronologica delle “positività” organo, corpo e ambiente, questi sono semmai costruzioni posteriori all'evento vitale che ha già sempre *rotto* ogni parti-

---

169. Nel corso universitario del 1929-30 intitolato “I concetti fondamentali della metafisica”.

zione tra il fuori e il dentro, tra l'organo e il corpo, tra un organo e un altro organo, tra il corpo e l'ambiente e origina un inoggettivabile scambio sull'indecidibile soglia dei loro margini. L'intero mondo è nel corpo, l'intero corpo è nell'organo e non è possibile pensarli *giustapposti* e cadere negli enigmi di come possa, in un secondo tempo, *scoccare la scintilla* della vita. Potremmo perciò dire che permane un irriducibile fondo *alchemico* dietro le pretese oggettivistiche delle scienze della natura: un *fallimento conoscitivo* nel cuore delle tecnoscienze trionfanti. Per questo Aristotele, che ben distingueva tra potenza e atto, tra materia e forma, poteva ben dire<sup>170</sup> che è del tutto improprio parlare, per il cadavere, di "occhio" o "mano". Il corpo vivente non è (solo) un "campo di positività", ma *corpo in atto*, rispetto al quale ogni oggettivazione scientifica giunge in ritardo, scoprendo semmai solo gli *effetti* postumi di quell'atto. La *modellizzazione* scientifica (inevitabile e certo utilissima), che si concreta nel corpo organico rappresentazionale, non può non ricordare a sé stessa, in ultima istanza, che quel corpo è un doppio fittizio, poiché il corpo *si attua* nell'irrapresentabile bilico di un gesto pragmaticamente diviso in un *aver già* e in un *aver da*. Il corpo articolato in organi-strumenti è semmai il corpo come disegno depositato dal corpo in atto, in un dato contesto storico, culturale e politico, per uno specifico *dispositivo*. Disegno disegnato sul cadavere dalle pratiche autoptiche (ricorrentemente accompagnate dalla tentazione della vivisezione, quasi un'aspirazione (insensata) a voler finalmente sorprendere la vita in se stessa) oppure disegnato sulle milioni di pagine scritte ed illustrate dei trattati scientifici, rispetto alle quali il corpo disegnante si è già sottratto ad ogni raffigurabilità, in cui – per usare la terminologia merleaupontiniana – l'invisibile si è celato nel visibile. E del resto, non esiste altra possibilità per il corpo disegnante che appunto quella di disegnare e lasciare traccia

---

170. De partibus animalium, (I, 1, 640 b 34-641 a 4).



postuma, cioè oggettivata, di sé stesso, attraverso il passaggio entro dispositivi scrittori, cioè quei dispositivi che – diceva Foucault – delimitano storicamente quanto può, di volta in volta, essere detto, scritto e operato. Non si dà altra via per il corpo che di *esercitare la “propria” scissione*, quella di una scrittura per il cui esercizio non si può districare il bianco dal nero, in cui l’uno è condizione dell’altro. L’errore, semmai, è quello di prendere un lato ad esclusione dell’altro, cioè ritenere che possano esistere separatamente effetto reale senza atto e atto senza effetti reali.

Nella deriva della positivizzazione unilaterale, che pensa *gli organi prima della vita*, giunge anche il momento prefigurato da Foucault, del corpo capitale e poi, inevitabilmente, dell’*organo-merce*.

Non c’è garanzia tecno-bio-politica in questa mobile immagine di corpo, che abbiamo cercato di evocare, ma il riconoscimento, sempre da rammemorare, di una costitutiva *irraffigurabilità* del corpo che, proprio essa, apre alle molteplici figure di senso. Guadagnare questa evanescente immagine, sul filo del *paradigma* di una scrittura non già scritta ma gestualmente in atto di prodursi, nell’impresentabile bilico di un aver-già-scritto e un aver-da-scrivere, potrebbe condurre all’altezza di assumere in conto quella *complessità* del vivente che oggi è forse il compito più importante di tutta l’impresa politica, scientifica e tecnologica. Crucialmente attraverso questa presa di consapevolezza passa la possibilità di una scienza non riduttivista e dunque anche la possibilità di un superamento della tradizionale incomunicabilità tra scienze dello spirito e scienze della natura. Probabilmente questo incontro, forse non imminente ma diffusamente auspicato rispetto alle urgenze di senso *sempre più stringenti e inderogabili* che pongono le capacità manipolatorie delle tecno-scienze-umane, potrà offrire finalmente un quadro dell’umano meno unilaterale e più capace di comprensione.

Giunti a questo punto del nostro cammino, ravvisato nel corpo un *venir meno* che fa da supporto ad ogni tensione di senso orientata ad inscrivere positivamente nel mondo (a partire dalla trama del mondo), ritroviamo il *debito* che ci aveva guidati all'inizio. Ci dice Esposito che, ad un certo punto<sup>171</sup> della storia dell'uomo, segnatamente nella modernità, quella silente erosione che abita e dilaga nel corpo, diviene sempre più intollerabile. E questa condizione negativa diviene sempre più esplicitata e tematizzata «Da Max Scheler a Helmuth Plessner, fino ad Arnold Gehlen, la *conditio humana* si presenta letteralmente costituita dalla negatività che la separa da se stessa e proprio per questo la pone al di sopra delle altre specie sul piano dei requisiti naturali» (Esposito 2004, p.44). Tale *deficit* è anche, nel medesimo tempo, individuato come la specificità saliente dell'umano, eminentemente caratterizzato come essere sociale, primariamente aperto all'altro umano. Il *venir meno* si ritrova allora al cuore stesso della possibilità della *comunità*. Scrive Esposito della comunità «Essa non soltanto si dà sempre in maniera difettiva – non perviene mai a compimento: ma non è comunità che *del* difetto, nel senso specifico che ciò che ci tiene in comune – che ci costituisce in quanto esseri-in-comune – è precisamente *quel* difetto, *quell'*inadempienza, *quel* debito» (Esposito 1998, p.44). Assistiamo, nel percorso argomentativo di Esposito, ad un avvicinamento fino alla *sovrapposizione tra il debito comunitario e il debito del corpo*. In quanto l'uomo non è *homo oeconomicus* compattamente individualizzato ma corpo in costitutivo debito di forma, esso trova, nella propria estraneazione, la possibilità fondamentale e mai conclusa di avere l'*altro* come occasione di senso. Nell'ottica di Esposito, la *communitas* ha la propria radicale possibilità costitutiva nel *munus*; e nell'*immunizza-*

---

171. Ad avviso dell'autore, soprattutto a partire dal *venir meno* dell'involucro immunitario costituito dall'«ordine trascendente di matrice teologica».

zione, cioè nella neutralizzazione del debito di forma (tentazione crescente, irresistibile nella modernità fino all'avvento del nazismo) la possibilità del proprio annientamento, nel punto cioè in cui la biopolitica si rovescia in tanatopolitica.

Nella prospettiva dell'*immunizzazione*, la formazione dello stato a mezzo del contratto sociale ha significato in quanto progetto di distruzione del *munus*, istanza di annientamento del negativo.

«Contratto – scrive Esposito – è innanzitutto ciò che non è dono, assenza di *munus*, neutralizzazione dei suoi frutti avvelenati», ma ciò ha un “terribile prezzo” «riempire il vuoto del *munus* – la falla originaria – con un vuoto ancora più radicale. Svuotare il pericolo del *cum* eliminandolo definitivamente. E infatti lo Stato-Leviatano coincide con la dissociazione di ogni legame comunitario. Con l'abolizione di qualsiasi relazione sociale estranea allo scambio verticale protezione-obbedienza» (ivi, p. XXIII).

Sicché - notiamo - l'intuizione di Clastres, che ravvisava nei rapporti di debito comunitario la forma del politico, nelle divergenti possibilità della persuasione o del comando, risulta confermata. Lo *stato contrattuale immunizzatore* immunizza dalla dispersione comunitaria del corpo che apre alla circolazione del debito-dono, secondo il ritmo della forma e dell'informe, del senso e della sua ricostituzione attraverso la catastrofe. Precisa Esposito

«Ridotta alla propria radice etimologica, l'*immunitas* si rivela la forma negativa, o privativa, della *communitas*: se la *communitas* è quella relazione che, vincolando i suoi membri ad un impegno di donazione reciproca, ne mette a repentaglio l'identità individuale, l'*immunitas* è la condizione di dispensa da tale obbligo e dunque di difesa nei confronti dei suoi effetti espropriativi» (Esposito 2004, p.47).

Come è stato possibile questo progetto, il concepimento stesso

della sua realizzabilità? Noi abbiamo cercato di mostrare che al fondo giace il *corpo organico: fabbricato* laddove l'uomo arcaico ne era sprovvisto, *gerarchizzato* secondo la possibilità di una legge puramente immanente ad esso, metodologicamente *positivizzato* per esorcizzare il negativo che lo scava, *politicizzato* per renderlo idoneo ad una comunità di estranei. In questo processo di immunizzazione, che si gioca su una pluralità di fronti e secondo percorsi storici mai prevedibili, la *scrittura* (in tutti i suoi sensi) ha svolto un ruolo insostituibile. Se però la scrittura, nel suo aperto ventaglio di concrezioni, in quanto scrittura linguistica, computazionale, figurativa, delimitativa e, genericamente, come pratica eminentemente differenziante ha contribuito alla produzione di corpi-oggetto e uomini immunizzati, essa stessa, colta nella sua dimensione vivente di *atto*, può aiutarci a ritrovare il ritmo dell'esistere che svuota ogni pieno, che sgretola ogni identità, che depone ogni oggettivazione. La scrittura, che sempre si esercita sul crinale in cui bianco e nero si trovano nell'area della loro indistinguibilità, fornisce un paradigma che è un *antiparadigma* rispetto alla scrittura ultimata, seccata sul foglio, in cui la traccia tracciante si è cancellata. L'incessante recupero della *scrittura formante* rispetto alla *scrittura formata* ci pare il compito mai terminato delle *scienze umane*, spesso tentate dallo scimmiettamento scienziato e anche la possibilità di una loro legittimazione, appurato che esse provengono non dalla nobile difesa dell'umano ma dai luoghi chiusi della coercizione.

Questo – in definitiva – ci pare il più importante lascito di Foucault che – afferma Judith Revel – opponeva «la logica del divenire alle strategie di sostanzializzazione dell'essere» poiché «laddove il potere si applica alla vita, la vita, invece, innova» (Revel 2003, p.140). Il *potere*, da riconosceri ora, secondo il nostro percorso, nell'intero suo ampio spettro che si tende dal dono al dominio, dà forma, la quale vive attraverso le sue mutazioni e le sue innovazioni. Per questo la storia di Foucault

è la storia straniante delle leggi singolari, dell'irriconoscibile, del disperso, della sfigurazione, è cioè storia dell'informe. E anche rispetto alla tecno-bio-politica, riconosciuta l'*impossibilità* di tracciare una volta per tutte una tranquillizzante linea di demarcazione tra investimenti manipolatori del corpo legittimi e illegittimi, resta il compito di rammemorare, sempre di nuovo, dinnanzi ad ogni scrittura scritta il margine inscrivibile della scrittura, che è il luogo dell'informe, il supporto inoggettivabile per ogni scrittura. Il corpo non è dunque un "campo di positività", questa è solo *una parte* del corpo, quella formata e già postuma, il corpo è anche l'*orlo invisibile* di ogni positività. Dall'inclusione di quanto non si può propriamente includere passa probabilmente quel difficile cammino di avvicinamento tra scienze dello spirito e scienze della natura, e dunque anche quella labile differenza, sempre da riscrivere, tra auto-poiesi e alienazione.



## Bibliografia

Per quanto sia sempre difficile e in buona misura convenzionale assegnare un'opera ad uno specifico ambito disciplinare, proponiamo di seguito una Bibliografia ripartita in tre grandi insiemi tematici, soprattutto operata a partire dalla prospettiva entro la quale essi sono stati interpretati e utilizzati nella nostra ricerca. Tale raggruppamento – ci pare – possa rendere al lettore più agevole identificare i testi pertinenti per i nodi teorici affrontati nel presente lavoro.

### **Storia delle scritture, Antropologia delle scritture, Semiotica**

Area di ricerca nell'orizzonte aperto delle forme in cui si concretano gli esercizi grafici, nelle loro specificità, nei loro reciproci scambi e nelle loro valenze emergenti.

**Barello, Federico**, *Archeologia della moneta*, Roma, Carocci, 2006

**Barthes, Roland**, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953 (trad. it. *Il grado zero della scrittura*, Torino, Einaudi, 2003)

**ID.**, *Variations sur l'écriture* in *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1994 e *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973 (trad. it. *Variazioni sulla scrittura*, seguite da *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi, 1999)

**Bernardelli, Andrea**, *Che cos'è l'intertestualità*, Roma, Carocci, 2013

**ID.**, *La scuola di Toronto e la scrittura come medium*, in: *Re-lab: immagini parola: seminario sulle scritture*, Perugia, Mor-

Iacchi, 2007

**Bocchi, Gianluca, Jack Goody e Mauro Ceruti**, *Origini della scrittura*, Milano, Bruno Mondadori, 2002

**Bottero, Jean**, *Mésopotamie*, Paris, Gallimard, 1987 (trad. it. *Mesopotamia*, Torino, Einaudi, 1991)

**ID.**, *Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne* in *Journal of the economic and social history of the Orient*, 4 (1961) 2, pp.113-164

**Boyer, Carl B.**, *A History of Mathematics*, Chichester, Wiley, 1968 (trad. it. *Storia della matematica*, Milano, Mondadori, 1990)

**Cardona, Giorgio Raimondo**, *Antropologia della scrittura*, Torino, UTET università, 2009 [1981]

**Charpin, Dominique**, *Les décrets royaux à l'époque paléo-babylonienne*, in *Archiv fur Orientforschung*, 34 Bd (1987), p.36-44

**De Cristofaro, Rodolfo**, *Storia del pensiero statistico con alcune osservazioni sull'insegnamento della statistica*, in *Statistica*, LXII, 2, 2002

**De Kerckhove, Derrick**, *La civilizzazione video-cristiana*, Milano, Feltrinelli, 1995

**Detienne, Marcel (cura)**, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1988 (trad. it. *Sapere e scrittura in Grecia*, Bari, Laterza, 1997)

**Englund, Robert**, *The power and the writing: The early scribes of Mesopotamia*, *Journal of the American Oriental Society*, 121 (2001) 3, pp.498-500



- Fevrier, James G.**, *L'histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1959 (trad. it. *Storia della scrittura*, Genova, Ecig, 1992)
- Frank, C. Michael (et al.)**, *Number as cognitive technology: evidence from Piraha language and cognition*, *Cognition*, 108 (2008) pp.819-824
- Frankfurter, David**, *The Magic of Writing and the Writing of Magic - the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions* in *Helios*, 21 (1994) 2, pp.189-221
- Gelb, Ignace J.**, *Orig A Study of Writing*, London, Routledge & Kegan Paul, 1952, (trad. it. *Teoria generale e storia della scrittura*, Milano, Egea, 1993)
- Ghezzi Giorgio** (cura), *Archivistica ecclesiastica: problemi, strumenti, legislazione*, Milano, Università Cattolica, 2001
- Glassner, Jean-Jacques**, *Ecrire à Sumer: l'invention du cunéiforme*, Paris, Seuil, 2000
- Godart, Louis**, *L'invenzione della scrittura*, Torino, Einaudi, 2001
- Goody, Jack**, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (trad. it. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano, Angeli, 1990)
- ID.**, *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (trad. it. *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Torino, Einaudi, 1988)
- Grosholz, Emily**, *La rivoluzione cartesiana e gli sviluppi della geometria*, in *Enciclopedia Treccani*, 2002
- Guerra, Luca**, *Etica della lettura: dalla scrittura cuneiforme*

all'alfabeto, Roma, Carocci, 2010

**Roy Harris**, *The origin of writing*, London, Duckworth, 1986 (trad. it. *L'origine della scrittura*, Roma, Stampa alternativa, 1998)

**Havelock, Eric A.**, *The Greek concept of justice*, London, Harvard University Press, 1978 (trad. it. *Dike*, 2 ed., Roma, Laterza, 2003)

**ID.**, *Preface to Plato*, London, Belknap, 1963 (trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura*, 3 ed., Bari, Laterza, 1999)

**ID.**, *Origins of Western literacy*, Toronto, Ontario Institute for Studies in Education, 1976 (trad. it. *Dalla A alla Z: le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova, Il melangolo, 1993)

**ID.**, *The muse learns to write*, London, Yale University Press, 1986 (trad. it. *La musa impara a scrivere*, Bari, Laterza, 1988)

**Herrenschmidt, Clarisse**, *L'écriture entre mondes visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce* in *L'Orient ancien et nous*, Paris, A. Michel, 1996 (trad. it. *L'invenzione della scrittura*, Milano, Jaca book, 1999)

**Hyman, D. Malcom**, *Of glyphs and glottography* in *Language & communication*, 26 (2006) 3-4, pp.231-249

**Illich, Ivan**, *In the vineyard of the text*, Chicago, University of Chicago Press, 1993 (trad. it. *Nella vigna del testo*, Milano, R. Cortina, 1996)

**Innis, Harold A.**, *Empire and communications*, Oxford, Clarendon Press, 1950 (trad. it. *Impero e comunicazione*, 1a rist., Roma, Meltemi, 2005)

**Landes, David S.**, *Revolution in time: clocks and the making of the modern world*, Cambridge, Harvard U.P., 1983 (trad. it. *L'orologio nella storia: gli strumenti di misurazione del tempo e la nascita del mondo moderno*, Milano, Mondadori, 2009)

**Mander, Pietro**, *L'origine del cuneiforme*, Roma, Aracne, 2005

**Martin, Henri-Jean**, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Librairie académique Perrin, 1988 (trad. it. *Storia e potere della scrittura*, Roma, Laterza, 2009)

**McLuhan, Marshall**, *The Gutenberg galaxy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1962 (trad. it. *La galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico*, 7a rist, Roma, Armando, 2001)

**Mario Negri (cura)**, *Alfabeti: preistoria e storia del linguaggio scritto*, Varese, Demetra, 2000

**Olson, R. David**, *Literate mentalities: literacy, consciousness of language, and modes of thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996

**Olson, R. David**, *The world on paper: the conceptual and cognitive implications of writing and reading*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

**Ong, Walter J.**, *Orality and literacy*, London, Methuen, 1982 (trad. it. *Oralità e scrittura*, Bologna, Il mulino, 1986)

**Pasi, Antonia**, *Contare gli uomini: fonti metodi temi di storia demografica*, Milano, Led Edizioni Universitarie, 1992

**Petrucci, Armando**, *The Power of Writing - Power Over Writing during the Italian Renaissance*, *Annales-Economies Societes Civilisations*, 43 (1988) 4, pp.823-847

**Pica, Pierre (et alii)**, *Exact and approximate arithmetic in*

*Amazonian indigene group*, Science, 306 (2004) pp.499-503

**Pinto, Giuliana**, *Il suono, il segno, il significato. Psicologia dei processi di alfabetizzazione*, Roma, Carocci, 2003

**Powell, Barry B.**, *Homer and the origin of the Greek alphabet*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

**Ronchi, Rocco**, *Teoria critica della comunicazione*, Milano, Bruno Mondadori, 2003

**ID.**, *La scrittura della verità*, Milano, Jaca book, 1996

**Scheid, John e Jesper Svenbro**, *Le métier de Zeus: mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte, 2003

**Sini, Carlo**, *Etica della scrittura*, Milano, Il saggiatore, 1992

**Stanislas, Dehaene (et alii)**, *Log or linear? Distinct institutions of the number scale in Western and Amazonian indigene cultures* in Science, 320 (2008) pp.1217-1220

**Svenbro, Jesper**, *La découpe du poème* in Poétique, 1984, 58, pp. 215-32

**Zaganelli, Giovanna**, *Itinerari dell'immagine: per una semiotica della scrittura*, Milano, Lupetti, 2008

**Zaltieri, Cristina**, *L'invenzione del corpo: dalle membra disperse all'organismo*, Mantova, Negretto, 2009

## **Politica e Biopolitica**

Area di ricerca focalizzata sui temi generali della politica e della biopolitica, con un'attenzione specifica verso alcune

questioni riguardanti l'economia (in particolare le questioni del lavoro e del debito) e le dinamiche demo-grafiche

**Amendola Adalgiso, Bazzicalupo Laura (cura),** *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Macerata, Quolibet, 2009

**Agamben, Giorgio,** *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995

**Bazzicalupo, Laura,** *Biopolitica: una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2010

**Benjamin, Walter,** *Kapitalismus als Religion* [Fragment, 1921] in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 (trad. it. *Capitalismo come religione*, in *Il culto del capitale*, Macerata, Quolibet 2014)

**Bernini, Lorenzo,** *Le pecore e il pastore: critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori, 2008

**Camposi, Giuseppe,** *Soggetto, disciplina, governo: Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*, Milano, Udine, Mimesis, 2011

**Cammelli, Michele,** *Spettri demo-grafici e biopolitica*, in Adriano Vinale (cura), *Biopolitica e democrazia*, Milano, Mimesis, 2007

**Clastres, Pierre,** *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 (trad. it. *La società contro lo Stato: ricerche di antropologia politica*, Verona, Ombre corte, 2013 a)

**ID.,** *L'anarchia selvaggia le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re* (raccolta di scritti), Milano, Elèuthera, 2013 b

- Cutro, Antonella**, *Michel Foucault tecnica e vita: bio-politica e filosofia del bios*, Napoli, Bibliopolis, 2004
- De Carolis, Massimo**, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Boringhieri, 2004
- Esposito, Marianna**, *Sacrificio: sulla matrice religiosa della relazione tra debito e credito*, in Zappino (cura) *Genealogie del presente*, Milano, Mimesis, 2015, pp 207-217
- Esposito, Roberto**, *Bios: biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004
- ID.**, *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002
- ID.**, *Communitas*, Torino, Einaudi, 1998
- Foucault, Michel**, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil, 2004 (trad.it. *Nascita della biopolitica corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2012)
- ID.**, *1: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 (trad. it. *1: La volontà di sapere Michel Foucault*, 14a ed., Milano, Feltrinelli, 2009 a)
- ID.**, *“Il faut défendre la société”: cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil, 1997 (trad. it. *Bisogna difendere la società corso al Collège de France (1975-1976)*, Milano, Feltrinelli, 2009 b)
- ID.**, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004 (trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione corso al Collège de France (1977-1978)*, 2a ed., Milano : Feltrinelli, 2007)

**ID.**, *Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 (Trad. it. *L'ordine del discorso e altri interventi*, nuova ed., Torino, Einaudi, 2004)

**ID.**, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975 (trad. it. *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, 10a ed., Torino, Einaudi, 2003)

**ID.**, *Il discorso, la storia, la verità: interventi 1969-1984* (raccolta di scritti), Torino, Einaudi, 2001 a

**ID.**, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in G. Bachelard (et alii) *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971 (trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Torino, Einaudi, 2001 b)

**ID.**, *L'écriture de soi* in *Corps écrit*, n. 5, febbraio, 1983, pp. 3-23 (trad. it. *La scrittura di sé*, in *Archivio Foucault n.3 (1978-1985)*, Milano, Feltrinelli, 1998 a)

**ID.**, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963 (trad. it. *Nascita della clinica: un'archeologia dello sguardo medico*, nuova ed., Torino, Einaudi, 1998 b)

**ID.**, *Microfisica del potere* (raccolta di scritti), 3a ed., Torino, Einaudi, 1977

**ID.**, *Biopolitica e liberalismo: detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984* (raccolta di scritti), Milano, Medusa, 2001

**Godard, Philippe**, *Toujours contre le travail*, Bruxelles, Aden, 2010 (trad. it. *Contro il lavoro*, Milano, Elèutera, 2011)

**Godelier, Maurice**, *La «monnaie de sel» des Baruya de Nouvelle-Guinée*, in *L'Homme* 1969, Vol. 9, n.2, pp. 5-37 (trad. it. *La moneta di sale: economia simbolica e del dono presso gli indigeni Baruya della Nuova Guinea*, Milano, Pgreco, 2013)

**Graeber, David**, *Debt: the first 5.000 years*, New York, Melville House, 2011 (trad. it. *Debito: i primi 5000 anni*, Milano, Il saggiatore, 2012)

**Hudson, Michael (cura)**, *Debt and economic renewal in the ancient Near East: a colloquium held at Columbia University, november 1998*, Bethesda, CDL Press, 2002

**Lazzarato, Maurizio**, *Il governo dell'uomo indebitato: saggio sulla condizione neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2013

**Leghissa, Giovanni**, *Neoliberalismo: un'introduzione critica*, Milano, Mimesis, 2012

**Lo Sapia, Luca**, *Potenziamento e destino dell'uomo*, Genova, Il Melangolo, 2015

**Manfredini, Arrigo**, *Rimetti a noi i nostri debiti: forme della remissione del debito dall'antichità all'esperienza europea contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 2013

**Marzocca, Ottavio**, *Perché il governo: il laboratorio etico-politico di Foucault*, Roma, Manifestolibri, 2007

**Marzocca, Ottavio (et alii)**, *Lessico di biopolitica*, Roma, Manifestolibri, 2006

**Moscovici, Serge**, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, Bourgeois, 1979

**Mosko, Mark**, *Rethinking Trobriand chieftainship* in *The journal of the Royal Anthropological Institute*, 1 (1995) 4, pp.776-785

**Parinetto, Luciano**, *Corpo e rivoluzione in Marx*, Milano, Mimesis, 2015



**Popitz, Heinrich**, *Phänomene der Macht*. Mohr, Tübingen 1986, (trad. it. *Fenomenologia del potere autorità, dominio, violenza, tecnica*, 2a ed., Bologna, Il mulino, 2015)

**Polanyi, Karl**, *The livelihood of man*, London, Academic Press, 1977 (trad. it. *La sussistenza dell'uomo: il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Torino, Einaudi, 1988)

**Price Catherine**, *Lakotas and Euroamericans: constricted concepts of "chieftainship" and decision making in Ethnohistory*, 41 (1994) 3, pp.447-463

**Redaelli Enrico**, *Forme di vita, linguaggio e scrittura: per una genealogia del biopotere*, Kaiak: a philosophical journey, 1, 2014, <http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-1-sotto-suoli/redaelli.pdf>

**ID.**, *L'incanto del dispositivo: Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Pisa, ETS, 2011

**Regazzoni, Simone**, *Derrida: biopolitica e democrazia*, Genova, Il melangolo, 2012

**Rensi, Giuseppe**, *Contro il lavoro*, Camerano, Gwynplaine, 2012 [1923]

**Revel, Judith**, *Michel Foucault, un'ontologia dell'attualità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004

**Rifkin, Jeremy**, *The zero marginal cost society*, New York, Palgrave Macmillan, 2014 (trad. it. *La società a costo marginale zero*, Milano, Oscar Mondadori, 2015)

**ID.**, *The end of work*, New York, Putnam's Sons, 1995 (trad. it. *La fine del lavoro*, Milano, Baldini e Castoldi, 1999)

**Rufino, Annamaria**, *Nascita e difesa della società: Foucault*

dopo Foucault, Napoli, La città del sole, 1996

**Sahlins, Marshall**, *Stone age economics*, New York, Aldine, 1972 (trad. it. *L'economia dell'età della pietra: scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Milano, Bompiani, 1980)

**Scandella, Maurizio**, *Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco*, Formazione Lavoro Persona, Aprile, 2011, <http://www00.unibg.it/dati/bachecca/434/48956.pdf>

**Sini, Carlo**, *Del viver bene filosofia ed economia*, Milano, CUEM, 2005

**Sorrentino, Vincenzo**, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008

**Stimilli, Elettra**, *Il debito del vivente: asceti e capitalismo*, Macerata, Quodlibet, 2011

**Sunna, Claudia**, *Popolazione, sviluppo e benessere: la riflessione degli economisti dall'età moderna all'età contemporanea*, Lecce, Università di Lecce - Milella, 2004

**Tarizzo, Davide**, *Soggetto, moltitudine e popolo: a proposito dell' "Italian theory"* in *Filosofia politica*, 25 (2011) 3, pp.431-446

**ID.**, *La vita: un'invenzione recente*, Roma Bari, GLF Laterza, 2010

**ID.**, *Giochi di potere: sulla paranoia politica*, Roma, GLF Laterza, 2007

**Vinale, Adriano**, *Biopolitica e democrazia*, Milano, Mimesis, 2007

**Virno, Paolo**, *Grammatica della moltitudine per una analisi delle forme di vita contemporanee*, 4a ed., Roma, Deriveapprodi, 2014

**Weber, Max**, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1934 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, BUR Rizzoli, 2009)

**Zhok, Andrea**, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo: antropologia filosofica delle transazioni*, Milano, Jaca Book, 2006

## **Filosofia, Sociologia, Storia, Etnologia**

Area di ricerca, di impostazione prevalentemente speculativa, che indaga il darsi dei corpi e dei gesti (con una particolare attenzione ai gesti donativi) e dei loro correlativi effetti pubblici di significato

**Agamben, Giorgio**, *Signatura rerum: sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008

**ID.**, *Che cos'è un dispositivo?* Roma, Nottetempo, 2006

**Berthoud, Gérald**, *Le don maussien: origine et fondement* in *Revue européenne des sciences sociales*, 34 (1996) 105, Mauss: hier et aujourd'hui: XIIe colloque annuel de Groupe d'Etude "Pratiques Sociales et Théories", pp.163-179

**Bataille, Georges**, *La part maudite, précédé de La notion de dépense*, Paris, Ed. du Minuit, 1967 (trad. it. *La parte maledetta, preceduto da La nozione di dépense*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003)

**Berni, Stefano**, *Nietzsche e Foucault corporeità e potere in una*

*critica radicale della modernità*, Milano, Giuffré, 2005

**Berti, Enrico**, *Nuovi studi aristotelici 2*, Brescia, Morcelliana, 2005

**ID.**, *La finalità in Aristotele*, in *Fondamenti*, nn.14-16, 1989-1990, p.8-44.

**Caillois, Roger**, *L'homme et le sacré*, Paris, Leroux, 1939 (trad. it. *L'uomo e il sacro*, Torino, Boringhieri, 2001)

**Canguilhem, George**, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966 (trad. it. *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi, 1998)

**Cappuccio, Massimiliano**, *Alan Turing: l'uomo, l'enigma, la macchina*, Milano, Albo versorio, 2005

**Carbone, Mauro e Kleinberg-Levin, David Michael**, *La carne e la voce in dialogo tra estetica ed etica*, Milano, Mimesis, 2003

**Catucci, Stefano**, *Introduzione a Foucault*, Roma, GLF Laterza, 2000

**D'Alessandro, Paolo**, *Il linguaggio della scrittura*, Milano, Cuem, 1990

**Dalmaso, Alessandro (cura)**, *A partire da Jacques Derrida*, Milano, Jaka Book, 2007

**Derrida, Jacques**, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991 (trad. it. *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Cortina, 1996)

**ID.**, *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967 (trad. it. *Della grammatologia*, Milano, Jaka Book, 1969)

**Di Martino, Carmine**, *Jacques Derrida: l'impossibile e la "différance"*, in *A partire da Jacques Derrida*, Milano, Jaka Book,

2007

**ID.**, *Il medium e le pratiche*, Milano, Jaca book, 1998

**Dreyfus, Hubert L., Rabinow Paul e Foucault Michel**, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.it. *La ricerca di Michel Foucault analitica della verità e storia del presente*, Firenze, La casa Usher, 2010)

**Foucault, Michel**, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (trad. it. *L'archeologia del sapere*, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 1999)

**Freud, Sigmund**, *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, Internat. Psychoanalyt. Verlag, 1921, (trad. it. *Al di là del principio di piacere*, Milano, Bruno Mondadori, 2007)

**Fusaro, Diego**, *Essere senza tempo: accelerazione della storia e della vita*, Milano, Bompiani, 2015

**Galzigna, Mario (cura)**, *Foucault, oggi*, Milano, Feltrinelli, 2008

**Godbout, Jacques**, *Le langage du don*, Montréal, Fides, 1996 (trad. it. *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998)

**Hartmut, Rosa**, *Beschleunigung: die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005 (trad. it. *Accelerazione e alienazione: per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino, Einaudi, 2015)

**Jousse, Marcel**, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974 (trad. it. *L'antropologia del gesto*, Roma, Edizioni Paoline, 1979)

**La Boétie, Étienne**, *De la servitude volontaire, ou Le contr'un*, 1576 (trad. it. *Discorso della servitù volontaria*, Milano, Feltrinelli, 2014)

**Le Goff, Jacques**, *Une histoire du corps au Moyen âge*, Paris, le Grand livre du mois, 2003 (trad. it. *Il corpo nel Medioevo*, Roma, GLF Laterza, 2007)

**Leoni, Federico**, *Il corpo, la carne, la follia*, in *Comprendere*, 21 (2010-2), pp.201-216

**ID.**, *Habeas corpus: sei genealogie del corpo occidentale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008

**Leroi-Gourhan, André**, *Le geste et la parole*, Paris, A. Michel, 1964-1965 (trad. it. *Il gesto e la parola: 1: Tecnica e linguaggio*, Torino, G. Einaudi, 1977; *2: La memoria e i ritmi*, Torino, G. Einaudi, 1977)

**Levi-Strauss, Claude**, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955 (trad. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore, 2004)

**Liverani, Mario**, *Uruk la prima città*, 5a ed., Roma Bari : GLF Laterza, 2011

**ID.**, *Antico Oriente storia, società, economia*, 6a ed., Roma: GLF Laterza, 2002

**Lo Piparo, Franco**, *Il corpo vivente della Léxis e le sue parti. Annotazioni sulla linguistica di Aristotele* in *Histoire épistémologie langage*, 21, 1, 1999, p.119-132

**Mauss, Marcel**, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïque* in *Année Sociologique*, Paris, Alcan, 1923 (trad. it. *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002)

**Mauss, Marcel; Hubert, Henry**, *Esquisse d'une théorie générale de la magie in L'Année Sociologique*, 1903 (trad. it. Teoria generale della magia e altri saggi, Torino, Einaudi, 2000)

**Merleau-Ponty, Maurice**, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1969)

**Nietzsche, Friedrich**, *Die Frohliche wissenschaft*, Chemnitz, Ernst Schmelzer, 1882 (trad. it. *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1988)

**ID.**, *Frammenti 1879-1881* (raccolta di scritti), Milano, Adelphi, 1964

**Overbeck, Franz**, *Über die Anfänge des Mönchtums*, Jena, Senat der Universität, 1864 (trad. it. *Le origini del monachesimo*, Milano, Edizioni Medusa, 2006)

**Platone**, *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, 5, Bari, Laterza, 1991

**ID.**, *La repubblica*, Napoli, Bibliopolis, 2000

**Pouillon, François**, *Marcel Mauss et la théorie anthropologique du don*, in *Revue européenne des sciences sociales*, 34 (1996) 105, Mauss: hier et aujourd'hui: XIIe colloque annuel de Groupe d'Etude "Pratiques Sociales et Théories", pp.145-161

**Sini, Carlo**, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Milano, Jaca book, 1996

**ID.**, *Semiotica e filosofia: segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Bologna, Il mulino, 1990

**ID.**, *Passare il segno: semiotica, cosmologia, tecnica*, Milano, Il Saggiatore, 1981

**Snell, Bruno**, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, Claassen & Goverts, 1948 (trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 2002)

**Vegetti, Mario**, *L'etica degli antichi*, 10, Bari, GLF Laterza, 2006

**ID.**, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003

**ID.**, *Nell'ombra di Teuth*, Bari, Laterza, 1997

**ID.**, *Il coltello e lo stilo*, Milano, Il Saggiatore, 1987

**ID.**, *Anima e corpo in Il sapere degli antichi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992

**Vernant, Jean-Pierre**, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989 (trad. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Raffaello Cortina, 2000)

**ID.**, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Roma, Editori Riuniti, 1984)





Nel presente libro abbiamo voluto dare evidenza alla potenza poetica della scrittura, che possiamo *ora* vedere all'opera, in sinergia con altre prassi viventi, nel mentre penetra, innerva e plasma storicamente i due principali bersagli biopolitici: la *popolazione* e il *corpo*. Si potrà allora delineare un più articolato quadro della "funzione politica della scrittura", in Foucault scorta ma mai davvero tematizzata.

Esibita la funzione liminare del *dispositivo-scrittura*, in contrasto dei riduzionismi contemporanei, si indicherà ancora nella scrittura come gesto ("scrizione") il minuto e irriducibile scarto che sopravanza ogni scrittura *già* scritta e fa supporto perché la scrittura possa, inattesa, riaccadere.

**Luca Guerra** si è laureato in Filosofia teoretica presso l'Università Statale di Milano ed ha conseguito il Dottorato di ricerca presso l'Università per Stranieri di Perugia. Ha pubblicato nel 2010 presso Carocci il libro "Etica della lettura: dalla scrittura cuneiforme all'alfabeto". È autore inoltre di diverse pubblicazioni sui temi della lettura e della scrittura, secondo un approccio che combina originalmente le prospettive filosofica e antropologica.