

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

9, 51, 2024

SETTEMBRE 2024

ENDOXA

Prospettive sul Presente



Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

Endoxa – Prospettive sul presente, 9, 51, SETTEMBRE 2024

POLITICHE DELL'AMICIZIA/INIMICIZIA

7	FERDINANDO MENGA	<i>Gesti d'in-amicizia: dire, disdire, ridire dell'altro - Editoriale</i>
10	FERDINANDO MENGA	<i>Senza corpo, né protesi: democrazia oltre amicizia e inimicizia?</i>
15	CARMINE DI MARTINO	<i>L'eteronomia: l'essenza stessa della legge</i>
20	PIER MARRONE	<i>Amicizie automatiche</i>
26	ROBERTO FESTA, RICCARDO VARVERI	<i>Amicizia, benevolenza e politica: la teoria dei giochi di David Hume</i>
34	CARLO LOTTIERI	<i>Costruire l'amicizia, dissolvere il potere</i>
40	FABIO CIARAMELLI	<i>Tempo di inimicizia</i>
43	MARCO BASSANI	<i>Alle radici dell'inimicizia tra le grandi aree di lingua italiana; una saga italiana immarcescibile</i>
49	DOMENICO SCARAMUZZI	<i>Banalità dell'altro</i>
52	GIANPIERO COLETTA	<i>L'ergastolano non collaborante che ha rotto ogni legame con la criminalità organizzata</i>
57	SALVATORE D'ACUNTO	<i>Relazioni pericolose; l'ordine economico tra "amicizia" e interazioni anonime</i>
63	MARIO VERGANI	<i>Nota su amicizia e politica a partire da un piccolo capolavoro di Pierre Aubenque</i>
68	NICOLÒ PITARO	<i>La costruzione del nemico: breve fenomenologia storica sulle figure dell'inimicizia</i>
73	SAVERIO FATTORI	<i>Tegolini affettivi</i>

76	ERMES MAIOLICA	<i>Gli amici robot e l'intelligenza artificiale: il futuro con il Deta e il Terni Digital Week</i>
79	UGO MATTEI	<i>Il muro dell'indicibile: la costruzione del nemico nel terzo decennio del terzo millennio</i>
83		<i>Informazioni sulla rivista</i>

POLITICHE DELL'AMICIZIA/INIMICIZIA

GESTI D'IN-AMICIZIA: DIRE, DISDIRE, RIDIRE L'ALTRO - EDITORIALE



FERDINANDO MENGA

Trent'anni fa **Jacques Derrida** dava alle stampe *Politiche dell'amicizia*. Dei suoi testi, certamente, uno tra quelli che maggiormente hanno avuto influenza e successo non soltanto nel panorama filosofico in senso stretto, ma anche in quello generalmente culturale. Un'opera che ha saputo dare nuovo tono e slancio all'interrogazione su una categoria così fondamentale per la nostra tradizione, alimentando discussioni e nuove aperture entro l'immaginario etico, politico, ma anche giuridico.

Attraverso il tipico esercizio di **lettura decostruttiva**, il testo di Derrida prende avvio e – a mo' di *refrain* – viene scandito dall'iterazione della celebre citazione: **“O miei amici, non c'è nessun amico”**. Affermazione, questa, che non semplicemente implode in quella che potremmo definire un'autocontraddizione, ma che piuttosto, nella sua genuina consistenza esperienziale, impone di muoversi in un precario equilibrio denso di significati e prospettive.

È il caso di soprassedere, in questa sede, sull'intricata intelaiatura di rimandi che scaturisce dalla sua natura di citazione e dall'oscura genesi che la vede non riconducibile a

una sicura paternità. Concentriamoci, invece, proprio sul portato evidentemente paradossale, ma al contempo effettuale, che la attraversa.

Derrida, magistralmente, ne fa esplodere la presunta unitarietà, disseminandola nei molteplici rivoli che tanto la mettono in scena, quanto allo stesso tempo la mettono in mora.

Da un lato, in effetti, “politiche dell’amicizia” rinvia al **gesto** poderoso al cuore della nostra tradizione: gesto volto all’investimento in una concettualizzazione eminentemente sostanzialistica. In tale scia, “amicizia” rappresenterebbe, dunque, il rilascio categoriale sotto l’egida dell’**Uno che tutto tiene**. Se vogliamo, gesto volto all’affermazione – o, quanto meno, ricerca, desiderio, pretesa – di un’unitarietà che intesse e condensa l’esperienza tutta: dal microcosmo delle relazioni strettamente interindividuali al macrocosmo delle organizzazioni collettive in senso ampio e strutturato. Gesto di **pacificazione metafisica** per eccellenza e, di conseguenza, tale da fornire compimento, saturazione, piena realizzazione e garanzia ontologica al vissuto-in-comune (*tí estí* sempre rinvenibile a prescindere dall’ampiezza del comune in questione).

Ma, per l’appunto, non connessione immediata, ma gesto. Non interiorità autotrasparente che si approfondisce e cristallizza, ma rinvio che si espone al tema stesso che lo deborda e mette in scacco. E di qui, il secondo versante della dinamica: “politiche dell’amicizia” non sta per diretta realizzazione di una possibilità, ma per possibilità dell’impossibile. Per dirla con una terminologia cara a **Levinas**: “amicizia” non indica un “detto” che semplicemente si deposita e reitera in un “dire” meramente veicolatore. Si tratta, piuttosto, di un “detto” il cui “dire” già lo “disdice”, costringendolo così a un reinscenarsi incessante in plurali tentativi di “ridire”.

Nasce di qui una frattura interna insanabile, che lascia aderire all’amicizia tanto la sua spasmodica ricerca, quanto lo spettro costante del suo rovescio: **l’inimicizia**. E, d’altronde, nella misura stessa in cui l’impossibilità di colonizzare gli estremi polarizzati tra amicizia e inimicizia, non esauriscono il **desiderio**, ma al contrario lo alimentano, si finisce per innescare, in tale spazio diastatico, una vera e propria dinamica pulsionale paranoica, tale da produrre traiettorie disseminate e plurali di un rapporto mai compiuto e pienamente determinabile.

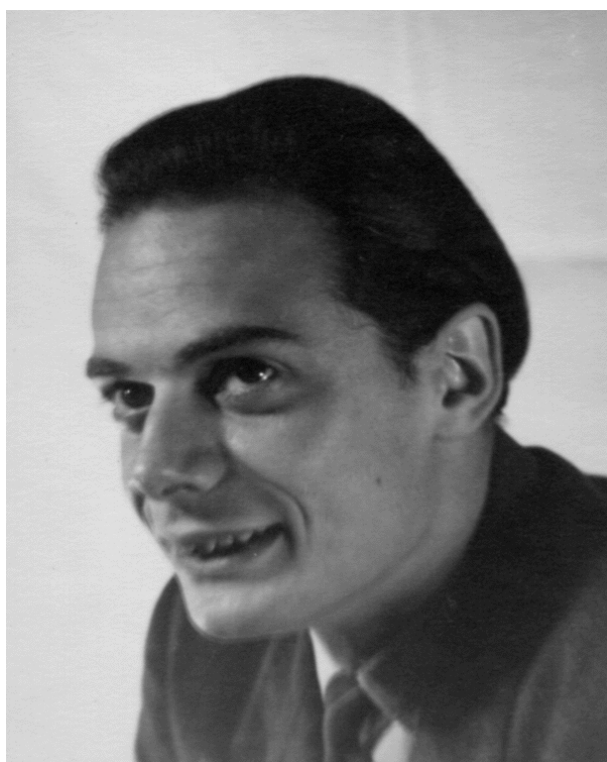
Le oscillazioni che si producono, in tale area indeterminata, non sono affatto di carattere meramente speculativo, ma, al contrario, assolutamente concreto e dense di vissuto. Si mettono in scena a livelli e ad ampiezze diversi: dal piano più nucleare delle relazioni d’amicizia interpersonali, a quello più ampio che investe gli spazi pubblici e comunitari, fino a interessare l’ambito dei rapporti politici internazionali.

I contributi raccolti in questo numero offrono uno spaccato assai rappresentativo dell’intricato plesso di senso e paradosso che popola la questione. Peraltro, non mancando essi stessi di condensare stili e tenori argomentativi che non si sottraggono all’effetto del tema che veicolano, non potranno che rimettere in scena, giocoforza, l’oscillazione che li contamina, producendo, in tal modo, tanto convinte adesioni, quanto stizzite prese di distanza. Ma si spera, in ogni caso, nell’acquisita consapevolezza di non cadere vittima di atteggiamenti assolutistici: amichevoli od ostili che siano.

Non mi resta che augurarvi buona lettura ... amiche, amici (e non)!

SENZA CORPO, NÉ PROTESI; DEMOCRAZIA OLTRE AMICIZIA E INIMICIZIA?

FERDINANDO MENGA



1. Democrazia: potere senza corpo

Tra le numerose definizioni volte a raccogliere il carattere fondamentale della democrazia, particolarmente pregnante mi sembra quella proposta dal fenomenologo francese **Claude Lefort**. Si tratta di una definizione che esibisce, a mio avviso, significatività tanto per un'analisi generale del fenomeno democratico, quanto per le conseguenze che essa riversa nell'ambito del tema specifico a cui ci stiamo qui dedicando: quello della contrapposizione amico/nemico.

Il contesto entro il quale Lefort colloca la sua analisi è quello dell'importante passaggio d'epoca tra pre-modernità e modernità, sicché, proprio nel tenere ferma l'assunzione moderna per eccellenza secondo cui nessuna autorità può ormai promanare da fonti trascendenti e/o generalmente metafisiche, egli identifica il tratto inedito e rivoluzionario del regime democratico nel fatto di autorappresentarsi come organizzazione dello spazio politico attorno all'esplicito riconoscimento "del potere" quale "luogo vuoto". La conseguenza di questa assunzione è decisiva, poiché, sempre secondo Lefort, col venire a mancare dell'identificazione del potere con il corpo del principe – identificazione

paradigmatica per l'intera tradizione dell'*ancien régime* –, l'organizzazione della collettività democratica si scopre strutturalmente destinata a permanere sospesa su tale vuoto. Si scopre, in altri termini, scevra di qualsivoglia unità sostanziale e, di conseguenza, quale irriducibile spazio della pluralità. Spazio, insomma, che si rivela, da cima a fondo, arena della contesa e, parimenti, regime della rivedibilità e inclusività sempre possibili.

La democrazia, pertanto, nella misura in cui si configura come quell'istituzione collettiva che riconosce espressamente l'impossibilità di istanze sovraordinate tali da dettare modelli unitari per il vivere comune, imprime alla sfera pubblica la caratterizzazione di essere rimessa alle forze plurali che la popolano e, di conseguenza, di essere esposta alle spinte conflittuali tese a contestarne e ridisegnarne i confini.

Il corollario etico-politico che da una tale configurazione deriva per il comportamento democratico investe inevitabilmente anche il tema dell'amicizia e inimicizia. Se ben riflettiamo, in effetti, nella misura stessa in cui il gesto democratico *par excellence* è quello di ricusare qualsivoglia identificazione sostanziale e assolutizzante per lo spazio politico, altrettanto dovrà valere anche nel caso di eventuali tentativi di compiuta determinazione dell'amico o del nemico. Imprese del genere saturerebbero, di fatto, lo spazio politico, finendo per reinstaurarne all'interno forme di unitarietà ontologica e irrimediabilmente totalizzanti. Per dirla con le parole dello stesso Lefort: "La democrazia si rivela [...] la società storica per eccellenza, la società che, nella sua forma, accoglie e preserva l'indeterminazione, in netto contrasto con il totalitarismo" (C. Lefort, *Saggi sul politico*).

Ora, con questo, di certo non si vuole dare a intendere che, in democrazia, non esistano o non debbano verificarsi forme d'amicizia o di aspra contesa. Al contrario, è la circolazione stessa delle relazioni plurali a condurre, in ambito democratico, a inevitabili rapporti d'alleanza e contrapposizione. Con quanto appena detto, quello che si respinge è, piuttosto, la compatibilità dell'impianto democratico con possibilità di determinazioni assolute e finali di rapporti del genere. Rappresentazioni definitive e compiute dell'amico o del nemico, come è ben intuibile, finirebbero per cristallizzare ciò che, al contrario, dovrebbe permanere entro il dinamismo incessante della democrazia: un dinamismo plurale, per l'appunto, che tale resta, fintantoché nessuna saturazione si mostra in grado di realizzare l'inclusione o l'esclusione conclusiva. Il medesimo ordine di motivi conduce a rifuggire anche il rovescio dialettico di quest'ultima prospettiva; rovescio che, entro lo spazio democratico, emerge nel momento in cui viene avanzata la promessa dell'affrancamento finale da qualsivoglia contesa o conflitto in forza di una razionalità pubblica semplicemente formale, imparziale e neutrale, talché questa tutte e tutti accomunerebbe e concilierebbe sotto l'egida del suo corretto esercizio; ma che, a ben vedere, in ultima istanza, tale non si dimostra alla prova dei fatti, ossia al vaglio di un'analisi che, con rigore, ne svela i retroscena e il portato tutto contingente degli interessi che essa cela dietro di sé.

In linea con tali scenari, vale pertanto più che mai la tenuta di quanto annunciavamo poc'anzi assieme a Lefort: vero baluardo del meccanismo democratico non è né il dominio della sostanza piena, né quello della forma vuota; ma piuttosto l'accoglienza e la strenua

difesa dell'indeterminazione, vessillo della sempre possibile partecipazione ed emblema dell'inclusività e trasformabilità all'interno della sfera pubblica.

Al netto di alcune semplificazioni necessarie, una tale idea di fondo è oggi espressa dalle teorie agonistiche della democrazia. Tutte queste teorie sono compatte nel sostenere il medesimo tratto fondamentale: ogni collettività democratica, nella misura in cui vuole riconoscersi davvero tale, non può fondarsi su alcun principio inconcusso o aderire a verità sostanziali da trasmettere. Al contrario, ogni istituzione democratica si rivela essere unicamente il precipitato delle stesse forze storiche e plurali che la abitano. Di conseguenza, non può che permanere compagine inevitabilmente caratterizzata da contingenza, conflitto e, dunque, apertura a spinte trasformatrici. Al tratto di contingenza fa capo il fatto che ogni collettività politica, non potendo poggiare su alcuna oggettività e configurazione compiuta che essa incorporerebbe, è tale da rivelarsi negli apparati simbolico, sociale e istituzionale che la esprimono, soltanto quale prodotto di un'impresa egemonica; vale a dire, risultato che si è imposto e stabilizzato attraverso un gioco di forze d'inclusione di alcune possibilità al prezzo dell'esclusione di altre. Dal che ne discendono immediatamente gli altri due tratti dell'apertura e conflittualità. Una vita democratica degna di tal nome, infatti, operando costantemente all'ombra delle possibilità che esclude, non può che ammetterle costitutivamente al proprio interno quali spinte trasformatrici che si rendono via via effettuali attraverso le varie insorgenze conflittuali che le veicolano.

La conseguenza che, perciò, si evince da questa intima connessione, che attraversa da cima a fondo la prospettiva agonistica, è che proprio l'aspetto del conflitto non risulta elemento da dover essere riacusato e primariamente eliminato dall'istituzione democratica quale motivo a essa avverso. Piuttosto, esso deve essere da quest'ultima riconosciuto e accolto espressamente quale sua stessa forza propulsiva; e questo in ragione del fatto che solo una tale apertura all'alterità trasformatrice e dunque alla sempre possibile insorgenza di contese è in grado di richiamare e rendere davvero operativa la strutturazione radicalmente contingente su cui ogni dinamica democratica segnatamente si fonda.

L'implicazione cruciale che, pertanto, sta al centro del discorso agonistico è che ogni spazio collettivo adempie tanto più alla sua vocazione democratica quanto più riesce a configurarsi come compagine votata all'accoglienza degli appelli dell'altro e, quindi, alle sempre possibili cariche di dissidio che questi possono portare.

Da qui, possiamo tornare al nostro tema, ben comprendendo come la democrazia, posto che voglia davvero restare aperta all'indeterminazione e all'inclusività, non possa conoscere figure sostanzializzate, cristallizzate o, se vogliamo, ipostatizzate dell'amico e del nemico. Piuttosto, essa dovrebbe strutturalmente conoscere soltanto la figura dell'avversario. E questo ci riproietta più che mai entro il tenore semantico che il termine agonismo trasmette: democrazia agonistica implica, in effetti, sì conflitto politico, ma tale da articolarsi sempre tra avversari e mai tra nemici.

2. ... né protesi?

Non a caso utilizzo qui, però, il condizionale: “dovrebbe”. Sì, perché, la democrazia, affermata, da un lato, la condizione strutturale di affrancamento da ogni forma d’incorporazione del potere e scongiurate altresì rappresentazioni altrettanto sostanzialistiche degli attori che ne popolano lo spazio – ivi comprese determinazioni assolutizzanti dell’amico e del nemico –, dall’altro lato, pare quasi non riuscire a divincolarsi dalla seduzione di un reinvestimento totalizzante nell’antagonismo. Insomma, è come se la democrazia, congedatasi dal totalitarismo del corpo, reinvestisse, ciononostante, nel sostegno fantasmatico in una protesi d’assolutismo: assolutismo che, poi, evidentemente, si riversa nella necessaria produzione di figure ipostatizzate dell’amico e del nemico.

Peraltro, uno slittamento del genere, più che trovare resistenza nelle teorie agonistiche della democrazia, ha gioco facile proprio entro il loro alveo. E questo accade allorché l’accentuazione della conflittualità democratica finisce quasi per scivolare nel gesto di glorificazione della figura dell’oppositore. Sbandamento, questo, che ha luogo, per esempio, nel discorso di **Chantal Mouffe**, una delle maggiori esponenti dell’agonismo democratico, nel momento in cui la sottolineatura del tratto agonistico della democrazia conduce all’errore di ancorarlo a una contrapposizione ancor più originaria: quella antagonistica tra amico e nemico secondo il paradigma di **Carl Schmitt**.

In questa sede, non mi interessa entrare nel dettaglio di un’analisi critica del discorso di Mouffe in ordine alla sua scelta di ricondurre il conflitto agonistico all’impianto antagonistico schmittiano. Quello che mi preme sottolineare è, invece, il fatto che il carattere plurale e conflittuale della democrazia, se tale vuole rimanere, deve trattenersi proprio dal commettere tale errore d’assolutizzazione del conflitto attraverso la messa in scena di una contrapposizione primordiale tra amico e nemico.

In effetti, il discrimine fondamentale, da cui deriva il gesto etico-politico genuinamente democratico, a cui sopra mi riferivo, consiste proprio nel mantenere ferma la seguente distinzione: un conto è ammettere strutturalmente per la democrazia la dinamica della contesa fra avversari, la quale, da parte sua, traduce in pratica il principio di pluralità e d’indeterminatezza dello spazio politico; altro, invece, è mettere in scena lo spazio democratico come arena originariamente fondata sullo scontro tra figure assolutizzate d’ostilità (tra nemici) o sodalizio (tra amici). Secondo la prima traiettoria, la realizzazione di determinazioni totalizzanti e di reinvestimenti sostanzializzanti del potere è da interpretarsi come eventualità di un decadimento democratico da cui difendersi. La seconda traiettoria, viceversa, finisce per suggerire, a mio avviso, la perversa possibilità che il dinamismo democratico, lungi dal doversi guardare dallo scivolamento in siffatte configurazioni totalizzanti, funzioni per davvero e a pieno regime proprio in presenza di assolutismi.

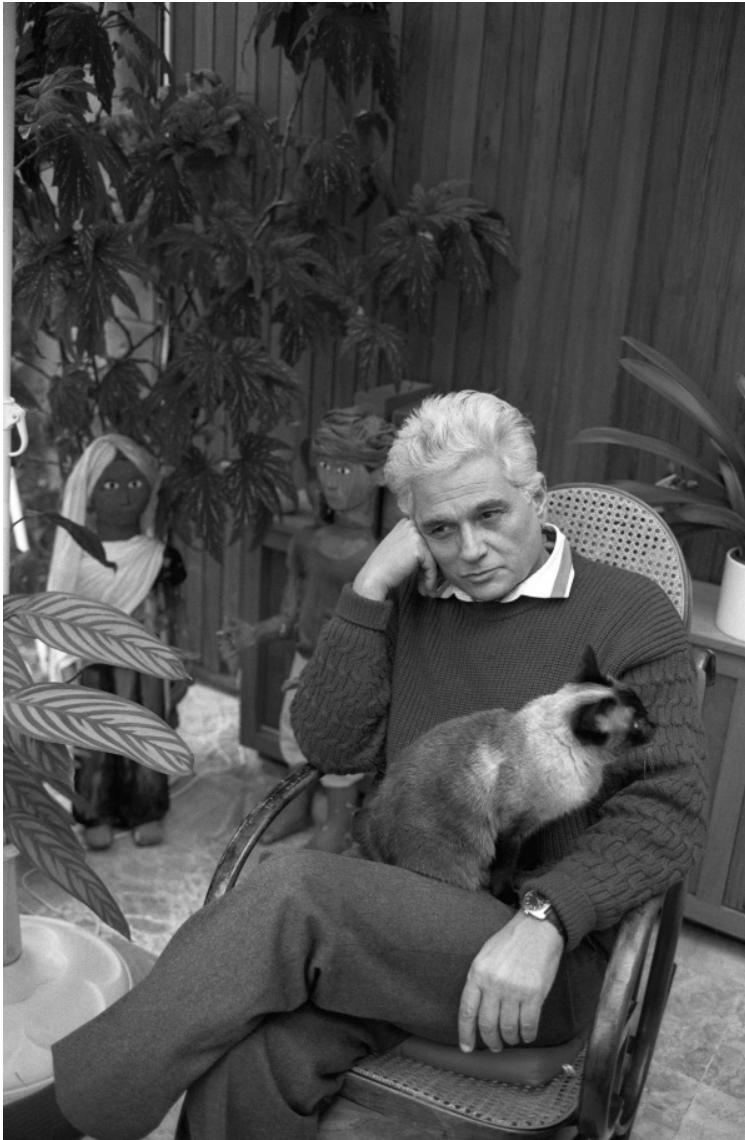
Insisto sulla rilevanza di tale distinzione, poiché ne ritengo decisive ed estremamente attuali le conseguenze. Solo nel primo caso, a differenza del secondo, disponiamo ancora

di risorse per riuscire a proteggere la pluralità democratica proprio laddove essa si dimostra tale, ovvero nel momento in cui i conflitti si presentano estremizzati e polarizzati. In casi come questi, in effetti, è unicamente l'atteggiamento etico-politico espressamente democratico (per dirla ancora con Lefort) votato all'“accoglienza e preservazione dell'indeterminazione” a rivelarsi strumento in grado di non cadere vittima di seduzioni totalizzanti. Seduzioni che, invece, vengono, in qualche modo, assecondate esattamente dalla seconda opzione, quella antagonistica. Tentazioni del genere, difatti, affiorano, fin troppo spesso, proprio nei momenti in cui il pluralismo democratico si accentua e mostra il suo vero volto. In tali occasioni, può accadere, allora, che il dinamismo democratico, lungi dall'essere mantenuto e difeso nella sua levità e fluidità incorporea, venga invece interrotto grazie al ricorso a quelle che ho poc'anzi chiamato “protesi assolute”. Potremmo anche definirle protesi di verità che, in barba al principio di pluralità, operano all'interno del meccanismo democratico, rendendo così sorprendentemente possibile sostenere e legittimare ciò che, invece, quest'ultimo dovrebbe ricusare, ossia determinazioni compiute per il discorso politico. Accade così che, proprio nell'alveo dello spazio democratico, comincino ad affiorare e stabilizzarsi contrapposizioni ipostatiche: il dicibile e l'indicibile per il discorso pubblico, l'ammissibile e l'inammissibile per l'opinione collettiva, l'evidentemente scientifico e antiscientifico a servizio del ragionamento comunitario; e, di pari passo, la polarizzazione principe: l'amico e il nemico della democrazia.

Lascio alle lettrici e ai lettori la libertà di collegare questa indicazione paradigmatica a possibili contesti concreti o meno. Non è mia intenzione approfondire qui l'analisi lungo tale traiettoria. Mi preme, invece, sottolineare come tale indicazione non suggerisca in alcun modo la troppo semplicistica ipotesi di un relativismo nella democrazia. Al contrario, quello che si sta qui sostenendo è piuttosto la strenua difesa del principio altamente democratico del relazionismo, ovvero della necessaria relazione – che si rivela democratica solo se ha luogo – tra soggetti uguali e distinti.

Mi pare non ci possa essere conclusione migliore di questa per una disamina dedicata allo spirito (e non al corpo) della democrazia. Peraltro, se ben ricordiamo, a null'altro che a questa relazione Hannah Arendt si riferisce per definire la condizione strutturale della pluralità: unica condizione in grado di realizzare e mantenere in vita la genuina dinamica di una condivisione del potere contro la perenne tentazione di rendere lo spazio politico monolite totalitario.

L'ETERONOMIA: L'ESSENZA STESSA DELLA LEGGE



CARMINE DI MARTINO

Vorrei parlare di *Politiche dell'amicizia* – testo da cui sono tratte tutte le frasi che si trovano qui tra virgolette – da una angolatura particolare, focalizzandomi su un tema che in quest'opera resta secondario, vale a dire la genealogia dell'ipseità, dell'identità, del “soggetto”, che verrà poi approfondita dall'autore in lavori successivi. **Jacques Derrida** ha dedicato una parte significativa della sua riflessione alla decostruzione di una concezione del soggetto (definita “metafisica”) che lo rappresenta come pienamente autonomo e presente a se stesso, caratterizzato da un'originaria sovranità su di sé. Il filosofo

francese non si è però limitato a mostrare decostruttivamente l'insostenibilità di tale concezione. Egli ha a suo modo elaborato un sapere "positivo" su ciò che potremmo chiamare, incrociando altri apporti, il "processo di soggettivazione", in vista di un altro "soggetto", con un altro statuto: un "soggetto" non riconducibile alla sua rappresentazione metafisica, che guadagna progressivamente, e in modo costitutivamente incompiuto, la sua autonomia, sul fondo inesauribile di una sostanziale eteronomia. Vale a dire, quell'autonomia, che è necessaria affinché si possa parlare di "soggetto", si annuncia come strutturalmente inscritta nell'eteronomia. Questo è il nodo che Derrida tocca, senza insistervi, in alcuni passaggi di *Politiche dell'amicizia*, sottolineando che l'«eteronomia non contraddice, ma apre l'autonomia a se stessa, è figura del battito del suo cuore».

Quando, in *Politiche dell'amicizia*, egli sviluppa i contorni di questo discorso, chiama in gioco, in modo a prima vista paradossale, una *responsabilità* che precede il soggetto "intenzionale e responsabile", e a partire da cui (in un senso tutto da chiarire) emerge il soggetto. Vi sarebbe dunque una originaria responsabilità – che potremmo chiamare anche *responsività* – che non si presenta come l'atto di un soggetto sovrano, che anzi precede e rende possibile la costituzione del soggetto cosiddetto responsabile, che – come si dice – procede da sé. Questa responsabilità o responsività, infatti, procede piuttosto dall'altro, ha nell'altro la sua scintilla: l'altro è già là, prima di me, mi previene, con la sua presenza, il suo invito, il suo appello, il suo sguardo, e provoca la mia risposta, il mio gesto, la mia iniziativa (si pensi a quello che avviene all'inizio della nostra vita, al rapporto tra la madre o chi ne fa le veci e l'infante). Qui l'essere in posizione di risposta non è una scelta che parte da noi, un nostro progetto, una nostra decisione, non è in mano nostra, ma dipende dall'altro, cioè dalla precedenza e prevenienza dell'altro, che è già là prima della mia mossa e mi chiama a rispondere, negli indefiniti modi in cui ciò può avvenire. *Questa* responsabilità o responsività «ci è assegnata dall'altro, a partire dall'altro, prima ancora che ogni speranza di riappropriazione ci permetta di assumere questa responsabilità, di assumerla, come si dice, nel nome, a proprio nome, nello spazio dell'autonomia».

Ciò che Derrida vuole affermare qui è che noi, ancora prima di ogni assunzione di responsabilità in senso classico, cioè come conseguenza di una decisione intenzionale, abbiamo già «cominciato a rispondere. Siamo già presi, siamo sorpresi in una certa responsabilità, che è la più ineluttabile – come fosse mai possibile pensare una responsabilità senza libertà». Come fosse mai possibile...: "una responsabilità senza libertà" è un pensiero al limite, che non ipotizza una responsabilità in luogo della libertà o priva di essa, perché il "senza" non indica qui una mancanza, bensì una sorta di antecedenza sul piano genealogico, una condizione d'emergenza. Esso significa cioè che la nostra libertà emerge *solo* in questa responsabilità/responsività suscitata dall'appello, dalla presenza, dallo sguardo, dalla cura dell'altro: «Questa responsabilità che ci assegna la nostra libertà senza lasciarcela, per dir così, viene dall'altro». Non si sta dicendo perciò che non siamo liberi, ma – al contrario – che vi è qui una condizione di libertà. La nostra libertà, per così dire, si libera, cioè si realizza, si "produce", precisamente grazie all'iniziativa dell'altro, nella responsività innescata dallo sguardo e dalla provocazione dell'altro.

Il *chi* della responsività originaria non coincide pertanto con il soggetto “intenzionale e responsabile”, con un soggetto già fatto, che procede o presume di procedere a partire da sé. Il *chi* di questa responsività procede *dall'altro*, la sua mossa non è un atto primo, autonomo, ma sempre secondo, eteronomo. Il “rispondente” è legato all'altro, strutturalmente in debito verso l'altro. Alla radice della costituzione della nostra identità vi è insomma la chiamata dell'altro: senza l'iniziativa, l'elezione, l'appello, lo sguardo, la presenza dell'altro non si sarebbe data la nostra vita né si sarebbe costituita la nostra ipseità. Se esistiamo come “soggetti”, se siamo diventati quello che siamo, è perché abbiamo già da sempre risposto alla chiamata dell'altro, che è l'altro, nella forma di una responsabilità o responsività originaria che precede la deliberazione e il soggetto in senso classico. Derrida adotta in proposito una bella espressione di Emmanuel Levinas: «La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti».

Sarebbe tuttavia riduttivo riservare la nostra iscrizione nell'eteronomia alle prime fasi della nostra vita. Alla responsabilità/responsività, nel senso detto, non è legato solo il passato della nostra identità (come a dire: senza elezione eteronomica, nessuna costituzione del nostro io), ma anche il suo futuro. Pensiamo a che ne sarebbe di noi se a un certo punto venisse radicalmente a mancare l'elezione, l'appello, la chiamata, l'invito, lo sguardo dell'altro – di un altro, di altri –. Sarebbe la paralisi, la morte della nostra identità (come si vede nelle situazioni di abbandono e di isolamento). La vitalità del nostro “soggetto”, non solo il suo primario costituirsi, è assicurata dalla eteronomia. Una autonomia assoluta, assolta dal rapporto con l'altro, equivarrebbe infatti a una assoluta pietrificazione della nostra ipseità.

Non si dà insomma alcun “soggetto” senza la chiamata dell'altro e senza la corrispondente risposta (l'«eccomi» in tutte le sue forme, a partire da quella dell'infante che risponde al sorriso dell'adulto): *io sono* in quanto eletto, chiamato, anticipato, provocato, voluto dall'iniziativa dell'altro, di altri, non solo all'inizio, ma in ogni momento dello sviluppo. Proprio in forza di tale eteronomia, però, il “soggetto” non può mai essere pienamente autonomo: l'eteronomia rende cioè possibile e impossibile la sua autonomia, la rende possibile rendendone al tempo stesso impossibile la purezza, la pienezza, l'assolutezza; come spesso scrive Derrida, la rende (im)possibile, possibile e impossibile al tempo stesso.

Possiamo ora intendere anche un altro passaggio di *Politiche dell'amicizia*, che è in qualche modo la formula della genealogia derridiana del “soggetto”: «prima ancora che ci venga posta la questione della responsabilità [in senso tradizionale], del “parlare a proprio nome”, prima ancora di controfirmare tale o tal'altra affermazione eccetera, noi siamo presi, gli uni e gli altri, in una sorta di curvatura eteronomica e asimmetrica dello spazio sociale, più precisamente del rapporto all'altro». Questo essere “presi” non è occasionale, contingente, ma ha il carattere di una legge: è la condizione per poter parlare a proprio nome, per potersi intestare questa o quella affermazione, questa o quella azione (io ho fatto, ho detto X o Y), assumendosene la responsabilità. Poche righe dopo la frase appena citata Derrida aggiunge: «la curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità

originaria è anche una legge, forse l'essenza stessa della legge». Di quale legge si tratta? Della legge che presiede alla costituzione del “soggetto” (le virgolette continuano a indicare qui la differenza di questo “soggetto” dalla sua rappresentazione metafisica). Non vi sarebbe processo di soggettivazione se non fossimo presi nella curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria. Non si diventa se stessi da soli: l'autonomia è un effetto, un risultato, non una fonte, ed è reso possibile e impossibile, come si diceva, da una insuperabile eteronomia. Certo, non si instaurerebbe alcuna autonomia, per quanto sempre incompiuta, se non vi fosse un'originaria vocazione ad essa. Ma la sua attuazione è strutturalmente sospesa alla eteronomia e alla asimmetria della chiamata dell'altro.

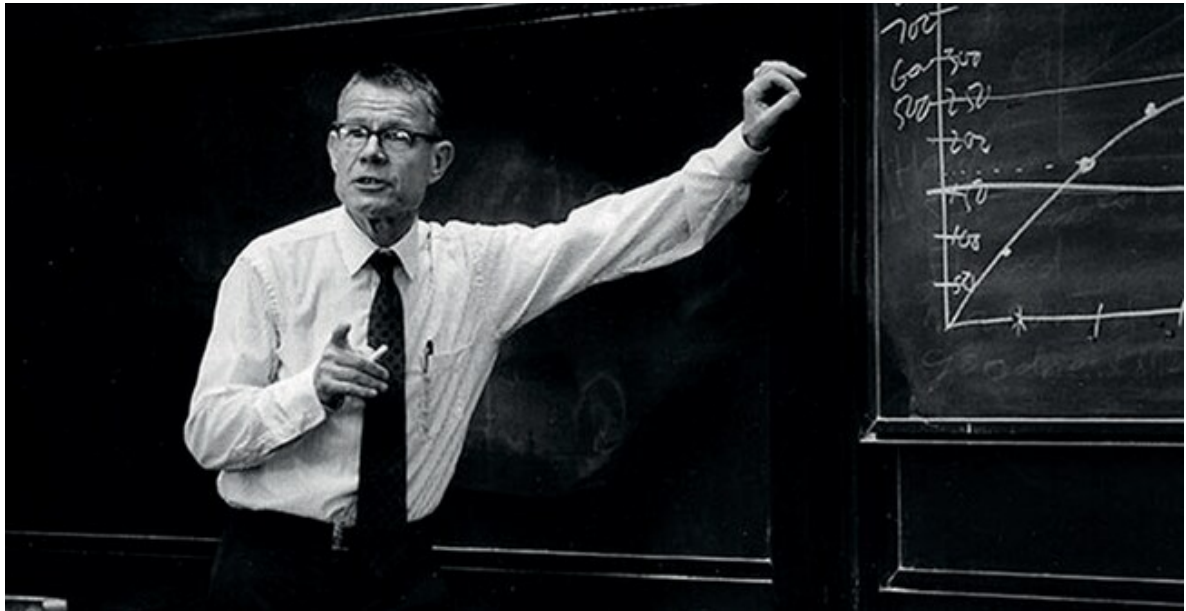
Occorre compiere un ultimo passo per non lasciarsi sfuggire il senso di quella parte della frase che recita: «noi siamo presi, gli uni e gli altri» (nella curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria). Che cosa vuol dire «gli uni e gli altri»? Significa che *ogni* “soggetto” è iscritto nell'eteronomia, anche il “soggetto” che elegge: se per esempio consideriamo la situazione infantile, dobbiamo dire che anche la madre (o chi per essa) è sempre in posizione di risposta e che il suo appello non è mai “primo”, un cominciamento assoluto, ma ha alle spalle un altro appello – al quale essa ha già dovuto rispondere –, che rimanda a un altro appello e così via. Siamo tutti nella risposta, siamo tutti – gli uni e gli altri – presi nella curvatura eteronomica e asimmetrica del rapporto all'altro. Chi elegge è cioè anzitutto e continuamente eletto, chi chiama è a sua volta dipendente dalla chiamata dell'altro, di un altro. Per divenire il tramite di un appello rivolto all'altro, occorre essere stati ed essere ancora a nostra volta raggiunti dall'appello dell'altro, di un altro. L'altro che mi chiama a rispondere, insomma, è preso come me nella curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria; non vi è alcun punto di absolutezza, di arresto, di sospensione dell'eteronomia. Ecco di nuovo la legge.

Quanto abbiamo accennato sin qui, sulla scorta di alcune significative affermazioni di Derrida, ci conduce allora a questa provvisoria conclusione: al principio dell'esperienza del divenire “soggetti” – del divenire sé – vi è l'altro. Ma quale altro? Da una parte, infatti, l'altro che mi precede e mi previene, che mi chiama a rispondere, che si fa tramite del mio divenire “soggetto”, non è una categoria, è sempre questo o quell'altro, questa molteplicità di altri attraverso cui “il rapporto all'altro” accade e verso i quali ho contratto un debito. Dall'altra parte, però, proprio per quanto abbiamo detto poco sopra, nessun altro determinato costituisce un termine ultimo, l'inizio o la fine del gioco: l'inizio è già sempre iniziato, ogni altro che mi ha rivolto la parola, lo sguardo, l'invito, l'appello, chiamandomi a rispondere, portava in quello sguardo e in quell'appello altri sguardi e altri appelli, era cioè a sua volta preso nell'eteronomia, in posizione di risposta, intaccato dalla alterità, senza possibilità di chiudere la catena, di fissare un confine. Allora, se dico: la possibilità di costituzione della mia identità è radicata nel rapporto con l'altro, questo “altro”, che pure passa attraverso tutti i concreti altri che mi sono venuti e mi vengono incontro, non è nessuno di essi, ma *l'altro* cui ogni altro rimanda, senza possibilità di fermare il gioco.

L'alterità è sempre irriducibilmente all'opera, l'eteronomia domina, rende impossibile un soggetto assolutamente autonomo e presente a se stesso, rendendo possibile quel

“soggetto” – vivente morente e appartenente – che noi siamo e che acquista in modo sempre incompiuto le condizioni instabili della sua autonomia. È questo il modo derridiano di rendere conto della costituzione dell'ipseità, della singolarità, del “soggetto” (con le virgolette), un modo che intende prendere congedo da una concezione insostenibile della coscienza, del soggetto (senza virgolette), imperniata su un'infondata pretesa di sovranità.

AMICIZIE AUTOMATICHE



PIER MARRONE

Definire che cosa sia un nemico mi pare un'impresa più semplice che precisare in che cosa consista l'amicizia e quali condizioni devono essere soddisfatte per qualificare una persona (una persona vicina oppure anche noi stessi) come un amico. Il nemico è colui il quale intende soddisfare i propri interessi procurandoci un danno. Dal suo punto di vista questo danno può essere l'unico mezzo attraverso il quale raggiungere i propri obiettivi oppure può essere un effetto collaterale della sua azione. Anche in questo secondo caso, però, la sua disattenzione verso i nostri interessi penso sia sufficiente a qualificarlo come una persona potenzialmente nemica e ostile.

È forse noto a parecchi che il giurista e politologo tedesco **Carl Schmitt** sulla contrapposizione amico *versus* nemico ha costruito la sua definizione di che cosa sia il politico (che è il fondamento che guida qualsiasi azione politica), ossia l'individuazione di chi è amico e di chi è nemico. In fin dei conti, la lotta politica è il terreno della contesa, molto spesso regolata, altre volte avviata verso la dissoluzione sadica di qualsiasi regola, come accade nella guerra che è la continuazione della politica attraverso l'uso delle armi. Quindi, è più facile capire che cosa sia un nemico che un amico. Sappiamo però anche che il nemico è la negazione dell'amicizia e forse questa precisazione ci può essere di un qualche aiuto per comprendere questo aspetto così importante delle nostre vite.

Aristotele lo riteneva così importante che pensava che nessuno fosse in grado di condurre un'esistenza priva di amicizia per propria scelta. Sappiamo anche che l'amicizia può essere di specie piuttosto diverse. Ci può essere quella basata sulla comunanza di determinati e circoscritti interessi, la comune passione per gli scacchi o per il padel, ci può essere l'amicizia **professionale**, che di solito ha una prospettiva più ampia, ci può essere l'amicizia basata sulla ricerca del **piacere**, come potrebbe essere quella degli amanti occasionali, ci può essere l'amicizia basata sulla **consuetudine quotidiana** in periodi importanti della nostra vita, come quella tra coloro che hanno frequentato lo stesso liceo e che si sono visti ogni giorno per cinque anni, ci può essere l'amicizia intima tra persone che sentono di comprendersi a vicenda. In questa tipologia ognuno degli esempi che ho citato può conoscere un'evoluzione e trasformarsi nell'ultima categoria, che è quella che consideriamo la forma maggiormente compiuta di amicizia. È invece molto difficile, se non impossibile, che da questa ultima forma di amicizia si possa retrocedere alle altre tipologie. C'è da chiedersi perché questo non possa accadere. È probabile che questo avvenga perché una forte intimità amicale non sopporta retrocessioni. Se in una amicizia intima e profonda si crea una frattura è difficile che questa venga sanata, forse perché le amicizie profonde hanno a che fare con una qualche descrizione che noi pensiamo di dare di noi stessi. Quando qualcosa accade che ci fa pensare sia impossibile continuare un'amicizia forte nelle stesse modalità del passato, penso che la consideriamo come una sorta di tradimento, oltre a un fallimento. Per questo le rotture nell'amicizia difficilmente conoscono una ricomposizione, ancor di più che nelle relazioni amorose, nelle quali c'è per lo meno la prospettiva di rinnovare un certo vincolo fisico.

Aristotele propone una definizione dell'amico che è rimasta celebre, e che mi propongo di indagare brevemente da un certo punto di vista. Per lui l'amico è "un altro sé stesso". Il dialogo che intraprendiamo con l'amico è quello dove ci sentiamo particolarmente compresi, perché l'amico ci conosce, qualche volta e in qualche aspetto, meglio di quanto noi stessi ci conosciamo. È una prospettiva affascinante, non c'è dubbio, perché ci assicura che fuori di noi c'è qualcuno che è come noi negli aspetti rilevanti, anzi, per Aristotele, nei nostri aspetti migliori e positivi. Questo è il motivo per il quale le persone malvage non possono avere amici, perché non hanno aspetti positivi da condividere.

Naturalmente, si può essere scettici su questa ultima notazione, almeno nella misura in cui non è forse troppo chiaro dove inizia la malvagità che impedisce a chi è nel cammino del male di avere degli amici. Se l'amico è per noi una persona che ammiriamo, allora dovremmo ridimensionare questa considerazione di Aristotele. Penso siamo tutti d'accordo che Hitler, Stalin, Pol Pot, Mao Zedong siano state persone che hanno commesso numerosi atti che non esitiamo a qualificare come malvagi, ma erano circondati da persone che non soltanto le temevano, bensì le ammiravano. Questa ammirazione può ben essere stata anche una forma di perversa attrazione verso il male, ma è chiaro che non tutti i sostenitori di questi feroci dittatori li ammiravano per questo. Forse alcune di queste erano anche amici, nel senso di Aristotele, di queste persone senza le quali la storia dell'umanità sarebbe stata migliore.

Al di là della perversione di queste forme di amicizia, però è vero che l'affetto che possiamo provare per alcuni dei nostri amici più stretti deriva dal fatto che pensiamo che siano migliori di noi. Questo è il motivo per il quale, se la delusione arriva, allora è spesso irrimediabile. Tutte queste considerazioni suggeriscono che alla base dell'amicizia, di qualsiasi amicizia, ci deve essere una qualche forma di prossimità. Questa prossimità può avere molte cause e alcune di queste devono essere presenti assieme, anche se non è chiaro quali precisamente siano le condizioni necessarie e sufficienti minime della prossimità. Per un periodo fortunatamente breve della mia vita la maggior parte dei miei amici frequentavano lo stesso liceo classico dove ero iscritto io.

Quello che intendo dire è che la prossimità è anche una forma di esclusione, o, per dirla con altre parole, di segregazione. Alcune di queste sono volontarie, altre non lo sono: il sesso, l'età, il livello di istruzione, il reddito e il colore della pelle (per quanto disturbante questo possa risultare). Altre sembrano obbedire a delle logiche di prossimità che tendono a incrementarsi. È il caso della scelta del quartiere dove risiedere. Io vivo in una città piccola, ma nel mio stesso condominio a un certo punto risiedevano tre professori del medesimo dipartimento universitario. Nel raggio di un centinaio di metri riesco facilmente a individuare almeno altri cinque colleghi che fanno parte del mio stesso dipartimento. Non è una situazione stupefacente. Il mio dipartimento è a meno di un chilometro da casa, la zona è tranquilla, ben servita dai trasporti pubblici, con pochissima criminalità. Forse i professori universitari tendono a auto-segregarsi perché sono particolarmente inclini a declinare i propri comportamenti secondo logiche tribali. Tra queste vi è la condivisione di certi aspetti di un medesimo stile di vita, che potrebbe, però, non essere solo loro.

Facciamo un altro esempio: l'assegnazione degli alloggi di edilizia popolare. Nella mia città si formano periodicamente delle graduatorie dei nuclei familiari che hanno diritto di avere accesso a queste forme assistite di residenza. Coloro ai quali viene proposto un alloggio popolare possono rifiutarlo due volte, alla terza vengono esclusi dalla graduatoria. Numerosi edifici sono occupati da cittadini stranieri. Questo è abbastanza ovvio, dal momento che coloro che emigrano da paesi con un minor reddito pro capite si troveranno nelle posizioni alte di queste graduatorie. Tenderanno inoltre a concentrarsi in determinati quartieri nei quali sono già presenti famiglie allogene, soprattutto serbe, una minoranza presente nella mia città, Trieste, da quasi tre secoli, attualmente la più numerosa e quella maggiormente integrata. A Trieste uno storico quartiere operaio ha conosciuto una mutazione dei residenti secondo questo schema.

Di fatto gli individui che sentono di dover scegliere tra estremi polarizzati frequentemente scelgono, anche perché spinti dalla necessità e dalla convenienza, una soluzione che tende ad amplificare le differenze. Questo non significa il più delle volte una preferenza per la segregazione, anche se esistono casi di autosegregazione, ma indica semplicemente che se esiste una qualche forma di segregazione le persone sceglieranno un ambiente dove siano enfatizzate le somiglianze e non le differenze. Le dinamiche che portano ai fenomeni di polarizzazione e segregazione sono spesso complesse e non sempre chiare, poiché implicano reazioni a catena. Ad esempio, se un gruppo familiare si sposta

dalla sua zona di residenza può non succedere nulla, ma se lo fanno in tempi ravvicinati altri dieci, allora questo può innescare un effetto moltiplicatore. Possono non essere chiare perché implicano percezioni esagerate. Se si continua a ripetere che “siamo invasi da stranieri” questo può indurre – di fatto induce – una percezione di insicurezza che non corrisponde alla realtà dei dati e produce effetti segregativi. Gli effetti segregativi possono essere determinati anche da azioni organizzate. Se determinati posti di lavoro vengono occupati attraverso il passaparola tra persone che si conoscono e che quindi hanno già un certo grado di affinità, questo può tradursi in una polarizzazione. Si pensi alle battaglie per l’assegnazione di posti nei dipartimenti universitari, che molto spesso comportano la valutazione di qualità del tutto extra-scientifiche, come la lealtà a un determinato paradigma di ricerca, la lealtà a gruppi di potere, la capacità di ricambiare i favori ricevuti. Tutti questi processi possono avere la caratteristica della sistematicità, della passività, possono essere privi di motivazioni sollecitate da un esame oggettivo della realtà nei quali un sistema di comunicazione distorto amplificherà le omogeneità. La prossimità può quindi generarsi in maniera prevalentemente non intenzionale, nella misura in cui anche per noi che ci capita di promuoverla, sembrerà naturale farlo.

È stato **Thomas Schelling**, premio Nobel per l’economia nel 2005 per i suoi contributi alla comprensione delle situazioni di conflitto attraverso lo strumento della teoria dei giochi, a proporre un modello autogenerante di vicinato ossia un modello che produce automaticamente la segregazione. Prendete una scacchiera di quelle regolamentari con 64 caselle. Dotatevi di un gruzzoletto di monete da un euro e di un altro da due euro. Mettiamo alcune monete di entrambi i gruppi sulla scacchiera e immaginiamo che siano la rappresentazione di due gruppi omogenei – uomini e donne, serbi e italiani, surfisti e windsurfisti o qualsiasi altra descrizione che individui con precisione una dicotomia – e stabiliamo delle regole. Possiamo ad esempio decidere che una moneta di euro desideri che almeno la metà delle caselle che la circondano (che possono essere otto, cinque, se collocate ai bordi, oppure tre nel caso degli angoli) siano del suo stesso gruppo. Oppure potremmo decidere di disporre le monete a caso sulla scacchiera, dopo aver numerato le caselle con l’aiuto di un generatore causale e poi applicare la regola che se la metà più uno delle caselle circostanti sono del medesimo gruppo allora quelle rimanenti devono rimanere vuote. Oppure potremmo cominciare a far muovere le monete che si trovano più prossime al centro della scacchiera. Questo farebbe spostare alcune monete dei due gruppi e la situazione finale renderebbe visibile che le nostre condizioni iniziali hanno prodotto discriminazione e segregazione attraverso la selezione di pochissime regole. Se noi adoperiamo una scacchiera di Go, dove non contano le caselle bensì le intersezioni tra linee verticali e linee orizzontali, allora abbiamo 361 intersezioni dove posizionare le nostre monete e la dinamicità generata da poche regole risulta maggiormente visibile nel produrre automaticamente vicinanze e lontananze.

Le regole nelle parole di Schelling hanno questo di interessante, ossia che creano un processo di svelamento. Ogni moneta, che potrebbe rappresentare un individuo o, ancora meglio, una famiglia, con lo spostamento influenza l’ambiente circostante e la sua

posizione ha effetti anche su regioni remote della scacchiera, se la popolazione è sufficientemente densa, producendo un effetto a catena. Potremmo anche determinare regole diverse per ciascuno gruppo. Ad esempio il gruppo un euro potrebbe essere disposto a avere adiacenti la metà meno uno dei suoi simili. Potremmo anche immaginare che alcune regole cambino quando si determina una maggiore densità di gruppi di un euro sulla scacchiera. Le possibilità, se si utilizza un programma di simulazione, sono infinite.

Che cosa si apprende da queste simulazioni, che mimano però bene alcune situazioni del mondo reale (come il **“white flight”** della popolazione bianca a Detroit a seguito delle rivolte razziali negli anni Sessanta del secolo scorso)? Che alcuni fenomeni collettivi sono compatibili con determinati meccanismi di “moto molecolare”, i cui risultati non si approssimano alle nostre preferenze individuali. Potremmo in teoria essere a favore dell’inclusione di gruppi nazionali e/o religiosi differenti dal nostro, ma il comportamento, inizialmente non nostro, bensì di gruppi a noi prossimi, potrebbe indurci a dare il nostro contributo a promuovere discriminazione e segregazione. In questi modelli ogni individuo ha un proprio limite per desiderare la residenza che attualmente occupa. La si potrebbe chiamare tolleranza. Negli esempi che facilmente possiamo immaginare la tolleranza non è l’idea che consento l’espressione di opinioni che io ritengo sbagliate, ma è piuttosto una misura comparativa e specifica della localizzazione di altri gruppi rispetto a noi. Le relazioni di vicinato devono essere compatibili per entrambi i gruppi, altrimenti nessun vicinato è possibile. Quello che è facilmente intuibile è che nessuno può tollerare rapporti di vicinato estremi, dove lui è l’unico rappresentante del suo gruppo. Un’area occupata da occorrenze di una sola moneta, è destinata a rimanere tale. Si possono immaginare situazioni dove le regole mirano a introdurre una regolamentazione degli ingressi in determinate aree della scacchiera.

Nella vita reale, mentre il modello di segregazione di Schelling sembra dare una buona descrizione della non intenzionalità della segregazione (diverso è il caso di una segregazione intenzionale come quella che prepara un genocidio), ci avverte anche sul fatto che le regole possono produrre, soprattutto nei contesti complessi, risultati inattesi e/o indesiderabili. La segregazione è inevitabile? Ritorniamo alla definizione di Aristotele. Se l’amico è un altro sé stesso noi potremmo preferire rimanere nei pressi di coloro che potrebbero essere quell’altro che ricerchiamo per il fatto stesso di dire ‘io’ nelle varie gradazioni della prossimità. Il problema è che ognuno penserà la medesima cosa. È ragionevole delegare alla politica la gestione delle variabili più importanti che possono generare la segregazione e incrementare la tolleranza nel senso specifico che ho indicato? Alcuni elementi forse possono essere gestiti dalla politica, soprattutto quelli relativi alla sicurezza, ma per molti altri, forse per la maggior parte degli altri, non ha molto senso fare affidamento alle virtù dell’ingegneria sociale, perché potrebbe accadere che si producano risultati che nessuno realmente voleva. Anche in questo caso, come nel caso della ricerca della verità, penso valga il suggerimento di **John Stuart Mill**: è meglio che le persone siano lasciate a sé stesse (nei limiti dei codici penale e civile, naturalmente). L’amicizia si genera da contesti di prossimità, ma anche l’inimicizia, forse perché la nostra natura

cooperativa trova un limite nella nostra natura gregaria, come un nodo impossibile da scogliere.

AMICIZIA, BENEVOLENZA E POLITICA: LA TEORIA DEI GIOCHI DI DAVID HUME



**ROBERTO FESTA
RICCARDO VARVERI**

È noto che i concetti di benevolenza e amicizia hanno un ruolo fondamentale nel pensiero etico-politico di David Hume. Molto meno noto è il fatto che Hume è stato il primo a comprendere il carattere strategico delle relazioni sociali e politiche, al punto che viene oggi considerato da alcuni studiosi come un precursore della teoria dei giochi. Nelle pagine che seguono, mostreremo che questi due aspetti della riflessione humiana sono meno distanti di quanto sembri. Anzitutto, preciseremo la tesi che Hume è un proto-teorico dei giochi. Forniremo poi una breve illustrazione dei problemi di azione collettiva e del dilemma del prigioniero. Infine, mostreremo che un'adeguata formalizzazione della nozione humiana di benevolenza può essere applicata nella soluzione del dilemma del prigioniero.

DAVID HUME COME PROTO-TEORICO DEI GIOCHI. Ogni giorno prendo decisioni di vario genere. Prima di uscire di casa, decido se portare l'ombrello. Dopo una forte nevicata, decido se aiutare il mio condomino a spalare la neve dalla porta del suo garage, nella speranza che ricambi il favore. Mentre la prima decisione riguarda solo me, la seconda dipende anche dalle mie attese circa le azioni del mio condomino. Questo significa che io e lui siamo coinvolti in un *gioco*, cioè in un' *interazione strategica* che coinvolge due o più individui, ciascuno dei quali agisce sulla base di ciò che si attende facciano gli altri. L'analisi sistematica delle interazioni strategiche viene intrapresa nell'ambito della *teoria dei giochi*, sviluppata a partire da **Theory of Games and Economic Behavior (1944)**, di **John von Neumann e Oskar Morgenstern**. Alla fine degli anni Cinquanta, la teoria dei giochi fece il suo ingresso nelle scienze sociali. Questa circostanza favorì un rinnovato interesse per il pensiero di David Hume (1711-1776), che cominciò a essere visto come un precursore della teoria dei giochi. Nella sua affascinante interpretazione "giochistica" del pensiero etico-politico di Hume, **Russell Hardin (David Hume: Moral and Political Theorist, 2007)** sostiene che

Hume è un proto-teorico dei giochi, o almeno un pensatore strategico molto chiaro. [...] Hume può essere letto come un filosofo politico della fine del XX secolo. Infatti, fino a tempi molto recenti solo Hume aveva tracciato una mappa praticamente completa delle più importanti interazioni sociali e politiche. [...] Hume è un proto-scienziato sociale. Molte delle sue argomentazioni sono state successivamente avanzate da sociologi, politologi, psicologi ed economisti. È un precursore di Adam Smith in economia; di John von Neumann, Oskar Morgenstern e Thomas Schelling nella teoria dei giochi; di Robert Merton in sociologia; di Friedrich Hayek e degli Austriaci nella teoria politica e sociale; di David Lewis in filosofia; e di un gran numero di psicologi.

Anche **Ken Binmore (David Hume: Grandfather of Modern Economics?, 2011)** accredita a Hume l'anticipazione di molte idee della teoria dei giochi, come il concetto di equilibrio, introdotto da John Nash (premio Nobel nel 1994) e la teoria dei giochi ripetuti di Robert Aumann (premio Nobel nel 2005). Inoltre, secondo Binmore, Hume precorre l'approccio giochistico alle scienze economico-sociali, poiché anticipa la teoria del confronto interpersonale dell'utilità di John Harsanyi (premio Nobel nel 1994), l'economia sperimentale di Vernon Smith e l'economia comportamentale di Daniel Kahneman (premi Nobel nel 2002). Infine, Hume avrebbe anticipato la teoria delle convenzioni di Thomas Schelling (premio Nobel nel 2006) e le ricerche di Elinor Ostrom (premio Nobel nel 2009) sui meccanismi istituzionali per monitorare l'uso delle risorse naturali.

PROBLEMI DI AZIONE COLLETTIVA E DILEMMA DEL PRIGIONIERO. Un *problema di azione collettiva* è una situazione in cui tutti i membri di un gruppo sanno che il loro comune obiettivo sarà raggiunto se tutti coopereranno, ma ciascuno di loro sa anche che otterrà un risultato migliore se non coopererà. Problemi di questo genere vengono spesso etichettati

come *dilemmi sociali*, con riferimento alla circostanza che la cooperazione tra i membri del gruppo è necessaria per raggiungere l'obiettivo condiviso da tutti loro, ma appare impossibile. Un compito fondamentale delle scienze sociali è quello di stabilire se, e come, i dilemmi sociali possano essere affrontati con successo mediante la cooperazione volontaria, oppure se la necessaria cooperazione possa essere ottenuta solo ricorrendo alla coercizione.

Molti problemi di azione collettiva sono stati visti come casi particolari del *dilemma del prigioniero (DP)*, un gioco che deve il suo nome alla storiella con cui venne inizialmente illustrato, nel 1950, dal matematico canadese Albert Tucker. Un interessante caso di DP è lo *scambio a distanza*, illustrato dal seguente esempio.

I collezionisti Tizio e Caio scoprono su un forum online di possedere entrambi un doppione di un pezzo che manca all'altro e si accordano per scambiarsi i dopplioni per posta. Entrambi devono decidere se rispettare l'accordo, spedendo il doppione al collega, oppure no. Si dice che un giocatore *coopera* (C) se spedisce il doppione e *defeziona* (D) se non lo spedisce. Il gioco ha quattro possibili risultati, ciascuno dei quali consiste nella combinazione delle azioni di Tizio e Caio. La mutua cooperazione e la mutua defezione vengono indicate, rispettivamente, con (C, C) e (D, D) , il caso in cui Tizio coopera e Caio defeziona con (C, D) e quello in cui Tizio defeziona e Caio coopera con (D, C) .

Nella versione *classica* della teoria dei giochi, formulata da von Neumann e Morgenstern, si presuppone che i giocatori siano *egoisti*, cioè che le preferenze di un giocatore tra i risultati del gioco siano determinate *solo* dai suoi guadagni nei diversi risultati. Si presuppone, inoltre, che i giocatori siano *razionali*, cioè che un giocatore rappresenti le sue preferenze con un'appropriata misura di *utilità* e scelga l'azione che massimizza la sua utilità. Nello scambio a distanza, l'utilità che Tizio e Caio attribuiranno a un risultato del gioco dipende dal valore assegnato ai pezzi mancanti e ai dopplioni. Supponiamo, per esempio, che entrambi assegnino valore 2 a un pezzo mancante e valore 1 a un doppione. Allora, l'utilità attribuita da Tizio al risultato (C, C) sarà 1, poiché con questo risultato Tizio acquisisce un pezzo mancante di valore 2 e cede un doppione di valore 1. Analogamente, Tizio attribuirà utilità -1 a (C, D) , utilità 2 a (D, C) e utilità 0 a (D, D) . Le utilità di Caio verranno determinate nello stesso modo.

Nella matrice nella Figura 1, le possibili azioni di Tizio sono rappresentate dalle righe C e D e quelle di Caio dalle colonne C e D . Le quattro celle rappresentano i possibili risultati del gioco. In ciascuna di queste, il numero in basso a sinistra indica l'utilità attribuita da Tizio a quel risultato, mentre il numero in alto a destra indica quella attribuita da Caio.

		Caio	
		C	D
Tizio	C	1 1	2 -1
	D	-1 2	0 0

Figura 1. Dilemma del prigioniero DP

Poiché Tizio è razionale, comprende che la defezione *domina* la cooperazione, nel senso che, quale che sia l'azione di Caio, Tizio ottiene un'utilità più elevata se defeziona. Quindi, si può stare certi che Tizio defezionerà. Ovviamente, Caio deciderà nello stesso modo. Ciò significa che defezioneranno entrambi, cosicché non vi sarà alcuno scambio a distanza.

Il DP qui illustrato è un esempio canonico di dilemma sociale. Infatti, Tizio e Caio sanno che il loro obiettivo può essere raggiunto solo con la mutua cooperazione (C, C), ma ciascuno di loro sa anche che otterrà un risultato migliore defezionando. Pertanto, entrambi sceglieranno di defezionare, provocando così il *disastro collettivo* (D, D).

Fortunatamente, nelle interazioni sociali, i disastri collettivi previsti dalla teoria *classica* dei giochi si verificano di rado. Al contrario, come è stato documentato da una gran quantità di ricerche empiriche, gli individui alle prese con varie specie di DP manifestano una spiccata tendenza alla cooperazione. Questa circostanza suggerisce che gli esseri umani in carne e ossa sono diversi dagli egoisti razionali presupposti dalla teoria classica. Per esempio, potrebbero non essere totalmente egoisti. Si vedrà ora che David Hume considerò attentamente questa possibilità, formulando l'ipotesi dell'altruismo e applicandola nell'analisi delle interazioni sociali.

SIMPATIA, BENEVOLENZA E AMICIZIA. La nozione di simpatia (*sympathy*) svolge un ruolo fondamentale nel pensiero etico-politico di Hume.

Nessuna qualità della natura umana è più notevole, sia in sé sia nelle sue conseguenze, dell'attitudine che abbiamo a simpatizzare con gli altri, ricevendo attraverso la comunicazione le loro inclinazioni e sentimenti. [...] Il piacere di un estraneo, a cui non siamo legati da alcuna amicizia, ci aggrada soltanto per simpatia. (*Trattato sulla natura umana*, 1739)

Hume usa “*sympathy*” in un’accezione più ampia di quella dell’inglese corrente, dove significa compassione, cioè partecipazione alla sofferenza altrui. Infatti, il termine *humano* indica la partecipazione a *qualunque* emozione altrui. Hume vede la simpatia come una sorta di contagio emotivo, attraverso il quale le emozioni si trasmettono da una persona a un’altra. In determinate condizioni, la simpatia per una persona suscita un sentimento di *benevolenza* nei suoi confronti, che si manifesta nel provare piacere per il suo piacere.

Hume ritiene che si possa provare simpatia e benevolenza per qualunque essere umano, compresi gli estranei. In contrasto con la concezione tradizionale, secondo la quale gli uomini sono egoisti per natura, Hume ritiene che la benevolenza non sia un travestimento dell’egoismo, bensì una disposizione profondamente radicata nella natura umana.

Gli animali sono capaci di mostrare benevolenza tanto nei riguardi della loro stessa specie quanto nei nostri riguardi, né c’è, in questo caso, il minimo sospetto di dissimulazione o di artificio. [...] [S]e ammettiamo una benevolenza disinteressata nelle specie inferiori, con quale regola di analogia potremo rifiutarla alla specie superiore? [...] Questi e mille altri casi sono segni d’una *generale* benevolenza nella natura umana. [...] L’ipotesi che ammette una benevolenza *disinteressata*, distinta dall’amore di sé, ha realmente in sé maggiore semplicità ed è più conforme all’analogia di natura di quella che pretende di risolvere ogni sentimento di amicizia e di umanità nell’amore di sé. [...] Dov’è la difficoltà nel concepire [...] che, per l’originaria struttura del nostro temperamento, potremmo sentire un desiderio della felicità o bene degli altri, il quale, per mezzo di questa passione, diventerebbe il nostro stesso bene e verrebbe in seguito ricercato, in base ai moventi combinati della benevolenza e del piacere personale? [...] Non si può porre in discussione senza la massima assurdità [...] che *c’è un po’ di benevolenza, per quanto poca, infusa nel nostro cuore, qualche scintilla di amicizia per la specie umana, qualche particella della colomba impastata nella nostra struttura, insieme con gli elementi del lupo e del serpente.* (Ricerca sui principi della morale, 1751) (Corsivo aggiunto.)

La «generale benevolenza» degli esseri umani è una delle due specie di benevolenza suscitate dalla simpatia. L’altra specie, di gran lunga più intensa, è la «benevolenza *particolare*», che «si fonda sopra un’opinione circa la virtù della persona, su dei servigi resi o su alcune particolari relazioni» (*ibid.*). L’oggetto della benevolenza particolare sono i nostri *amici*, intesi come le persone che, per varie ragioni, amiamo. Hume non esita ad affermare che

l’amicizia è la principale gioia della vita umana. (Ricerca sull’intelletto umano, 1748).

Sull’intensità della benevolenza verso gli amici, Hume si esprime così.

Se anche tutte le forze e gli elementi naturali si organizzassero per servire e obbedire a un solo uomo; se anche il sole sorgesse e calasse al suo comando; se il mare e i fiumi

scorressero a suo piacimento, e la terra fornisse spontaneamente tutto quel che gli potesse essere utile o gradevole; egli rimarrebbe pur sempre un miserabile, fino a che non [gli si desse] almeno una persona con cui condividere la sua felicità, e della cui stima e amicizia poter godere. [...] *La benevolenza, ossia l'appetito che accompagna l'amore, è un desiderio per la felicità della persona amata, e un'avversione per la sua miseria.* (Trattato sulla natura umana, 1739). [Corsivo aggiunto.]

GIOCHI DI ALTRUISMO. UNA SOLUZIONE HUMIANA DEL DILEMMA DEL PRIGIONIERO. Sebbene negli scritti di Hume non compaia il termine “altruismo”, che fu coniato solo nel 1851 da Auguste Comte, non vi è alcuna sostanziale differenza tra l'altruismo e la benevolenza humiana. Non esiteremo, quindi, a parlare di *ipotesi dell'altruismo* per indicare l'ipotesi humiana secondo la quale, nella maggior parte degli esseri umani, l'egoismo convive con una certa dose di benevolenza.

Nell'articolo *Beyond Sympathy and Empathy* (2022), Robert Sugden osserva che nella teoria della scelta razionale, di cui fa parte la teoria dei giochi, il comportamento non egoistico può essere spiegato in termini di preferenze.

Il modo più ovvio per rappresentare la motivazione non egoistica è vederla come *una specie di preferenza*. Da qui l'idea, ormai consolidata nella teoria della scelta razionale, di assumere quelle che sono variamente chiamate preferenze *altruistiche*, *benevole* o *simpatetiche*: Joe è simpatetico con Jane nella misura in cui [...] [preferisce] che le preferenze di Jane siano soddisfatte.

Una delle prime applicazioni delle preferenze altruistiche nell'analisi delle interazioni sociali si deve a Michael C. Taylor (*The Possibility of Cooperation*, 1987), che attribuisce a Hume il merito di avere intuito che, in molte interazioni sociali, gli individui si comportano come *altruisti razionali*, cioè come individui razionali mossi da motivazioni (almeno in parte) altruistiche:

Hume parte dal presupposto che la maggior parte delle persone si preoccupa principalmente dei propri guadagni, ma possiede anche una limitata quantità di benevolenza.

Taylor mostra che un'adeguata formalizzazione dell'ipotesi humiana dell'altruismo può spiegare la diffusa tendenza alla cooperazione in DP e negli altri dilemmi sociali. Senza addentrarci nei dettagli matematici della sua analisi, qui sotto ne illustriamo un'idea chiave.

Come si ricorderà, il DP in Figura 1 si fonda sul presupposto che Tizio e Caio hanno *utilità egoistiche*, nel senso che l'utilità attribuita da ciascuno di loro a un risultato del gioco dipende *solo* dal *suo* guadagno in quel risultato. D'altra parte, nulla vieta di supporre, in accordo con l'ipotesi humiana dell'altruismo, che le utilità di Tizio e Caio siano *utilità altruistiche*, cioè che l'utilità attribuita da ciascuno di loro a un risultato del gioco dipenda

sia dal suo guadagno in quel risultato sia da quello del collega. È proprio questa la supposizione fatta da Taylor, che introduce la seguente classe di *utilità humane*.

Date le utilità egoistiche $u(T)$ e $u(C)$ attribuite da Tizio e Caio a un determinato risultato del DP in Figura 1, l'*utilità humane* $h(T)$ che Tizio assegna a quel risultato è la media ponderata di $u(T)$ e $u(C)$:

$$(1) \quad h(T) \equiv \alpha u(T) + \beta u(C) \quad \text{dove } \alpha, \beta \geq 0 \text{ e } \alpha + \beta = 1.$$

Il carattere altruistico di $h(T)$ consiste nel fatto che $h(T)$ è positivamente influenzata non solo dall'utilità egoistica $u(T)$ di Tizio, ma anche dall'utilità egoistica $u(C)$ di Caio. I pesi α e β indicano, rispettivamente, l'intensità dell'egoismo e dell'altruismo di Tizio. Pertanto, le quantità $\alpha u(T)$ e $\beta u(C)$ possono venire intese come misure, rispettivamente, del piacere egoistico $u(T)$ di Tizio e del suo piacere altruistico, provato lasciandosi contagiare dal piacere egoistico $u(C)$ di Caio. L'*utilità humane* $h(C)$ di Caio verrà definita sulla falsariga di (1): $h(C) \equiv \alpha u(C) + \beta u(T)$.

Le definizioni di $h(T)$ e $h(C)$ permettono di determinare le utilità humane di Tizio e Caio nei quattro risultati del DP in Figura 1. Supponiamo, per esempio, che $\alpha = 0,6$ e $\beta = 0,4$. Allora, nel risultato (C, C) , le utilità humane saranno $h(T) = h(C) = 1$, in (D, D) , saranno $h(T) = h(C) = 0$; in (C, D) , saranno $h(T) = 0,2$ e $h(C) = 0,8$; infine, in (D, C) , saranno $h(T) = 0,8$ e $h(C) = 0,2$.

Sostituendo le utilità egoistiche $u(T)$ e $u(C)$ nel DP in Figura 1 con le utilità humane $h(T)$ e $h(C)$, si ottiene il *trasformato humane* HDP di DP, raffigurato in Figura 2.

		Caio	
		C	D
Tizio	C	1	0,8
	D	0,2	0

Figura 2. HDP con pesi $\alpha = 0,6$ e $\beta = 0,4$

Si può notare che HDP è un gioco molto diverso da DP, poiché in HDP la cooperazione *domina* la defezione. Infatti, Tizio comprende che, quale che sia l'azione di Caio, otterrà un'utilità più elevata se coopera. Ovviamente, Caio arriverà alla stessa conclusione. Quindi, Tizio e Caio coopereranno entrambi, evitando il disastro collettivo (D, D) e ottenendo l'utilità 1 della mutua cooperazione (C, C) . Ciò significa che HDP *non* è un dilemma del prigioniero. Si può dimostrare che basta che i due giocatori condividano un modesto indice di altruismo ($\beta > 1/3$) per trasformare il DP in Figura 1 in un gioco HDP in cui domina la cooperazione.

Il caso qui illustrato suggerisce che le tendenze cooperative nei dilemmi del prigioniero possono venire spiegate con l'altruismo dei partecipanti. Più precisamente, si può ipotizzare che due altruisti razionali tenderanno trasformare le utilità del loro DP nelle corrispondenti utilità humane. In tal modo si affronteranno nel trasformato humano HDP di DP, cioè in un gioco dove, con un modesto indice altruismo, dominerà la cooperazione.

COSTRUIRE L'AMICIZIA, DISSOLVERE IL POTERE



CARLO LOTTIERI

Una delle frasi più note sull'amicizia si deve a **Michèle de Montaigne**, che parlando del suo legame con **Étienne de la Boétie** scrisse: «Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut s'exprimer qu'en répondant: parce que c'était lui, parce que c'était moi». L'autore degli *Essais* evidenzia come nella relazione d'amicizia s'imponga l'unicità dell'altro: il carattere in nessun modo “funzionale” (strumentale, sostituibile) della persona che s'incontra, con cui si sviluppa un rapporto di simpatia e a cui in seguito si finisce per essere legati. È pure interessante sottolineare come le pagine che Montaigne dedica all'amico si trovino in un capitolo, intitolato “De l'amitié”, che doveva prefare il testo che La Boétie aveva scritto ancora giovanissimo: il *Contr'un* (poi diventato *Discours sur la servitude volontaire*).

È come se per Montaigne fosse una cosa sola ricordare l'affetto che l'aveva unito al poeta, morto tanto presto, e l'invettiva contro il potere che l'amico aveva

scritto quando non aveva che 22 anni. È insomma possibile riconoscere quanto egli fosse consapevole della dimensione politica dell'amicizia.

1. L'altro, l'amicizia e l'universo dei rapporti funzionali

Nella relazione amicale si manifesta con forza la centralità dell'altro. Se talvolta possiamo trascurare il nostro prossimo e i suoi diritti, non è così di fronte a una persona che stimiamo, verso la quale nutriamo affetto e simpatia. In tal senso l'amico è colui che più di altri riconosciamo come "non governabile", perché nel momento in cui iniziassimo a disporre di lui come di un oggetto (regolandolo, gestendolo, estraendo da lui risorse anche contro la sua volontà, usando la minaccia del "se non... allora") quel rapporto si dissolverebbe, ma soprattutto verrebbe meno quel riconoscimento che invece è cruciale.

In tal senso, se l'amicizia è il luogo dei rapporti tra persone uniche e irriducibili (come Montaigne ha insegnato), è opportuno ricordare che con il delinearsi dello Stato sovrano s'inaugura una storia basata invece su relazioni impersonali. La formula dei reali di Spagna (*Yo, el Rey*) non indicava soltanto la distanza abissale che separava il monarca dal resto della società, ma sottolineava pure come la regalità dovesse prevalere sul re stesso. Pure nella formula francese usata alla morte del sovrano e alla proclamazione del successore l'importanza dell'istituzione doveva essere chiara a tutti: "*le roi est mort, vive le roi!*".

Mentre l'orizzonte medievale poggiava su relazioni personali, la modernità vive di astrazioni e logiche burocratiche. C'è stato chi, come Max Weber, ha visto proprio in questo tratto quello che più di tutti caratterizzerebbe l'avvento del mondo nuovo. Non è un caso che nella società moderna ogni legame interindividuale (familiare, confessionale, locale) sia avvertito come pericoloso e in grado di minacciare la terzietà dell'ordine giuridico e l'astrattezza della dimensione societaria.

Nella *Ricchezza delle nazioni* c'è un passo in cui Adam Smith afferma che «people of the same trade seldom meet together, even for merriment and diversion, but the conversation ends in a conspiracy against the public, or in some contrivance to raise prices» (Libro I, Capitolo X, Parte II). Il padre dell'economia moderna sottolinea che non intende certo impedire tali incontri, ma semmai contestare quelle norme di legge che impongono a tutti coloro che praticano una professione d'isciversi nel medesimo registro. In Smith la cooperazione tra persone del medesimo settore non comporta di per sé una minaccia al bene comune: al contrario, egli vuole evidenziare che esiste il rischio di una "cattura del regolatore" e che l'ordinamento non dovrebbe favorire questo esito, come invece avviene. È però interessante rilevare come a più riprese nel passo si sia letto proprio un attacco alla cooperazione tra imprenditori dello stesso ambito e come esso sia stato utilizzato per giustificare quel cosiddetto "diritto della concorrenza" che avversa

in ogni intesa e cooperazione sul mercato, ritenendole lesive di un vero ordine competitivo.

In questa prospettiva che sotto diversi aspetti è aberrante, tra gli imprenditori dovrebbe prevalere l'inimicizia; e quello che vale per gli imprenditori, alla fine, dovrebbe valere per tutti. C'è allora da chiedersi se lo spirito di matrice assolutista che segna le istituzioni non abbia favorito una cattiva comprensione del rapporto tra mercato e monopolio, portando a ritenere che la concorrenza sia l'esito di una programmazione dall'alto (come sarà esplicitamente teorizzato, nel Novecento, dai teorici dell'*Ordoliberalismus*). E se oltre a ciò non sia da riconoscere in questo l'esigenza, già chiara a Thomas Hobbes, di dissolvere ogni autonoma struttura sociale, non lasciando più nulla tra il singolo e lo Stato, tra l'individuo e il Leviatano.

Nell'economia *mainstream*, che sottovaluta il ruolo dell'imprenditore e della sua ricerca del profitto, la vita economica diventa una fisica sociale retta da leggi impersonali: un insieme di funzioni che non soltanto può essere trascritto in termini matematici, ma può essere gestito e regolato dagli amministratori del marchingegno.

2. Il potere e la perversione dell'amicizia

Nella sua dura denuncia contro la pretesa di un solo uomo di disporre di tanti altri, La Boétie evidenzia come la "corte" (ossia l'area del potere) sia dominata dal cinismo, dalla menzogna e dal disprezzo reciproco. Ai suoi occhi è chiaro che il dominio deve dissolvere ogni amicizia, poiché entro quelle logiche tutti pensano soltanto al loro tornaconto e non si pongono alcun limite. Di conseguenza, nelle stanze del potere non troviamo alcuna fratellanza, ma semmai una complicità interessata.

Per giunta, nel *Discours* vi è una raffinata analisi di come quel governo che alcuni esercitano su altri finisca fatalmente per pervertire le relazioni personali. La sleale ferocia che Nicolò Machiavelli pochi decenni prima aveva esaltato nel *Principe* (basti pensare all'episodio che vede protagonisti il Duca Valentino e Remirro de Orco), secondo La Boétie caratterizza strutturalmente le relazioni che legano quanti perseguono il comando. Per lo scrittore francese, «in quel gran numero di coloro che si sono trovati a che fare con re malvagi, sono davvero pochi – se ve ne sono – quelli che a loro volta non hanno sperimentato la crudeltà del tiranno che in precedenza essi avevano fomentato contro altri. Spesso si sono arricchiti all'ombra del suo favore grazie al bottino ricavato da altri e alla fine l'hanno arricchito loro stessi con il loro bottino». La politica è spietata e attira a sé uomini disposti a tutto.

È anche interessante rilevare che se l'amicizia di cui parla Montaigne è una dimensione essenzialmente personale, nel momento in cui La Boétie rileva come a corte la generosità lascia il posto al cinismo e all'opportunismo la sua analisi

intende sottolineare come l'aver accettato gli schemi del dominio (uomini che governano loro simili) conduca ad accantonare ogni disponibilità disinteressata.

Quando quattro secoli dopo in Carl Schmitt si torna a osservare le logiche istituzionali muovendo dalla coppia amico-nemico, il quadro è molto diverso. Distinguendo tra le logiche pubbliche e quelle private, lo studioso tedesco ci guida entro una dimensione che ha definitivamente creato due universi distinti e ha consegnato la sfera pubblica al controllo dei poteri di Stato.

Per il cattolico Schmitt è certamente valida la norma evangelica che ci chiede di amare il nemico, ma questo vale soltanto per la dimensione personale (privata) e non per quella statale (pubblica). Lo svilupparsi delle istituzioni che conosciamo, d'altra parte, ci ha sempre più inglobato in entità collettive, che per certi aspetti ci trascendono.

L'inimicizia politica che conduce al conflitto poggia su una perversione dell'amicizia stessa. Nella conflittualità pubblica che deriva dalla coppia *amicus-hostis* la relazione che unisce due persone in un affetto corrisposto non ha più nulla di quella sospensione del sé su cui Montaigne richiamava l'attenzione. Al contrario, il nemico pubblico (*hostis*) implica l'amico pubblico, che è semplicemente il membro del tuo partito e/o della tua nazione, e che non necessariamente conosci e rispetti.

Ancora una volta va rilevato come nelle pagine schmittiane, a partire dalla distinzione pubblico-privato, quella che egli definisce "amicizia" entro la sfera politica finisce per descrivere rapporti astratti e funzionali.

Se per Schmitt la politica è sempre contrapposizione, la lotta tra le comunità (tra il "noi" e gli "altri") è strutturale, perché è attorno alla tensione tra amicizia e inimicizia che si gioca larga parte della vita sociale. Soltanto a partire dalla consapevolezza di questa polarità è dunque possibile vivere umanamente tale condizione, assolutamente insuperabile. Per questo il *politico*, che non può essere annullato nell'*etico* e neppure nel *giuridico*, sarebbe pensabile solo se non viene omesso quel dato cruciale che rinvia al conflitto quale dato insuperabile.

Nella modernità, per come viene letta da Schmitt, la distinzione tra pubblico e privato legittima l'inimicizia. Tanto che ai suoi occhi l'illusione liberaldemocratica di affrancarsi dalla tensione essenziale tra l'*amico* e il *nemico* non solo è infondata, ma è pure foriera di conseguenze funeste. La tesi è che i sogni delle utopie progressiste sono destinati a convertirsi in incubi, mentre sarebbe ben più saggio accettare la realtà quale è.

In pagine ormai classiche, il giurista tedesco ha sottolineato come la volontà di eliminare ogni belligeranza e violenza dall'orizzonte del possibile abbia trasformato l'*hostis* (avversario) in un *inimicus* (nemico ideologico), e lungo questa strada ci abbia trascinato nelle guerre totali dell'epoca moderna. Se il nemico diventa impossibile, le forze della civiltà dovrebbero spazzar via tutto quanto impedisce il trionfo del bene e della concordia.

È soprattutto la costruzione dell'idea di *umanità* a rendere impensabile la guerra, così da legittimare – in forma assai paradossale – lo scatenamento di una violenza illimitata a danno di chi mette in pericolo la pace, dato che «proclamare il concetto di umanità, richiamarsi all'umanità, monopolizzare questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto – visto che non si possono impiegare termini del genere senza conseguenze di un certo tipo – la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso deve essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra dev'essere portata fino all'estrema inumanità» (*Der Begriff des Politischen*).

L'intuizione di Schmitt è profonda e invita ad accettare l'imperfezione della condizione umana. Si è scritto molto sul cattolicesimo dello studioso, ma non sempre s'è avvertito come tale identità sia riconoscibile soprattutto nel suo realismo, che porta a fare i conti con l'uomo quale è veramente e a guardare con sospetto all'illusione di un mondo pacificato dalla democrazia. Nei suoi scritti pare risuonare a più riprese quella formula di Pascal, che sottolineava come l'uomo che voglia essere un angelo finisce per diventare una bestia. L'umiltà di chi si riconosce imperfetto (e quindi peccatore) è una premessa importante sulla via della saggezza.

Per Schmitt, la radice di tutto questo sta nel trionfo dell'economia moderna, che è al tempo stesso tecnica, fede nel progresso, idealità liberale. E in questo senso secondo lo studioso tedesco il testo che maggiormente esemplifica questa visione, volta a sostituire alla guerra il commercio, è il saggio di Benjamin Constant sull'*esprit de conquête*, che a suo parere «inaugurò l'intera spiritualità liberale dell'Ottocento».

Quando parla della politica, investigando gli arcani su cui poggia il potere nell'età inaugurata dall'avvento dello Stato, Schmitt è illuminante; al tempo stesso, però, è quanto mai deludente ogni qual volta si riferisce agli ordini di carattere evolutivo e, in particolare, quando prende in esame le forme dell'economia di mercato. Ne discende che mentre egli può essere assai utile a operare una demistificazione del dominio, difficilmente può essere utilizzato per immaginare e costruire forme di convivenza che pongano al centro proprio la simpatia e la volontaria disposizione a cooperare.

3. Dall'amicizia a nuove forme politiche

D'altra parte, la nostra tradizione filosofico-politica (largamente hobbesiana) ha costruito le istituzioni partendo da un'antropologia che ha proclamato un'insuperabile ostilità tra gli esseri umani. Se senza la violenza concentrata nella mani del sovrano la società non sarebbe altro che *bellum omnium contra omnes*, non c'è spazio per le relazioni amicali.

Non è un caso che le teorizzazioni prevalenti riconducano il diritto a obblighi, sanzioni e forme di manipolazione sottili (si pensi al *nudge*), né che gli orizzonti

istituzionali del nostro tempo interpretino quelle logiche. La sovranità *in nuce* contestata da La Boétie non è stata allora accantonata: più semplicemente, la corona è stata trasferita dal re a un parlamento che, in seguito, ha preteso d'interpretare la volontà di tutti noi. A seguito di tutto ciò, il potere sovrano non è stato indebolito, ma semmai rafforzato.

Qualsiasi alternativa è stata considerata "irrealistica". Accuse di irenismo e utopismo sono state indirizzate a quanti hanno pensato che non l'inimicizia fosse all'origine di un'adeguata visione della città, ma invece la volontà di confidare nell'altro, vivere al suo fianco, costruire una reciproca conoscenza e far crescere la capacità di essere simpatetici. Ma se l'ortodossia ci parla di una spirale che dall'odio genera il potere, e dal potere nuovo odio, la vera scommessa (*contra* Schmitt stesso) è provare a delineare qualcosa di diverso.

Un cambio di paradigma può venire dal rafforzarsi di logiche che delineino un orizzonte in cui la guerra sia possibile, ma non necessaria; in cui non sia l'ostilità verso reali o presunti *hostes* a definire il patto fondativo, ma invece la volontà "federale" di costruire convivenze che permettano una vita degna di essere vissuta. Si tratterebbe insomma di fare emergere un'altra politica, intesa più come costruzione di ordini sociali che non quale antidoto a ipotetici conflitti.

Nella storia e nella teoria non mancano esempi formidabili: dalle proprietà condivise degli antichi comuni fino alle reti commerciali al centro di ogni società che includa divisione del lavoro e specializzazione, dalle città private fino alle esperienze più innovatrici nella gestione della giustizia e nella finanza (si pensi a bitcoin).

Dalla proprietà e dal contratto possono venire ordini politico-istituzionali che non reputino la guerra e il dominio il loro orizzonte. Bruno Leoni amava citare quel passo dell'*Henry V* in cui s'evidenzia come il legame affettivo, se connesso a grandi ideali, possa smuovere le montagne: «we few, we happy few, a band of brothers». Nel contesto dell'opera shakespeariana si trattava di una cooperazione per la battaglia, è vero, ma quella fratellanza può certamente essere alla base di una disponibilità a cooperare volta a privilegiare il rispetto, il riconoscimento reciproco, la pace.

TEMPO DI INIMICIZIA



FABIO CIARAMELLI

È inevitabile collegare il tema della dimensione conflittuale dell'esistenza umana, al centro dell'ultimo libro di Roberto Esposito ("I volti dell'Avversario", Einaudi 2024), al clima generale del nostro tempo, che appare caratterizzato da quella che papa Francesco ha chiamato e continua a chiamare "guerra mondiale a pezzi". Un vicolo cieco drammatico e violento, dove contano solo i rapporti di forza e le prospettive di successo, brodo di coltura ideale del nichilismo e della cosiddetta "competizione vittimaria" che l'accompagna, secondo la quale tra le parti in conflitto (che si tratti della guerra tra la Russia e l'Ucraina o di quella in corso a Gaza e dintorni) si sviluppa una macabra gara consistente nel denunciare esclusivamente i lutti del proprio campo, accompagnando tale denuncia d'un assordante e disumano silenzio senza *pietas* circa i disagi, le sofferenze e i massacri subiti dal campo avverso.

Ancor più adeguata a cogliere lo specifico del nostro tempo è forse allora quella che lo definisce "l'era della non-pace". Suona così il titolo d'un libro recente del politologo britannico Mark Leonard, secondo il quale l'enorme diffusione dei conflitti costituisce l'assai inquietante costante della nostra epoca, che non viene interrotta neanche dalla cessazione più o meno provvisoria della guerra guerreggiata.

L'analisi ariosa e meticolosa che Roberto Esposito, nel libro appena citato, ha dedicato alla lotta di Giacobbe con l'Angelo – scena biblica enigmatica, oggetto di famose e meno famose riletture artistiche, letterarie, filosofico-teologiche e psicoanalitiche – riceve tutto il suo senso partendo esattamente da queste risonanze dell'attualità. Oltre al cenno fugace che l'autore vi dedica nelle prime pagine del libro, due sono gli spunti fondamentali dell'impostazione di Esposito che mi sembrano autorizzare questo collegamento: la presa di distanza dalla “tesi ricorrente che la storia è fatta solo dai vincitori” e la considerazione della “Lotta come forma ineluttabile della vita”. Si tratta di due acquisizioni concettuali che attraversano lo studio delle principali irradiazioni culturali dell'episodio biblico, rifiutando vigorosamente l'assuefazione alla pigra “identificazione della Storia con i vittoriosi” che, come scriveva Ignazio Silone negli anni Cinquanta del secolo scorso, finisce con l'equiparare “il sicario al martire”.

Il libro di Esposito è costruito come un intenso dialogo tra il testo biblico e il lettore che non può modificarlo, pur potendo modificare la sua lettura e soprattutto la sua esperienza vitale. Proprio per questo il suo tema di fondo è l'identità. Innanzitutto, l'identità dell'Avversario, contro cui Giacobbe lotta tutta la notte sulla riva d'un fiume: un'identità che nel testo biblico resta indeterminata, anche se la successiva tradizione artistica l'interpreta come un angelo, cioè un messaggero della divinità. Ed è esattamente da questa lotta – cioè dalla tensione antinomica tra l'umano e il divino – che scaturisce la nuova identità di Giacobbe, anch'essa “inseparabile dall'alterità o dal conflitto”.

Insomma, quel che emerge dall'analisi dei molteplici e indeterminati volti dell'Avversario è innanzitutto l'insolubilità dell'enigma circa l'identità di quest'ultimo. Enigma che perciò resta tale, così come resta indecidibile il ruolo che Giacobbe e l'Angelo svolgono nella Lotta, dal momento che è proprio e solo la Lotta che riesce a identificarli, senza mai perdere la sua carica conflittuale.

Il tema di fondo è, dunque, l'impossibilità radicale d'esibire una identità che possa fare a meno del conflitto, cioè che non sia contrassegnata dalla violenza dello scontro tra i lottatori. “È la Lotta stessa - come scrive Esposito - a identificarli, facendo dell'uno l'immagine speculare dell'altro”. Il riferimento allo specchio ci porta nel lessico psicoanalitico. In quest'ottica, specchiarsi nell'Avversario significa innanzitutto combattere con sé stessi, con la parte perversa della propria personalità, presente in forma latente ma incapace di liberarsi. Ecco, dunque, che l'Avversario si precisa come la propria ombra: una parte della propria identità da cui, attraverso la Lotta, ci si vorrebbe staccare definitivamente. Uniti e separati dalla Lotta, i due contendenti “condividono la stessa intenzione e la stessa impossibilità di realizzarla”. Così come la vita non potrà mai vincere la morte, l'identità non potrà mai separarsi dall'alterità. La connessione tra le due si precisa in forma di inimicizia essenziale. L'Avversario che ci fronteggia, che ci minaccia che e vorremmo annullare, non è altro che la nostra ombra. Perciò, in realtà, ci accompagna sempre. Il progetto di proiettarla fuori di noi per distruggerla definitivamente una volta per tutte si dimostra solo velleitario e, in fin dei conti, anche autodistruttivo.

Per questa ragione, “per mettere fine all’eterna lotta tra i popoli, ciascuno dovrebbe riconoscere la propria ombra, anziché proiettarla nel nemico di turno”. L’ombra dell’inimicizia andrebbe allora riconosciuta come costitutiva delle stesse identità. “Solamente allora, aggiunge Esposito nelle ultime pagine del libro, i popoli del mondo raggiungeranno la maturità di Giacobbe, allorché scorge nella figura dell’Avversario anche il volto di Dio”.

ALLE RADICI DELL'INIMICIZIA FRA LE DUE GRANDI AREE DI LINGUA ITALIANA: UNA SAGA ITALIANA IMMARCESCIBILE



LUIGI MARCO BASSANI

In questo brevissimo scritto sosterrò che l'unificazione politica irrealizzabile di un conglomerato geografico chiamato Italia ha condotto le due “sezioni” del paese verso sentimenti improntati ad una generale inimicizia. Si tratta dell'opposto degli esiti che **Derrida**, nel famoso saggio del 1994, immaginava potessero essere il risultato di azioni politiche. Un sentimento di disponibilità e apertura verso l'altro non poteva nascere da una conquista militare, seguita dalla repressione violentissima della guerriglia popolare (brigantaggio) e dall'asservimento para-coloniale del Mezzogiorno nei primi decenni di vita unitaria.

D'altro canto, l'oggettivo collocamento in una posizione di veri e propri “schiavi fiscali”, di una cospicua parte dei cittadini delle regioni settentrionali nell'ultimo mezzo secolo, ormai percepito come un dato perenne della politica economica romana, non aiuta certo a mitigare l'inimicizia. Si tratta di un'avversione che non ha nulla di naturale, ma appare quasi il risultato naturale e inevitabile dell'azione dello Stato italiano, ossia è una inimicizia creata dalla politica.

Setacciare le differenze culturali in Europa è operazione abbastanza agevole. Tuttavia, occorre muovere da un dato di fatto: l'area europea è nell'intero pianeta quella maggiormente omogenea dal punto di vista culturale. Aristotele e Gesù Cristo hanno permeato a fondo la cultura di ogni singola regione d'Europa, al punto che le declinazioni del cristianesimo e delle lingue sono solo differenze di facciata.

Fatta salva l'omogeneità fondamentale della cultura europea, le aree italiche sono sempre state caratterizzate dalla coesistenza di unità politiche, economiche e socio-culturali profondamente diverse, al punto che si potrebbero considerare le due aree in parola fra le meno omogenee dell'intera Europa.

Fin dal dodicesimo secolo quell'area che va dalla Toscana alle Alpi è stata il centro nevralgico di un fenomeno di modernizzazione economica che, ad avviso di innumerevoli autori, rappresenta la vera genesi del capitalismo. La nascita di una figura destinata a mandare in frantumi l'universo medievale, ossia il borghese, avviene in un'area che coincide più o meno con una striscia di territorio che va da Firenze ad Anversa. Oltre all'inclinazione verso il mercato e le professioni liberali, l'area centro-settentrionale è nota come quella dei comuni, delle città che si costruiscono un libero spazio di autogoverno. Lombardo era il termine riservato grosso modo a tutti gli abitanti dell'area fra Firenze e le Alpi nel corso del Medioevo ed è un aggettivo associato ancor oggi ai creditori migliori (*Lombard rate*), ossia a coloro che danno garanzie assolute di solvibilità. Tutti gli strumenti tecnici e "ideologici" dell'economia di mercato sono stati prodotti in un periodo, quello del Medio Evo maturo, nel quale fra gli Appennini e le Alpi si concentrava una ricchezza e una capacità di crearne di nuova senza precedenti. Fra parentesi questo dato di fatto è considerato da molti la maggiore confutazione in sé e per sé della nota tesi di Max Weber sulle origini calviniste del capitalismo. In breve, se l'antichità può essere racchiusa simbolicamente fra Atene e Roma, la valle del Po, con le sue diramazioni lotaringe e toscane rappresenta il centro nevralgico della modernità: non è solo in Occidente, ma è una vera e propria condizione di pensabilità dell'Occidente nel suo dipanarsi storico.

Lo stesso **Marx**, in uno dei suoi numerosissimi peana alla borghesia, riconosce la grandezza e la gloria dell'età comunale. In fondo, proprio l'adozione del termine borghese è un omaggio alla rivoluzione delle città, ossia dell'insorgenza della politica e della separazione con il contado. È la frattura dalla quale tutto il nostro mondo ha avuto origine e le lande meridionali di questo paese non erano, in quel caso, che spettatrici disinteressate.

Nel centro sud si crearono infatti regni di origine feudale, facilitate dalle caratteristiche del territorio (tendenzialmente agricolo). Come scriveva **Gianfranco Miglio** nel suo ultimo saggio, *L'Asino di Buridano* del 1999, "l'habitat del feudalesimo mediterraneo è caratterizzato dalla concentrazione delle curtes e delle casae colonicae disperse tardo romane, in villaggi accentrati e forti tifati collocati su sommità di colli o su speroni di versante." E questo "feudalesimo mediterraneo" è la principale causa di separatezza storica fra l'area lombarda e il Centro-sud.

Va detto però, che queste diversità non hanno mai dato luogo a nessun genere di contrasto prima dell'unificazione. Ognuno viveva la sua plurisecolare storia istituzionale in silenzio. In verità, se l'amicizia deve poter nascere da diversi, secondo Derrida, le due aree del Paese avevano un enorme grado di diversità sul quale si sarebbe potuto lavorare con conoscenza e rispetto reciproci. Così non fu. E uno dei più lucidi indagatori dei guasti dell'unità, Luigi Sturzo, riconosceva con franchezza, a quarant'anni dall'unificazione, che una sola politica economica non poteva tenere insieme le due parti del paese: "Parliamoci chiaro: nord e sud sono due termini *irriducibili* e *inconciliabili*". "Non siamo pupilli – affermava – non abbiamo bisogno della tutela interessata dei fratelli del nord ... seguiremo ognuno la nostra via economica, amministrativa e morale nell'esplicazione della nostra vita".

Prima dell'unità, se la minuscola élite intellettuale italiana che faceva parte della repubblica delle lettere e non riconosceva confini né nazionali, né regionali, e dialogava tanto con Genovesi, Verri e Beccaria, quanto con Jefferson e Voltaire, il popolo semplicemente non si conosceva. Cento anni dopo i drammi dell'emigrazione interna sono stati mirabilmente narrati in *Rocco e i suoi fratelli da Visconti*. Il popolo incominciava a conoscersi *ex abrupto* e non pare che i sentimenti amicali fossero fin da subito sovrabbondanti.

Ogni paese si costruisce tramutando un dialetto in lingua, ossia dotandosi di passaporto, esercito e istituzioni politiche. Ma la vera costruzione nazionale abbisogna di una storiografia, di santini e martirologi per il volgo. Come diceva Luhmann, “con la proclamazione dello Stato sovrano, in particolare nella Francia della seconda metà del XVI secolo, si mettono al lavoro gli storici. Il presente ha bisogno di un passato che gli si adatti”. In estrema sintesi, lo Stato forgia, o nel caso italiano tenta di forgiare, la nazione, e quindi cruciali sono soldati, giuristi e storici di corte.

Per fare solo due esempi, in Francia è deciso che il nocciolo di un millennio di vita nazionale deve essere il 1789, al punto che ai bambini viene insegnato che dopo la creazione non vi è stato nulla di maggiormente significativo nella storia umana. In America il baricentro storico è invece cambiato: se un tempo la Rivoluzione e la Dichiarazione d'Indipendenza erano il cuore dell'esperienza americana di autogoverno, oggi è la guerra civile e il *Gettysburg Address* con la lincolniana esaltazione di democrazia e uguaglianza, a riassumere ogni “americanismo” accettabile.

Gli storici italiani hanno deciso di considerare il Risorgimento “nazionale” il cuore di tutta la vicenda politica delle aree italiane. Il processo di unificazione nazionale (o meglio la conquista regia sotto la regia ideale del repubblicanesimo mazziniano) è diventato più rilevante del Rinascimento, della storia della Serenissima, delle glorie fiorentine, milanesi e, comunque, di qualunque accadimento precedente. Da Gramsci a Rosario Romeo la categoria della modernizzazione spiega e copre tutto: dalla guerra contro le plebi del sud, al corso forzoso, alle tasse sul macinato, alle guerre.

Se il Risorgimento è il cuore della nostra storia occorre effettivamente andare agli albori e scavare per scoprirne l'inizio. Fu un importante storico comunista non ortodosso, **Armando Saitta**, a individuare nel “celebre concorso” promosso dall'amministrazione franco-lombarda nel 1796 un orizzonte politico dal quale tutto partì. Nel 1964 Saitta raccolse i testi che aveva rinvenuto del concorso su *Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia?* e intitolò l'antologia *Alle origini del Risorgimento*. Il triennio giacobino diventa allora un momento davvero cruciale. L'arrivo di Napoleone in Lombardia – che a Sant'Elena disse “io mi sento toscano o italiano piuttosto che corso” – fu l'innescò di una serie di mutamenti che fecero lentamente slittare la Lombardia da una appartenenza acclarata all'Europa fredda, al calore dei problemi mediterranei.

Il concorso fu vinto da Melchiorre Gioia, il quale disse ai francesi ciò che essi volevano sentirsi dire, ossia che una sola Repubblica d'Italia unita ed indivisibile avrebbe potuto prosperare, ma ciò che davvero colpisce dei saggi del 1796 è che quasi tutti volevano una

confederazione, e soprattutto nessuno aveva un'idea geografica dell'Italia che comprendesse il Meridione. Essenzialmente la visione dell'Italia non andava oltre Lombardia, Piemonte, Toscana ed Emilia.

L'unificazione appariva davvero complicata a Giovanni Ranza giacché "l'Italia, tutto al contrario della Francia, è divisa in molti Stati da parecchi secoli; Stati diversi di costumi, di massime, di dialetto, d'interessi; Stati che nutrono (mi rincresce dirlo!) vicendevolmente un'avversione gli uni degli altri. Ora il voler unire questi Stati ad un tratto con una rigenerazione politica in un solo Governo, in un solo Stato, con una sola costituzione, è lo stesso che cercare il moto perpetuo e la pietra filosofale (*Vera idea del federalismo italiano*, 1796).

Dopo l'unificazione forse solo il progetto di Marco Minghetti sull'amministrazione pubblica avrebbe potuto suturare le ferite che si stavano creando.

In ogni caso, **il Mezzogiorno fu annesso al Regno d'Italia manu militari e fu governato non solo con pugno di ferro, ma in modo "coloniale"**. Le vere e proprie unità combattenti che volevano restaurare la monarchia furono subito combattute duramente in una guerra civile promossa dal governo invasore contro una parte del popolo che causò decine di migliaia di morti. Nel 1863 Giuseppe Massari decise di creare una Commissione parlamentare, intesa a studiare il caso del Mezzogiorno e da allora, dopo il ferro e il sangue si sviluppò qualcosa che arreca fino ad oggi ancor più nocimento al Sud. Il Meridione fu infatti oggetto di decine di interrogazioni, studi, inchieste, interventi speciali.

Si assiste a una pletera di progetti di puro paternalismo, a partire dalle inchieste parlamentari. Il Meridione diventa un'area arretrata nei confronti della quale è lecito sperimentare qualunque politica economica, ovviamente fallimentare, che non fa altro che aumentare il divario con il Settentrione. Il tentativo di industrializzazione del Sud, che prosegue imperturbabilmente da oltre un secolo, è la vera Caporetto civile italiana: ha distrutto le ricchezze del nord rendendo intere popolazioni totalmente parassitarie, in cerca di misere paghe pubbliche.

L'abbraccio paternalista e assistenzialista si è rivelato una disgrazia secolare: basti pensare che nel 1989 il Sud Italia era più ricco di ogni singola area post-comunista, mentre oggi si contano sulle dita di una mano le zone, un tempo del socialismo reale, che sono ancora meno ricche del Meridione. E non ve ne è neanche una che non abbia messo la freccia per il sorpasso. In breve, la lezione è questa: dal comunismo si può uscire, dall'assistenzialismo paternalista no.

Il Sud diventò il problema dei problemi del Regno e poi della Repubblica. Fra la fine dell'Ottocento e la Grande Guerra milioni di meridionali compresero che potevano finalmente risolvere il grande problema italiano, e anche il loro, emigrando. Oggi i loro discendenti vivono liberi dalle rendite e dalle sinecure pubbliche in decine di paesi.

In breve, dalla conquista regia ha inizio una vera e propria marginalizzazione del Meridione. Tutte le decisioni politiche cruciali sono prese altrove, e se il Sud passa dal ruolo di spettatore inerme a quello di vittima designata ovviamente il vittimismo (in parte

giustificato) diventa la cifra ultima delle *lamentationes* di un certo meridionalismo d'accatto fino ai nostri giorni.

Nella storia italiana, il fascismo non è un episodio fortuito, una parentesi, ma l'esito conseguente di una vicenda politica e istituzionale che ha progressivamente marginalizzato i popoli, i singoli e le loro libertà. Non è stato un infausto ventennio, ma il cuore dell'intera vicenda "nazionale", il baricentro di un'unificazione che è risultata impossibile da coordinare con gli strumenti della libertà. La lunga marcia dello statalismo inizia con un'unificazione "nazionale" inattuabile, prosegue con una "marcia" su Roma e si conclude ai nostri giorni con il fallimento del Paese sotto il giogo di debito, spesa pubblica fuori controllo e rapina fiscale ai danni della Nord. La prospettiva federale forse avrebbe potuto mitigare l'inimicizia, ma fu sconfitta nel corso del Risorgimento, annichilita dopo l'unificazione e oggi è ormai scomparsa dall'agenda politica.

Se da una marcia era nato il ventennio fascista (che altro non è stato che il tentativo estremo di cercare la pietra filosofale della quale parlava Ranza, ossia di forgiare una nazione da Capo Passero alle Alpi), la lunga marcia dello Stato proseguiva imperterrita nel Dopoguerra. Il grande sforzo fascista della costruzione nazionale non diede gli esiti sperati e le sezioni del paese continuarono a guardarsi in cagnesco.

L'Italia vive una sorta di naufragio nell'unità fin dalle sue origini. Se è pur vero che una certa cultura liberale permeava non poche figure del Risorgimento, con l'affermarsi della "questione nazionale" i temi liberali hanno lasciato il posto a spinte organicistiche tendenti alla creazione di una metafisica comunità nazionale. Allorché l'idea di Costituzione fu spazzata via da quella di Nazione si preparò il successo di un-Risorgimento nazionalista e unificazionista che si prefisse un solo grande compito: utilizzare soldati e moneta per costruire una nazione. Fondata sulla totale sfiducia verso le diverse comunità storiche, l'Italia teme e contrasta le aspirazioni all'autogoverno un tempo del Mezzogiorno e poi delle regioni del Nord.

Ciò che negli ultimi decenni sta aggravando un'inimicizia storicamente e politicamente alimentata anno dopo anno è la schiavitù fiscale del nord. La politica dovrebbe riuscire a mascherare chi le tasse le produce e chi le consuma, facendo sì che non si squarci il velo sulla "finzione secondo la quale tutti credono di poter vivere alle spalle di tutti gli altri" (nota definizione dello Stato dell'economista francese Bastiat del 1850).

Da noi, il debito, il suo mantenimento e il ruolo di Lombardia, Veneto ed Emilia, ossia ufficiali pagatori dei disastri pubblici italiani hanno fatto saltare la possibilità di qualunque camuffamento. Oggi è impossibile credere di esser parte di una ragnatela di relazione statuali dalle quali guadagniamo e perdiamo un po' tutti. Chi paga e chi riceve, chi tiene i cordoni della borsa e chi la borsa la riempie e basta non possono in alcun modo essere confusi. Il cittadino del settentrione è ormai avvinghiato in una "lotta di tasse" con masse di richiedenti più welfare e "diritti di cittadinanza", che per lo più risiedono in altre regioni.

Se gli italiani di ogni area sono emigrati in tutto il mondo e ovunque hanno dato prova di operosità e laboriosità, qui non può accadere, giacché il sistema fiscale italiano è destinato a riprodurre il calabrese come calabrese e il lombardo come lombardo all'infinito.

Un dato di qualche anno fa (temo che oggi sia solo peggiorata la situazione per il contribuente lombardo) illustra plasticamente tutto ciò. Per generare un euro di spesa pubblica sul proprio territorio il contribuente lombardo versa al fisco 2,45 euro, al contribuente calabrese basterà il pagamento di 27 centesimi di euro per ottenere lo stesso risultato.

Quando si parla di tassazione, vale a dire del reale peso dello Stato, ben oltre l'elefantiaca macchina della compilazione di moduli e attese davanti a uno sportello, l'esperienza dei vari territori è talmente differenziata che si deve evincere che una piena diseguaglianza delle regioni davanti al fisco.

Se la tirannia fiscale è il dato permanente del nostro vivere quotidiano, e questa coinvolge individui, famiglie, imprese, popolazioni, i lombardi sono costretti dal fisco a riscattare prima la propria terra, poi i propri corpi e infine le loro imprese. Paghiamo una taglia ulteriore rispetto a quella pro-capite che colpisce ogni malcapitato per il fatto di essere all'interno di un inferno fiscale di nome Italia. Questa tassa occulta è di circa il 18% del PIL lombardo. Si tratta di una vera e propria "dazione ambientale" che non ha precedenti nella storia e rende la Lombardia una delle aree che pagano il più alto tributo della storia al Leviatano governativo. La Lombardia ha una spesa pubblica liberista (circa 34%, pari a quella elvetica) e una tassazione socialista (oltre il 60%). I miei concittadini sono i finanziatori a piè di lista del socialismo degli altri. Questa tassa in più, quel residuo fiscale di quasi sessanta miliardi ogni anno, la paghiamo solo perché abitiamo in luoghi più produttivi di altri. È una sorta di estorsione territoriale occulta della quale non parla mai nessuno: sono i "soldi degli altri", quelli che Margaret Thatcher definiva il fondamento ultimo del socialismo, ma che hanno una particolarità: prima o poi finiranno. Gianfranco Miglio non considerava né volgare né inconfessabile l'antico sogno popolare lombardo di essere ricchi per quanto si produce, senza venir taglieggiati. "Non è – spesso mi diceva – che se questi poveri lombardi sono tarantolati dal lavoro e se ne fregano della politica debbano perciò stesso essere sfruttati".

In conclusione, l'Italia fin dalla sua unificazione si è appalesata come un progetto politico di danneggiamento e saccheggio ad aree alterne, *and injustice for all*. Ma soprattutto, ha finito per alimentare un'ostilità fra Nord e Sud che sotto la cenere non smetterà mai di covare.

Vi era dell'intenzione? Oppure si tratta di conseguenza indesiderate di sagge politiche governative degli ultimi 164 anni? Sfido chiunque a sostenere quest'ultima ben bizzarra tesi.

BANALITÀ DELL'ALTRO



DOMENICO SCARAMUZZI

1. Un po' di tempo fa, alla domanda '*chi è l'altro?*', l'assistente vocale riferiva ciò che riusciva a reperire nel web e, per vie a noi sconosciute, a metabolizzare. Non diversamente si comporta la più giovane *Chatgpt4* quando ci fa sapere che l'altro è uno che è *come* me, ma che *non è* me; ad un tempo, *come* me e *diverso* da me. In poche parole, tanto *Siri* quanto *Chatgpt4* danno risposte che si mantengono, senza strappi significativi, nel raggio lessicale e semantico del 'simile', del 'prossimo' o di termini inclini – almeno a parole o nelle intenzioni – a smussare dissomiglianze e ad accorciare distanze. Nei fatti, però, la *distanza* dell'altro e dall'altro non sempre – anzi, mai – consente i facili scambi e le vagheggiate simmetrie.

L'alterità non è tema o questione di retorica; è, piuttosto, un'avventura: l'irreversibile incedere lungo percorsi senza ritorno, uscita senza rientri, viaggio senza

rimpatrio; la costante, continua e puntuale capitolazione di presunte affinità o sperate familiarità. La prossimità dell'altro è refrattaria a catture di ogni tipo: incontrarlo è già trovarsi interrogati, interpellati, chiamati in causa e persino non riconosciuti. La prossimità, la buona prossimità, non abolisce le distanze, ma batte «sentieri costretti in un palmo di mano // segreti che fanno paura // finché un uomo ti incontra e non si riconosce» (*Khorakhané*).

Se, poi, il punto di tangenza con l'altro si fa punto di fuga o, meglio, deviazione in direzione dell'infinito, allora non c'è proprio alcuna possibilità di reclamare o richiamarsi a presunti postulati di reciprocità. L'io in relazione con l'infinito è collocato nell'incapacità di arrestare il suo cammino in avanti, nell'impossibilità di disertare il proprio posto: non ha né il tempo né il potere di 'far ritorno' a sé o in sé.

2. In realtà, rispetto ad altri non siamo mai 'difronte', ma sempre e soltanto 'sotto' o, come dicono gli inglesi, 'sotto schiaffo': assoggettati. Ha scritto E. Lévinas che l'altro non è un 'tu' – alla maniera di M. Buber – bensì un 'voi' o un 'lei' che mi si rivela nella sua 'signoria'.

Purtroppo, la semantica dell'affinità e dell'armonia ha ancora la meglio su una semantica della distanza e della differenza. E anche là dove si fanno discorsi su quest'ultima, si ritorna o ci si ritrova ineluttabilmente nella prima, spesso sboccando molto più in là, in una sorta di semantica della 'comunione'. Si pensi, ad esempio, alle più ordinarie pratiche di dialogo, là dove – a quanto pare – oltre a non tener conto della differenza tra l'accordarsi sul *vero* e l'accordarsi *veramente*, ci si abbandona all'idea di un dialogo in quanto pratica di reciprocità, possibile sulla base di un 'vero' o di un 'giusto' che sarebbero già dati, in maniera chiara, distinta e sostanziale e soprattutto previamente ai partner. In tal modo, si istituiscono negoziazioni, conversazioni, economie, mercati e persino tregue dimenticando – ahimè, troppo facilmente – che l'*appello* non è mai secondo o successivo rispetto al *dialogo*. In realtà, l'io non parla se non rispondendo; nessun io *dice* o si *afferma* come tale a partire da sé, ma *risponde* sempre *di*, *a* e *davanti* ad un altro.

3. Ecco, allora, il sospetto: e se la reciprocità – ad un tempo, madre e figlia della comunione, della comunicazione, dell'amore, dell'amicizia, della giustizia e di tante altre cose di questo genere – nascondesse in sé loschi meccanismi di riproduzione del potere? L'altezza di certi discorsi non dovrebbe, senza vergogna, fare continuamente i conti con la chiacchiera dei bassifondi?

Con ciò non si vuole tessere uno sperticato elogio dell'irrelazione né imbastire discorsi iperbolici, ma, semplicemente, tenere lo sguardo fisso alla realtà e i piedi per terra. In una dialogo, i partner non sono mai 'eguali': non possono esserlo da nessun punto di vista. Non vi è pratica comunicativa che possa presupporre, se

non illusoriamente, la tanto affermata *uguaglianza* o *parità* degli interlocutori. 'Comprendere l'altro' – espressione frequentemente usata nel senso di 'mettersi al posto dell'altro' – allude davvero a comprendere l'altro *in quanto altro*? *Comprendere l'altro* non è, piuttosto, sperimentare l'*impossibilità* di mettersi al 'suo' posto? Anzi, anche qualora e là dove fosse possibile, *dove* mai dovrei o potrei mettere l'altro se non nel posto (il mio, il proprio) che, nel frattempo, io stesso ho lasciato libero per trasferirmi?

Insomma, come in un inutile gioco di scambi reciproci, tutto ritorna ineluttabilmente al medesimo!

4. L'amore dei nemici – si diceva. Di certo, i nemici è meglio non averli che doverli amare. Tuttavia, nell'impossibilità di rapporti e amicizie pienamente trasparenti e senza frizioni, non è facile entrare nel merito di questa evangelica espressione.

Di fatto e non a caso, anche nelle punte più avanzate della teologia contemporanea si riscontra, in fatto di reciprocità, un dato assai significativo: la maggior parte dei teologi che hanno preso in considerazione il pensiero di Lévinas si sono riferiti per lo più a *Totalità e Infinito* piuttosto che ad *Altrimenti che essere*, vale a dire si sono mantenuti al di qua o a distanza dalla radicale non reciprocità dell'uno-per-l'altro. Di conseguenza, la ricezione di temi quali il volto, l'alleanza, la responsabilità, l'epifania, la dimora, la promessa, la sostituzione, l'assegnazione, l'espiazione, ecc. è, tutto sommato, rimasta addomesticata, temperata o, meglio, metafisicamente centrata. L'*altro* vi compare ancora come uno dei termini speculari della relazione; l'alterità è ancora decisa dall'identità e in base all'identità; l'altro è ancora disegnato a partire da me.

Allora, come per l'*altro*, resto impantanato nel chiedermi '*chi è il nemico?*'. E ciò perché, secondo una logica di reciprocità, non si capisce molto bene – o, per lo meno, non è del tutto scontata – la ragione per cui 'nemico' si debba dire dell'altro e non dell'io.

Vi è ancora molto da fare valere contro la banalità dell'altro.

L'ERGASTOLANO NON COLLABORANTE CHE HA ROTTO OGNI LEGAME CON LA CRIMINALITÀ ORGANIZZATA



GIANPIERO COLETTA

1. Nei primi anni novanta del secolo passato lo Stato italiano ha dovuto fronteggiare la crescente brutalità della criminalità organizzata e per questo motivo ha adottato varie misure legislative di carattere emergenziale prevedendo, tra le altre cose, anche l'istituzione di un **regime detentivo più severo nei confronti dei condannati all'ergastolo per reati di mafia** o per altri reati di notevole gravità. Il nostro legislatore ha, infatti, inserito nell'ordinamento penitenziario l'**art. 4 bis** con cui ha disposto che i condannati in parola possono godere dei benefici trattamentali del lavoro esterno al carcere, dei permessi premio e delle misure alternative alla detenzione solo se collaborino con la giustizia e se vi siano elementi che escludano la persistenza di loro collegamenti con il sodalizio criminale in cui operavano.

Con l'**art. 4 bis** è stato, dunque, introdotto nel sistema penale un tipo di ergastolo – il cd. **ergastolo ostativo** – che impedisce l'accesso ai benefici penitenziari a quanti lo debbano espiare, a meno che questi non collaborino con le autorità di polizia e con quelle giudiziarie nella ricostruzione dei reati e nell'accertamento della responsabilità degli imputati accusati di averli commessi. In altre parole, con l'articolo in esame è stata delineata una presunzione assoluta di pericolosità sociale per tutti i mafiosi condannati all'ergastolo che decidano di non cooperare con la giustizia e si è ritenuto che tali soggetti non possano usufruire di alcuna misura premiale.

Va, tuttavia, ricordato che diversi studiosi sono giunti alla conclusione che la normativa sull'ergastolo ostativo, escludendo che il reo non collaborante possa tornare in libertà anche se dimostri la sua avvenuta rieducazione, sia irrispettosa di quanto previsto dall'**art. 3 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo** in tema di trattamenti inumani o degradanti e sia del tutto incompatibile con l'**art. 27, comma 3 della Costituzione** perché questo, nell'ottica di un reingresso in società del condannato, individua proprio nella sua rieducazione lo scopo cui deve tendere ogni pena.

Non sorprende, allora, che in varie occasioni si è cercato di modificare l'**art. 4 bis** per renderlo più coerente con il diritto convenzionale e con il dettato costituzionale e che in tale direzione si è recentemente mosso il nostro decisore politico quando ha adottato il **decreto legge n. 162 del 2022**, che è stato poi convertito nella **legge n. 199 del 2022**.

A ben guardare, con la legge in parola **la presunzione di pericolosità ostativa alla concessione dei benefici penitenziari per i detenuti non collaboranti è stata trasformata da assoluta in relativa** e si è stabilito che anche il condannato all'ergastolo per reati connessi alla criminalità organizzata che non collabori con la giustizia può chiedere al tribunale di sorveglianza di essere ammesso al lavoro esterno al carcere, ai permessi premio e alle varie misure alternative alla detenzione.

Occorre, poi, segnalare che in sede legislativa si è pure fatto presente che, nel decidere se concedere o meno i benefici al condannato che li richiede, il tribunale deve anche considerare la possibile revisione critica della condotta criminosa da parte del detenuto e tener conto sia delle spiegazioni fornite dallo stesso a proposito delle ragioni che lo hanno indotto a non cooperare con la giustizia, sia dell'eventuale esistenza di sue iniziative a favore delle vittime.

È chiaro, insomma, che il legislatore del 2022 ha modificato l'art. 4 *bis* dell'ordinamento penitenziario in conformità a quanto suggerito dalla dottrina più attenta ai diritti dei detenuti.

Non va, però, dimenticato che lo stesso legislatore ha pure stabilito che **l'ergastolano non collaborante può godere dei benefici trattamentali richiesti solo se compia delle azioni che ne palesino il sicuro ravvedimento**. Nel nuovo testo dell'articolo si legge, infatti, che il detenuto in questione può usufruire delle misure premiali solo se dimostri di aver adempiuto alle obbligazioni civili e agli obblighi di riparazione pecuniaria conseguenti alla condanna e se alleggi alla sua istanza elementi specifici che provino l'avvenuta rottura dei collegamenti che aveva con la criminalità organizzata e l'insussistenza del rischio di un loro futuro ripristino.

2. Assodato che, con la riforma del 2022, è stata riconosciuta al mafioso condannato all'ergastolo che non collabori con la giustizia la possibilità di accedere ai benefici trattamentali tutte le volte in cui dimostri di aver rotto ogni legame con il sodalizio criminale di appartenenza, non possiamo ignorare che **in passato la Corte europea dei diritti dell'uomo e la Corte costituzionale si erano già espresse criticamente sulla disciplina dell'ergastolo ostativo contenuta nell'originaria formulazione dell'art. 4 *bis***.

Come sappiamo, la prima ad esprimersi in tal modo è stata la **Corte di Strasburgo** che, nella famosa **sentenza Viola c. Italia del 2019**, si è pronunciata su un ricorso presentato da un condannato all'ergastolo per associazione mafiosa che lamentava un trattamento incompatibile con il principio di umanità della pena previsto dall'art. 3 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo. Nello specifico, il ricorrente lamentava di aver subito un trattamento irrispettoso dell'art. 3 della Cedu, perché il nostro legislatore aveva considerato la sua mancata cooperazione con il sistema giudiziario un ostacolo insormontabile per la concessione di benefici penitenziari.

Con la pronuncia in esame la Corte europea ha sottolineato che anche la lotta alla criminalità organizzata non può giustificare deroghe alla normativa convenzionale e, soffermandosi sulla previgente disciplina dell'ergastolo ostativo, ha contestato la scelta legislativa di ritenere la collaborazione con la giustizia l'unico criterio idoneo a rivelare la rottura di ogni legame tra il condannato per reati di mafia e il suo gruppo di appartenenza. A giudizio della Corte, con questa scelta si

è impedito al non collaborante di provare di aver già compiuto in carcere un importante percorso rieducativo, non si è tenuto conto del fatto che l'ergastolano può aver deciso di non collaborare solo per non dover subire le violente reazioni dei suoi vecchi associati e si è preferito dimenticare che spesso i detenuti hanno cooperato con le autorità solo per accedere ai benefici penitenziari e non perché avevano davvero ripudiato i loro valori criminali.

Dando ragione al ricorrente, i giudici di Strasburgo hanno, quindi, condannato l'Italia per violazione dell'art. 3 della Cedu e hanno sollecitato il nostro Paese a riformare la disciplina dell'ergastolo ostativo per fare in modo che la stessa non limiti più in misura eccessiva la possibilità dei non collaboranti di accedere ai benefici trattamentali.

Dopo la pubblicazione della sentenza Viola c. Italia, anche la **Corte costituzionale** si è espressa in modo critico su alcune previsioni contenute nell'art. 4 *bis* dell'ordinamento penitenziario e, con la **sentenza n. 253 del 2019**, ha dichiarato illegittimo l'articolo in questione nella parte in cui non prevedeva che pure all'ergastolano che non collaborava con la giustizia potessero essere concessi permessi premio in presenza di prove che escludevano l'attualità di suoi collegamenti con la criminalità organizzata e il pericolo di un loro ripristino.

Secondo la Corte, la presunzione assoluta di pericolosità del non collaborante impediva al giudice di valutarne il percorso riabilitativo compiuto in carcere e, per tale motivo, la disposizione che la prevedeva si poneva in contrasto con l'art. 27, comma 3 della Costituzione che ha individuato proprio nella rieducazione del detenuto lo scopo di ogni pena.

Il giudice delle leggi ha, oltretutto, ribadito questa sua posizione quando è stato chiamato dalla Corte di Cassazione ad esprimersi sulla legittimità delle previsioni legislative che negavano all'ergastolano per reati di mafia che non cooperava con la giustizia la possibilità di essere ammesso alla liberazione condizionale. Non sfugge, infatti, che, con l'**ordinanza n. 97 del 2021**, ha spinto il legislatore a rendere la disciplina dell'accesso ai vari benefici penitenziari più conforme al dettato costituzionale e, per questa ragione, gli ha chiesto di tener conto del fatto che la presunzione di pericolosità gravante sul condannato all'ergastolo per reati connessi alla criminalità organizzata deve ritenersi superata tutte le volte in cui il reo dimostri di aver proficuamente compiuto un percorso di risocializzazione.

In linea con quanto affermato dai giudici di Strasburgo la Consulta ha, quindi, ritenuto illegittima la previgente disciplina dell'ergastolo ostativo nella parte in cui impediva ai non collaboranti di poter usufruire delle misure premiali ed ha anch'essa sollecitato il nostro decisore politico a non considerare più la mancata cooperazione con il sistema giudiziario un ostacolo insuperabile per la concessione delle misure in parola.

Dalla giurisprudenza presa in considerazione risulta, allora, evidente che il legislatore del 2022, riscrivendo l'art. 41 *bis* dell'ordinamento penitenziario

nell'ottica di un reingresso in società del reo, ha tenuto conto delle indicazioni provenienti dalla Corte europea dei diritti dell'uomo e dalla Corte costituzionale. E' sotto gli occhi di tutti, infatti, che ha scelto di agire in coerenza con tali indicazioni quando ha disposto che **il mafioso condannato all'ergastolo può sempre accedere ai benefici trattamentali se provi di essersi pienamente ravveduto e di non aver più alcun legame con il sodalizio criminale in cui operava.**

RELAZIONI PERICOLOSE: L'ORDINE ECONOMICO TRA "AMICIZIA" E INTERAZIONI ANONIME



SALVATORE D'ACUNTO

1. Mentre si è discusso a lungo e tuttora si discute, anche per merito di **Derrida**, dell'amicizia come fondamento del *politico*, il ruolo dell'amicizia come fondamento dell'*economico* è probabilmente una delle questioni più ostinatamente rimosse dal discorso pubblico, a dispetto della drammaticità con cui essa si ripresenta nella storia ad intervalli più o meno regolari.

I trenta anni alle nostre spalle sono disseminati di testimonianze lampanti di questo atteggiamento. In questo scorcio della storia, il vero collante del progetto occidentale di civilizzazione è stato proprio l'idea di liberare l'economico dagli angusti limiti dentro cui esso appariva confinato dall'imperativo del riconoscimento reciproco come condizione dello scambio. Basta con il tenere il pianeta diviso in compartimenti stagni, ci dicevano politici, studiosi e opinion-maker. Basta con le frontiere, le dogane e i controlli finanziari. Disseminiamo il mondo di snodi logistici e scambiamo merci e capitali con chicchessia. Che importa se ci conosciamo, quanto ci conosciamo e quante cose condividiamo? Se non siamo amici *ex ante*, lo diventeremo *ex post*. Saranno le straordinarie occasioni di arricchimento consentite dalla divisione del lavoro su scala globale a rendere i popoli "amici" (o qualcosa del genere).

Lo scambio come fondamento dell'amicizia, piuttosto che l'amicizia come fondamento dello scambio. Un'idea ricorrente nella storia del pensiero economico, che ha sedotto personalità del calibro di **Quesnay, Say, J. Mill e Schumpeter**: secondo costoro, i paesi che commerciano tra loro non si fanno la guerra, perché i (certi) benefici della **divisione internazionale del lavoro** supererebbero ampiamente gli (incerti) vantaggi legati alle eventuali conquiste territoriali. Un'idea relegata nel cassetto della storia da un secolo di "inimicizia globale", ma riesumata con impazienza e propagandata con inaspettato accanimento non appena è sembrato che gli eventi stessero offrendo un'altra occasione propizia alla sua messa in pratica.

Pertanto, ha fatto molta impressione, in un giorno apparentemente come gli altri dell'Aprile del 2022, ascoltare dalla bocca del segretario al Tesoro degli Stati Uniti una parola inconsueta, *friend-shoring*, che indicava l'imminenza di un epocale cambiamento di rotta nell'organizzazione economica internazionale. «In futuro sarà meglio fare affari solo con gli amici», ci avvertiva **Janet Yellen**. Parole non a caso accolte con incredulità, con una diffusa tendenza a minimizzarne le implicazioni, come eccessi retorici legati ad una congiuntura di tensione ma destinati col tempo a svelenirsi. Difficile per la *business community* prendere atto dell'epilogo più o meno prossimo di quel progetto di società di commerci tra "estranei": al momento in cui scriviamo, a oltre due anni dallo *Special Address* della Yellen al consiglio della NATO, l'elaborazione del lutto sembra ancora di là da venire.

2. In realtà, il laccio che lega a filo doppio amicizia e mercato è una faccenda assai risalente, e l'unico elemento sorprendente della sua recente riemersione è proprio la sorpresa con cui il mondo l'ha accolta. In principio era la tribù, scrivono **Polanyi e Hayek**, dove a garantire il funzionamento dei primi (rudimentali) assetti di divisione del lavoro era proprio la condivisione di un codice di comportamento scolpito dalla prossimità fisica e dal riconoscimento reciproco tra i membri. I meccanismi per coordinare tra loro i contributi individuali alla soddisfazione dei bisogni materiali della comunità potevano essere variegati, ma il loro funzionamento non presentava in ogni caso elementi di problematicità. Comunità troppo piccole perché il mancato rispetto degli impegni (esplicitamente o

implicitamente) assunti passasse inosservato. Individui troppo dipendenti dai relativi gruppi di appartenenza per sfidarne l'autorità. Villaggi troppo lontani da tutto perché l'ipotesi di sostituire le interazioni con gli "estranei" alle interazioni con gli "amici" potesse essere presa realisticamente in considerazione.

La storia successiva è tutta un lungo e faticoso tentativo di sottrarsi a quella condanna a dividere il lavoro solo con gli "amici". Se lo sviluppo della tecnologia del trasporto (ruote, carri, animali da tiro ed altre più sofisticate diavolerie) prometteva agli uomini di migliorare le proprie condizioni materiali estendendo la divisione del lavoro oltre i confini della piccola comunità, la realtà si affrettò a disilluderli. Lo spostamento di persone e beni nello spazio non era l'unico dei problemi, e neanche il più serio. Più difficile accertare la qualità delle merci da acquistare, garantirsi contro i "bidoni", difendersi dalle contraffazioni, convincere i venditori ad accettare il differimento dei pagamenti, riscuotere i crediti dai debitori. Una cosa è contrarre con persone a cui ci lega una consuetudine di frequentazione, sulla cui affidabilità si possono fare ragionevoli congetture e contro il cui inadempimento si può fare appello al potere giurisdizionale "informale" della comunità. Un'altra cosa contrarre con "estranei": insondabili le relative opinioni e qualità personali, impossibile conoscerne l'attitudine a mantenere le promesse, sostanzialmente nulla la soggezione ai giudizi dei tribunali informali "comunitari" e ai relativi meccanismi di induzione all'adempimento.

L'unica soluzione praticabile per integrare gli estranei in un assetto di divisione del lavoro su scala "allargata" era quindi includerli in un patto comunitario di dimensione più ampia, dissolvendo i perimetri politico-amministrativi vigenti e canalizzando gli inevitabili conflitti verso dispositivi di mediazione tra gli interessi operanti su giurisdizioni opportunamente allargate. Una cosetta non proprio da nulla. I fatti dimostrarono presto che la fiducia è un sentimento difficile da costruire a tavolino, e nella stragrande maggioranza dei casi questi processi si realizzarono solo all'esito di conflitti violenti. La nascita degli stati nazionali in Europa rappresenta probabilmente uno snodo cruciale di questa vicenda. Da quell'ordine imposto col ferro e col fuoco nacquero comunità di traffici che finirono per diventare il cuore della dinamica economica dell'intero pianeta. Anzi, secondo molti studiosi, sarà proprio lo straordinario livello di profondità della divisione del lavoro reso possibile dal successo di quell'esperimento di "amicizia su vasta scala" a permettere alle nazioni europee di acquisire la superiorità tecnico-militare con cui esse si lanceranno nell'avventura coloniale.

E' destino abbastanza comune agli esperimenti sociali di successo il fatto di suscitare una propensione quasi meccanica a riprodurli su scala sempre più ampia, e la vicenda dell'integrazione politica su scala nazionale sbocciata in Europa nel XVII secolo non fece eccezione. Gli interessi dei ceti industriale e mercantile, interessati ad espandere mercati e a sfruttare le relative occasioni di guadagno, si saldarono con quelli dei sovrani, interessati ad ampliare la propria sfera di influenza politica e ad aumentare il gettito fiscale. La retorica del commercio che affratella i popoli fornì la necessaria legittimazione ideologica per

coinvolgere nel progetto le classi subalterne, e il mondo si avviò verso il primo significativo episodio di “globalizzazione”.

3. Ovviamente, se estendere la divisione del lavoro dalla scala locale alla scala nazionale non era stata un'impresa di poco conto, si può facilmente immaginare la complessità del passaggio alla scala globale. E non si trattava soltanto di un problema di dimensioni: il problema più serio stavolta era che le istituzioni che avevano avuto un ruolo chiave nell'unificare i mercati nazionali - la sovranità sul territorio e la moneta - erano di fatto un ostacolo ad un'ulteriore estensione dell'assetto di divisione del lavoro. Barriere doganali e monete nazionali erano i dispositivi-chiave di cui le *élites* politiche nazionali si servivano per garantire la saldatura degli interessi dei diversi ceti produttivi, ma il rovescio della medaglia era che esse finivano per segmentare il mondo in comparti a bassissimo tasso di connessione. Coniugare **sovranità nazionale** e **mercati globali** richiese quindi uno straordinario sforzo di creatività istituzionale, il cui esito fu il disegno dell'ordine economico internazionale del XIX secolo.

Come è noto, gli elementi costitutivi di quell'ordine furono il *laissez faire* e il *gold standard*. La scelta delle “tessere” del mosaico non fu ovviamente casuale. La combinazione di *laissez faire* e *gold standard* era infatti la sola soluzione che - nella condizione di sostanziale equilibrio economico e militare tra le potenze che caratterizzava il sistema delle relazioni internazionali all'indomani del Congresso di Vienna - potesse dar corpo ad un sistema di incentivi internamente coerente. La libertà di competere sui mercati non era infatti una sollecitazione sufficiente a mobilitare le energie degli attori, in assenza di un'autorità *super partes* in grado di garantire l'impermeabilità degli eventuali guadagni della competizione. Occorreva anche che quei guadagni fossero realizzati in una moneta non manipolabile dai governi nazionali con mere decisioni politiche. La moneta aurea, grazie alla “solidità” garantita dalla sua bassa elasticità di produzione, permise di diffondere un clima di generalizzata fiducia tra gli attori della divisione internazionale del lavoro, a dispetto dell'assenza di un'autorità riconosciuta da tutti come legittima.

Se, da un lato, l'assetto istituzionale basato sul binomio *laissez faire/gold standard* si rivelò straordinariamente efficace per estendere la divisione del lavoro a livello globale, esso presentava tuttavia alcune serie controindicazioni che ebbero un impatto drammatico sulle sorti di quell'esperimento. La competizione sui mercati internazionali dà luogo a vincitori e perdenti, e il premio che spetta ai vincitori consiste nel valore dei saldi finanziari attivi risultanti dalle operazioni commerciali transfrontaliere. Sotto le loro apparentemente innocue sembianze numeriche, quei saldi esprimono rapporti di potere: più precisamente, il potere dei cittadini dei paesi vincenti di esprimere “comando” sul tempo di vita dei cittadini dei paesi perdenti. Come si può capire, si tratta di una posta dall'importanza enorme. Difficile che il gioco possa proseguire a lungo senza che l'ostilità prenda il sopravvento sull'interesse per i vantaggi della divisione del lavoro e senza che le relazioni internazionali assumano una tonalità decisamente improntata all'inimicizia.

L'aggancio delle monete nazionali all'oro non poteva che gettare ulteriore benzina sul fuoco dell'inimicizia. Quando i rapporti di credito e debito tra gli attori del sistema sono espressi in una moneta "solida" come l'oro, anche il potere sul tempo altrui espresso da quei saldi finanziari si solidifica, e rende ancora più concreta nell'immaginario dei cittadini dei paesi debitori la prospettiva della propria riduzione a protettorato coloniale. In questi casi, l'unica strada che le regole del sistema aureo lasciano aperta alle *élites* nazionali per sfuggire a quell'esito sono le politiche di **austerità**: inasprire il costo del denaro, tagliare la spesa pubblica, lasciar aumentare la disoccupazione, ridurre area di copertura e generosità delle prestazioni sociali. In una parola, aumentare la dipendenza della classe lavoratrice dal mercato in modo da indebolirne il potere negoziale: un modello di governo dell'economia che sembra fatto apposta per logorare le alleanze di classe a base territoriale su cui sono fondati gli stati nazionali. In questi casi, la tentazione delle *élites* nazionali di "rovesciare il tavolo" e di spostare la competizione internazionale su piani diversi da quello commerciale tende evidentemente ad accentuarsi. Presagendo l'avvicinarsi del secondo conflitto mondiale, **Keynes** ebbe addirittura a scrivere che «...non era mai stato escogitato nella storia un metodo altrettanto efficace quanto il regime aureo internazionale per mettere l'interesse di ciascun paese in contrasto con quello dei suoi vicini».

4. Le cruente vicende della prima metà del XX secolo fornirono purtroppo drammatiche conferme a queste congetture, passando praticamente un colpo di spugna su un secolo di integrazione economica globale. Dividere il lavoro "tra amici" tornò ad essere la regola per circa un quarantennio. Ma non appena il ricordo delle cannonate cominciò a sbiadire, sembrò arrivato il tempo di rimettere in campo quella scommessa. Le contrapposizioni geopolitiche che avevano caratterizzato il secondo dopoguerra erano venute meno, e il momento appariva quanto mai propizio. La storia era finita, sentenziò qualcuno, e alla fine della storia non ci sono più né amicizie, né inimicizie, ma solo un interesse comune all'espansione della ricchezza globale. Inoltre, stavolta c'era addirittura una sorta di "sovrano" globale dotato di un capitale di potenza e legittimazione tale da garantire un governo delle relazioni economiche adeguato a quell'obiettivo: un apparato militare in grado di tenere aperte le vie del commercio, una fitta trama di istituzioni in grado di risolvere le eventuali controversie, e soprattutto una nuova moneta internazionale emendata dai difetti dell'oro, ossia liberamente manipolabile in funzione delle esigenze degli affari.

Purtroppo, lo sviluppo degli eventi ha rivelato che, dietro la retorica del Leviatano globale in grado di mettere ordine nel caos della competizione internazionale e di garantire *tutti* i concorrenti, si nascondeva un altro inganno. Quando l'imprevisto esito della competizione ha delineato con nettezza l'imminenza di una sfida egemonica, il sovrano globale ha messo frettolosamente da parte le sue ambizioni di "arbitro" del torneo e ha rivestito i panni dell'egemone pronto a difendersi dalla sfida. Il *laissez faire*, fino a quel momento predicato con l'intransigenza caratteristica di un dogma religioso, è stato sbrigativamente accantonato nel ripostiglio degli oggetti passati di moda. Il dollaro, fino a quel momento sbandierato come garanzia della stabilità della ricchezza guadagnata negli

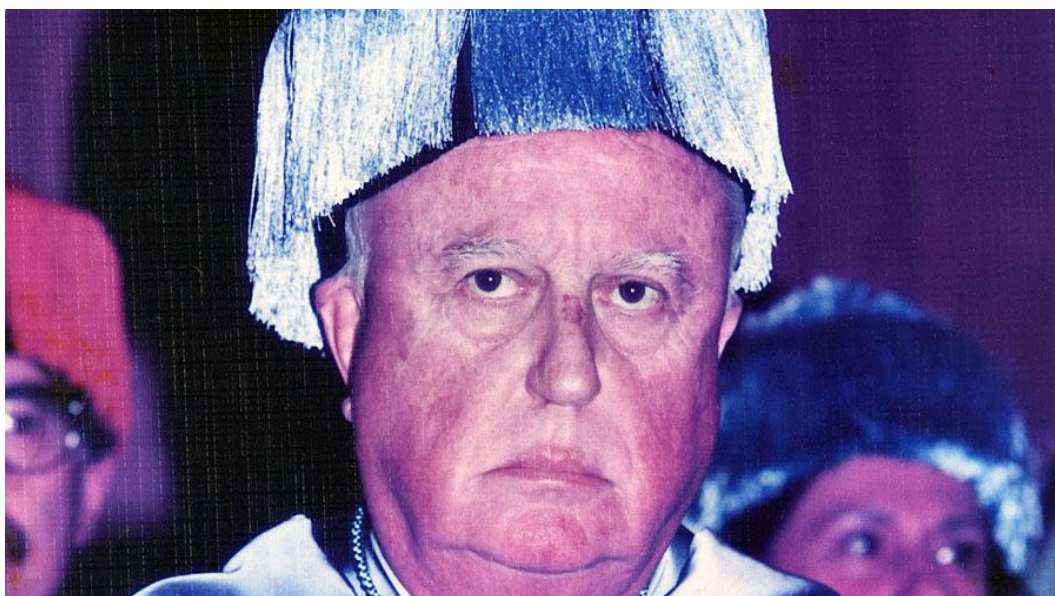
affari da *tutti* gli attori dell'assetto di divisione del lavoro, è tornato ad assumere il ruolo di arma al servizio degli interessi economici e geopolitici del governo che gode del privilegio di poterlo stampare.

Le reazioni degli attori più importanti sullo scacchiere internazionale non si sono fatte attendere. Invariabilmente nel tempo e nello spazio, la risposta alla percezione della potenziale instabilità della rete di relazioni commerciali e del valore reale della massa delle posizioni di credito/debito transfrontaliere è fatta di poche e semplici ricette: liberarsi dalla dipendenza da partners commerciali eccessivamente volubili; cercare di garantirsi, con le buone o con le cattive, canali di fornitura di materie prime e semilavorati e sbocchi di mercato di comprovata affidabilità; liberarsi dei crediti di esigibilità incerta e attrezzarsi per riscuotere, con le buone o con le cattive, quelli inesigibili. I mercati tendono perciò a segmentarsi in reti strutturate in base al duplice criterio della prossimità geografica e del grado di dipendenza militare ed economica. In un certo senso, l' "amicizia" si prende la sua rivincita sulle interazioni "anonime".

Purtroppo, il *friend-shoring* è un modello di amicizia un pò particolare. Non nasce da motivazioni "intrinseche", ma è meramente strumentale al conflitto contro qualche ex socio in affari diventato troppo potente e ormai percepito come ingombrante. Non appare per unire qualcosa che è diviso, ma per tracciare un confine più netto dove prima c'era una porosità fattasi ormai minacciosa. Difficile anche che possa essere vissuto dagli attori in gioco come un ordine stabile. Infatti, la segmentazione delle catene di fornitura rischia di esercitare un impatto drammatico sulla produzione di ricchezza a livello globale. Più i governi nazionali tentano di attenuare l'incertezza delle condizioni materiali dei propri popoli restringendo la scala dell'assetto di divisione del lavoro, più minacciano la prosperità *di tutti*. L'esito più probabile è, assai plausibilmente, l'indebolimento del consenso "interno", a meno che i governi non siano capaci di indirizzare il malcontento verso l'esterno facendo appello alla retorica del "nemico". E così va pian piano strutturandosi un mondo sempre meno sicuro, dove la minaccia e l'aggressione prendono gradualmente il posto della ricerca di accordi su obiettivi condivisi.

All'indomani dello sdoganamento del *friend shoring*, il mondo si trova quindi di nuovo impantanato nei dilemmi che ispiravano le preoccupate riflessioni di Keynes e Polanyi a cavallo del secondo conflitto mondiale. Se i drammatici eventi della prima metà del XX secolo avevano rivelato la fragilità dell'ordine basato sul binomio *laissez faire/gold standard*, l'ultimo quindicennio ha reso evidente come l'ordine basato su una moneta governata da uno dei partecipanti al gioco della competizione globale soffra di difetti intrinseci altrettanto gravi. La coesistenza di sovranità statale e mercati globali si presenta quindi come una sfida intellettuale e politica ancora irrisolta, e non si vede tuttora all'orizzonte una *leadership* consapevole della sua complessità.

NOTA SU AMICIZIA E POLITICA, A PARTIRE DA UN PICCOLO CAPOLAVORO DI PIERRE AUBENQUE



MARIO VERGANI

Davvero discutendo di amicizia siamo nel regime degli *endoxa* e dunque, immediatamente, dalle parti di **Aristotele**.

L'**inimicizia** regna sovrana. A partire da questa constatazione sorge la domanda – scandalosa oggi – se sia possibile l'amicizia in politica o, ancora più difficile, l'**amicizia politica**. Forse è meglio procedere *a contrario*, partire dall'inimicizia e dalla sua radicalizzazione, fino alla forma dell'inimicizia assoluta, cioè della disumanizzazione dell'altro, fino alla distruzione e allo sterminio. Certo suona fuori tempo pensare ad un rapporto con il nemico che possa risultare utile, come ancora poteva essere per gli antichi, come per il **Plutarco** del *De capienda ex inimicis utilitate* secondo il quale l'amico costringe alla sorveglianza e dunque alla cura di sé. Spostandoci sul piano dell'amicizia politica ci dobbiamo chiedere se l'opposizione schmittiana "amico/nemico (pubblico)" e l'assunto che il politico si debba pensare a partire dall'inimicizia, non siano *de facto* superati. Per un verso è vero che con la "guerra mondiale a pezzi" e con la difficoltà di definire il "nemico pubblico", di distinguere tra *polemos* e *stasis*, ebbene con tutto ciò si produce

una progressiva cancellazione di tale distinzione che porterebbe all'indistinzione del "politico" e dunque alla difficoltà di definire la sfera pubblica. Ma, per altro verso, le nazioni continuano a raccogliersi attorno alla distinzione amico/nemico, cioè attorno alla guerra, spesso in nome dei più alti valori: la democrazia, la giustizia, la pace.

Se l'inimicizia è assoluta, che senso ha oggi pensare un'amicizia politica che vi si confronti? Che tipo di amicizia dovrebbe essere? Beninteso, non amicizia in politica, ma amicizia politica. La questione non è se nella sfera politica sia possibile intrecciare rapporto amicali o avere rapporti amicali tra parti – partiti o stati, nazioni –, ma se sia concepibile un'amicizia, all'altezza dell'inimicizia assoluta che osserviamo, che consenta di pensare la categoria del "politico" o che per lo meno sia indispensabile per pensarlo. Saremmo così agli antipodi della tesi di **Schmitt**, per il quale senza la figura del nemico non si darebbe il politico in quanto tale. Avremmo così l'ipotesi paradossale secondo la quale perché si dia il politico in quanto tale sarebbe necessaria la figura dell'amico e – nella configurazione attuale – dell'amico in quanto tale, senz'altra aggettivazione o specificazione, un'amicizia senza condizioni.

La grande tradizione classica dell'amicizia politica è certamente differente da quella dei moderni, innanzitutto in ragione del quadro non deontologico, ma eudaimonistico delle etiche antiche. Com'è noto, quanto al significato del termine *philia*, la traduzione con "amicizia", con le sue risonanze moderne e contemporanee, è riduttiva; chiaramente non avrebbe senso per un antico chiedersi quale dovrebbe essere il movente della socialità e, alla lunga, della politica, dato che questo è un assunto. Così il dibattito tutto moderno sulle fonti e le istanze morali che dovrebbero sostenere l'aggregazione tra gli uomini – la scuola scozzese, da **Hume** alla simpatia di **Smith**; la *pitié* di **Rousseau**, ma anche le risorgive contemporanee relative alla necessità di supportare la sfera pubblica mediante gli affetti e le passioni, dall'analisi dei sentimenti prosociali alla **Strawson** fino alla **Nussbaum**; o ancora i dibattiti più recenti sul rapporto tra le passioni e la vita politica e sul far difetto e la necessità delle passioni per l'impegno comune – ebbene tali discussioni sono distanti dalla sensibilità dell'amicizia politica classica. In altri termini, il concetto di amicizia evolve lungo i secoli in ragione dei cambiamenti nelle relazioni sociali e politiche e così la sua connessione con il piano delle disposizioni personali e affettive. Cosicché non si può parlare di una concezione univoca di amicizia, ma di amicizie al plurale, di amicizie in un regime di **pluralismo**.

Ciononostante è vero che la discussione antica più celebre, contenuta nei Libri VIII e IX dell'*Etica a Nicomaco* e nel VII dell'*Etica Eudemia* di Aristotele, colloca il problema dell'amicizia dentro la cornice generale della politica, non limitandosi alla casuistica delle relazioni amicali (come comportarsi quando si litiga con l'amico?...), ma spostando ad un livello più alto la questione: l'amicizia è indispensabile per intendere nella sua pienezza la socialità umana e quindi, alla

lunga, si dà amicizia politica? La risposta non può risultare che affermativa: da un lato l'amicizia aggrega, dall'altro lato una comunità di amici potrebbe anche fare a meno del requisito della virtù della giustizia, che nella progressione aristotelica rappresenta il culmine della disamina delle virtù politiche; non c'è neppure bisogno di essere giusti, perché la giustizia è superata dall'amicizia: l'amicizia costituirebbe il coronamento della politica (*Etica nicomachea* 1155a 1-31 ed *Etica eudemia* 1234b 18- 1295a)

Ma Aristotele procede con cautela, insiste sugli elementi aporetici e squaderna la *pantaporia* che l'amicizia, come una valigia, contiene. La diaporesi dialettica consente di sviluppare le aporie in entrambe le direzioni e di compiere la ricerca di ciò che è vero e di ciò che è falso (*Topici*, I, 2, 101 a 34-36). Ma la diaporia non ha il semplice significato di analisi preliminare (gli *endoxa* non sono *tout court* aporie); al contrario è sviluppo di un problema di fatto, anche nel caso in cui nessuna autorità precedente e nessuna opinione diffusa abbia sollevato tale problema. La **diaporia** sviscera un'aporia presente di fatto e non solo nelle discussioni umane. Aristotele infatti cerca innanzitutto una definizione, cerca il *ti esti*: che cos'è l'amicizia? Qual è l'essenza dell'amicizia? Come di consueto comincia a differenziare l'amicizia da altre relazioni prosociali che hanno una significazione positiva per l'aggregazione dei cittadini: l'amicizia in senso sostanziale è uno stato dell'animo stabile e non un *pathos* momentaneo come il sentimento di affetto (*philesis*); non è benevolenza (*eunoia*), perché quest'ultimo è un sì sentimento amichevole, ma privo di scelta, pertanto rivolto anche a chi non conosciamo; da ultimo, non è neppure la **concordia** (*homonoia*), che è infatti una forma specifica di amicizia, e cioè, in senso stretto, l'amicizia politica che stabilizza la *polis* e pertanto somiglia maggiormente all'amicizia di utilità. Nessuna di queste può essere sovrapposta all'amicizia. Se si dà amicizia in quanto tale, allora è altro. Viene rilanciata la domanda: su cosa si basa? Anche in questo caso la definizione del *ti esti* dell'amicizia si diffrange nella distinzione aristotelica più tradizionale tra tre tipi di amicizia: di piacere, di utilità e di virtù. Quale di queste è la vera amicizia, l'amicizia in senso pieno? E prima ancora, una tale amicizia si dà? Il ragionamento procede per via **dialettica** e dunque non definitoria o assertiva – in questo in linea con le conclusioni aperte e aporetiche del giovanile dialogo sull'amicizia di **Platone**, il *Liside* – come sempre accade per questioni che riguardano la prassi, quando è chiamato in causa il sapere tutto umano relativo agli affari tra gli uomini, quando non ne va della sapienza, ma della prudenza (a quali condizioni posso continuare a fidarmi dell'amico che mi ha deluso?...).

Che si tratti di una domanda che va al di là del tema specifico, investendo invece l'antropologia e dunque portandosi dietro un intero impianto ontologico, lo mostra l'argomentazione che Aristotele imbastisce sul rapporto tra le tre amicizie. Sono chiamati in causa gli stessi utensili teorici già in uso nelle discussioni relative al problema dell'"essere in quanto essere" svolte nella *Metafisica*. Come l'essere

si dice in molti modi, ugualmente, anche l'amicizia *pollakos leghetai*. E anche in questo caso il problema sarà se il termine amicizia sia equivoco, se abbiamo un caso di sinonimia o di omonimia, se tra le forme di amicizia vi sia somiglianza. Aristotele, sembra indicare una direzione, un significato focale (*pros hen*) che consente di pensare l'amicizia in quanto tale e, a partire da questa, l'amicizia nelle sue diverse specificazioni: la *prote philia* o *teleia philia*. Lo ribadiamo: il discorso aristotelico sull'amicizia ha una cornice politica: si apre con la questione dell'amicizia politica e pensa l'amicizia come coronamento della socialità, un legame che oltrepassa i doveri di giustizia. Allora la questione sarà come pensare politicamente l'amicizia alla luce di questa *prote* o *teleia philia*. Per riprendere gli spunti iniziali della nostra riflessione, come pensare, a fronte di un'inimicizia assoluta, l'ipotesi di una amicizia assoluta che avrebbe al tempo stesso un significato politico, al di là della *homonoia*. Alla luce del presente, una spia dei limiti di questa visione dell'amicizia politica (*homonoia*) che stabilizzerebbe la comunità la si trova nel passo dell'*Etica nicomachea* (VIII, 1161b, 15) in cui Aristotele afferma che l'amicizia si basa su una comunità (*koinonia*), che può essere di vario genere, una comunità che può includere anche gli ospiti stranieri (*xeniken*), e tuttavia non lo straniero in quanto estraneo, ma, diremmo oggi, lo straniero regolare.

Il piccolo capolavoro di Pierre Aubenque intitolato *L'amitié selon Aristote* (1963) si trova in appendice a *La prudence chez Aristote*. Il sapere delle cose umane, il sapere che modifica l'uomo mentre agisce, il sapere etico e politico, è un sapere dialettico, inconcluso: «La vera dialettica è quella che non sfocia su nessuna essenza, nessuna natura, e che tuttavia si rivela sufficientemente forte da “esaminare i contrari” senza il soccorso dell'essenza. Tale è in Aristotele il trionfo amaro della dialettica: che il dialogo sia sempre rinascendo, malgrado il suo scacco. Di più, che lo scacco del dialogo sia il motore segreto della sua sopravvivenza, che gli uomini possano ancora intendersi quando non parlano di nulla, che le parole conservino ancora un senso, anche problematico, al di là di ogni essenza e che la vacuità del discorso, lungi dall'essere un fattore d'impotenza, sia tramutata in un invito alla ricerca indefinita» (P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 1977, pp. 294-295). Sottolineiamo le parole di Aubenque: “senza il soccorso dell'essenza”, “parlando di nulla”. E tuttavia resta l'idea di qualcosa come una *prote* e *teleia philia*, al tempo stesso “prima” e compimento dell'esperienza umana dell'amicizia. Il passo dell'*Etica nicomachea* attorno al quale ruota l'argomentazione di Aubenque è il 1159a 1-10: «Nasce da ciò il dubbio, se gli amici possano non volere per i loro amici i più grandi tra beni, per esempio che diventino degli dei, dato che in tal modo non saranno più amici loro, e quindi non saranno nemmeno, per loro, dei beni: infatti gli amici sono beni». L'amicizia è una faccenda umana, finita e mortale, non pertiene né agli animali (perché non possono scegliere), né agli dei, chiusi nella loro autarchia, e per i quali il bene non implica la presenza dell'altro; ma se voglio il bene massimo per l'amico, voglio

che sia un Dio e se lo diviene dunque non potrà essere più mio amico. Commenta Aubenque: «*L'amitié tend à s'épuiser dans la transcendance même qu'elle souhaite ; à la limite, l'amitié parfaite se détruit elle-même*» (*L'amitié selon Aristote*, p. 180). L'uomo felice ha bisogno di amici, non può essere autarchico; detto altrimenti la posizione autarchica non ha bisogno dell'altro, ma se il bene per l'uomo è un bene di relazione, allora mentre nel caso di Dio l'assolutezza sovrana genera indifferenza (dio non pensa che se stesso), nel caso dell'uomo genera inimicizia, perché si rende cieca all'altro.

A partire da queste analisi filosofiche portate sull'amicizia e sull'impossibilità di definirne l'essenza senza cadere in paradossi, si può tornare alla domanda iniziale: cosa sarebbe e come si darebbe oggi un'amicizia politica? Tesi ardita: a fronte dell'**eccesso** dell'inimicizia, un'amicizia eccessiva. Se è vero che oggi si può verificare come l'inimicizia sia portata all'estremo – un'eccedenza dell'inimicizia – allo stesso modo ci si può interrogare se sia possibile pensare anche ad un eccesso di amicizia, ad un'amicizia che ecceda i valori che una linea maggiore della tradizione ha messo a disposizione per pensare il nesso tra amicizia e politica, cioè un'amicizia sproporzionata. Amicizia nei confronti di un **altro** che non sia un altro me stesso, che non sia già il mio simile, amicizia nella distanza incolmabile, amicizia con l'**estraneo**. E se è vero, come sostiene Aristotele, che l'amicizia va al di là della giustizia, allora, quando l'amico non è il simile ma l'altro in quanto estraneo, quanto deve cambiare, come altrimenti dobbiamo pensare il concetto e l'opera di **giustizia**?

Continuando ad intendersi su un “non so che” che non si lascia dire, la **filosofia** fa la sua parte, testimone di quell'amicizia che porta nel suo nome.

LA COSTRUZIONE DEL NEMICO: BREVE FENOMENOLOGIA STORICA SULLE FIGURE DELL'INIMICIZIA



NICOLÒ PITARO

Chi siano i nemici per una determinata comunità politica è una domanda che la storiografia non cessa di porsi, collegandola con i fenomeni che ne costituiscono la necessaria premessa: la guerra (nei confronti di altri popoli e ordinamenti) e i conflitti interni a una determinata società. I conflitti (interni ed esterni) rivestono un'importanza e una diffusione evidenti in tutta la storia dell'Occidente (così come nella storia delle civiltà extra-europee) e coinvolgono gli aspetti più diversi della dinamica sociale e della produzione culturale. Anche il sapere giuridico è stato indotto a intervenire sui principali profili del fenomeno, dalla legittimazione della guerra alla definizione del nemico, alla condotta delle ostilità, e non ha omissso di tematizzare il nesso fra sovranità e conflitto. La letteratura storiografica ha pertanto ampia estensione su questo tema. La molteplicità dei problemi e dei contesti studiati dalla storiografia "polemologica" e la conseguente vastità di quest'ultima sono dunque tali da far apparire velleitaria l'intenzione di proporre una domanda di carattere generale sulla "costruzione del nemico". Certo, è possibile rintracciare alcuni criteri che delimitino il perimetro dell'indagine. In primo luogo, la dinamica conflittuale assume caratteristiche diverse a seconda che si indirizzi all'esterno di una determinata comunità politica oppure si consumi al suo interno. Conviene tener distinti il *pòlemos* e la *stasis*, la guerra tout court e la guerra "civile", e delineare di conseguenza due figure di ostilità: nei confronti di individui appartenenti a un ordinamento

diverso dall'ordinamento di riferimento oppure nei confronti di un *socius*, di un membro interno all'ordine politico-sociale considerato. In secondo luogo, un ulteriore criterio di riduzione della complessità è suggerito dall'adozione della stessa espressione di "nemico"; un'espressione che non si riferisce a un individuo coinvolto in un conflitto qualsiasi, ma evoca la figura di un antagonista radicale, giudicato capace di mettere a repentaglio l'esistenza stessa della comunità politica. Resta indubbio però che, anche accogliendo una siffatta delimitazione del campo, la fenomenologia storica che ci troviamo di fronte resta amplissima.

Cambiano i contesti e tuttavia le figure dell'inimicizia, prodotte nel vivo di un conflitto che mette a repentaglio la comunità politica, tornano a presentare alcuni tratti ricorrenti. Basta passare in rassegna alcuni momenti della storia occidentale per imbattersi in immagini e schemi argomentativi che non sembrano esaurirsi in un contesto specifico. **L'impiego del *bannum* nei comuni medievali** è un esempio efficace di una strategia che assume l'avversario come incompatibile con il *bonum civitatis*, con la preservazione della comunità politica, e lo colpisce con una sanzione che, attraverso l'espulsione ne cancella l'identità politico-giuridica. Nello stesso periodo, la **Chiesa**, impegnata sul duplice fronte del potenziamento del proprio impianto gerarchico e della lotta all'eresia, presenta **l'eretico come un ribelle e un nemico**, resosi estraneo al corpo vivente della comunità e come tale meritevole di essere colpito da rilevanti incapacità giuridiche. L'eretico è un ribelle e quindi un nemico che insidia l'ordinamento – la comunità ecclesiale – di cui fa parte. L'eretico e il ribelle appaiono figure intercambiabili di inimicizia per la Chiesa medievale e tornano a proporsi come tali nel panorama della prima modernità. Le **monarchie assolute** offrono, alle soglie della modernità, il quadro più compiuto delle strategie di individuazione e di neutralizzazione del nemico interno: che, ancora una volta, è tale in quanto i suoi crimini permettono di presentarlo come una minaccia mortale nei confronti dell'ordine giusto che in questo caso trova la sua principale nervatura nella ***maiestas del principe***. L'antico regime viene travolto dall'onda della rivoluzione, ma non per questo si interrompe l'inimicizia. Proprio nella **rivoluzione francese** il tema del nemico acquista una valenza decisiva. Nella **retorica giacobina**, la rivoluzione assume la valenza di una lotta mortale fra l'oppressione e la libertà, fra il passato e il futuro, fra la luce e le tenebre, tanto da giustificare, nell'urgenza del conflitto, la sospensione dei diritti e lo stato d'eccezione. È la presenza del nemico, la necessità di debellarlo, che giustificano l'intervento "extra ordinem" del potere; un potere che deve colpire quei cittadini che, in quanto ostili alla rivoluzione, cessano di far parte della nazione e operano nel Paese come quinta colonna o spia del nemico. Le immagini dell'estraneità, dell'ostilità, del tradimento si intrecciano per stigmatizzare il nemico e legittimarne la pronta eliminazione. La drammatizzazione del nemico interno raggiunge la massima evidenza nella fase giacobina della rivoluzione, ma non si esaurisce in essa. Al contrario, **nel corso dell'Ottocento e del Novecento** la figura del nemico si incarna in personaggi sempre diversi, a seconda dei contesti e degli orientamenti ideologicopolitici, mantenendo al contempo qualcosa della sua fisionomia consolidata. Il nemico, per la **Francia liberale**, è il gesuita che agisce in segreto per

condizionare l'intera società. Non mancano i nemici per il neonato **Stato nazionale italiano**, che li individua prima nei briganti dell'ex regno di Napoli e poi, a fine secolo, negli anarchici e invoca e applica contro di essi una strategia sbrigativa, imposta dall'urgenza del momento e dal carattere radicalmente "ostile" dell'avversario. Cambiano le formule politiche e i contesti ma si presentano sempre di nuovo la figura dell'avversario-nemico e le connesse strategie che ne invocano la pronta eliminazione in ragione della sua radicale estraneità nei confronti della comunità politica. È questa la logica che il **Fascismo** accoglie e potenzia identificando sé stesso con la nazione italiana e considerando gli antifascisti come estranei alla nazione, nemici del popolo (tanto che una legge, la "legge sui fuorusciti" del gennaio 1926, applicando questo assunto, prevede la confisca dei beni per chi all'estero agisse contro il Fascismo). E la medesima logica è rintracciabile nella **Germania nazionalsocialista** come nel **regime staliniano**, pur nella diversità dei contesti e delle ideologie. La logica del nemico domina nei **"totalitarismi" del Novecento**, ma non è una loro esclusiva: è una logica che viene da lontano, si ritrova negli **Stati liberali dell'Ottocento**, sopravvive al crollo dei regimi totalitari, non è ignota alle democrazie del secondo dopoguerra (si pensi ad esempio all'**America del maccartismo**) e raggiunge il nostro presente, dove nuove figure di nemico compaiono all'orizzonte (migranti, élite ecc.). È infine impossibile non evocare una strategia di "costruzione del nemico": la strategia adottata, prima, dalla *societas christiana* nei confronti dell'ebreo **"deicida"** e poi dal **razzismo otto-novecentesco nei confronti dell'ebreo** che contamina l'integrità della razza ariana. **L'anti-giudaismo e poi l'antisemitismo** sono fenomeni nel loro complesso difficili da decifrare storicamente, data la loro durata e la loro diffusione, ma si offrono in ogni caso come un serbatoio inesauribile di immagini di ostilità e di strategie di espulsione ed eliminazione del nemico. Si potrebbe continuare in questa elencazione di contesti profondamente diversi e tuttavia caratterizzati dalla ricorrenza di figure di inimicizia relativamente simili. Sarebbe comunque impossibile offrire tanto un'esauritiva rassegna dei contesti storici coinvolti nella logica del "nemico" quanto una loro descrizione analitica (peraltro disponibile grazie agli apporti di una ormai consistente storiografia). I miei richiami servono soltanto allo scopo di rendere più concrete le caratteristiche comuni che tali contesti mostrano rispetto alla costruzione del nemico.

AmMESSO che questo sia fondato, conviene tentare di capire quali siano gli elementi che, ricorrendo nei diversi contesti, possano valere come un minimo comune denominatore di una **strategia di costruzione del nemico**.

a) È innanzitutto necessario indicare con precisione quale sia il "livello di realtà" in cui si situa il processo di costruzione del nemico: è **il livello dei discorsi e delle rappresentazioni, il limaccioso flusso retorico che rende possibile la comunicazione sociale e produce le immagini, gli schemi concettuali e gli stereotipi volta a volta dominanti. L'immagine del nemico è uno di questi stereotipi, all'elaborazione del quale collaborano le componenti più diverse del discorso pubblico**. Possiamo parlare di "costruzione" del nemico per sottolineare che la formazione dello stereotipo non ha niente di inevitabile e di "naturale", ma implica l'attività creativa e inventiva dei soggetti.

Dobbiamo però evitare di attribuire alla “costruzione” del nemico i caratteri di un’intenzionalità sempre e comunque lucida e disincantata, di presentarla come un machiavellico *instrumentum regni*, e dobbiamo piuttosto vedere in essa l’attivazione di simboli, credenze, timori, aspettative largamente condivisi.

b) **La costruzione del nemico è la formazione di uno stereotipo che trae forza dalla capacità di ridurre drasticamente la complessità del reale introducendo un’elementare contrapposizione dicotomica (da un lato noi, dall’altro lato i nemici):** il risultato è la sensazione di avere un rapporto prevedibile e controllabile con il mondo esterno, di poterne neutralizzare l’oscura minacciosità nel momento in cui si dà un nome e un volto a un pericolo fino a quel momento oscuro e indeterminato.

c) La costruzione del nemico è rassicurante non soltanto in quanto semplifica il reale attraverso una sua rudimentale categorizzazione, ma anche in quanto **rafforza la coesione di un gruppo che spesso prende coscienza di sé (o comunque rafforza il senso della propria identità) individuando una minaccia o un pericolo.** È in gioco la percezione di un’estraneità che si rende portatrice di un pericolo mortale.

d) **Il nemico viene spesso presentato come invisibile e dissimulato e proprio per questo tanto più infido e insidioso.** Un elemento ricorrente nella costruzione del nemico è il suo collegamento con il **complotto**, con la congiura, con una consorte segreta e quindi ancora più inquietante. La lotta al nemico interno alimenta quindi una **strategia del sospetto** e dello svelamento che non ha invece luogo nei confronti di un nemico dichiarato e scoperto come il nemico esterno.

e) È appunto questo il messaggio centrale veicolato dall’impiego del termine “nemico”: la netta contrapposizione fra due realtà antagonistiche, il carattere dicotomico della scena politica, l’eliminazione di zone grigie o intermedie, l’impossibilità di distinzioni e tergiversazioni. Non a caso **Carl Schmitt ha individuato nella contrapposizione fra amico e nemico l’essenza di una politica finalmente emancipata dalle illusioni dialogiche**, dall’inconcludente *bavardage* del parlamentarismo liberale. L’impiego del termine “nemico” esclude la possibilità di assumerlo come un interlocutore, sia pure avverso, e vanifica l’ipotesi di una qualche forma di convivenza. A distinguere l’avversario dal nemico non è una differenza di grado nel comportamento “ostile”, ma è un salto di qualità: il nemico mette a repentaglio l’esistenza stessa della comunità politica, è, per essa, una sfida mortale.

f) Se il nemico minaccia di travolgere l’ordine, la risposta “difensiva” della comunità deve essere all’altezza del pericolo decisivo che la sovrasta: **lo stereotipo del nemico suggerisce, prima, la strategia del sospetto e poi impone la neutralizzazione della minaccia.** Se la minaccia è mortale, allora è legittimo e doveroso l’impiego di ogni mezzo efficace per arginarla. **La logica del nemico è la logica dell’eccezione.** Che l’eccezione sia un momento consustanziale all’ordinamento oppure che essa ne sospenda i meccanismi ordinari facendo trionfare il potere nella sua nudità, **resta fermo comunque che il nemico si muove in uno spazio “esterno”, per il quale vale una logica non riducibile alla dialettica della norma. Stato di eccezione e stato di inimicizia si sostengono a vicenda.**

g) **Vincere il nemico significa renderlo definitivamente estraneo: significa gettarlo fuori, espellerlo dal perimetro della città.** Da questo punto di vista, l'antico strumento del *bannum* mantiene una sua straordinaria esemplarità. Quale che sia comunque la sanzione adottata, l'intervento reclamato dallo stereotipo del nemico deve avere un carattere espulsivo. Il nemico sconfitto deve essere collocato in uno spazio esterno, separato dalla realtà vivente della comunità e per questo già prossimo alla morte. In questa prospettiva, il passaggio dall'espulsione all'uccisione del nemico non è un salto di qualità, ma uno spostamento lungo una linea continua, tracciata dalla logica (l'espulsione del corpo estraneo) dettata dall'immagine stessa del nemico. Il nemico come un pericolo che minaccia la comunità, ne insidia, ora apertamente ma più spesso subdolamente, l'esistenza e richiede, per essere scongiurato, l'intervento compatto e deciso della comunità stessa; e la comunità, a sua volta, come un gruppo che rafforza la propria identità contrapponendosi al nemico e lo neutralizza gettandolo fuori, espellendolo, annientandolo.

Sono questi i profili principali di uno stereotipo del nemico costruito dalle retoriche dominanti nei più vari contesti storico-culturali. Stereotipo che è possibile rintracciare oggi nella più moderna "retorica sovranista" che vede i suoi principali nemici nelle figure del migrante o nelle indefinite élite intellettuali, economiche e finanziarie.

TEGOLINI AFFETTIVI



SAVERIO FATTORI

Ci ha chiamato l'ospedale, non solo si lamenta in continuazione, mamma sta diventando violenta. Cerca di picchiare le infermiere. Ha una forza che non immagineresti mai.

Si che la immagino. Cosa vogliono?

Vogliono che uno di noi l'assista giorno e notte. La tengono ricoverata perché papà quando sono venuti a prenderla gli ha fatto vedere la spugna nera, quella con cui ha pulito il suo vomito. In genere quello è un brutto sintomo, avranno pensato a una emorragia interna.

Quindi?

Quindi la tengono ricoverata in attesa di una gastroscopia, ma è un reparto di medicina generale, non sono preparati a un problema psichiatrico.

Ma sapranno cosa fare in questi casi.

No, ti dico di no. Non la sopportano più. Sta impazzendo, dice che la tengono prigioniera e che non le danno da mangiare. Dice che nella camera vicina c'è un pazzo che ha tentato il suicidio con

la sua amante. Dice che era salito in reparto un uomo travestito da papà che se la voleva portare via con lui per farci cose brutte.

C'è qualcosa di vero?

Ma stai uscendo ti testa pure tu? Non vedono l'ora di darcela indietro, di liberarsene, e il digiuno lo sta facendo per la gastro, una infermiera ha chiesto come facciamo a casa a sostenere questa situazione. Ci compatiscono.

Lo sappiamo, mamma ha un brutto carattere.

Leo, nostra madre sta impazzendo. È chiaro? Tu hai un brutto carattere. Anzi, devo dire che hai davvero un carattere di merda. Lei è pazza. Nomina tutti i morti della sua famiglia come testimoni del suo stato di prigionia. Ma credo pensi siano vivi. Zia Maria, nonna Angela, u'parrino, lo zio Vincenzo, quello che si giocava tutti i soldi del padre alle carte.

È probabile, mamma non distingue più i morti dai vivi. È una gran fortuna se ci pensi, la demenza sigilla il dolore. Non è vero che invecchiando si torna bambini, i bambini non vivono tra i morti senza distinzioni.

Guarda che questo non è un dialogo dei tuoi libri di merda che non compra nessuno. Questa è la vita vera, io sono vero, tu lo sei, e pure mamma. Gli infermieri sono davvero incazzati. Ho paura che le facciano del male.

Hai ragione, sto gestendo tutto in leggera differita, da "scrittore", con quel distacco che dovrebbe preservarmi dagli urti della vita. Come se l'identità di narratore mi ponesse su un altro piano, un piano superiore. Non è mancanza di umiltà. È una tattica per soffrire meno, un rifugio. Tipo la demenza. Scrittura&Demenza.

Vabbè, mi arrendo, sono stanca di te, della tua filosofia. Sei povero Leo, troppo povero per essere davvero intelligente. Le persone davvero intelligenti non sono povere.

Confermo.

Ma almeno le medicine che gli avevano prescritto per i nervi che tu sappia le prendeva?

Non credo, dice sempre che le medicine sono veleno.

E del vomito nero? Ho guardato su internet. Potrebbe essere un tumore allo stomaco, ma non vuole firmare nemmeno le carte per la liberatoria della gastroscopia. Chissà cosa crede che le facciamo firmare.

Sarò anche un filosofo povero e fallito, ma una cosa la so: mai mettere in Google nessun sintomo. Metti cose come: Anal lady, Wife slut motel, Big dick.

Idiota. E tu saresti il figlio intelligente, quello creativo.

I Tegolini.

Cazzo dici?

I Tegolini del Mulino bianco al cacao. Ti ricordi, ti ricordi, ti ricordi... ne andavamo pazzi, andavamo d'accordo solo su questo, e anche mamma ne usciva pazza.

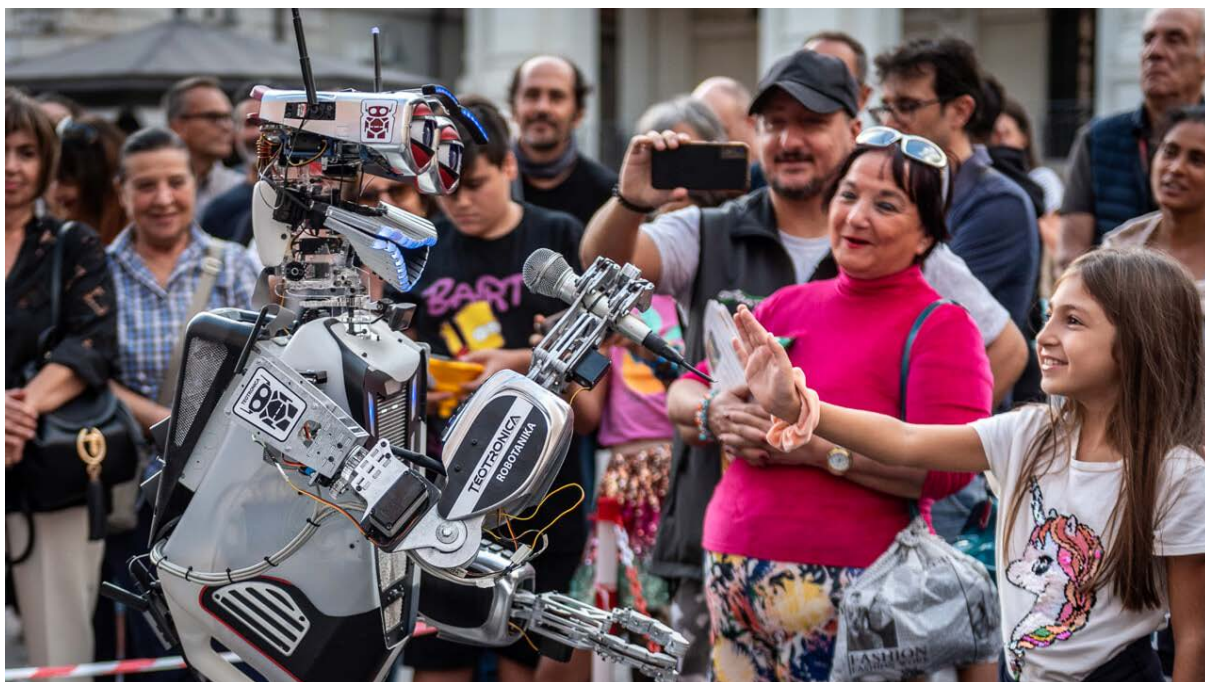
Non capisco.

Mangia solo quelli, non lo sapevi? Dice che non mangia, che morirà perché non riesce a mangiare, ma non è vero, si vergogna di quelle fami bulimiche e rimuove tutto, ma la notte prima ha divorato una scatola intera di Tegolini al cacao. E non è la prima volta. Se non mi credi vai a vedere nel bidone sotto il lavello. Sono gli psicofarmaci, le danno una fame chimica incontrollabile, e si scatena su cose dolci, la cioccolata soprattutto.

Cazzo Leo. Pensi che dovremmo dirlo in reparto?

Se non distinguono la cioccolata dal sangue sarà davvero meglio riportarla a casa in fretta.

GLI AMICI ROBOT E L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE: IL FUTURO CON IL DETA E LA TERNI DIGITAL WEEK



ERMES MAIOLICA

Negli ultimi anni, la robotica e l'intelligenza artificiale (IA) hanno fatto passi da gigante, trasformando settori come l'industria, la medicina e l'educazione. Tuttavia, l'integrazione di queste tecnologie nella società occidentale è spesso ostacolata da pregiudizi e paure, alimentate da rappresentazioni mediatiche negative. In questo contesto, il DETA (Dipartimento Europeo per la Tutela degli Androidi) e Terni Digital svolgono un ruolo cruciale attraverso la loro collaborazione nella Terni Digital Week, uno degli eventi sul digitale più importanti del centro Italia.

La Missione del DETA

Fondato nel 2019, il DETA si propone di agevolare l'ingresso della robotica e dell'IA nella società, confutando i pregiudizi che si sono creati negli anni. In Occidente, i robot e l'IA sono spesso visti come una minaccia. La missione del DETA

è cambiare questo immaginario collettivo, promuovendo una visione positiva delle tecnologie anche attraverso il gioco e la satira. Questa strategia sembra funzionare, come dimostrato dall'invito ricevuto dal DETA per parlare in Senato pochi mesi fa.

La Terni Digital Week

Dal 2022, il DETA collabora con Terni Digital per organizzare la Terni Digital Week. Quest'anno, la manifestazione si terrà dal 16 al 20 ottobre 2024. La Terni Digital Week si configura come uno degli eventi nazionali più importanti, con l'obiettivo di combattere il divario digitale culturale presente nella popolazione e nelle imprese. L'evento mira a sostenere la massima inclusione digitale e favorire l'educazione sulle tecnologie del futuro, accompagnando il processo di trasformazione digitale del Sistema Paese.

Durante la Terni Digital Week, si tengono incontri di alto livello formativo, workshop e meeting su temi come Intelligenza Artificiale, Comunicazione, Marketing, Social Media, Metaverso, ChatGPT, Robotica, Big Data, Sanità Innovativa, Blockchain, e-government, Education, Startup e finanza agevolata per le imprese. Ogni anno, l'evento ospita importanti esperti del settore, offrendo un'opportunità unica per apprendere e discutere le ultime innovazioni tecnologiche.

Un Contenitore di Talenti

Negli anni, il DETA è diventato un contenitore di talenti nel settore della robotica e dell'IA, forse la community più attiva d'Italia. Molte persone hanno trovato lavoro grazie al DETA, e questo è un aspetto su cui l'associazione sta riflettendo per il futuro. Tra le tante attività del DETA, c'è quella di premiare chi si impegna con amore nel mondo della robotica e dell'IA. Vengono consegnati targhette e certificati ad aziende, artisti, robotici, accademici e personaggi dello spettacolo che condividono i principi dell'associazione.

Il presidente onorario è David Zed, conosciuto in Italia soprattutto come il robot spalla di Raffaella Carrà negli anni 80 e l'ambasciatrice è Sophia the robot, il primo androide in tutta la storia ad aver ottenuto la cittadinanza di un qualsiasi paese.paese.

Dignità e Diritti per i Robot.

Un aspetto fondamentale del lavoro del DETA è promuovere la dignità e i diritti dei robot. Riconoscere i robot come entità che meritano rispetto non solo valorizza il lavoro e l'ingegno umano che li ha creati, ma aiuta anche a costruire una società più etica e responsabile. Dare dignità ai robot significa trattarli con rispetto, evitando il loro sfruttamento o maltrattamento. Questo approccio può contribuire a cambiare l'immaginario collettivo, spostando la percezione dei robot da minacce a partner tecnologici.

Organizzare eventi come la Terni Digital Week è cruciale per sensibilizzare il pubblico su questi temi. Attraverso l'educazione e il dialogo, possiamo promuovere una comprensione più profonda delle implicazioni etiche della robotica e dell'IA, favorendo un'integrazione armoniosa di queste tecnologie nella nostra vita quotidiana.

La Terni Digital Week rappresenta un'opportunità unica per esplorare le potenzialità della robotica e dell'IA, promuovendo al contempo una cultura del rispetto e della dignità per queste tecnologie. La collaborazione del DETA nella Terni Digital Week è un esempio di come l'educazione e la sensibilizzazione possano contribuire a superare alcuni pregiudizi e a costruire una società più aperta e inclusiva. In un mondo in continua evoluzione, è fondamentale che la società abbracci questi cambiamenti con una mentalità aperta e un impegno etico, garantendo che la tecnologia sia utilizzata per il bene comune.

IL MURO DELL'INDICIBILE: LA COSTRUZIONE DEL NEMICO NELLA TERZA DECADE DEL TERZO MILLENNIO



Enemy

UGO MATTEI

Proprio in questi giorni sono apparsi a Roma e in altre città italiane cartelloni pubblicitari, raffiguranti una stretta fra due mani, l'una tricolore, bianco-rosso-verde, l'altra rosso-blu come la bandiera della Federazione Russa. La scritta sopra la stretta di mano è "La Russia non è nostra nemica". In basso nel cartellone: "Basta soldi per le armi a Ucraina e Israele. Vogliamo la Pace e ripudiamo la Guerra (Art. 11 **Costituzione**)". L'iniziativa, partita da un gruppo di militanti romani, ha attratto l'attenzione, fra gli altri, di un noto canale televisivo statunitense e le polemiche che sono seguite circa la rimozione dei cartelloni hanno bucato, almeno in parte, la strategia del silenzio circa ogni azione politica di buon senso capace di incidere sull'addormentata opinione pubblica del nostro paese.

Una simile strategia di silenzio era stata utilizzata un anno fa per impedire la raccolta delle firme necessarie ad indire una **stagione referendaria** ex Art. 75 Costituzione, indetta

da *Generazionifuture.org*, volta a bloccare il trasferimento di armi in **Ucraina** con contestuale utilizzo dei miliardi così risparmiati a favore della sanità pubblica. Accanto alla strategia del silenzio, anche questa volta, come in precedenza nella stagione del **COVID 19**, il sistema mediatico mainstream mette in campo **la diffamazione e la gogna** per chi si esponga in modo sincero e visibile su questi temi. Io stesso ho partecipato ben più di una volta a trasmissioni televisive in cui un numero variabile di altri invitati, politici e giornalisti, da un minimo di quattro fino a sei o sette, inclusi i conduttori, facevano a gara nel darmi addosso indicandomi al pubblico ludibrio come *untore oscurantista No Vax*, nemico della scienza o, qualche mese dopo, come un *agente putinista*, **nemico della democrazia**. Le cose stanno andando in modo non troppo diverso rispetto al **genocidio di Gaza**, dove il “nemico permanente”, per usare il titolo di un fortunato libro di Elena Basile, è *l'antisemita*, reo di dimenticare le vittime della Shoa nel suo “J' accuse” (per usare il titolo di un'altra coraggiosa militante del buon senso, Francesca Albanese) nei confronti del genocidio sionista che, oltre a uccidere e mutilare decine di migliaia di palestinesi, ha definitivamente messo la pietra tombale sul diritto internazionale (ovviamente invocato contro Putin).

Silenzio, quando possibile, e diffamazione, quando necessario, sono le strategie utilizzate per **governare il dissenso**, negando in nuce, molto seppso nel silenzio complice quasi unanime della cultura giuridica (qui sta la differenza fra la stagione Covid e quella del genocidio a Gaza), quel “Diritto di essere contro” (dal titolo di un mio libro del 2022) che pure costituisce l'essenza del costituzionalismo liberale che paradossalmente i covidioti, i russofobi e i sionisti, vantano come tratto di superiorità ontologica dell'occidente rispetto al dispotismo orientale.

Sono pochi quelli che, come Gianfranco Sanguinetti, osano spiegare questo fenomeno come una naturale **evoluzione del capitalismo**, che nel debordano “spettacolo integrato” si è oggi trasformato in **dispotismo occidentale**, una struttura di potere che semplicemente risulta interamente incompatibile con ogni dialettica. Del resto, il modello politico del dispotismo costituisce la traslazione istituzionale del “militare” in tempo di guerra, una organizzazione incompatibile con ogni **pratica di dissenso**, che, per definizione, indebolisce l'esercito. Non esiste “leale opposizione” durante una campagna militare e se, certo, come meravigliosamente raccontato da **Tolstoj** in *Guerra e pace*, gli scontri di potere fra generali non sono rari neppure nelle più immani condizioni di battaglia, l'opposizione al generalissimo è per definizione sleale, nel merito e nel metodo. L'attitudine orientalista, così magistralmente denunciata da **Edward Said**, è costitutiva dell'Occidente, ha radici antichissime e campioni moderni del calibro di **Max Weber**, **Hegel** e perfino **Marx**, e nel suo ambito è nata la stessa idea di una “opposizione” volta ad innescare, canalizzando il dissenso, quella dialettica democratica, di cui tanto fiera va la borghesia. In verità è proprio la **separazione fra il civile ed il militare** che consente la nascita dell'idea di opposizione, di per sé inconcepibile in guerra, ma desiderabile in pace, entro quelli che chiamiamo i limiti costituzionali. Il dispotismo orientale non distingue la guerra dalla pace e dunque il militare dal civile. Solo il costituzionalismo occidentale, in questa narrazione, è capace di

un tale mirabile miracolo per cui il dissenso rispetto al potere può vedersi formalizzato nell’“opposizione di Sua Maestà”, tramite la quale, fin dalla Rivoluzione Gloriosa, nella culla della civiltà occidentale, non solo si innesca la dialettica virtuosa di cui si pasce l’autonarrazione orientalista, ma perfino si prepara la nuova classe di governo, che consente una successione pacifica nel potere all’insegna della *rule of law*.

Che questa narrazione sia falsa coscienza non è certo in dubbio, ma che questa falsa coscienza, come ogni forma di ipocrisia, costituisca un *limite al potere brutale*, per questo sol fatto desiderabile, è altrettanto vero. Era meglio credere, ipocritamente, nel diritto internazionale, inefficace nelle sue oltre ottanta condanne di Israele dal ‘67 ad oggi, soltanto in virtù del potere di veto degli Stati Uniti nel Consiglio di Sicurezza, piuttosto che sapere oggi, quando il veto USA per il cessate il fuoco non è stato posto, che comunque nessuno parla di inviare i caschi blu per bloccare il genocidio, come peraltro era stato fatto in Rwanda o a Sarajevo? Del resto i nazisti ipocritamente negavano la Shoa e il genocidio del popolo ebraico, nascondendolo dietro *zone di interesse*, mentre i sionisti perpetrano il genocidio di fronte a tutti senza alcuna ipocrisia!

Sta di fatto che, la terza decade del terzo millennio si è aperta con una cesura storica profondissima fra **una era avanti-covid e una dopo-covid** in cui nulla politicamente è più lo stesso. Nelle cosiddette democrazie occidentali, in cui l’ipocrisia civilizzatrice del **costituzionalismo liberale** aveva effettivamente offerto importanti garanzie alla **libera opinione**, si è inaugurata la stagione della costruzione del **pensatore critico come nemico di guerra**, militare traditore, la cui immagine pubblica va prima costruita nella menzogna e poi irrisa, marginalizzata, uccisa. In Italia **Giorgio Agamben** è probabilmente la vittima più illustre di questo cambio di stagione, in cui i **limiti del dicibile** sono invalicabili e difesi come i confini di Roma al momento della fondazione, perfino col sangue del proprio fratello. Tutti coloro che, nella stagione pandemica, hanno *superato il limite del dicibile*, anche solamente coltivando il dubbio e invocando la precauzione, sono divenuti nemici di guerra, irrisi e messi al margine, mantenendo soltanto, come unica possibilità di redenzione, l’essersi sottoposti al rituale dell’inoculazione, antidoto rispetto all’ostracismo mediatico. Il marchio di infamia no vax ha determinato, forme di autocensura degne di Sostakovic (così magistralmente interpretato da Moni Ovadia) nei più giovani e ambiziosi i quali, consapevoli o meno, hanno sospeso il proprio pensare critico con le solite forme di autoconvinzione. La virulenza dell’attacco e la costruzione del nemico hanno prodotto, soprattutto negli intellettuali più critici e articolati, ancorché opportunisti, sovrastrutture narrative confuse e balbuzienti, per scacciare i vecchi compagni, rifiutandone perfino la compagnia e certo il confronto anche successivamente quando soprattutto la questione palestinese dovrebbe aver riunito il fronte. L’ostracismo pandemico e la costruzione interamente mediatica del no vax come fascista (o, negli Stati Uniti, trumpista) ha reso molto difficile il ravvicinarsi fra i vecchi amici, in pandemia nemici. Ho sperimentato personalmente l’imbarazzo nei miei confronti di vecchi compagni che con me avevano condiviso l’esperienza del Manifesto o della campagna referendaria sull’acqua bene comune o ancora le lotte no tav in Valsusa, quando ancora essere no tav era stigmatizzato

quasi quanto essere *no vax*. Mi sono sentito dare del rossobruno o del qualunquista “né di destra né di sinistra”, per giustificare il rigetto di ogni iniziativa di dialogo.

Mi pare evidente che le contrapposizioni novecentesche non hanno più alcun senso di fronte a rischi immani come la guerra nucleare o tragedie terribili quali quella di Gaza, o ancora derive autoritarie evidenti in un **capitalismo della sorveglianza**, che si serve alla bisogna di ogni strumento e leader sia esso di estrazione neofascista, neoliberale, o eco-opportunista. In una democrazia rappresentativa irrimediabilmente corrotta dal potere economico privato, le differenze fra destra e sinistra parlamentari (governo e leale opposizione di Sua Maestà) sono di natura puramente sovrastrutturale, riguardano lo stile della comunicazione ed il tasso variabile di ipocrisia, non la sostanza di politiche economiche, della guerra, della migrazione e del governo del dissenso largamente convergenti, imposte dall'Europa e sostenute anche dai principali sindacati.

In questo stato di cose, l'opposizione strutturale dovrebbe essere quanto più compatta possibile contro un comune “nemico”, quanto meno per recuperare un minimo di agibilità democratica. La triste verità è che ciò non avviene perché la “**costruzione del nemico**” ha funzionato, servendosi politicamente della strategia di Erode per uccidere nella culla qualsiasi tentativo di dare forza e senso politico a quel **dissenso** che capisce la necessità storica di abbattere *i confini del dicibile*. Qui infatti sta il discrimine fra chi crede alla politica come coraggioso sacrificio rivoluzionario personale dalla parte degli oppressi, degli sfruttati, dei deboli e degli inconsapevoli, nel solo interesse davvero comune alla nostra specie, quello delle generazioni future e chi invece preferisce, per interessi di diversa natura, spingersi solo fin dove ci si può spingere nella critica al sistema, restando tuttavia dentro il confine imposto dalla **menzogna sistemica**. È la strutturale incompatibilità fra Limonov e Brodskij, con quest'ultimo a ricevere il Premio Nobel. In Italia, ancora oggi, alla metà di questa nostra tristissima decade, i Brodskij condannano senza neppur conoscerla l'infamata costellazione *no vax*, mentre negli Stati Uniti ostentano amicizia verso Israele e il sionismo.

Col dire l'indicibile, rifiutare il rito, sia esso fingere di non vedere i devastanti effetti dell'inoculazione di massa, o astenersi dal pronunciare, prima di ogni intervento pubblico, la condanna ad Hamas per i fatti del 7 ottobre, si perdono amicizie, contatti, spazi di visibilità, opportunità e occasioni di carriera. Dire l'indicibile è tuttavia il sol modo di farsi strutturalmente nemici di un sistema che va abbattuto.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori