



leggi, scrivi e condividi le tue 10 righe dai libri
<http://www.10righedailibri.it>

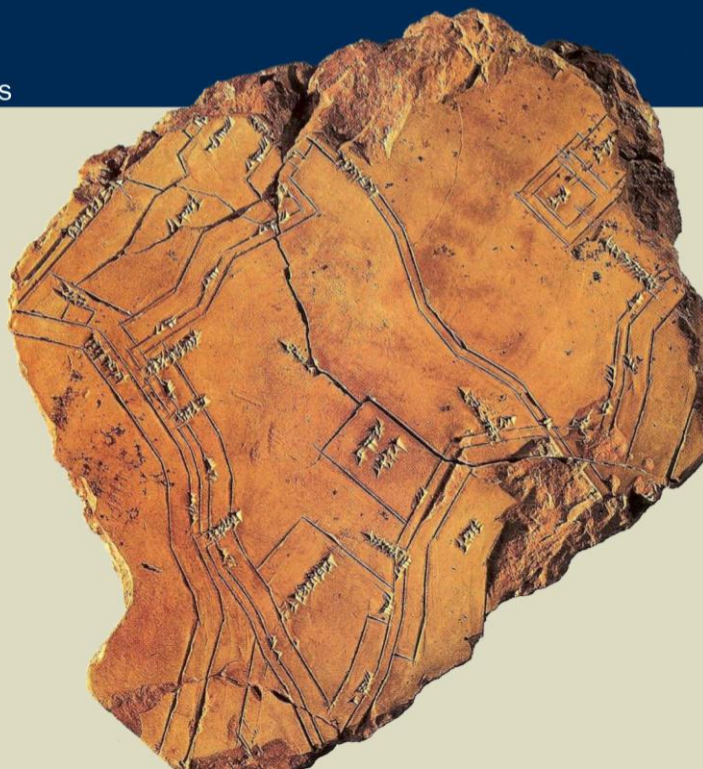
SANDRO PUSCEDDU

La crisi della città

L'eroe e la genealogia di un affratellamento

Prefazione di Carlo Sini

university press
filosofia



CUEC

university press

filosofia

10

SANDRO PUSCEDDU

La crisi della città
L'eroe e la genealogia
di un affratellamento

Prefazione di Carlo Sini

Filosofia / 10

ISBN: 978-88-9386-009-3

LA CRISI DELLA CITTÀ.

L'EROE E LA GENEALOGIA DI UN AFFRATELLAMENTO

© CUEC Editrice 2017

Prima edizione gennaio 2017

Realizzazione editoriale

CUEC Editrice

by Sardegna Novamedia Soc. Coop.

Via Basilicata 57/59

09127 Cagliari

su progetto CUEC

www.cuec.eu

info@cuec.eu

Senza il permesso scritto dell'Editore è vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico

In copertina:

Pianta di Nippur (1500 a.C.). È la prima pianta cartografica di città di cui se ne conservi il disegno.

Impaginazione A. De Cicco | Hangar Factory, Cagliari

Stampa: Universal Book, Rende (Cosenza)

Prefazione

di Carlo Sini

La crisi della città, il tema dal quale questo libro straordinario prende le mosse, è antico quanto la città medesima. Già Platone lo affrontava nella *Repubblica* e lo riprendeva nelle *Leggi*, consapevole di porre in questione così il tema stesso della civiltà, nonché il senso problematico e profondo dell'umana conquista del pianeta. Sandro Puscèddu, ed è questo un primo tratto della natura straordinaria, cioè non comune, del suo percorso, non se ne spaura e ne fa anzi il motivo dominante delle sue frequentazioni; frequentazioni che abbracciano luoghi, tempi, testi, culture, tradizioni sterminate, senza mai perdere la bussola della navigazione e l'ispirazione del cammino. Anche solo una rassegna dei territori concettuali e simbolici di questo cammino costituirebbe un'impresa estremamente complessa, ma è certo che il lettore che se ne facesse carico ne uscirebbe straordinariamente arricchito e felicemente dotato di uno sguardo ben altrimenti acuto e consapevole nei confronti dell'odierna crisi planetaria, nella quale versano di fatto tutte le culture della terra, coinvolte nella necessità di una globale e profonda metamorfosi.

Il destino della città contemporanea ne costituisce indubbiamente un punto centrale. Vorrei richiamare qui solo alcune semplici notazioni, a cominciare da quella ben nota che informa del recente sorpasso abitativo della popolazione del pianeta: gli esseri umani che sono andati ad abitare in città per la prima volta nella storia hanno sorpassato nel numero gli abitanti delle campagne. La seconda notazione riguarda un certo numero di città, o agglomerati urbani, dell'Africa. Per varie ragioni, per lo più drammatiche per non dire terribili, in alcuni di questi agglomerati ogni giorno si aggiungono folle di rifugiati, sino a trentamila dalla sera alla mattina. Come si può fronteggiare un fenomeno di questa portata? Come si può approntare in proposito una conforme organizzazione "cittadina"? Come chiamare ancora "città" un luogo continuamente travolto e stravolto da situazioni incontrollabili, caotiche, violente, più vicine a ciò che chiamiamo giungla che non al vivere civile, cittadino o no? Un ulteriore esempio sul quale riflettere sono le città costruite in Cina del tutto *ex novo*: residenze urbane mai esistite prima, senza tradizione e senza storia, mera realizzazione tecnica e ingegneristica; città sorte nel giro di un paio d'anni, in luoghi decisi a tavolino in base a meri calcoli economici. Città fantasma che giacciono dapprima in uno spettrale silenzio, veri e propri incubi della ragione tecnologica, visitati il giorno e la notte da un'incredula Luna e da un Sole stupefatto, semplicemente in attesa di accogliere la popolazione loro destinata dai politici. Nel giorno stabilito, masse di migliaia e migliaia di contadini cinesi verranno trasferiti per legge nelle nuove abitazioni: malgrado l'evidente violenza e il fatto che nessuno di loro ha un'idea precisa di che cosa significhi vivere in una città, non ne sono in generale scontenti, si dice, a tal punto la condizione contadina e la vita nelle campagne è diventata miserevole e problematica.

Una delle numerose mosse efficaci del libro di Puscèddu è indubbiamente quella di aver affrontato il tema della città in uno con quello della campagna: le due realtà

da sempre, o almeno da tempo immemorabile, si fronteggiano e contribuiscono ad autodelimitarsi, stabilendo differenze che hanno nel loro opposto la loro stessa genesi e ragion d'essere. «Città e campagna, scrive Pusceddu, formano un sintagma indivisibile e i problemi dell'una non possono essere separati dai problemi dell'altra. Un sintagma non scomponibile ma, tuttavia, prospettico: una sorta di unità monadica, in fin dei conti, dove però l'unificazione è una relazione continuamente in trasformazione quanto più il movimento tende all'unità.» Quale unità? Ecco la domanda inquietante che attraversa tutto il cammino dell'Autore. Come ridurre a unità l'essere umano, che per sua natura è contemporaneamente un viandante in perenne movimento e un costruttore di confini, di limiti, di mura materiali e ideali entro le quali edificare il suo abitare imprescindibile? Qualcosa di profondo e di essenziale si sta perdendo e ciò coinvolge il senso dell'umano e la possibilità stessa di ciò che chiamiamo "civiltà".

Per fronteggiare questo smarrimento di senso, questa odierna assenza di fondamenti condivisi, Pusceddu ricorre alla mossa fondamentale di ogni autentico interrogare filosofico: pone una domanda sulle origini. Vano è pensare di poter sondare il senso del futuro, se non si è in chiaro sulle ragioni del principio e di tutto ciò che ne è disceso in forma destinale. Ma la domanda sul principio è tra le più ardue, ambigue e profonde che si possano immaginare. Anzitutto perché l'origine è soprattutto qui, in questa richiesta, in questa ansia della visione che si vuole riportare al principio e che di questa stessa volontà però si chiede conto: ci fu mai un principio? Come sondarlo, come distinguerlo, come non ridurlo a un sogno vano e a una pretesa esorbitante? E che cosa porre al principio? La campagna, la città, il borgo, il bosco, la collina, il mare, la montagna, o altro ancora? È evidente che tutti questi sono anzitutto luoghi dello spirito, fantasmi della immaginazione, esperienze dell'anima. Pusceddu lo sa bene ed è per questo che si inoltra in un viaggio sterminato attraverso luoghi della memoria innumerevoli, attraverso simboli, figure, divinità, demoni, eroi, poeti, profeti e condottieri. Una folla di immagini e "persone", nel senso originario di questa parola, come lui stesso ricorda. Un cammino accidentato e tenace che ha almeno due immagini o due simboli capitali a "contenere" la via.

La prima immagine è quella del fanciullo: ciò che è insieme l'inizio nel tempo e l'eterno della permanenza perché costantemente ritorna. Qui è la cesura vera fra città e campagna, poiché il fanciullo incarna la relazione profonda degli esseri umani con la natura, luogo del ritorno ciclico dell'intero cosmo: compito degli umani è di tradurlo in numero secondo il prima e il poi, cioè secondo il destino del tempo abitato dai mortali, che proprio nella mortalità che ci rende umani iscrivono la loro volontà di vita eterna. È qui che accade appunto il fatto fondamentale: che la città delle origini fa uno con la tomba (poiché solo dove appaiono le tombe e i sacrifici per i defunti accade insieme la vita umana), così come la casa originaria di ogni essere umano è il ventre materno, dove suggendo la vita ci prepariamo al distacco dalla vita, dalla vita eterna originaria, per accedere al nostro destino mortale, avviati alla vita eterna dei simboli, delle civili istituzioni e della memoria.

La seconda immagine è quella del vino, emblema della civiltà che è per essenza "dionisiaca". Il vino, il soma, il miele di Creta studiato da Kerényi: tutti simboli dell'eccesso umano risolto in arte del vivere ed ebbrezza del condividere. Sopranatura che ha il suo vincolo e la sua radice nella stessa natura, come i satiri, a metà fiere sel-

vagge e a metà esseri civilizzati, simbolicamente manifestano ed esprimono in modo eterno e per tutti i popoli, come ebbe a dire Nietzsche, cioè il filosofo che è il grande ispiratore, nascosto e palese, dei percorsi di questo libro tragico e desolato, nostalgico e appassionato, ma insieme ricco di speranza e di progetti.

Proprio nelle *Leggi* che evocammo all'inizio Platone oppone alla città spartana e alla sua rude pedagogia la raffinata formazione ateniese. Voi Spartani, dice, avete fatto della città una caserma e dei giovani solo dei soldati, simili a cavalli bradi e selvaggi. Di qui la cultura universale della guerra: un tema sul quale Sandro Puscèddu non smette di interrogarsi e che è certo uno dei motivi fondamentali del suo percorso. La città cui pensa Platone è invece quella dei simposi, nei quali, come si faceva ad Atene, giovani e vecchi, ma soprattutto i giovani, si addestrano, grazie agli effetti ben calcolati del vino, a controllare le loro passioni, dopo averle vitalmente sollecitate e recate all'espressione. Questa è la città della pace e degli esseri umani civilizzati e concordi. Questa è la vera Atene. Nessuno meglio di Platone sa che essa è solo un sogno e forse o al più una speranza. È questo stesso sogno (credo che si possa dire) che ispira tutte le pagine e le figure del libro di Puscèddu, nel suo tentativo, non di "superare" o di negare la natura fondamentale onirica della civiltà umana, ma nel tentativo, come diceva Nietzsche, di «sognare più vero».

Introduzione

Oggi – un oggi che ha naturalmente una valenza temporale molto ampia e si configura più che altro per essere compreso come una sorta di presente storico – la nostra vita è attraversata da un *sensu* di ‘crisi’ che innesca nella società meccanismi estremi di compensazione e di ricomposizione etica: tutti, non importa a quale civiltà si appartenga, quale scrittura si frequenti e in che ‘lingua’ ci si esprima, tutti siamo investiti nelle nostre pratiche di espressione da un improrogabile bisogno di *rifondazione* etica. E ciò che caratterizza lo stato dell’uomo moderno, nel Novecento in misura particolarmente accentuata – ma, potremmo dire, a partire dal secolo XVIII –, è quello di essere continuamente esposto di fronte all’estremo quale sua realtà relazionale intrinseca; ogni pratica di vita, di parola, di conoscenza, esperita nella quotidianità vi rinvia unilateralmente. Ma che cos’è questo ‘estremo’ cui tutte le pratiche fanno riferimento e che, in qualche modo, sottende ogni loro progetto futuro, ogni loro diveniente destino? Anzi, un estremo che opera in ognuna di esse una metamorfosi radicale da ridurle ad essere una sua replica figurale.

Di continuo siamo soliti parlare di ‘crisi’ delle istituzioni, di una ‘crisi’ che investe l’economia e travalica i confini dei singoli stati travolgendo l’intero equilibrio ‘globale’, già di per sé piuttosto precario; si discute in questo senso di una ‘crisi’ della sovranità, almeno nei termini in cui finora essa ci è familiare e siamo soliti praticarla; anche il cosiddetto ‘stato sociale’ è in crisi e rischia un tracollo che potrebbe generare conseguenze senza precedenti, perché appunto tutti gli stati sono iscritti in un contesto socio-economico planetario.

E tale ‘crisi’ si coglie in maniera evidente nell’istituzione che per antonomasia incarna la sovranità ed è da sempre il vessillo della libertà democratica e della rinascita della civiltà occidentale: la città. Essa oggi è in crisi come prototipo di salvezza e paradigma di *vita eterna*. Essa è in crisi perché in crisi è il modello che la supporta sia nelle sue declinazioni ‘religiose’ che ‘laiche’. E l’uomo che vi ha il suo *ethos*, il luogo del suo abitare, si trova ineluttabilmente indifeso e prigioniero entro lo spazio che la delimita o si pretende che la delimiti: entro i suoi confini l’uomo finisce per essere uno straniero; straniero tra le mura della propria dimora; esule nelle sue vie; sradicato nel cuore delle sue piazze; apolide nei mercati e in relazione alle sue istituzioni.

Tutto ciò che oggi la città nella sua veste di luogo di appartenenza rifonde a colui che vi risiede è la sua natura mai sopita di pellegrino, sempre in cammino verso un sepolcro sul quale è stata eretta e si rispecchia la città. È un incontro che oggi, come nel passato del resto, la città molto promette, ma che in verità continuamente disattende. Il luogo-sito dell’incontro, il sepolcro, in realtà resta nondimeno vuoto. E proprio quel vuoto fonda la natura stessa dell’incontrare che prende stanza nella città e decide dell’istanza della città e della sua distanza dalla campagna. La ‘crisi’ che allora colpisce la città, allo stesso modo e nella stessa misura, assale la campagna nello scenario del commercio globale ridefinendone la funzione e il destino come luogo originario dell’attività produttiva. Tuttavia, la riformulazione in chiave economico-politica del luogo della campagna (come bene di salvezza, come luogo eminentemente religioso)

e della pratica ad essa connessa, ossia dell'agricoltura, pone degli interrogativi inquietanti e genera delle riflessioni preoccupanti che sono appunto l'oggetto specifico di questo lavoro.

Un punto deve essere chiaro: non si può parlare di crisi della città senza includere di fatto e di diritto in tale 'crisi' la campagna medesima. Città e campagna formano un sintagma indivisibile e i problemi dell'una non possono essere separati dai problemi dell'altra. Un sintagma non scomponibile ma, tuttavia, prospettico: una sorta di unità monadica, in fin dei conti, dove però l'unificazione è una relazione continuamente in trasformazione quanto più il movimento tende all'unità. Città e campagna assumono, insomma, le sembianze di una stessa 'persona', nel significato che questo termine aveva originariamente: esse sono appunto una *maschera*. E la maschera nasconde la loro vera 'natura' da sempre in relazione e da sempre orientata verso un futuro comune in cui il dissolvimento della campagna contemporaneamente porta con sé il disfacimento della città proprio per il fatto di essere entrambe parte di un tutto indissolubile.

Ripercorrere genealogicamente le 'ragioni' della crisi della città dunque non può che condurci dinanzi alle ragioni della dissoluzione della campagna, al suo risolversi in giardino o in discarica della città: la progressiva trasformazione della campagna stessa da luogo di sostentamento della città, da suo supporto *economico* intrinseco e paradigmatico, a spazio territoriale obsoleto in perenne attesa di riqualificazione, un paesaggio perennemente in bilico tra l'aiuola e la discarica, un limbo in attesa di essere *edificato* e diventare così a pieno titolo paesaggio urbano, acquisendo il diritto alla cittadinanza che sola sembrerebbe conferirgli un valore e il diritto all'esistenza, conduce al contempo a una conversione altrettanto graduale della città da luogo-sito della sovranità e della libertà (della campagna) a un non-luogo dove sovranità e libertà trasfigurano in apolidicità e debito; in un'inappartenenza coattiva e radicale che non può che promuovere forme di totalitarismo sempre più trasfigurate, sofisticate e metodiche.

La crisi della sovranità di cui si fa portatrice la città è *in primis* la crisi della sovranità alimentare, e pertanto include e declina nella sua sfera depressionaria il manto erboso della campagna quale luogo originario di alimentazione e sostentamento comunitario; ma acclude anche il luogo ancestrale di accesso al mondo selvaggio cui la maschera intimamente rinvia nella stessa misura in cui mette in contatto con il regno dei morti. Infatti, nella città come nella maschera è in gioco l'identità e l'appartenenza, il confine e il limite dell'umano e l'identità e la differenza dell'animale e dall'animale. Affrontare la 'crisi' della città vuol dire dunque anche farsi carico di questo *confine* e di questo *limite* tra vivi e morti, tra animali e uomini; significa altresì porre la distanza e porsi nella distanza dall'animale e dal mondo che ancora lo contiene nella lontananza dalla città, soggetto comunque alla sovranità di quest'ultima e alla sua inarrestabile prossimità.

Se la città occidentale è presa nel vortice di una crisi 'globale', lo sono allo stesso modo le categorie concettuali attraverso le quali l'Occidente industrializzato guarda e studia la 'natura', quel fenomeno che tutt'intorno perimetra la città e che gli antichi greci erano soliti definire come il 'Circostante', la *physis*. Termine alquanto significativo giacché la sua prima apparizione lo costituisce nel ruolo di farmaco, di antidoto alla possibilità dell'oblio dell'identità nella sua declinazione di uomo libero e quindi alla possibilità di sprofondare nella condizione non umana della bestia. Il dio che nell'*Odissea* porge la *physis* a Ulisse è Hermes; ed è sotto il suo segno che la *physis* fa il suo

ingresso nella letteratura occidentale. Nel segno del messaggero degli déi, del mediatore tra cielo, laddove risiedono gli immortali, e terra, dove agiscono i mortali, si colloca la *physis* come farmaco che impedisce di smarrire il ricordo, o di perdere del tutto la memoria e cadere preda dell'oblio. È il farmaco che non fa smarrire la strada e consente di ritrovare sempre la via del ritorno a casa. Sotto la guida di Hermes l'uomo ritrova sempre la via d'uscita dalla vita e la strada del ritorno indietro dalla morte: sotto le sue insegne di viandante sospeso fra cielo e terra il confine tra vivi e morti, tra presente e passato, si fa talmente labile da scomparire del tutto assumendo soltanto l'immagine avvolgente e contenente del 'Circostante'. Il greco antico viaggiava sulle tracce di Hermes, mimando nella sua veste di viaggiatore la gestualità del dio dei crocicchi; a lui rendeva omaggio nell'incamminarsi verso l'ignoto e sempre lui evocava nel desiderio del ritorno a casa.

Nel corso dei millenni che ci separano da questo modo di frequentare il viaggio sotto il segno del dio Hermes e di praticare la *physis* come un farmaco nei confronti dell'oblio è accaduta la reificazione sia dell'uomo che del 'circostante', la quale ha portato ad estendere anche a quella indistruttibilità del vivente insita nella nozione stessa di 'crescita' che caratterizza nel profondo la *physis*, la possibilità della dissoluzione e del debito con la morte. Se nella lingua greca esistono due parole che esprimono la vita, ossia *bíos* e *zoé*, la prima declinandosi in senso individuale e l'altra più in generale abbracciando quella vita indistruttibile che trapassa da una generazione all'altra, di pianta in seme e di seme in pianta, vita che i greci avvertivano nella loro esistenza quotidiana come qualcosa di assolutamente intramontabile, nella nostra lingua moderna e scientifica la vita nella sua accezione di *zoé*, è venuta meno e si sta sempre più declinando nel senso del *bíos*, come vita individuale soggetta alla morte e soprattutto all'oblio: essa sempre più si coniuga infatti come morte anonima che trasforma il cadavere in un 'senza nome' e in un 'senza volto'.

La nostra attuale difficoltà, per non dire impossibilità, di incontrare lo sguardo dell'animale nei tanto osannati bio-parchi (ultimo ritrovato dell'umanità scientifica, libera da superstizioni mitologiche e da credenze in deità mediatrici tra cielo e terra come quella rappresentata da Hermes) è l'ultimo sintomo di una malattia ormai endemica che ci annichilisce, e sembrerebbe irrimediabilmente trasformare la 'crescita' in un concetto quantitativo e perciò numerabile e calcolabile come una 'cosa', ossia una pietra inerte. Malattia, fra l'altro, che mette in moto un meccanismo di cura che fa del calcolo e del numero il nuovo *pharmakon* ideale della *vita eterna*, cioè proprio di quella *physis*, come diceva Aristotele, di cui la modernità vuole scoprire le leggi che la governano e si assilla e barcamena nel trovare un metodo adeguato per raggiungerne il controllo e avere quindi il potere sulla 'natura'. Ma già nel termine 'natura', di derivazione latina, non risuona più così forte la *physis* nella sua accezione di antidoto all'oblio, e la 'natura' cui faranno riferimento Galileo e Cartesio è già da tempo in cammino verso la sua cosalizzazione matematica e la sua scomposizione e incorporazione scientifica. La rimozione dell'animale attuata da Galileo e l'analogia cartesiana tra il corpo e la macchina sanciranno la fine di quella *zoé*, che i greci ravvisavano maggiormente rappresentata nel dio Dioniso, un dio che compendia i tratti dell'animale e dell'uomo, del maschile e del femminile, della danza e della frenesia animalesca; un dio che nell'ebbrezza racchiudeva la cifra e il segreto della *zoé*, come *non-morte*, come vita che si caratterizza

per escludere dal suo orizzonte semantico la morte, la quale, invece, contraddistingue la vita nella sua accezione *biologica*.

Non è per nulla casuale che l'istituzione del più antico giardino zoologico a fini scientifici, quello londinese, si situi nello stesso secolo e sia espressione della medesima sovranità che ha istituito il primo campo di concentramento: siamo nella cornice di riferimento delle conquiste coloniali, cioè del radicalizzarsi del concetto stesso di sovranità e della sua declinazione nella pratica della guerra di conquista dove massimamente si valorizza il controllo e la carcerazione dell'altro classificato come diverso, e dunque potenziale nemico della comunità stessa. In questo senso l'animale, e il mondo selvaggio da cui scaturisce per differenza dal mondo cosiddetto 'civile' degli uomini, si fa portatore nell'immaginario collettivo cittadino di una potenziale anarchia che la città da sempre ha cercato di contenere e di ritualizzare, addomesticandola e rendendola in qualche modo solidale con la propria struttura.

La concomitanza temporale che fa apparire nello stesso secolo il giardino zoologico dove si pratica l'osservazione e lo studio scientifico del vivente, un luogo artificiale dove lo sguardo dell'uomo cerca in modo premeditato d'incontrare lo sguardo 'naturale' dell'animale; e, per altro verso, l'instaurazione del campo di concentramento quale luogo prestabilito dalla sovranità per rinchiudere tutti coloro che si oppongono alla sua logica di potenza e vogliono mantenere una loro autonomia e diversa autorità è davvero inquietante e rivela un nuovo concetto della guerra e una riveduta immagine del prigioniero, cioè del vinto.

Se è vero, come afferma James Hillman, che «La guerra è un tema della psicologia, che Freud riconobbe e trattò in diversi scritti. È un tema che tocca alla psicologia affrontare, perché la filosofia e la teologia non hanno saputo coglierne la suprema importanza»¹, è altrettanto vero che è giunto il momento che la filosofia se ne faccia carico e possa, in un certo qual modo, dare un suo personale contributo proprio in occasione dell'affrontare e portare alla concettualità filosofica la 'crisi' della città, perché la pratica della guerra si configura come il filo rosso che attraversa nei millenni la storia della città ed è connesso alla sua fondazione, al suo consolidamento e sviluppo. Si potrebbe dire che, mentre nella città fioriscono una miriade di pratiche che si intrecciano tra loro determinando a loro volta nuove pratiche, quella bellica è l'unica che riesce ad essere presente in ciascuna di esse e a orientare il destino di tutte attraverso la sua infinita capacità di metamorfosi. È quel principio che seleziona gli adatti e sopprime i non adatti. Meglio: l'arte della guerra riesce a declinare qualsiasi pratica verso il raggiungimento dei propri fini. Ogni nuova pratica che sorga nel seno della città viene piegata a servire la funzionalità dell'apparato bellico, del suo comparto produttivo e distruttivo. In questo senso anche la pace è funzionale alla guerra. Persino la pace, dunque, trova nella guerra il suo paradigma esistenziale, la sua ragione d'essere profonda, e si costituisce per essere una parentesi sospensiva entro una cornice di riferimento di tipo bellico.

Il paradigma dell'agone quale fondamento dell'arte della guerra sottende la nascita stessa della città e nei millenni orienta il suo destino incarnandosi in ogni pratica che in essa possa originarsi e armonizzarsi con le altre. Qualsiasi sinergia di pratiche sembra includere nel profondo il modello agonistico e il suo nucleo abissale sembra

¹ J., Hillman, *Figure del mito*, Adelphi, Milano 2014, pp. 111-112.

tessere il destino eroico della città e del campo coltivato. Se la città si costituisce nella morfologia di un labirinto, ebbene la gestualità che ne determinerà lo svolgimento del percorso sarà esperita in conformità a questo modello paradigmatico che è riuscito a mantenere una sua longevità attraverso i millenni proprio perché è riuscito a insediarsi e a iscriversi nella circolarità della *physis*, di quella *zoé*, nella quale era presa anche la vita umana. Nella città riposa il segreto di questa metamorfosi radicale del vivente: del destino di quella 'natura' che vorremmo preservare entro la «gabbia d'acciaio» delle nostre biotecnologie e delle loro protesi cibernetiche, senza renderci minimamente conto che tutto il bisogno di 'metodo' che impregna di sé il secolo XVII non è altro che il compimento di un progetto cominciato con l'instaurazione della città, con la comparsa del diritto signorile del cittadino, del guerriero, il quale fonda attraverso la pratica dell'agone una nuova *economia della vita eterna*. Economia del bottino che si appropria delle figure di movimento in cui danza la *physis* e le converte in *taxeis*, in figure di movimento in cui il tempo della vita e della morte si traduce in un ordine (*taxis*).

Questo libro è stato scritto su uno sfondo di gestualità agonistica e trattando della città occidentale non potrebbe essere altrimenti; di conseguenza anch'esso sconta un'appartenenza originaria a tale motilità agonale e non potrebbe certo porsi al di fuori del modello eroico che vorrebbe genealogicamente ricostruire: in questo senso anche questo viaggio è un itinerario alla ricerca del sepolcro (vuoto) dell'eroe e un tentativo di farsi cogliere dal sonno presso il luogo che ne custodisce ipoteticamente le spoglie; è certamente un provare a sognare (più vero?) in analogia con la pratica antica dell'incubazione. Una differenza sostanziale però credo distingua la ricostruzione genealogica che qui viene tentata da una mera ricostruzione storica della città: l'intento generale che la supporta è quello di fare questione di questa stessa prassi onirica che funge da piattaforma concettuale generale e rappresenta la condizione di possibilità di ogni singolarità eroica medesima. Il contributo che questo lavoro, insomma, si prefigge è quello di fornire una genealogia della città e dell'intimo rapporto che la lega alla campagna, una genealogia dell'*arte* della guerra e della pratica dell'agricoltura e del loro destino nella declinazione sempre più incontrovertibile del loro fallimento comune sul piano soteriologico. È un tentativo di innalzare il pensiero all'altezza della pratica eroica che da millenni ci tiene in scacco costringendoci a riprodurre le sue gestualità e il movimento agonistico che la supporta nei nostri odierni saperi in sinergia; una prassi di bottino che ancora oggi de-cide di quella *physis* (de-cide di quale 'natura' essa sia) relegata ai bordi della carreggiata, e in-cide sullo spazio incolto che perimetra i nostri itinerari passati, presenti e futuri: è proprio qui, ai bordi delle strade in cui circola la nostra attuale *economia della vita eterna*; strade in cui transitano i veicoli che legano i mercati nel circuito 'globale' del commercio; in cui transita l'automobile emblema del dinamismo che percorre in lungo e in largo il mondo contemporaneo; proprio qui, ai margini, si può osservare ancora 'crescere' l'asfodelo e ornare quei confini rappresentati dalle carreggiate che separano i campi coltivati dal suolo asfaltato della viabilità moderna così come in un lontano passato abbelliva i Campi Elisi dell'aldilà; è qui (e nei luoghi in cui lo sfruttamento industriale del terreno non si è ancora radicato), negli spazi dove l'aratro moderno non si è ancora inserito nel profondo della terra con la sua forza di penetrazione, che questa pianta della memoria, questo luogo d'incontro con i morti, si erge ancora come un *kolossós* ed evoca uno sfondo scenografico di 'natura' mitica

che ancora ci *lega al* passato, al regno dei morti. Un regno dove la poesia, prima che la filosofia diventasse la vera musica (*musiké*) e trovasse il suo compimento nella scienza, ancora dettava il ritmo secondo il quale si eseguivano gli *schemata* dell'*economia della vita eterna*. Uno sfondo scenografico che improvvisamente dischiude dinnanzi a sé un altro sfondo di 'natura' alquanto poco 'eroica' in senso bellico.

Così come nell'agricoltura si gioca il futuro della *physis* parimenti è nell'industria agroalimentare che si gioca la possibilità per l'uomo che questo *pharmakon* originario, la *physis*, abbia ancora un destino nelle pratiche di vita e di espressione che compiamo nella nostra quotidianità tecnologica e cibernetica e ci attenda ancora nel futuro come antidoto all'oblio e alla possibilità del debito. La domanda concerne in concreto questo: per l'uomo è ancora possibile avere la possibilità di praticare la *vita eterna*, se, per *vita eterna* intendiamo il 'Circostante', cioè la *physis* appunto? È ancora possibile per l'uomo moderno, per il mortale, essere esposto alla morte permanendo però nel circolo di un'*economia della vita eterna*? E proprio in riferimento a tale 'economia', ciò che siamo soliti intendere con il termine 'uomo' è tutt'ora inscritto nel movimento a spirale del suo circolo gestuale? O egli, invero, è ormai ascritto nella linearità dell'impossibilità di ogni ritorno, ovvero di ogni circolarità ritornante? Naturalmente, la domanda investe non soltanto il maschile ma anche il femminile in generale. Ogni aspetto di esso viene eroso in modo tangibile da tali problematiche. E la donna come moneta e portatrice della *vita eterna*, come sigillo della *physis*, è esposta come non mai alla 'crisi' della città. Per essa però rimangono, forse, delle opportunità impensate e uno scenario inimmaginabile.

Tutte le nostre pratiche di vita e di sapere, nonché ogni possibile sinergia nell'alchimia delle combinazioni infinite tra pratiche diverse, mantiene uno sfondo oscuro e irrepresentabile di 'natura' comune proprio in correlazione alla pretesa di ciascuna di porsi come *remedium*, come Sapienza, come seconda persona della Trinità divina, e quindi come sigillo della vita eterna stessa. Il sapere poetico, religioso, filosofico, scientifico e la scrittura alfabetica (e poi matematica) che a un certo punto comincia a supportarli tutti, sono permeati dalla gestualità perennemente in 'crescita' della *physis* e scontano questa loro coappartenenza alla 'natura' eterna di essa: sono iscritti in tale circolarità 'eterna' e il loro destino è quello di esperire questa loro comune 'natura' di *remedium farmaco-logico*.

1. La crisi della città

Oggi si parla della ‘crisi’ che attraversa la città occidentale; ‘crisi’ della città in generale dal momento che attraverso il Web tutti i luoghi del mondo si trasformano in un solo luogo, tutta la terra si tramuta, per dirla con McLuhan, in un unico «villaggio globale» e la città occidentale diviene perciò una «città planetaria»²; città, che come nel passato, si organizza intorno al suo centro, l’*agorà*, e trova una nuova identità e un’inedita forma di aggregazione in un «mercato globale» il quale si delinea per non essere altro che il *delirare* dell’antica *agorà* in un *forum* universale, espressione di una nuova *sovranità* che de-cide ciò che è buono e ciò che è cattivo, ciò che è bene e ciò che è male, all’infuori del fatto se tutto questo coincida o meno con quello che stabiliscono le leggi; anzi, in questo caso, la ‘legge’ si uniforma a questo *forum* e diventa solidale con l’architettura concettuale di questo tribunale davanti al quale tutte le singole sovranità – nonché le singole pratiche di sapere – sono chiamate a comparire.

‘Crisi’, che si manifesta a tutti i livelli, non ultimo il fenomeno delle polveri sottili che sembra ridimensionare l’emblema stesso di quel *progresso* e del conseguente *benessere*, tecnologicamente perseguito e assunto a vero e proprio mito nei cosiddetti anni del «boom», il cui vessillo indiscusso è rappresentato dall’automobile, autentica figura simbolica (e metonimica) del viaggiare e del raggiunto livello di emancipazione economica conseguito da una società: ciò che, in definitiva, ha ampliato i confini spaziali e i limiti sociali di ciascun individuo. Secondo alcuni, è la crisi di una città che nel suo transitare verso un modello metropolitano ha voluto travalicare i propri confini ‘naturali’ e la difficoltà principale riscontrata consisterebbe, pertanto, nel far convivere forme diverse di vita urbana³. In questo senso ad essere in crisi sarebbe la ‘città’ intesa come il luogo dove si esercitano le diverse forme di vita urbana; la sede deputata a raccogliere il potere economico e politico di un popolo, e quindi la sua possibilità di sopravvivenza nel tempo. La crisi, tra l’altro, proprio in quanto implica la trasformazione del modello originario in uno ‘moderno’, investe sia l’origine temporale che i confini spaziali della città: è la crisi del limite, in senso kantiano, che dà sede ad una gente, del luogo dove un popolo ha la sua tradizionale dimora; sono *in crisi* i limiti di questo luogo dell’*ethos*. D’altro canto però, tale crisi investe anche i confini spaziali del luogo originario proiettandolo in un altrove che inevitabilmente ne amplierà i limiti geografici o, più in generale, i limiti geopolitici.

Divenendo metropoli la città tende ad espandersi inesorabilmente inglobando la campagna circostante, la quale in tal modo sembra destinata a scomparire e tutto a divenire città. Il fenomeno di un’urbanizzazione inarrestabile, orientata verso una radicale trasformazione del territorio agrario in senso urbano è diventato ormai *l’oggetto* precipuo di studio non solo, come sarebbe ovvio, di urbanisti, politici, economisti e così via, ma anche di sociologi, psicologi e filosofi. Tutti cercano di dare *ragione* del de-lirare

² Cfr., AA. VV., *Internet. La città planetaria*, in *Il Secondo Rinascimento. Logica e industria della parola*, nn. 87-88, Spirali/Vel gennaio-febbraio 2001.

³ M., Cacciari, *La città*, Pazzini Editore, Villa Verucchio 2009, p. 13.

della metropoli, del fenomeno di una ‘crescita’ incontrollata che la contraddistingue e che si rivela tra l’altro per essere solidale con le strutture sociali e mentali peculiari della città in senso lato.

È certamente significativo il fatto che il concetto stesso di crescita sottenda le pratiche all’opera entro le strutture urbane, o meglio, le pratiche solidali con il luogo dell’*ethos*, come abbiamo detto poc’anzi. Nondimeno è casuale che tutte le attività economiche, le istituzioni politiche, scolastiche, scientifiche, culturali, le strutture sanitarie e sociali, abbiano nella nozione di crescita il loro modello paradigmatico. Tutto il nostro agire *nel* e *sul* ‘mondo’ ha come fondamento il concetto di crescita: esso è il criterio di giudizio con cui misuriamo la vita, o più precisamente, lo stato di salute e di benessere di ogni ‘realtà’ politica, sociale, economica, e così via.

L’aspetto più degno di nota rimarrebbe però il fatto che proprio il delirare della città, assumendo appunto il metro di misura paradigmatico della crescita, si risolva per una larga frangia della popolazione nel suo opposto, ossia in una de-crescita e depauperamento economico sistematici e irreversibili.

La metropoli si farebbe così portatrice di un particolare modello economico che potremmo definire *onnivoro* se rapportato agli altri tipi tradizionali – quello agricolo, ad esempio –, innescando delle reazioni che alla lunga conducono alla manifestazione di una certa insofferenza sempre più diffusa: di qui i movimenti come *Vía Campesina* e il neoruralismo quali vie di salvezza dagli effetti negativi, non più arginabili, dell’industrialismo. Per tutta risposta si cerca quindi di pensare ad un «viver bene» attraverso il ripristino o la rivalorizzazione di pratiche economiche tradizionali che in sostanza si oppongono alla globalizzazione del mercato, intesa come la realizzazione di un modello di *integrazione* sociopolitica e di un progetto economico *cittadino*: quello di «fare del mondo una città», in modo che i confini di essa coincidano con quelli del mondo. Da parte loro, i sostenitori dell’agricoltura ravvisano in questo disegno un pericolo più che tangibile, anzi un *potere* ostile per la loro sopravvivenza e quindi vi si oppongono. Si istituisce in questo modo uno iato tra città e campagna che porta ad una contrapposizione di modelli e stili di vita: quello rurale-agricolo da una parte, e quello cittadino-industriale dall’altra. Contrapposizione che investe anche l’aspetto etico: riemerge, cioè, un’idea antica che fa riferimento alla superiore nobiltà della pratica agricola e della sua ‘diversità’ in relazione a tutte le altre prassi ‘economiche’. L’attività agricola viene considerata l’attività produttiva per eccellenza, quella maggiormente adatta ad un uomo in quanto tecnica ‘naturale’ di sopravvivenza, rispettosa dell’ambiente e l’unica veramente in grado di mantenere l’armonia tra l’uomo e la natura: insomma, esprimendoci nel linguaggio della moderna biologia, la sola capace di garantire una maggiore preservazione dell’ecosistema e, dunque, l’unica in grado di proteggere la persistenza della varietà biologica intrinseca, fondamento stesso della conservazione della vita.

Una concezione che vede l’agricoltura portatrice di un’eccellenza morale rispetto a tutte le altre attività umane ha le sue radici più profonde nelle credenze religiose degli antichi e pertanto costituisce un aspetto radicale del loro pensiero: «maturata in seno alla cultura greca arcaica, tale idea è stata fatta propria dal mondo romano, che l’ha lasciata in eredità a quello cristiano»⁴. Questa idea ha continuato a mantenere la

⁴ V., Merlo, *Contadini perfetti, cittadini agricoltori nel pensiero antico*, Jaca Book, Milano 2003, p. 14.

sua influenza sino all'avvento dell'industrialismo, giacché ancora nella seconda metà del XVIII secolo i fisiocratici ritenevano che la terra costituisse l'unica vera fonte di ricchezza e gli agricoltori fossero l'unica classe veramente produttiva. Fu solo con il diffondersi e il consolidarsi dell'ideologia industrialista che nel XIX secolo la supremazia della pratica agricola cominciò a declinare e a subire la razionalizzazione del modello industriale come dispositivo disciplinare per una sua radicale modernizzazione. Le due guerre mondiali furono il laboratorio dove venne consumato l'antico prototipo del contadino e preparato lo scenario tecnocratico e scientifico per la totale e definitiva conversione dell'agricoltura in industria; in capo a qualche decennio dal secondo dopoguerra l'agricoltura capitò sotto l'assedio della meccanica, della chimica, delle nuove tecnologie (il colpo di grazia arriva oggi dalle cosiddette biotecnologie); la scienza e l'urbanistica ne fecero addirittura un loro principale, se non esclusivo, laboratorio di sperimentazione. In tal modo l'agricoltura, da pratica diversa da tutte le altre, divenne una attività come tutte le altre e venne esercitata perciò come un'attività di settore – oggi, con la preminenza sempre più netta accordata al circuito dei servizi, diviene sempre più un fenomeno addirittura marginale e obsoleto quando non supportato completamente dalle pratiche e i saperi tecnologici. Questa mutazione radicale di statuto consentirà alla rivoluzione industriale una trasformazione globale dell'economia del tempo convertendo i contadini in operai, minatori, tessitori e quant'altro. Da produttori indipendenti, quali erano, essi divengono in breve tempo consumatori e salariati dipendenti da un sistema di approvvigionamento.

Il fenomeno industriale affermatosi in Inghilterra diverrà il modello di tutti gli stati occidentali. La politica economica avrà come unica finalità, anche se non ufficialmente, la fornitura di manodopera per le fabbriche, considerate ora come il nuovo e più efficace strumento di produzione della ricchezza. Sarà questa nuova pratica economica a dettare legge e a fornire il criterio di giudizio sul livello di progresso di una società. Quanto più alta sarà la percentuale di popolazione impiegata nel settore industriale tanto più progredita o sviluppata verrà considerata una società; viceversa, nel caso la popolazione agricola ecceda quella industriale allora il grado di sviluppo di una società è molto basso. Il consumo serve da strumento per misurare e valutare se una popolazione è felice e gode di benessere. Esso, in ultimo, è un dispositivo normativo coatto. La conversione dell'agricoltura in attività industriale moderna, dal canto suo, distrugge inevitabilmente la cosiddetta 'biodiversità' in quanto considera inutile tutto ciò che non serve ad incrementare la produttività. In questo senso essa è irrimediabilmente produttivista⁵.

Una cosa è ormai chiara a tutti nonostante le promesse vagheggiate dall'Organizzazione mondiale del Commercio e dai capi di Stato occidentali, nonché dai dirigenti delle multinazionali, ossia che la tecnologia e il liberismo economico hanno fallito il loro scopo nel ritenere che si potesse attraverso tali strumenti arginare, se non addirittura far scomparire del tutto, il fenomeno della fame come effetto della povertà. Anzi, proprio in conseguenza della pratica di tali 'strumenti', la povertà si è aggravata trasformandosi in *miseria*. Infatti, la combinazione tra ideologia liberista e utilizzo delle tecnologie

⁵ Cfr. A. A., Desmarais, *La Via Campesina. La globalizzazione e il potere dei contadini*, Jaca Book, Milano 2009, p. 15.

(non ultima l'ingegneria genetica) spingono masse di contadini verso le città, dove finiscono per costituire, nel passato come nel presente, un immenso 'esercito di riserva' di disoccupati e sottoccupati. Così da contadini poveri quali erano assurgono al rango di miseri sottoproletari urbani. Sarebbe opportuno distinguere fra povertà e miseria, poiché si tratta di due fenomeni completamente diversi:

«la miseria implica infatti una privazione dei bisogni essenziali: significa avere fame, avere sete, avere freddo per mancanza di cibo, vestiti, alloggio. I poveri che ho conosciuto al Cairo hanno un cibo certamente frugale ma sostanzioso, vestiti semplici ma sufficienti, una capanna in cui rifugiarsi con la famiglia. Ci vivono felici poiché traggono la loro pienezza dal gruppo a cui appartengono. Sperimentano un senso di sicurezza poiché sono membra di un corpo vivo che non può disgregarsi. È bello essere insieme per la vita e per la morte!»⁶

È una distinzione essenziale per comprendere che l'eliminazione della condizione della povertà a favore di quella della miseria è l'elemento fondamentale affinché si possa affermare in modo efficace qualsivoglia dominio politico (e quindi economico) di un determinato potere su un altro; affinché si possa attuare quella trasformazione gestuale dei corpi che è la base per un'autentica modificazione antropologica dell'uomo. Questo però deve essere inteso anche nel senso delle «pratiche di vita e di sapere» che un gruppo mette in essere per «viver bene». Il diverso modo di intendere la povertà, risolta oggi nel concetto di miseria, è anche in stretta relazione al concetto di sovranità e sicurezza alimentari che rinviano alla differenza tra autonomia e dipendenza, tra libertà e debito. Come si vede è in gioco molto di più di quanto le 'forze di mercato', agenti dietro il processo di globalizzazione, vorrebbero farci credere. Approfondiremo più avanti l'intima relazione che lega la povertà alla sapienza e alla verità.

I contadini esposti alla miseria diventano delle masse rurali sradicate e proiettate in una nuova pratica di vita, delle masse asservite a un nuovo progetto economico nato nell'ambito della città. Qui si potrebbe cominciare ad intravedere l'origine di quello sradicamento che caratterizzò la metropoli antica e caratterizzerà in modo sempre più evidente la metropoli moderna e soprattutto contemporanea a cavallo tra le due guerre mondiali e in particolare nel secondo dopoguerra.

Alla luce di queste considerazioni a partire dal 1992, con la nascita di Via Campesina, definita un'Internazionale Contadina, si comincia a mettere in discussione il modello di sviluppo economico imposto dalla Banca Mondiale, dal Fondo Monetario Internazionale (FMI) e dall'Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO). Le stesse, tra l'altro, che decidono i finanziamenti da erogare ai singoli stati per sostenerne lo sviluppo economico⁷. La Via Campesina, riunisce in federazione organizzazioni di piccoli e medi contadini, braccianti agricoli, comunità agrarie autoctone del Nord e

⁶ Emmanuelle (suor), *Ricchezza della povertà*, Jaca Book, Milano 2003, p. 78.

⁷ Come sottolinea Joseph Stiglitz, «sebbene quasi tutte le attività dell'FMI e della Banca mondiale si svolgano oggi nei paesi in via di sviluppo (di sicuro, tutta l'attività creditizia), entrambe le istituzioni sono guidate da rappresentanti delle nazioni industrializzate. (Per consuetudine o per un tacito accordo, il capo dell'FMI è sempre europeo e quello della Banca mondiale è sempre americano). [...] I problemi derivano anche da chi *parla* per il paese. All'FMI, sono i ministri delle Finanze e i governatori delle banche centrali. Al WTO sono i ministri del Commercio. Ciascuno di questi è intimamente allineato con interessi par-

del Sud del mondo, unite nella critica del produttivismo agricolo e nella difesa della produzione agricola familiare e contadina. Il movimento si è strutturato e consolidato nel corso delle mobilitazioni globali tenutesi fin dagli anni Novanta contro le istituzioni finanziarie internazionali, il WTO (World Trade Organization) e le decisioni prese dai governi o dalle multinazionali nei confronti dell'agricoltura contadina. Rappresenta, potremmo dire, la reazione alla liberalizzazione generalizzata degli scambi, ai pericoli insiti in tale osannata 'libertà di commercio'. L'obiettivo che Via Campesina si propone è quello della difesa dell'agricoltura contadina (suppone l'accesso alla terra e alle risorse), la sovranità alimentare (produrre gli alimenti sul proprio territorio), la biodiversità (come risposta all'omogeneizzazione delle specie indotta dall'agricoltura industriale e, recentemente, dagli OGM), l'autonomia agraria⁸. Attualmente Via Campesina conta 200 milioni di membri. Tutte le politiche condotte fin dagli anni Ottanta del Novecento – “liberalizzazione” dei mercati, programmi di adeguamento strutturale della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale, ingresso dell'agricoltura nell'Organizzazione Mondiale del Commercio – hanno contribuito ad accelerare la “mercificazione” dell'agricoltura e a distruggere l'autonomia dei contadini e delle nazioni. La globalizzazione ha accentuato questo degrado. L'ideologia neoliberista che emerge negli anni Ottanta sancirà la liberalizzazione degli scambi agricoli; d'ora in poi le politiche agricole degli Stati dipenderanno dalle decisioni dell'Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO). In tal senso Via Campesina ha promosso una lotta per sottrarre il settore agricolo alle norme imposte da tale istituzione, in modo da consentire politiche differenziate di protezione e di scambio. La lotta per il riconoscimento della sovranità alimentare si articola mediante la difesa di una rilocalizzazione dell'agricoltura alimentare, mentre la salvaguardia della biodiversità passa attraverso un rifiuto degli OGM e la creazione di reti autoctone di semina. Sottoposti a importanti costrizioni economiche e tecnologiche, i contadini si trovano sempre più in difficoltà nel cercare soluzioni al problema della sopravvivenza.

Il ritorno ad un modello di vita che si dimostra valido da tempo immemorabile, com'è quello del contadinato, è però l'aspetto più interessante di questo movimento. Esso, per alcuni rappresenterebbe, rispetto al sogno di un ambiente artificiale fondato sul processo di industrializzazione, «la nostra unica *via d'uscita* dalla disastrosa condizione economica e sociale generata dalla globalizzazione guidata dalle multinazionali»⁹ e, quindi, sotto l'assoluto controllo di quella figura professionale ch'è il *manager*. Ora, «se consideriamo la politica una lotta per il *potere* [...] allora concentrare l'attenzione su un movimento sociale può essere un atto fortemente politico»¹⁰. Osservazione interessante dal momento che tale *concentrazione* non implica solamente una riflessione economico-politica ma soprattutto una pratica di pensiero gravida di conseguenze sul piano geo-politico del cui senso è intento di questo libro farsi carico come vedremo più avanti.

La lotta che qui si ripropone, insomma, sarebbe quella atavica fra città e campagna;

ticolari *all'interno* del proprio paese» (J., Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2003, p. 17).

⁸ A. A., Desmarais, *La Via Campesina*, cit., p. 16.

⁹ Id., p. 19 (corsivo mio).

¹⁰ Id., p. 33 (corsivo mio).

tra un modello cittadino che vede nell'industrialismo la sua più efficace realizzazione economica e nel liberismo, o neoliberismo, la sua teorizzazione migliore; e un modello, invece, agricolo tradizionale rivisitato dai nuovi saperi e che per ora trova nel neoruralismo la sua massima espressione.

1.1 La ricerca agronomica: 'ritorno' alla tradizione o proiezione verso il 'futuro'?

Strettamente legata alle industrie agroalimentari, che spesso la finanziano, la ricerca agronomica partecipa attivamente a un processo di deterioramento dei sistemi agrari. I legami sempre più stretti che uniscono le industrie ai centri di ricerca agronomici fanno della maggioranza dei ricercatori gli alleati più importanti delle politiche di distruzione della società contadina¹¹. Ciò che più è degno di nota è che, a partire dal 1946, si ha uno sviluppo senza precedenti della meccanizzazione agricola. Infatti, il piano Marshall e la ricostruzione che seguì nel dopoguerra furono l'occasione di questa realizzazione. Improvvisamente, l'Europa assiste attonita ad una nuova invasione, ma questa volta sotto forma di irruzione di merci d'ogni genere, come ad esempio medicinali, vettovaglie, macchine e trattori per ammodernare l'agricoltura; fecero così il loro ingresso in Europa «i John Deere, Farmall, Massey Harris, Mac Cormick e il Ferguson, il famoso “Piccolo Grigio”»¹². Fu un'autentica *colonizzazione* all'insegna della ricostruzione e dell'aiuto che veniva generosamente concesso. E attraverso la colonizzazione si elimina sistematicamente ogni auto-sussistenza possibile, e si determina la dipendenza alimentare. Nella sua linea di forza bisognerebbe rivedere, in modo più critico questa volta, il costituirsi di un'economia agricola orientata verso i mercati esteri, fondata sulle esportazioni di prodotti primari e avente come unico fine lo scambio delle merci, poiché a partire dagli anni Sessanta, prima gli Stati Uniti e in seguito l'Europa diventano esportatori di prodotti agricoli; essi improvvisamente avvertono di avere «una vocazione a “nutrire il mondo”» e i mezzi necessari (leciti o illeciti, non importa) per concretizzarla.

«In un primo tempo vengono forniti aiuti alimentari: per gli Stati Uniti, quest'assistenza deve provenire esclusivamente dalla produzione americana ed essere gestita da società sempre americane. Già nel 1954, la legge pubblica 480 (PL 480) fissa come proprio obiet-

¹¹ Esplicativo a questo proposito è quanto sottolinea Jean-Pierre Berlan: «Gli agricoltori hanno bisogno di un pesticida per sterminare un insetto diventato devastatore perché le ‘cattive’ erbe sulle quali viveva sono state distrutte dagli erbicidi, i quali sono stati introdotti per eliminare la sarchiatura meccanica, la quale è impedita dall'aumento della densità della piantagione, che è stata incrementata perché le piante sono state selezionate per la loro produttività ad alta densità, la quale permette ai contadini di trarre profitto dell'utilizzo massiccio di concimi a basso prezzo, che rende le piante maggiormente appetitose agli insetti devastatori e così via. Ad ogni passo interviene la ricerca, sollevando l'agricoltore dalla contraddizione immediata del sistema di produzione che lo lega; ogni quiete provvisoria apre nuovi mercati per i semi, i concimi, le macchine, gli erbicidi, i pesticidi, ecc.» (citato da S., Pérez-Vitoria in *Il ritorno dei contadini*, Jaca Book, Milano 2007, p. 77).

¹² Id., p. 81. Nonostante esistano oggi nel mondo 28 milioni di trattori, l'autrice sottolinea il fatto che 350 milioni di contadini ricorrono alla trazione animale e 1 miliardo lavora manualmente. La lotta all'agricoltura tradizionale da parte del fenomeno dell'industrializzazione è ancora in atto, anche se i suoi effetti sono ormai divenuti planetari: nondimeno, degli “arretrati” irriducibili esistono ancora!

tivo la crescita delle esportazioni dei prodotti agricoli statunitensi. Successivamente, le eccedenze saranno smaltite attraverso il mercato. Attualmente le due pratiche coesistono. Questa ricerca di nuovi sbocchi commerciali ha assunto varie forme, compresa quella della modifica delle abitudini alimentari dei paesi [...] Nel 1986, l'agricoltura entra negli accordi del GATT (General Agreement on Tariffs and Trade, Accordo generale sulle tariffe e il commercio) con l'Uruguay Round; la supremazia della merce sull'alimento è, così, ufficialmente sancita in testi internazionali. In effetti il GATT, che diventerà poi il WTO, non ha altro scopo che quello del commercio. È un fine in sé. Quindi anche se un paese produce un alimento in quantità sufficienti, dovrà aprire il proprio mercato interno alle nazioni estere per questo stesso prodotto, mentre le differenze di produttività inducono forti disuguaglianze. Si constata che tutte le nazioni che esportano molto importano altrettanto: ciò significa che sono doppiamente dipendenti. Gli unici interessi sono lo sviluppo del commercio e i profitti generati da transazioni (aziende agroesportatrici, società di trasporti, assicurazioni, banche). Questo non favorisce né l'alimentazione della popolazione, né l'attività del contadino locale, né il risparmio energetico»¹³.

L'integrazione nel mercato mondiale rende gli agricoltori incapaci di controllare le condizioni di vendita dei propri prodotti. I prezzi e le quantità vengono imposti da un insieme di agenti detti «forze del mercato»: in primo luogo gli stati, o le multinazionali (quando non concorrano in maniera determinante a designare i governi, di fatto controllano gli stati trasformandoli in una semplice protesi di se stesse), centrali d'acquisto e così via, i quali oggi acquistano terra in altri paesi, ad esempio in Patagonia e in Africa, rendendo sempre più drammatica la questione della terra. Più la vendita si allontana dal luogo di produzione, più i mediatori si moltiplicano e il prezzo diventa incontrollabile. Il fenomeno della concentrazione ha raggiunto dimensioni sconcertanti. Si ritiene infatti che

¹³ Cfr., S. Pérez-Vitoria, *Il ritorno dei contadini*, cit., pp. 106-107. Poco più avanti, l'autrice mostra le intrinseche connessioni che intercorrono tra i brevetti sul vivente, tra ogni minima modifica del DNA di queste piante (compreso un eventuale 'nuovo uso') e i guadagni delle aziende promotrici, nonché il diritto di vietarne l'uso a terzi. Molto significativo è notare che la stessa FAO (Organizzazione delle Nazioni Unite per l'alimentazione e l'agricoltura) creata nel 1945, si attiva sin dall'inizio ai fini dell'industrializzazione dell'agricoltura per i paesi detti "in via di sviluppo": costruzione di infrastrutture costose, sviluppo di varietà ad alto rendimento, installazione di sistemi d'irrigazione. Per tale ente, lo sviluppo agricolo è inteso nel senso del produttivismo e dell'intensificazione, e si affida interamente e acriticamente alla scienza e alla tecnologia. «Gli stretti legami che essa intrattiene con le industrie agroalimentari fanno della FAO un complice della distruzione del mondo rurale. Nel 1966 venne creato su richiesta del suo direttore generale, l'ICP (Industry cooperative programme, Programma di cooperazione industriale) che attualmente raggruppa più di 100 aziende agroalimentari mondiali, il 90% dei fabbricanti di pesticidi e il 90% dei costruttori di macchine agricole. I suoi obiettivi sono chiari: "stimolare l'espansione agroindustriale nei paesi in via di sviluppo e mostrare che un'industria globale accorta e responsabile contribuisce allo sviluppo sociale ed economico tramite imprese redditizie". Celandosi dietro la somministrazione di consigli ai paesi in via di sviluppo, questo programma è stato vantaggiosamente introdotto per vendere i prodotti delle grandi aziende, sotto lo sguardo benevolo della FAO. Nel 1978 l'ICP venne sciolto per essere subito sostituito dall'ICD (Industry council for development, Consiglio per lo sviluppo industriale) che raggruppa le imprese dell'insieme dei comparti industriali nelle agenzie delle Nazioni Unite. Attualmente, gli accordi di partnership tra l'organizzazione internazionale e le multinazionali sono saldamente stabiliti» (Id., p. 157). Oggi la FAO ha perso potere a vantaggio della Banca Mondiale e dell'Organizzazione Mondiale del Commercio: sono queste istituzioni attualmente a dettare legge.

«6 multinazionali controllino l'85% del commercio mondiale di cereali, 8 realizzino il 60% delle vendite globali di caffè e 3 controllino l'83% del business mondiale del cacao. [...] il loro terreno d'azione è il mondo intero, e questo permette di comprare là dove i costi sono inferiori, di vendere nel momento in cui i prezzi salgono, di immagazzinare per farli aumentare: il loro campo d'intervento è immenso. Infine, la speculazione appare non appena le materie prime agricole vengono quotate in borsa. Il risultato è che il rapporto tra il costo di una produzione agricola e il suo prezzo di vendita è sempre meno congruo. [...] Quanto agli "intermediari", si assicurano generalmente sul rischio, trasferendolo sui coltivatori»¹⁴.

È una pubblica menzogna quella che vedrebbe nella globalizzazione la riduzione dei costi e quindi la possibilità per tutti di un accesso ad alimenti meno costosi (come, d'altro canto, è altrettanto falsa quella che sostiene che con l'energia nucleare si verificherebbe un abbattimento dei costi energetici a vantaggio dei consumatori. Vedremo in seguito che le due cose non sono prive di un nesso causale come al contrario si sarebbe portati a credere).

La liberalizzazione degli scambi agricoli è diventata la principale politica d'annientamento della società contadina nel mondo. WTO e Banca Mondiale operano un'azione sinergica in tal senso, volta allo smantellamento di iniziative che cadano fuori dal loro controllo e orientamento produttivo, pertanto ogni proposta di riforma¹⁵ deve essere vagliata da queste grandi istituzioni e deve incanalarsi verso quelle finalità economiche che esse incarnano. In verità, i reali beneficiari di tutto questo sono le multinazionali che commercializzano i vari prodotti, le società di trasporto, le banche e le assicurazioni: gli intermediari, insomma.

Alla luce di queste considerazioni, le nozioni stesse di "sviluppo sostenibile", "agricoltura integrata" e alcune forme di "agricoltura biologica" cambiano di segno e si rivelano per non essere altro che un colossale inganno, «poiché il sistema, vorace di energia e riduttore di biodiversità, rimane il medesimo; l'obiettivo è soprattutto risparmiare, dal momento che lo spreco nell'utilizzo delle risorse chimiche si è dimostrato costoso»¹⁶. A questa lista bisogna aggiungere anche il movimento *slow food*. Nato in Italia, ha come obiettivo quello di contrapporsi ai *fast food*, "naturale" prodotto del mondo industrializzato. Esso si fonda sull'utilizzo di prodotti locali, contribuendo in tal senso alla preservazione delle varietà tipiche del territorio nonché dei modi di produzione tradizionali. Il mercato in questo settore è dovuto proprio all'*espropriazione* che l'industrialismo ha operato a danno dei contadini: è solo così che si creano le "nicchie" di mercato con il loro considerevole incremento di valore aggiunto: in questo senso, anch'esso, è un *naturale* prodotto del mondo industrializzato e a questo soltanto deve la sua possibilità di esistenza; così, *fast food* e *slow food*

¹⁴ Id., pp. 113-114.

¹⁵ Tutt'ora, «è la Banca Mondiale ad avanzare proposte in materia di riforma agraria, un argomento che a lungo è stato appannaggio dell'organizzazione per l'alimentazione. Si tratta della "riforma assistita dal mercato". È, però, l'Organizzazione Mondiale del Commercio che, dietro la copertura del sostegno agli scambi, interviene sempre più nelle politiche agricole; le norme produttive e sanitarie, la ricerca, la brevettabilità del vivente si trovano determinati in misura sempre maggiore dai regolamenti del WTO» (id., p. 158).

¹⁶ Id., p. 151.

sono ben lungi dall'essere due realtà antitetiche: esse sono piuttosto due fenomeni complementari, e il loro statuto di realtà economica è inimmaginabile senza l'avvento dell'industrialismo.

Il modello da riprodurre rimane comunque quello industriale: sono sempre presenti la specializzazione, la concentrazione, la dipendenza, il consumo di energia esterna e la meccanizzazione pesante con le sue inevitabili conseguenze; e non fa eccezione neanche la cosiddetta agricoltura "di precisione" (espressione, tra l'altro, che rievoca le "operazioni chirurgiche" con le bombe intelligenti) che ricorre a una tecnologia molto sofisticata – con l'uso di satelliti – per permettere di intervenire nel processo agricolo al momento opportuno. Tutti i suddetti termini utilizzati in relazione alla produzione agricola permettono di aumentarne il prezzo e quindi il valore aggiunto.

1.2. L'altra faccia del proletariato

Marx, trattando dell'«arcano dell'accumulazione originaria», si era reso conto che «l'espropriazione dei produttori rurali, dei contadini, e la loro espulsione dalle terre costituisce il fondamento di tutto il processo»¹⁷; tutto il processo capitalistico si fonda su tale *espropriazione*. Essa condurrà le moltitudini di contadini sradicati ad ammassarsi nelle città, diventando proletari, ovvero una nuova classe politica che dovrebbe soppiantare quella borghese eliminando così il suo potere economico e i relativi soprusi a danno del proletariato.

Ma per costituire una nuova 'classe politica' è necessaria un'analoga 'espropriazione', tant'è vero che Marx ed Engels sono consapevoli del fatto che la nascita di un proletariato «pigiato in città», costituirà una forza rivoluzionaria in grado di abbattere il capitalismo. È in questa prospettiva che va considerata la condanna da parte di Engels¹⁸ della casa con giardino per gli operai, secondo l'orientamento urbanistico industriale del tempo che intendeva evitare, attraverso l'accesso dell'operaio alla proprietà della casa munita di orto, la completa proletarizzazione dell'ex-contadino, il quale poteva continuare a sentirsi legato alla terra producendo i beni di prima necessità: il salario industriale costituiva così un miglioramento della sua situazione di partenza. Nonostante le critiche che furono mosse nei confronti del cosiddetto «paternalismo industriale» che caratterizzava il progetto dei villaggi-operai, avente come finalità nascosta quella di esercitare un rigido controllo morale sulla vita privata dell'operaio e della sua famiglia, per cui al giardino e all'orto era assegnata una funzione di svago alternativa a quella rappresentata dall'osteria, non si può non negare che all'origine l'industrialismo si proponeva come una nuova forma di produttività che non voleva sostituirsi del tutto a quella tradizionale, ovvero all'attività agricola¹⁹. Resta comunque alquanto verosimile che la casa-giardino si proponeva come fine occulto la 'domesticazione' del contadino; e il giardino si riduceva a svolgere una funzione di mera integrazione e non certo di vera e propria sussistenza: in ogni caso,

¹⁷ C., Marx, *Il Capitale*, libro I, cap. XXIV (corsivo mio).

¹⁸ F., Engels, *La questione delle abitazioni*, Editori Riuniti, Roma 1988.

¹⁹ Per un quadro generale di un tale dibattito agli inizi del Novecento si veda V. Merlo, *Voglia di campagna. Neoruralismo e città*, Città Aperta Edizioni, Troina 2006, pp. 19-44.

il legame con un tempo determinato connesso alle stagioni viene decisamente reciso e l'emancipazione dalla dimensione rurale si realizza allo stesso modo.

Nelle intenzioni di Engels, d'accordo con Marx, vi era invece la condanna della proprietà della casa e la possibilità di usufruire di un giardino dove esercitare quella continuità gestuale con le tradizioni contadine, al fine di realizzare l'emancipazione dalla tradizione rurale e assimilare così la nuova cultura urbana. Le città, con i loro casermoni, divengono agli occhi di Engels «la culla del movimento operaio, in esse per la prima volta gli operai hanno cominciato a riflettere sulle loro condizioni e a combatterle, in esse per la prima volta si è manifestato il contrasto tra proletariato e borghesia, da esse sono uscite le associazioni operaie, il cartismo e il socialismo»²⁰. Il progresso per il proletario è identificato con la vita trascorsa «pigiato in città», svolgendo il suo lavoro salariato in fabbrica secondo ritmi non più scanditi dalle stagioni, bensì regolati dagli apparati meccanici dell'industria.

Ci sono però differenze sostanziali tra ciò di cui si fa portatore il contadino e il progetto politico di cui si fa promotore il proletario. Questa differenza è ben sintetizzata da John Berger.

«La trasformazione – egli scrive – che sogna il contadino è quella che lo farà ridiventare il 'contadino' che era una volta. Il sogno politico del proletario è quello di trasformare tutto ciò che lo ha condannato finora a essere tale. È una delle ragioni per cui un'alleanza tra proletari e contadini può reggere soltanto su un obiettivo specifico (disfatta di un nemico estraneo, esproprio di grandi proprietari terrieri) che le due parti hanno accettato. Normalmente nessun'intesa generale è possibile. [...] Il conservatorismo contadino, preso nel contesto dell'esperienza contadina, non ha nulla in comune con quello di una classe dominante privilegiata o con quello di una piccola borghesia sicofante. Il conservatorismo di una classe dominante è un tentativo, per quanto talora vano, di rendere assoluti i propri privilegi; quello piccolo borghese è un modo di schierarsi dalla parte dei ceti dominanti in cambio di un potere limitato delegato ad altre classi. Il tradizionalismo contadino non difende alcun privilegio. Questa è una delle ragioni che fanno sì che, con gran sorpresa dei teorici politici e sociali delle città, i piccoli contadini siano così spesso stati difesi da quelli più ricchi. Si tratta di un conservatorismo non di potere, ma di significato»²¹.

La differenza è legata essenzialmente alla diversa pratica svolta: l'esistenza economica della borghesia, e quindi il lavoro dell'operaio, si fonda su un lavoro più continuativo (rispetto al carattere stagionale del lavoro agricolo) e più razionale (o almeno più razionalizzato in senso empirico) se confrontato con l'affidamento che il lavoro agricolo comporta sui poteri inconsueti e sconosciuti della natura. Esso consente essenzialmente di prevedere e di 'comprendere' la connessione tra scopo, mezzi, successo o insuccesso: nel risultato del vasaio, del tessitore, del falegname, gli avvenimenti incalcolabili della natura e anzitutto quei procedimenti organici di generazione che danno luogo alla creazione di nuovi poteri naturali, entrano molto meno che nel lavoro agricolo. È presente un vincolo alla casa di gran parte dei processi di lavoro e loro estrania-

²⁰ F., Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 158.

²¹ Citato in S. Pérez-Vitoria, *Il ritorno dei contadini*, cit., pp. 130-131.

zione dall'inserimento nel processo di ricerca di un nutrimento dato organicamente²². La concezione stessa del tempo muta radicalmente e da una percezione ciclica di esso si transita verso una dimensione temporale di tipo rettilineo.

Naturalmente, questa trasformazione non è conseguente alla rivoluzione industriale ma viene da molto lontano e affonda le sue radici nella stessa pratica alfabetica, come avremo modo di vedere. In ogni caso, senza per il momento entrare nel merito, potremmo volgere la nostra attenzione al nesso tra lavoro del proletario, orientato verso un tempo lineare, e il famoso slogan «del passato facciamo tabula rasa» dell'*Internazionale*, che indica apertamente l'avvenuto distacco dalle proprie radici, giacché il moderno urbanesimo industriale si fonda sulla convinzione che l'avvento della società industriale rappresenti il momento finale del sistema economico, e che in virtù della sua maggior efficienza sul piano della produttività, perché supportata dalla tecnologia, il mondo urbano possa vivere ed espandersi *illimitatamente*. E la sua forma architettonica caratteristica, il caseggiato ad appartamenti, è diventata non solo la tipologia edilizia generalmente adottata per soddisfare la domanda di alloggi proveniente dalla classe operaia, ma anche la condizione abitativa prevalente della classe media²³. Al contrario, nel caso del contadino il legame con il passato è continuo in quanto la stessa dimensione temporale, prodotto della pratica stagionale della terra, è orientata in senso ciclico per cui il presente è una costante "ripetizione" della dimensione gestuale del passato. La diversità non potrebbe essere più netta.

Lo slogan dell'Internazionale si realizzò nella struttura stessa della città, oggettivando così nell'urbanistica l'avvenuto (o almeno auspicato) distacco dal proprio passato: lo sviluppo edilizio delle città in epoca industriale, infatti, ha portato all'eliminazione quasi totale degli spazi aperti e naturali, in contrasto con ciò che accadde in epoca preindustriale in cui ogni trasformazione o crescita urbana ebbe come risultato un incremento del verde. Dal Medioevo fino alla prima metà del secolo scorso la città era ancora immersa in una dimensione di ruralità, sia per la presenza costante degli animali nella vita economico-sociale della popolazione urbana, sia per una continuità ecologica tra paesaggio urbano e rurale; anzi, un certo grado di ruralità era una caratteristica costante dell'urbanesimo preindustriale, per cui la città permaneva nell'*aperto* della campagna che la teneva ancora inscritta nella sua custodia. Nel passaggio da questo tipo di urbanesimo a quello industriale questo *aperto* ha subito una metamorfosi profonda e la città è andata risolvendosi nel *chiuso* dei propri confini; l'identità stessa che la città, e il cittadino con essa, si attribuivano era costruita e definita attraverso la differenza dalla campagna e dall'animale, gradini di una frequentazione alquanto selvaggia e ora avvertita intollerabile con il progetto di civilizzazione che andava realizzandosi nelle fabbriche e negli stabilimenti delle industrie, cioè nei comparti produttivi della nuova economia: la campagna era il criterio di misura con cui soppesare l'arretratezza evolutiva dalla città (*e della città*); la città, il luogo dove appunto praticare la differenza dalla campagna, dove calcolare la distanza antitetica dalla arretratezza e dalla povertà. In breve, la città ora sanciva e affermava, attraverso l'uso delle moderne tecnologie

²² Cfr. M., Weber, *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano 1961.

²³ V., Merlo, *Voglia di campagna*, cit. p. 29. L'autore mostra l'obiettivo comune al socialismo e al capitalismo: l'industrializzazione avrebbe migliorato entrambi; gli uni, costituendosi come classe politica, e gli altri come nuovo ceto di potere.

della società industriale, la sua superiorità produttiva come strumento di rovesciamento della eccellenza morale attribuita in passato all'agricoltura, espressione connotativa della campagna. Questo primato morale trasmigra nella pratica industriale prodotta dalla città, e il capitalismo comincia la sua avventura e la sua impresa di decostruzione che scuote sia le vecchie gerarchie sociali che i vecchi equilibri tra città e campagna, investendo anche le relazioni tra l'uomo e la natura selvaggia di cui appunto la campagna costituisce il primo gradino in un ipotetico cammino di avvicinamento (e, bisogna sottolineare, anche il primo momento di distacco, o meglio, il comparire di una prima percezione di lontananza dal mondo selvaggio delle foreste, se consideriamo il percorso in senso inverso).

Man mano che il paesaggio urbano si radicalizzava sempre più aprendosi all'industrialismo e rendendo la propria architettura funzionale alle esigenze e ai fini delle fabbriche, l'aperto della natura si trasforma in chiuso; da *chiosstro* che teneva la città nella sua custodia la natura diventa un luogo di discarica dove depositare i 'resti' della produzione industriale e l'urbanesimo industriale la *cattedrale* di una nuova religiosità che promette il benessere 'per tutti' mediante l'allontanamento dalla campagna e l'esilio, o il parziale confino, delle sue pratiche di vita e di sapere.

Assistiamo così a un inedito modo di esperire la città conforme ai recenti valori della moderna società industriale, con la conseguente esaltazione della libertà dell'individuo, il suo disprezzo per la tradizione, la fiducia nel progresso e nella tecnica. Una nuova forma di eccellenza morale soppianta quella attribuita all'agricoltura e ai suoi saperi. Naturalmente, l'interesse per il rurale non abbandonerà mai del tutto il cittadino: la 'voglia di campagna' che ogni tanto appare come un tratto irriducibile del suo carattere, ritornerà nel desiderio di possedere una casa in campagna, di modo che egli possa fruire nello stesso tempo delle 'opportunità' che la città offre a tutti i livelli, e della tranquillità nel godere delle bellezze della natura; fenomeno che ha sempre accompagnato l'uomo antico (più precisamente, romano) come l'uomo moderno e che, oggi, più di ogni altra cosa, caratterizza l'uomo contemporaneo. Il diffondersi e l'intensificarsi dell'attività degli agriturismi è un esempio significativo del fatto che l'agricoltura di produzione si va orientando verso un'agricoltura di servizio, terziaria, cioè solidale con l'attuale progetto di sviluppo economico della città.

Così il sapere che la pratica industriale ha prodotto nel totale isolamento della quotidianità cittadina si retro-flette verso la campagna, deruralizzandola; ritorna alla campagna nelle sembianze di una modernizzazione acritica, giustificata da una logica di profitto camuffata da elisir miracoloso contro la miseria e la fame. Al contadino il lavoro in fabbrica viene presentato come una realtà che non distrugge o stravolge le sue abitudini di vita, al contrario le integra in una più efficiente produzione volta ad attingere un benessere superiore, quello ravvisato nel ceto padronale. La casa provvista dell'orto, che l'ingegneria industriale aveva pensato in un primo momento per l'operaio, perseguiva in qualche modo questa finalità in cui giocava un duplice ruolo: da un lato, essa determinava una certa continuità con la pratica del contadino; dall'altro però, l'orto, col suo spazio circoscritto, delimitava anche la pratica del contadino; sanciva, cioè, l'avvenuta superiorità economica e morale della pratica di vita dell'operaio. Tutto questo accadeva anche in termini di tempo oltreché di spazio: rispetto allo spazio ristretto in cui era collocato l'orto la fabbrica era localizzata in un'area incom-

mensurabilmente più estesa e accadeva in un tempo infinitamente più lungo rispetto a quello trascorso nell'orto.

Ancora più significativa, però, rispetto a questi sostanziali stravolgimenti sebbene, ben inteso, in assoluta coerenza logica con essi tanto da poter essere vista come una loro semplice protesi, è l'attuale terziarizzazione che sta investendo tutti gli ambiti produttivi classici. In tal modo il proletario, il vecchio contadino, viene interessato da un'ulteriore metamorfosi: il contadino di ieri, cioè l'operaio di oggi, si apparenta nel suo destino al contadino di oggi. Qual è il senso di questa economia che sta evolvendo in un'economia di servizio, ovvero di intermediazione? Il modello rappresentato dal mercato ha una qualche implicazione in questo processo? E il mercato, a quale paradigma rinvia? Domande che per il momento rimangono senza risposta.

Prima di impegnarci in un lavoro di comprensione di questi problemi e tentare, per quanto possibile, di trovare delle risposte a questi quesiti è necessario fare un percorso più ampio e indiretto, nel corso del quale confidiamo possano emergere delle indicazioni interessanti al fine di giungere poi a quelle risposte che stiamo cercando.

Abbiamo parlato prima di una nuova forma di colonizzazione silenziosa e apparentemente caritatevole che ha connotato il periodo economico del secondo dopoguerra, sotto forma di aiuti alle popolazioni dell'Europa devastata dal conflitto (un'analoga assistenza investirà il Giappone in quegli stessi anni); ecco che quindi, già agli albori dell'industrialismo questa colonizzazione cominciava a prendere forma e a muoversi in direzione di un ambito ben determinato, quello del contadinato appunto; l'architettura e l'ingegneristica industriale cominciano a farsi carico delle condizioni sociali del contadino; cominciano a insinuarsi subdolamente e prepotentemente nella sua esistenza assumendosi in apparenza la responsabilità del suo affrancamento dalla povertà. Affrancamento che sarebbe dovuto passare necessariamente per l'istituto salariale posto in essere dalle fabbriche.

Agli albori del capitalismo Marx era consapevole non solo, come abbiamo visto, della necessità di 'pigiare' in città i proletari per farli acquisire una coscienza politica (una coscienza di classe), ma anche della profonda analogia tra organizzazione militare e divisione del lavoro all'interno delle fabbriche²⁴; era consapevole più di ogni altro del fatto, cioè, che il modello industriale riflettesse, in una certa misura, lo schema tattico dell'apparato bellico, giacché entrambi si trovavano di fronte agli stessi problemi: come potenziare la forza d'urto o la capacità di resa dei singoli elementi al fine di una maggiore potenza offensiva o difensiva, nel caso dei militari; o con lo scopo di potenziare la produzione e quindi il profitto, per quanto concerne l'ambito industriale. Qui il raggiungimento di un incremento produttivo è reso possibile dal trasferimento, dal campo militare alla fabbrica, di un dispositivo *disciplinare* fortemente regolatore, il quale, organizzando uno spazio analitico, consenta di *concentrare* le forze di produzione, realizzando così l'obiettivo di ricavare il massimo vantaggio e di neutralizzare gli inconvenienti; ma, soprattutto, l'obiettivo principale che permette di raggiungere un

²⁴ In merito a questa analogia scrive che «la forza di attacco di uno squadrone di cavalleria o la forza di resistenza di un reggimento di cavalleria differiscono essenzialmente dalla forza delle somme individuali [...], come la somma delle forze meccaniche di operai isolati differisce dalla forza meccanica che si sviluppa quando essi funzionano congiuntamente e simultaneamente in una sola operazione indivisa» (K., Marx, *Il Capitale*, libro I, sezione IV, cap. XIII).

tale incremento di forze è quello di arrivare ad una risposta automatica che si esercita in tutti gli ambiti dell'ingranaggio anche a livello di piccola unità, sia nel centro che nella periferia. Il modello ideale a cui si fa riferimento nell'organizzazione del lavoro industriale, dunque, è quello del campo militare, della legione che riesce a trasformare le moltitudini confuse, inutili o pericolose in molteplicità ordinate²⁵. La "manovra" militare, ad esempio, costituisce in questo frangente un corpo-arma, un corpo-strumento; un corpo-macchina: ovvero, un *automa* – da non intendersi necessariamente come qualcosa manovrato da altro, secondo il modo comune di intenderlo. No, nell'*automa* gioca anche la possibilità del totale affrancamento, la possibilità appunto di essere un dio come vedremo. Attraverso i suddetti meccanismi, si addiziona e si capitalizza il tempo ottenendo un corpo collettivo dotato di una maggiore forza e una maggiore efficienza rispetto al corpo del singolo individuo. Tutto questo discorso però, comporta l'abbandono del principio della 'ripetizione' analogica, cioè del modello caratteristico della pratica agricola; del principio che regola e organizza la vita del contadino e i suoi peculiari saperi.

Se noi siamo soliti constatare che ancora

«nel secolo XVI, l'esercitazione militare consisteva soprattutto nel mimare tutto o, in parte un combattimento o ad accrescere globalmente l'abilità o la forza del soldato; nel secolo XVIII, l'istruzione del "manuale" segue il principio dell' "elementare" e non più dell' "esemplare": gesti semplici che sono tutt'al più le componenti di base per le condotte utili e che assicurano inoltre un addestramento generale della forza, dell'abilità, della docilità»²⁶.

Di fatto le discipline istituiscono un tempo seriale che prescrive a ciascuno, secondo il suo livello, gli esercizi che gli competono, sostituendo il tempo 'iniziativo' con serie multiple e progressive – si potrebbe notare a margine, che il procedere multi-segmentario della pratica computazionale ha come fine occulto quello di recuperare questa dimensione iniziatica del tempo: ovvero la possibilità continuamente presente di un ritorno indietro al precedente segmento o cammino; o, meglio, il diramarsi del sentiero secondo il modello della rete che occupando tutto lo spazio consente sempre di poter padroneggiare tutte le direzioni, compresa quella dell'inizio.

Foucault descrive la funzione di una siffatta messa in *serie* come il tentativo di

²⁵ Cfr. M., Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1993. Foucault mostra come ciò che l'ordinanza del 1766 definisce, relativamente alla marcia di una truppa, «non è un impiego del tempo; è un "programma" che assicura l'elaborazione dell'atto e controlla dall'interno il suo svolgimento e le sue fasi. Si è passati da una forma di ingiunzione che misurava o scandiva i gesti ad una trama che li costringe e li sostiene lungo tutto il loro concatenarsi. Si definisce una sorta di schema anatomico-cronologico del comportamento. L'atto viene scomposto nei suoi elementi, la posizione del corpo, delle membra, delle articolazioni viene definita, ad ogni movimento sono assegnate una direzione, un'ampiezza, una durata; l'ordine di direzione è prescritto. Il tempo penetra il corpo, e con esso tutti i controlli minuziosi del potere. [...] Il controllo disciplinare [...] impone tra un gesto e l'attitudine globale del corpo la relazione migliore, che è condizione di efficacia e rapidità. Un corpo ben disciplinato forma il contesto operativo del minimo gesto. Un corpo disciplinato è il sostegno di un gesto efficace» (id., pp. 165-166).

²⁶ Id., pp. 172-173.

raccogliere la dispersione temporale per trasformarla in profitto, riuscendo così a strumentalizzare il corso del tempo, a renderlo produttivo.

Vi è però un ulteriore elemento che determina la riuscita definitiva della trasformazione del contadino in soldato: esso è costituito dall'imporsi progressivo del modello dell'esercito professionale o *permanente*, la cui peculiarità principale risiede nella sua ineguagliabile efficienza rispetto a qualsiasi altra formazione che si costituisca per un arco di tempo determinato, in riferimento al quale, ad esempio, non ci sia lo spazio d'azione necessario affinché una qualsivoglia milizia possa evolvere in un esercito permanente²⁷. Secondo Adam Smith quando una milizia partecipa a campagne di guerra e permane arruolata per lungo tempo sotto il comando degli stessi ufficiali a cui è affidata in tempo di pace, allora diviene a tutti gli effetti un esercito permanente²⁸; esso, di fatto, diviene uno strumento di 'civilizzazione' e nel contempo di perpetuazione della 'civiltà' di un popolo²⁹, la sua ragione d'essere occulta e più profonda. Per Adam Smith esistono solo due modi in cui si possa realizzare la difesa di un paese: uno, è rappresentato dalla milizia; l'altro dall'esercito permanente, appunto. Quest'ultimo è di gran lunga il più adatto allo scopo, come si può cominciare ad evincere da tutto il discorso. In questo senso esso deve essere visto come la forma migliore per preservare la vita di uno Stato o di una qualsivoglia comunità: di conseguenza, qualsiasi tipo di lavoro o forma di organizzazione produttiva che voglia applicare un simile modello non potrà che risultare vincente rispetto a qualsiasi altra. L'economia inglese grazie alla rivoluzione industriale divenne di fatto la più efficiente in termini di incremento della ricchezza e, quindi, di crescita come potenza politica e militare. Un'affermazione, questa, che ci deve far ravvisare un diverso significato da attribuire alla nozione di guerra correlativamente all'accezione comunemente intesa che vede lo scatenarsi della violenza armata come la concrezione del fallimento della politica, la quale, tra l'altro, si accompagnerebbe soltanto alla nozione di pace, nonostante quest'ultima si definisca soltanto in senso negativo come non-guerra, denotando la sua totale dipendenza dal concetto di guerra: in questo modo, la guerra viene ad essere considerata lo stato normale e permanente nei rapporti tra stati o nelle relazioni tra gli uomini, e la pace come una condizione provvisoria e transeunte (Machiavelli pensava cose simili).

Si comprende a questo punto l'avversione di Engels (con il beneplacito di Marx) per le case-giardino. Senza l'esperienza dei casermoni operai e della vita vissuta «pigiati in città», non si poteva costituire un esercito permanente di operai che fosse cosciente di

²⁷ Adam Smith scriveva che «in una milizia, il carattere del contadino, artigiano o commerciante prevale su quello del soldato; in un esercito permanente, quello del soldato prevale su ogni altro carattere; e in questa distinzione sembra consista l'essenziale differenza tra queste due diverse specie di forza militare» (A., Smith, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1996, p. 863). Le milizie anticamente, sottolinea Smith, venivano solo addestrate ma non irreggimentate.

²⁸ A questo punto «Ciò che i soldati erano prima di arruolarsi, è di poca importanza. Essi diventano necessariamente, sotto ogni aspetto, un esercito permanente dopo che hanno partecipato ad alcune campagne» (id., p. 866); e Smith mostra come la storia non sia altro che una sistematica conferma della superiorità dell'esercito permanente su qualsiasi altra forma di milizia, dalle truppe di Filippo il Macedone ad Annibale, a Cesare e alla caduta dell'impero romano, sino ad arrivare alla sua epoca, il 1739, quando scoppiò la guerra spagnola. In tutti questi casi la vittoria è sempre dovuta ad una maggiore esperienza e disciplina conseguente alla trasformazione della milizia iniziale in esercito permanente.

²⁹ Id., p. 871.

sé e pronto alla lotta contro la classe borghese: non sarebbe potuto esistere, insomma, nessun proletariato come nuova classe politica. La trasformazione del soldato e la rivoluzione industriale si sono originati contemporaneamente, poiché è solo nella

«seconda metà del secolo XVIII che il soldato è diventato una cosa che si fabbrica: sono state poco a poco raddrizzate le posture; lentamente una costrizione calcolata percorre ogni parte del corpo e si prolunga nell'automatismo delle abitudini; in breve, "il contadino è stato cacciato" e gli è stata data "l'aria del soldato"»³⁰.

Riporto qui di seguito il testo dell'Ordinanza del 20 marzo 1764 poiché la ritengo davvero pregnante nel mostrare come la trasformazione del contadino in soldato avvenga prima di tutto sul piano fisico, attraverso una diversa gestualità che raddrizzando le posture non fabbrica soltanto un corpo differente, ma soprattutto un altro modo di vedere e praticare il 'mondo'.

«Si abituanò le reclute – scrive Foucault – a portare la testa alta e diritta; a tenersi ritti senza curvare la schiena, a far avanzare il ventre, a far risaltare il petto e rientrare la schiena; e, affinché ne prendano l'abitudine, si darà loro questa posizione appoggiandoli al muro, in modo che i calcagni, il grasso delle gambe, le spalle e la vita lo tocchino, insieme al dorso delle mani – girando le braccia all'infuori – senza allontanarle dal corpo... a restare immobili aspettando il comandante, senza muovere la testa, né le mani, né i piedi... infine a camminare con passo fermo, il ginocchio e il garretto tesi, la punta bassa e all'infuori»³¹.

Si noti l'estremo sforzo fisico al fine di piegare anche la 'mente' ad assumere una diversa identità: non più un contadino con le sue gestualità di vita e di sapere legate alla terra e alle stagioni, ma un soldato dall'aria imperturbabile, sebbene in fondo docile, in grado di amalgamarsi operando come ingranaggio di un vasto corpo d'armata. Alla base dell'addestramento si trova la nozione di docilità, che «congiunge al corpo analizzabile il corpo manipolabile», e la pratica del dettaglio³²; entrambe consentono in tal modo che la fabbrica si apparenti «al convento, alla fortezza, alla città *chiusa*»: fanno sì che «il principio della *clausura*» divenga «il principio per conoscere, padroneggiare, utilizzare»³³.

Ecco che allora la metamorfosi, che vede il contadino divenire un soldato o un

³⁰ M., Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 147.

³¹ Id., pp. 147-148.

³² La sua novità riguarda anzitutto «la scala del controllo: si tratta di lavorare il corpo nel dettaglio; di assicurare delle prese al livello della meccanica – movimenti, gesti, attitudini, rapidità – [...] E poi, l'oggetto del controllo: l'economia, l'efficacia dei movimenti [...] La costrizione verte sulle forze piuttosto che sui segni; la sola cerimonia veramente importante è quella dell'esercizio. Infine, la modalità: essa implica una coercizione ininterrotta costante, che veglia sui processi dell'attività piuttosto che sul risultato e si esercita secondo una codificazione che suddivide in rigidi settori il tempo, lo spazio, i movimenti. Metodi che permettono il controllo minuzioso delle operazioni del corpo, che assicurano l'assoggettamento costante delle sue forze ed impongono loro un rapporto di docilità-utilità: è questo ciò che possiamo chiamare "le discipline". Queste divennero nel corso del secolo XVII e XVIII formule generali di dominazione. [...] La disciplina fabbrica così corpi sottomessi ed esercitati, corpi docili» (id., p. 148).

³³ Id., p. 148. (Corsivo mio)

operaio (in entrambi i casi vede migliorare la sua condizione *economica* da un punto di vista sociale, come abbiamo accennato), lo consegna ad una nuova dimensione del tempo che sebbene da un lato lo emancipi materialmente, dall'altro ne addestra i gesti e li orienta verso una dimensione seriale e progressiva che ha come funzione prevalente l'allontanamento dall'origine e il suo essere permanentemente proiettati in un ipotetico futuro quale meta ultima di tutte le azioni. L'essere inseriti in un viaggio che non contempla possibilità di ritorno garantisce l'efficacia dell'*espropriazione* del contadino dal suo podere, dalla sua stessa origine e la naturale costrizione (avvertita come naturale solo ora) a vivere *pigiati in città*: lo consegna alla fine, completamente epurato dalle sue gestualità originarie, ad un progetto che è nel profondo un progetto *cittadino*, col suo ritmo e le sue cadenze temporali. Espropriato delle sue gestualità legate alla campagna e al suo tempo in relazione al ciclo delle stagioni coi loro continui *ritorni*, il contadino viene spogliato anche del suo passato continuamente presente e immesso in un presente fatto di istanti continuamente futuri. La sua evoluzione in operaio, se da una parte lo affranca dal dominio della casualità imprevedibile della natura (o, come vedremo, dalla signoria ancestrale del sacerdote come custode della terra data dal dio), dall'altra lo pone sotto la giogaia di un nuovo padrone, *il cittadino*, e della sua caratteristica forma di produzione economica: in questo caso, l'industria. L'affrancamento si rivela per essere una nuova forma di schiavitù, meno visibile e pertanto più subdola, ma non certo meno autoritaria; senza alcun dubbio, siamo di fronte a una strategia di assoggettamento più coercitiva e pretenziosa. Il contadino ora ha di fronte a sé una nuova figura di creditore, il cittadino, con tutte le sue promesse contrattuali di un presunto affrancamento, facendo balenare nell'operaio la speranza ultima di perseguire un destino migliore rispetto a quello incontrato dal contadino. Abbiamo visto tra l'altro, come una tale possibilità di «viver bene» costituisca il progetto comune al socialismo e al capitalismo, al proletariato e alla borghesia.

Con il declino dell'agricoltura, che perse il suo primato produttivo, e con lo sviluppo dell'industria, che conquistò quel primato, la nozione stessa di ricchezza cambia di segno: essa non è più identificabile con la terra, con «un bene naturale scarso e irriproducibile», bensì con «il capitale, un bene artificiale producibile a volontà, accumulabile anche senza portarlo via a possessori precedenti»³⁴. Il capitale produsse questa convinzione, questa evidenza incontrastabile, malgrado non fosse generalmente condivisa. Ma già all'epoca della rivoluzione mercantile del Cinquecento e del Seicento, ben prima dunque della rivoluzione industriale, l'utilizzo dell'oro e dell'argento come forme di pagamento, e quindi fonti tangibili di ricchezza, contribuiva a rendere di comune dominio l'idea «che esisteva al mondo una dotazione finita di ricchezza, di cui una fetta maggiore per qualcuno imponeva una fetta minore per qualcun altro»³⁵. Un esempio di ciò è stato l'Atto di Navigazione, col quale si voleva incentivare l'industria delle costruzioni navali poiché necessaria per la difesa dell'Inghilterra. Con esso si cercò «molto opportunamente di conferire ai marinai e alle navi della Gran Bretagna il monopolio del commercio del paese, in certi casi con proibizioni assolute e in altri con

³⁴ N., Bobbio, N., Matteucci, G., Pasquino, *Il Dizionario di Politica*, UTET, Torino 2004, p. 531.

³⁵ Id., p. 531.

gravi oneri sulle navi dei paesi stranieri»³⁶. L'Atto di Navigazione fu concretamente uno strumento di guerra attraverso cui gli Inglesi riuscirono ad ottenere il monopolio del mercato a danno degli Olandesi. Si potrebbe notare che nel mercantilismo divenne assolutamente prevalente l'impiego della nozione di forza e di lotta nell'ambito economico e commerciale, dove fino ad allora era prevalso un atteggiamento scevro da forme di sopraffazione o violenza e, quindi, in antitesi rispetto al campo militare. La nozione stessa di competizione finì per diventare un vero e proprio assioma, per cui non vi era più alcuna distinzione tra indipendenza economica e sopraffazione. Mercantilismo e politica estera delle grandi potenze finirono per coincidere, trasformando i rispettivi eserciti in strumenti di competizione economica.

La diffusione del liberismo fu dapprincipio legata a una visione particolare che ravvisava nell'economia un probabile supporto per l'incremento del "benessere" generale, il tutto concepito nella convinzione dell'assoluta assenza di qualsiasi genere di sopraffazione. Secondo il principio dell'ottimalità paretiana, sul quale si fonda tale assunto, uno stato sociale è ottimo se l'utilità di nessuno può essere incrementata senza però ridurre l'utilità di qualcun altro.

Tuttavia, come faceva notare Amartya Sen, questo

«è un successo molto limitato e di per sé può non garantire granché. Uno stato può essere ottimo in senso paretiano con alcune persone in estrema miseria e altri che nuotano nel lusso, fintantoché i poveri non possono essere fatti star meglio senza diminuire il lusso dei ricchi. [...] Talvolta l'ottimalità paretiana è chiamata anche "efficienza economica" [...] nel senso che l'ottimalità paretiana si occupa esclusivamente dell'efficienza nello spazio delle utilità senza prestare alcuna attenzione alle considerazioni di carattere distributivo riguardanti l'utilità. [...] L'utilità paretiana coglie gli aspetti di efficienza solo dell'approccio basato sull'utilità»³⁷.

Sen ritiene che, invero, il criterio di Pareto può considerarsi come espressione del welfarismo (salvo la possibilità stessa di derivare quest'ultimo dal principio paretiano), la concezione secondo cui le uniche cose che posseggano un valore intrinseco per il calcolo e la valutazione etica di una situazione sono le utilità individuali; in questo senso allora, «un ordinamento unanime delle utilità individuali deve essere adeguato per stabilire l'ordinamento sociale generale»³⁸. A questo genere di approccio Sen contrappone la nozione di «capability», «capacitazione». Secondo il «capability approach», la bontà

³⁶ A., Smith, *La ricchezza delle nazioni*, cit., p. 591. Poco più oltre Smith osserva che «queste disposizioni sono sagge come se fossero state dettate dalla più ponderata saggezza. L'animosità nazionale in quel particolare periodo mirava allo stesso fine che la saggezza più ponderata avrebbe raccomandato, la diminuzione della potenza navale dell'Olanda, l'unica potenza navale che poteva mettere in pericolo la sicurezza dell'Inghilterra» (id., p. 593).

³⁷ A., Sen, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 44-45. In realtà «l'idea che l'ottimalità sociale globale debba *inter alia* richiedere l'ottimalità paretiana si basa sul concetto che se un cambiamento è vantaggioso per ciascuno dev'essere un buon cambiamento per la società nel complesso. Questo concetto deve in qualche senso essere corretto, ma identificare il vantaggio con l'utilità è cosa lungi dall'essere ovvia. E se, all'opposto, si accetta qualche interpretazione del vantaggio diversa dall'utilità, allora l'ottimalità paretiana – definita com'è in termini di utilità individuali – perderebbe il suo status anche di condizione *necessaria*, per quanto non sufficiente, per l'ottimalità sociale globale» (id., p. 51).

³⁸ Id., p. 52.

di un assetto sociale non va misurata e valutata nei termini della quantità totale di utilità che è in grado di generare come invece vogliono gli utilitaristi e in genere i welfaristi, e neppure di come sono distribuiti i principali beni primari, ma piuttosto in base a quanta libertà individuale e capacità di scelta effettiva consente alle persone.

Quello che conta, in buona sostanza, è in che modo un sistema politico permetta ai suoi membri di realizzare effettivamente i propri piani di vita. Ciò che realmente fa la differenza è la capacità di conversione che ciascuna persona possiede di beni primari e libertà formali in realizzazione effettiva dei propri fini³⁹. Per il fatto di aver identificato l'utilità col benessere⁴⁰ (e su di essa si basa l'affermazione che l'utilità è l'unica fonte del valore), il pensiero liberal-liberista è disposto a sacrificare la libertà di *scelta* individuale (che costituiva un suo dogma irrinunciabile) se un simile sacrificio comporta un benessere più efficiente e incrementale; conservando sempre la consapevolezza che maggiore è l'efficienza che ciascuno riesce a mettere in opera e tanto più riuscirà ad incrementare la sua *libra* di benessere, aumentando di conseguenza il benessere dell'intera società. E questa constatazione deve venire estesa a tutti i piani del sociale: soprattutto a quello educativo-formativo. Se, come vogliono gli utilitaristi, vi è identità tra utilità e benessere ci si potrebbe domandare se una tale connessione non sia presente anche nei confronti di un altro binomio molto abusato, ossia tra *povertà* e *violenza*. Se, come abbiamo detto, è la riduzione del margine di possibilità di accedere alle risorse ad innescare le tensioni politiche all'interno di uno Stato, si suppone che ne discenda di conseguenza che la povertà generi violenza. Ma esistono dei nessi causali che leghino le agitazioni politiche alle privazioni economiche? A questa connessione viene data la forma di quello che Sen definisce «riduzionismo economico», cioè il tentativo di spiegare le lotte politiche e sociali univocamente mediante quelle che vengono prese per le loro «cause economiche occulte». Sarebbe invece il caso di vedere questa connessione come parte di un itinerario complesso in quanto non vi è alcun automatismo tra i due fenomeni⁴¹.

Un ruolo certamente determinante svolge la

«pressione esercitata dalle nazioni ricche sulle nazioni in via di sviluppo per indurre all'acquisto di armi. È difficile frenare la vendita di armi nel mondo, quando l'80% di quelle armi viene esportata dai cinque membri permanenti del Consiglio di Sicurezza,

³⁹ Cfr. A., Sen, *La povertà genera violenza?*, Il Sole 24 Ore, Milano 2007, p. 10.

⁴⁰ Nei confronti di questa identificazione si possono muovere – secondo Sen – due critiche: la prima si riferisce al «fatto che il benessere non è l'unica cosa che può avere valore»; e l'altra riguarda il «fatto che l'utilità non rappresenta adeguatamente il benessere» (A., Sen, *Etica ed economia*, cit., p. 60).

⁴¹ A., Sen, *La povertà genera violenza?*, cit., p. 16. Più oltre, Sen liquida in poche righe la supposta causa su cui i liberisti fondano la loro analisi sui disordini sociali, dal momento che «è necessario ricordare che le carestie sono causate dalla impossibilità, per porzioni di popolazione, di disporre di quantitativi di generi alimentari sufficienti per la sopravvivenza, *non necessariamente dovuta a una reale penuria*. Le fasce di popolazione più vulnerabili devono affrontare la fame in quanto il loro «titolo» (ovvero, le categorie di beni disponibili sui quali una famiglia ha la capacità di stabilire un controllo) è andato declinando. A volte il controllo detenuto da un gruppo sociale sulle risorse alimentari si realizza a detrimento delle possibilità di procurarsi risorse simili in quantitativi adeguati di un altro gruppo» (p. 28. Corsivo mio).

vendita che spesso ha un ruolo incrementale nei conflitti locali e regionali. I paesi del G8 producono l'85% delle armi esportate nel mondo»⁴².

Se, quindi, dovessimo rispondere direttamente alla domanda sollevata dal libro di Sen, se cioè la violenza, a cominciare dalla guerra, genera la povertà, risponderemmo certamente con un sì. Ma sarebbe oltremodo più complesso rispondere con altrettanta certezza di fronte all'inversione di tali termini: se cioè domandassimo se la povertà è responsabile in modo meccanico del generarsi della violenza non ci sarebbero nel qual caso tesi teoriche né elementi empirici che possano assicurare una qualche relazione causale tra una situazione perdurante di povertà e la violenza⁴³ (anzi, osserva Sen, che di solito allo stato di indigenza si associa l'impotenza politica per cui piuttosto che la concretizzazione di atti di violenza si verifica uno stato di acquiescenza). Pensare dunque un tale nesso causale come universale sarebbe tutto fuorché realistico. Tuttavia, sarebbe sbagliato non riconoscere l'esistenza di una relazione profonda tra miseria e disordine che però non venga ristretta in un'analisi circoscritta alla privazione economica come pensano i liberisti. Una relazione siffatta non può esimersi da una riflessione sulle spese militari che potrebbero assurgere a indice dell'importanza economica assunta dall'insicurezza nel mondo. Se il valore di una determinata merce si valuta in base all'importanza che ricopre per la società, sicuramente le spese militari vanno a costituire un settore che non conosce nessun tipo di *crisi*. Le connessioni con la spesa sociale ne fanno un campo d'indagine privilegiato per comprendere il grado d'interesse raggiunto dall'insicurezza a livello globale⁴⁴. Infatti, bisogna tener conto degli investi-

⁴² Id., pp. 38-39.

⁴³ Id., p. 11.

⁴⁴ Cfr. C., Bonaiuti, A., Lodovisi (a cura di), *Le spese militari nel mondo: il costo dell'insicurezza*, Jaca Book, Milano 2006. Gli autori evidenziano la trasformazione degli apparati militari per cui la diminuzione delle spese militari nei paesi industrializzati dell'Occidente se da una parte è connessa alla riduzione del personale in termini di effettivi, dall'altra la spesa è nettamente in crescita poiché il disarmo «ha assunto i caratteri di una ristrutturazione degli strumenti finanziari dedicati alle politiche della difesa», le quali hanno trasformato il sistema di difesa in uno strumento «ad uso intensivo di capitale (*capital intensive*), in cui le risorse finanziarie necessarie per attuare il processo di “modernizzazione” si mantengono su livelli elevati, tendendo a crescere dopo l'avvio delle trasformazioni», ma distribuendosi su un numero inferiore di effettivi. Così dall'esercito formato da soldati di leva *si passa ad un esercito composto da soldati professionali e permanenti*. Qui gli investimenti si orientano all'acquisto di una «minore quantità di apparati tecnologicamente più evoluti, maggiormente letali e adatti all'impiego offensivo in operazioni di proiezione di potenza»; e gli obiettivi perseguiti sono in opposizione rispetto a quelli propri di una politica di disarmo: «lo scenario del disarmo e della smilitarizzazione si è trasformato piuttosto in una complessa fase di adeguamento delle politiche militari e delle forze armate a dottrine incentrate sull'assioma generico e ambiguo, della tutela degli interessi nazionali ovunque essi siano minacciati, asserzione che può giustificare una perenne postura offensiva, proiettata su scala regionale o mondiale, dello strumento militare» (pp. 48-49). *La trasformazione delle forze armate in esercito permanente* ha naturalmente modificato gli orientamenti per quanto concerne l'impiego «verso il paradigma della *Revolution in Military Affairs*, dottrina che preconizza uno strumento militare dal ridotto numero di effettivi, organizzato in corpi d'élite dotati di sistemi d'arma tecnologicamente molto evoluti e dall'elevatissima potenza distruttiva, capaci di proiettare la loro forza in tempi brevissimi in ogni scenario – anche quello interno – grazie al sostegno di una capillare rete logistica, di comando, comunicazione e controllo, operante in simbiosi con tutti gli elementi fondanti del potere della nazione (economici, finanziari, diplomatici e di intelligence)» (p. 50). Se si scorrono i dati sulle spese militari presentati dagli autori, salta subito agli occhi che dopo un periodo di dimi-

menti che privilegiano la ricerca e lo sviluppo finalizzato alla concrezione di un sistema operativo di difesa che poggi su tutto il comparto produttivo, diventando l'obiettivo principale di tutto lo sforzo economico-politico delle nazioni⁴⁵.

Non bisogna farsi sfuggire la profonda analogia tra l'orientamento destinale che ha assunto ogni pratica produttiva nel suo senso globale (sia essa incarnata da multinazionali, o sia solamente oggettivata in una struttura economica a conduzione familiare), e le trasformazioni che investono gli apparati del sistema militare nel suo assetto nazionale e internazionale: essi sono volti verso la costituzione di un *professionismo* qualitativamente più funzionale sul piano degli effettivi schierati, e quantitativamente più produttivo a livello di forze e potenza. Si va, in altri termini, verso la creazione di un esercito permanente. La stessa fabbrica o esercizio commerciale che non chiude mai, ma si fonda sul sistema dei turni, ne è diretta espressione.

Come si può notare ci ritroviamo, come ancora nostri, i problemi peculiari presenti all'origine del mercantilismo e della rivoluzione industriale; da questo punto di vista non possiamo parlare di progresso se non in termini di potenza, ma non certo nel senso di aver trovato una via d'uscita da tali problematiche. Ciò che di volta in volta si comincia ad intravedere riguarda l'onnipresenza del modello tattico del campo militare, non solo sull'organizzazione degli apparati produttivi, come abbiamo avuto modo di osservare, bensì nella struttura stessa della città, la quale appare come compenetrata dalle stesse strategie di ordine e di sorveglianza⁴⁶.

In merito alla *sorveglianza* Foucault ci fornisce delle indicazioni molto interessanti circa la pratica della disciplina, la quale

«presuppone un dispositivo che costringe facendo giocare il controllo; un apparato in cui le tecniche che permettono di vedere inducono effetti di potere, e dove, in cambio, i mezzi di coercizione rendono chiaramente visibili coloro sui quali si applicano. Questi "osservatori" hanno *un modello quasi ideale, il campo militare*. È la città *affrettata e artificiale*, che si costruisce e si rimodella quasi a volontà; è l'alto loco di un potere che deve avere tanto più di intensità, ma anche di discrezione e tanto più di efficacia e valore preventivo, in quanto si esercita su uomini armati. Nel campo perfetto, tutto il potere viene esercitato col solo gioco di una sorveglianza precisa, e ogni sguardo sarà una tessera nel funzionamento globale del potere. Il vecchio schema quadrato viene considerevolmente affinato secondo innumerevoli variazioni. Si definiscono esattamente la geometria

nuzione, tra gli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, si registra una ripresa notevole ed una crescita in continua ascesa che comprende tutti i paesi del mondo, non solo l'Occidente industrializzato; a tal proposito l'Africa costituisce un caso emblematico.

⁴⁵ «La rete del trasporto aereo, ferroviario e marittimo, i servizi di telecomunicazione, i satelliti per il tele-rilevamento e la meteorologia, tutto il comparto produttivo legato all'information technology, le aziende specializzate in servizi per la sicurezza ed anche le organizzazioni non governative, finiscono per rappresentare indispensabili punti d'appoggio per la proiezione di potenza.» (id., p. 51)

⁴⁶ Cfr. M., Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 184-185. Infatti, «Esisteva, oltre al sogno di una società perfetta, nel secolo XVIII anche un sogno militare della società: esso si riferiva non allo stato di natura, ma agli ingranaggi accuratamente subordinati di una macchina, non al contratto primitivo, ma a coercizioni permanenti, non ai diritti fondamentali, ma ad addestramenti indefinitamente progressivi, non alla volontà generale, ma alla docilità automatica. Mentre i giuristi e i filosofi cercavano nel patto un modello primitivo per la costruzione o la ricostruzione del corpo sociale, i militari insieme ai tecnici della disciplina elaboravano le procedure per la coercizione individuale e collettiva dei corpi.»

delle strade, il numero e la distribuzione delle tende, l'orientazione dei loro ingressi, la disposizione delle file e delle righe; si disegna la rete degli sguardi che si controllano l'un l'altro [...] Ritroveremo a lungo, nell'urbanistica, nella costruzione di città operaie, di ospedali, di ospizi, di prigionie, di case d'educazione, questo modello del campo, o almeno il principio che lo sottende: l'incastarsi spaziale delle sorveglianze gerarchizzate»⁴⁷.

L'architettura stessa si costituisce come «operatore» (terapeutico, nel caso di una struttura ospedaliera; di addestramento, in relazione all'edificio di una scuola e via di seguito) che *modifica* i corpi che ospita attraverso un *prelievo-credito* che avviene automaticamente.

In questo senso la *pietra*, quale elemento di fondo di questa architettura, è depositaria di un *sapere* che agisce a livello del corpo ed è nel contempo sapere *del* corpo e sapere *sul* corpo; essa, in base alla forma che ha assunto, diviene il mediatore tra la 'realtà' del corpo come supporto operativo e la 'mente' come sede tattica delle operazioni. La pietra, costringendo il corpo a conformare la propria postura alla forma dell'ambiente da essa creato, gli instilla un *sapersi com-portare* che costituisce un *prelievo* sulle sue possibilità operative; d'altro canto però, una volta conosciute e registrate tali possibilità, gli assegna un *credito*, che altro non è se non un *prestito* su un investimento futuro di forza e motilità, completamente svincolato dall'azione del caso. Fra le ragioni del credito vi è, sostanzialmente, la fiducia accordata al minuzioso nonché dettagliato sapere che la pietra è capace di estrarre e, nel medesimo tempo, riporre sul suo ospite.

La pratica stessa del mercato, del commercio nel suo significato di modello paradigmatico delle relazioni umane, sono commiste intimamente alla volontà di dominio e di supremazia supportata dall'arte militare. La libertà a cui si richiama il liberista, allora, è quella del più forte, ovvero di colui che ha il potere di distribuzione delle capacità e delle risorse materiali necessarie all'azione; il tutto giustificato secondo il principio che sarà il mercato a decidere il successo (cioè l'attribuzione di potere) o l'insuccesso dell'individuo.

La nozione più interessante a tal riguardo resta, comunque, quella di *ordine*. Essa scaturisce come prodotto di una pratica specifica, come si è visto, che non essendo vincolata agli avvenimenti incalcolabili della natura, origina la possibilità della misura e del calcolo e quindi, un certo senso dell'ordine. I contadini non sperando lo stesso senso dell'ordine calcolabile, e quindi controllabile, sono promotori di un certo anarchismo originario, orgiastico. Di qui la differenza di fondo dai liberisti e la lontananza abissale da un pensiero come quello di Nozick, ad esempio. I contadini si rifanno a quella organizzazione originaria rappresentata dalla famiglia e dalla sua struttura interna: un insieme di funzioni *in relazione* dove ognuna svolge il suo compito preciso al fine della sopravvivenza collettiva. In un contesto del genere non trova spazio la nozione di scarsità se non in rapporto all'imprevedibilità delle stagioni che possono influire positivamente o negativamente nei confronti delle azioni umane. Si rimane quindi nell'ambito di una economia della vita di tipo domestico dove però, bisogna sottolineare, non ci sono gli stessi 'individui' che *vede* il liberismo. Nel caso avanzi

⁴⁷ Id., pp. 187-188 (corsivo mio).

qualcosa viene 'scambiato' (venduto o comprato in caso di mancanza) con gli altri coltivatori avendo come unico fine quello della sopravvivenza: non si tratta di commercio.

La nozione di commercio deve essere distinta da quella di acquisto e di vendita. Nel mondo indoeuropeo, il commercio è professione di un uomo, di un agente. Costituisce un mestiere *individuale*. Il commerciante, il mercante, è un *intermediario* nella circolazione dei prodotti, della ricchezza. Egli sostituisce volta per volta quello che originariamente era il ruolo svolto dal tempio, ovvero dai sacerdoti nei confronti dei contadini. Ma questo ruolo di intermediario è legato, come notava già Adam Smith, al linguaggio: è esso che concretamente istituisce la possibilità dello scambio. Di fatto, non esistono in indoeuropeo termini comuni per indicare il commercio e i commercianti⁴⁸. L'aspetto più curioso, a nostro avviso, consiste nel fatto che *negotium* procede da una espressione negativa, da *nec-otium*, alla lettera 'assenza di ozio'; Benveniste si chiede il perché questa espressione da negativa evolva in positiva. Il fatto è che esso è calcato sul greco *askholia*, che significa 'il fatto di non avere tempo' e 'l'occupazione'. È dunque dal greco che deriva la costituzione e il senso della parola latina: grazie al valore in greco di *skholé*, 'tempo disponibile', *askholia* è, fin dalle origini, un concetto positivo. Ma il termine greco in origine, pur avendo il significato di 'affari, occupazioni pubbliche o private', non assumerà quel senso commerciale che implica *negotium*. È in questo momento che si è verificata un'ulteriore derivazione del greco, ma da *pragma*: sotto questa forma *negotium* può significare sia 'cosa' che 'persona'. In latino così si è creata con *negotium* la nozione di 'affari commerciali' con un'espressione negativa: l' 'assenza di ozio' è un' 'occupazione', ma il termine non dice nulla sulla natura di questa attività⁴⁹.

Siamo in presenza, quindi, di «un grande fenomeno comune a tutti i paesi e già rivelato dai primi termini: gli affari commerciali *non hanno nome*; non si può definirli positivamente [...] perché – almeno alle origini – si tratta di un'occupazione che non corrisponde a nessuna delle attività consacrate e tradizionali. [...] È in Grecia che questa denominazione è cominciata, ma è con l'intermediario del latino che si è diffusa, e agisce ancora»⁵⁰. La caratteristica di essere sprovvisti di un nome che gli restituisca un'origine precisa riconduce il commercio alla scrittura, alla quale, come osservava Platone nella *Lettera VII*, non si può attribuire alcuna paternità. Di qui anche il carattere anonimo dell'attività commerciale, soprattutto sul piano del suo *resto*, cioè in termini di capitale finanziario. L'essere senza nome rinvia il commercio al mondo infero laddove si situa la dimora dei 'senza nome' per antonomasia, i morti; ma intraprendere ora tale cammino sarebbe ancora prematuro.

La nozione di *credito* alle origini non ha un senso propriamente economico ma religioso, in quanto è in correlazione con quella di *credenza*. Ora, l'antico composto verbale si ricostruisce in **kred-dhē-* che significherebbe «attribuire a qualcuno la **kred*», ovvero la «forza magica»; di qui il riferimento alla fiducia che

«il fedele ripone negli dei, nella loro forza, particolarmente in Indra, dio dell'aiuto, del soccorso, che domina tutti gli altri. [...] Si trova il concetto divinizzato nei testi vedici: è la dea *Śraddhā*, la dea delle offerte; poi, in una prospettiva ecclesiastica, il termine

⁴⁸ E., Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 105.

⁴⁹ Id., p. 108.

⁵⁰ Id., p. 109.

designerebbe la “fiducia” del laico nel bramano e nel suo potere, in relazione alla generosità dell’offerta. Si passerebbe così dalla fiducia negli dei al potere dell’offerta. [...] la *śraddā* si rivolge particolarmente a Indra, dio nazionale, eroe le cui gesta riempiono il *Rig Veda*»⁵¹.

Ma quali sono le condizioni di questa riposta ‘credenza’ in Indra? Si tratta di *conquistare il grande premio della lotta*; non siamo di fronte ad una guerra, ma ad un unico combattimento, un duello:

«si tratta di un torneo, in cui il dio [...] vince tutti i premi, diminuisce la ricchezza del rivale [...] si ha dunque *śrad* in lui perché trionfi nella lotta [...] perché il dio che ha ricevuto lo *śrad* [devozione] lo rende ai fedeli sotto forma di protezione per la vittoria. [...] riporre il proprio *śrad* nel dio significa fargli un’oblazione»⁵².

Essa non è tuttavia fine a se stessa, esige l’impegno di un ricambio da parte del dio perciò la sua vittoria arrecherà dei vantaggi anche a coloro che gli hanno tributato la fiducia durante il combattimento; quindi dietro il *credere* è sempre implicita la sicurezza della ricompensa; si compie l’atto di fede avendo come unico fine il conseguimento di un ‘bottino’, proprio perché siamo sul piano di un conflitto tra due contendenti dove chi vince incrementa la propria ricchezza e quella dei propri sostenitori sottraendola all’altro e ai suoi seguaci.

Si noti che è a partire da questo legame che possiamo pensare l’istituzione monetaria come presupposto del credito e la «*fede pubblica*», su cui esso si fonda, «un’*infrastruttura* dell’istituzione monetaria»⁵³. Possiamo, per ora, formulare la cosa in termini alquanto problematici, che richiederanno uno scioglimento successivo, ma che per il momento fissano bene i contorni della questione: la fiducia concessa dai devoti al dio comporta nel contempo la contrazione del debito da parte di quest’ultimo in rapporto ai suoi seguaci in qualità di promessa di una remunerazione per aver agito in conformità alla sua volontà o ai suoi ‘progetti’; in sostanza, per aver mimato le sue gesta operando all’unisono con lo stesso corpo del dio o, meglio, divenendo lo stesso corpo del dio. Si costituisce in tal modo la comunità dei fedeli che dispensano oblazioni al dio ottenendone in cambio la restituzione del debito sotto forma di prolungamento del *tempo di vita*, estensione o conservazione della propria pienezza di vita. Ma tutto ciò implica qualcosa, e cioè che la gestualità del dio venga *incarnata* dalla comunità dei seguaci e s’inscriva come modello paradigmatico ispiratore della strategia e della tattica per suddetta conservazione.

L’istituzione della moneta come mezzo di scambio, ovvero nella sua funzione di strumento «per la *remissione legale dei debiti*»⁵⁴, proviene da questo sfondo originario

⁵¹ Id., pp. 131-132.

⁵² Id., p. 134.

⁵³ M., Amato, *Le radici di una fede. Per una storia del rapporto fra moneta e credito in Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 1.

⁵⁴ Id., p. 17. Si legge nel saggio che «così come la moneta esige di poter riposare su una struttura di fiducia che le preesiste, la relazione debito-credito preesiste alla sua configurazione propriamente monetaria, e anzi, eccede strutturalmente la dimensione puramente economica della gestione dei pagamenti e delle loro dilazioni. Non è solo l’economico, e cioè la possibilità di una strutturazione dello scambio, a fondarsi sulla

e non può in nessun modo prescindere. Non si tratta, come saremmo portati a credere, di una relazione univoca: si istituisce una transazione reciproca di *forze* tra seguaci e il dio che costituisce un transito del *credito* di ambedue. Tale credito è stabilito in vista di un fine ben preciso, ossia il vantaggio reciproco come risultato della vittoria. Sebbene i devoti si limitino soltanto a fornire sostegno all'immane forza del dio, proprio nella loro *credenza* è riposta la *forza magica* necessaria al dio per sbaragliare gli avversari e ottemperare alla promessa di prosperità per i suoi accoliti – oggi, un'istituzione bancaria che non godesse della fiducia dei risparmiatori non potrebbe sopravvivere e pertanto dispensare credito.

La remissione del debito comportava la mediazione del tempo in qualità di rappresentante del dio. In questo senso i templi furono le prime istituzioni di credito. È qui che gli schiavi riponevano i loro denari nell'intento di riscattarsi dalla loro condizione. Il garante della transazione che consentiva allo schiavo di acquistare la sua libertà era sempre il dio.

Naturalmente, come fa notare Amato, la relazione tra creditore e debitore è una relazione dissimmetrica per cui «“creditore” è colui che ha in suo potere il “debitore”»⁵⁵. Qui però il potere del creditore è allo stesso tempo vincolato al «mantenimento della *solvibilità del debitore*»; ecco perché non si può parlare di un rapporto gerarchico. L'insolvenza del debitore costituisce un rischio costante che condiziona, se non destabilizza, la situazione di potere del creditore nei suoi riguardi⁵⁶. Infatti, si deve pensare al debitore come 'classe' per comprendere la potenziale portata dell'insolvenza in questione. Ed è questo ciò che potremmo ritenere l'aspetto più interessante della relazione debitore-creditore, ossia la costitutiva *incertezza* che comunque caratterizza tale rapporto dissimmetrico. Incertezza che poi viene ereditata da ogni architettura finanziaria, cioè da ogni «periodica e preordinata chiusura dei conti fra debitori e creditori»⁵⁷.

Cerchiamo, tuttavia, di cogliere per analogia in che modo Indra è in connessione alla costituzione delle relazioni finanziarie e all'emergere della moneta come strumento e garante della *non morte* del debitore.

I 250 inni che gli vengono dedicati ne fanno il dio più popolare del R̥gveda. Indra è l'eroe per eccellenza, ovvero il modello esemplare dei guerrieri. I suoi devoti, i Marut, sono espressione sul piano mitologico delle società indo-iraniche dei guerrieri⁵⁸. Il suo combattimento più famoso è quello vittorioso contro Vṛtra – il mostro ofidio che immobilizzava le acque nelle tenebre e rappresentava sia il caos sia l'*autoctono* – che determinò «una nuova 'situazione', cosmica o istituzionale»⁵⁹. Con il suo trionfo Indra

relazione debito-credito, ma il politico stesso, ossia la possibilità di una vita comunitaria basata sulla condivisione di una legge». E tale fiducia che preesiste alla strutturazione delle relazioni di scambio e di debito proviene da questo sfondo relazionale originario tra uomini e dei: gli uni in rapporto devozionale e di debito, gli altri nella forma di dispensatori di una dilazione del *tempo di vita*.

⁵⁵ Id., p. 18.

⁵⁶ Amato ricostruisce l'evoluzione del rapporto debitore-creditore che da una situazione in cui il debitore doveva rispondere con la vita in caso di mancata restituzione del debito (*vinculum fidei*), si arriva «all'istituzione di un diritto fallimentare – il quale, tuttavia, ancora comporta, se non una morte civile, quanto meno una “morte economica” per il fallito» (id., p. 19).

⁵⁷ Id., p. 24.

⁵⁸ M., Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, BUR, Milano 2006, vol. I, p. 226.

⁵⁹ Id., p. 227.

inaugura la sua sovranità e dispiega in qualità di demiurgo il Cielo e la Terra: si narra che sia stato l'ultimo dio a nascere, mettendo fine alla ierogamia tra queste entità. Da allora questo combattimento assurge a modello delle battaglie «che gli Ari dovettero sostenere contro i Dasyu (del resto chiamati *vrtrani*)»⁶⁰. La liberazione delle acque come atto simultaneo all'uccisione del drago è allo stesso tempo la celebrazione «della vita contro la sterilità e la morte conseguenti all'immobilizzazione delle acque». Ma Indra è anche e soprattutto un «instancabile bevitore di *soma*», la pianta e la bevanda difficilmente separabile dal dio che ne porta il nome⁶¹; si parla dell'origine celeste del *soma*, e del fatto che cresca sulle montagne, le cui cime sono proprietà del cielo: esso cresce «nell'ombelico della terra, sulle montagne» (R V, X, 82, 3), ossia «al Centro del Mondo, là dove è reso possibile il passaggio tra la Terra e il Cielo»⁶². Infatti, il *soma* consente il riavvicinamento di queste *realità*, rinvigorisce il guerriero infondendogli coraggio e guarisce dalle malattie, ma soprattutto prolunga il *tempo di vita*: «di qui il sentimento di comunione con gli dèi, anzi di appartenenza al mondo divino, la certezza della 'non morte', vale a dire innanzitutto di una *vita di pienezza senza fine*»⁶³.

Come si può osservare, dietro le quinte della storia dell'istituzione bancaria si ravvisa un modello relazionale esemplare che affonda le sue radici nel mito e trova in Indra il suo archetipo più rappresentativo, il quale però tradisce una struttura 'guerriera', esperita nella forma del duello e avente come fine ultimo l'instaurazione di una nuova *sovranità* con la *promessa* per i suoi adepti di perpetuazione della vita.

È proprio alla luce di una siffatta prospettiva che possiamo cogliere il nesso profondo che unisce l'emergere di due nuove figure di debitore tipicamente moderne, lo Stato e la Banca Centrale, con il carattere immortale della sovranità: essi rappresentano il prototipo del debitore che non può non assolvere al suo *im-pegno*, grazie appunto a questo stretto legame. «Il debito pubblico è il debito di un soggetto *che non muore*, e che quindi, in un certo senso, non potendo dare la sua vita in pegno, *non può nemmeno fallire*»⁶⁴. Attraverso la garanzia assicurata dalla «*continuità amministrativa*» del potere sovrano del corpo statale si dispiega una singolare *immortalità* che permette di «*rinnovare indefinitamente la scadenza del debito*», proprio in quanto si fonda sulla smaterializzazione progressiva del pegno⁶⁵; così facendo si elude, in un certo qual modo, la tanto paventata *incertezza* iniziale che caratterizza il rapporto dissimmetrico tra debitore e creditore⁶⁶, da un lato, e si rinnova costantemente la vita di entrambi i *corpi economici*, lo Stato-debitore e la banca-creditore, dall'altro.

Tutto questo processo deve essere visto *anche* come il luogo dove si mette in opera il rinnovamento periodico o la reiterazione della *vita eterna* da parte della comunità

⁶⁰ Id., p. 228.

⁶¹ Id., p. 231.

⁶² Id., p. 232.

⁶³ Id., p. 233 (corsivo mio).

⁶⁴ M., Amato, cit., p. 33.

⁶⁵ «È questo, infatti, il senso ultimo delle due principali forme assunte dalla garanzia in epoca moderna: le entrate fiscali come garanzia del debito pubblico e le riserve come garanzia dei debiti delle banche. È la natura stessa di questi due debitori istituzionali, Stato e banca centrale, a premere per la smaterializzazione» (id., p. 32).

⁶⁶ «La vera garanzia dei sistemi finanziari è legata a doppio filo non con l'accantonamento di beni in forma di pegni (le "riserve"), ma con una *produzione di certezza*» (id., p. 34).

umana: ci troviamo di fronte alla «perpetuità della vita» di cui parlava Aristotele nel *Trattato sull'economia* (libro I, 3, 1343b). Analizzando questo passo al fine di mostrare, contro ogni astratto empirismo, che non è l'individuo il fondamento reale ma la relazione, Carlo Sini sottolinea che l'espressione «vita eterna» (Aristotele usa il termine *physis*, la vita vivente) equivale al semplice «vivere», ovvero all'«indifferenziazione animale», alla «vita vivente priva di "sapere"». In questo senso allora l'uomo e la donna non possono vivere separati – secondo quanto diceva Aristotele – poiché

«il "resto" della loro relazione sessuale "saputa" è così qualcosa come un'unità perduta, ricomposta in forma "analogica" (ripetizione sociale ed economica della vita eterna perduta). [...] questo costitutivo "sapere" (che non possono, essendosi separati, vivere separati) è il loro "stato economico" [cioè] non possono vivere senza lo scambio economico-sessuale: siamo così di fronte al *fenomeno primordiale dell'economia*. Tutto ciò è infatti ignoto all'animale, che non possiede questo "sapere". In questo senso gli animali non sono separati tra loro e neppure rispetto al cosiddetto ambiente in cui "abitano": siamo noi, col nostro sapere, che li poniamo come separati, in analogia con la nostra forma di esistenza. [...] Questo impulso rivolto alla vita eterna è a sua volta in uno stato di necessità: non può generare l'eternità della vita negli individui, ma solo *tramite* gli individui nella specie, cioè attraverso la loro relazione sessuale. Questa è così l'economia della natura o economia della vita eterna»⁶⁷.

Ecco che allora dietro un'apparente pratica quotidiana quale ci appare a tutt'oggi l'economia e l'istituzione creditizia che ne deriva si cela nel profondo un rinvio al fondamento religioso che supporta e rappresenta il *senso* segreto di tale attività. È dall'edificio più alto che si comprende – diceva Joseph Campbell⁶⁸ – su cosa si fonda una società. In una città medievale, la cattedrale svetta come l'edificio più alto; in una città del XVIII secolo è il parlamento cittadino quello che sovrasta tutto; in una città moderna, invece, le architetture più alte sono rappresentate dagli uffici, il centro della vita economica.

Inoltre, agli albori della nascita di un *soggetto-debitore immortale* nella modernità creditizia è presente un altro aspetto cruciale che ci rimanda alla necessità del finanziamento per fini bellici; per scopi di prestigio da parte di un sovrano determinato, Guglielmo III d'Orange-Nassau⁶⁹. La necessità del finanziamento scaturisce dalla lotta che lo vede avversario di Luigi XIV. Anche qui, come nel caso di Indra, siamo di fronte a un 'duello' in cui è in gioco il prestigio di due figure sovrane. Naturalmente, il duello si declina in termini di sopravvivenza da parte di uno *stato* nei confronti di un altro *stato*. Una simile congiuntura non perde di attualità nemmeno oggi. Il finanziamento ad un corpo che non può morire, il corpo dello *stato*, e che per questo assicura la certezza della restituzione del debito, si traduce in un potenziamento dell'arte della guerra, in un affinamento della pratica di fronteggiare la morte propria dell'eroe (Indra), espressione dell'intera comunità: è a nome di tutta la comunità stessa a cui appartiene l'eroe o che si

⁶⁷ C. Sini, *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Cuem, Milano 2005, pp. 50-51. È secondo un siffatto senso semantico che anche noi useremo l'espressione «vita eterna».

⁶⁸ Cfr. J., Campbell, *Il potere del mito*, Guanda, Parma 2007.

⁶⁹ M., Amato, *Le radici di una fede*, cit., p. 174.

erge a suo seguito come nel caso della credenza in un dio, che egli affronta le sue prove; che incarna la comunità per eccellenza, al suo massimo grado di vitalità. Per questo motivo gli eroi sono sempre anche dei fondatori di città, sebbene la loro funzione non si risolva completamente in tale dimensione.

Alle origini della nozione di credito abbiamo incontrato Indra, dio guerriero e garante della immortalità della comunità dei suoi seguaci, ora, alla fine o inizio di un nuovo modo di intendere il credito, ritroviamo nuovamente l'incarnazione di una tale 'funzione' nella sovranità dello Stato. Non può essere ritenuta solamente una mera coincidenza una simile relazione di mutuo soccorso; e il prestigio che viene accordato a queste strutture deve intendersi in correlazione a una certa utopia politica. D'altronde, le figure geometriche messe letteralmente in campo dagli eserciti in battaglia, oppure le figure architettoniche costruite nelle città, sono attraversate dallo stesso progetto politico e ad esso intimamente legate.

Si tratta, in fin dei conti, di *controllare il dominio della casualità*, dell'imprevedibile ingerenza del caso attraverso il dominio esercitato con la razionalità e col calcolo. La computerizzazione 'amministrativa' delle istituzioni (bancarie *in primis*) non si discosta da questo modello originario: essa non è un qualcosa di assolutamente altro rispetto al sistema di scrittura tradizionale, piuttosto ne costituisce un progressivo sviluppo⁷⁰ nonché il suo 'naturale' compimento. Infatti, l'informazione affidata al simbolo computabile diviene «insensibile al contesto, del tutto autonoma e assolutamente persistente nell'identità con se stessa»⁷¹; così facendo non può morire e assume tutte le caratteristiche del garante di ultima istanza in vista della solvenza del debito.

Nel profondo, tuttavia, tutto ciò equivale a voler controllare la vita vivente, la *vita eterna* mediante il 'sapere' della morte: sapere che consiste essenzialmente nel sapersi com-portare dinanzi alla visione del cadavere; sapere che scaturisce *dalla* visione del cadavere che ci conferisce la pratica del linguaggio. Certamente da simile conoscenza può aver origine per l'uomo un potere di dominio che si risolve nella possibilità non solo di *vivere* ma di *viver bene*; tale eventualità è però correlata a quella di *chiudere*

⁷⁰ Si veda in merito M., Cappuccio, *Alan Turing: l'uomo, la macchina, l'enigma. Per una genealogia dell'incomputabile*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2005. Nel ricostruire come è nata la Macchina di Turing, Cappuccio evidenzia che non si tratta di una pratica completamente svincolata da quella alfabetica, ma solo di un suo nuovo uso: «La Macchina di Turing [...] non è altro che una rappresentazione funzionalistica e meccanicistica pienamente automatizzata della concreta prassi di scrittura alfanumerica in uso in Europa da svariate centinaia di anni»; essa è, a ben vedere, una riproduzione della scrittura alfabetica che consente di attuare un «dispositivo di riproduzione universale di *qualsiasi possibile riproduzione universale dell'informazione*, venendo a costituire [...] la più completa e pretenziosa esplicitazione del progetto assolutistico e onnipervasivo della razionalità occidentale [...] la sua vorace pulsione imperialistica e la sua aspirazione a inglobare le altre forme di vita culturali» (pp. 266-267). Per avere un'idea di come tutta l'operazione computazionale affondi le sue radici in ambito militare rinvio in particolare alle pp. 247-258. Queste pagine potrebbero tranquillamente essere utilizzate per descrivere la trasformazione del soldato e non cambierebbero di segno: alla luce dei fatti, la Macchina di Turing è nello stesso tempo una protesi «funzionalistica e meccanicistica pienamente automatizzata» della reale pratica militare... E il soldato incarna questo destino che lo orienta e lo con-segna, in cambio di una maggiore *potenza di fuoco*, ad un automatismo che, se irrigidisce le posture, i gesti, facendoli funzionare solo in un senso, lo rende meno esposto, nel contempo, al pericolo del caso e, dunque, allunga la sua possibilità di sopravvivenza; insomma, come si direbbe oggi, gli consente di progettare un futuro, o di essere un *progetto futuro* (di potenza e meccanicità).

⁷¹ Id., p. 243.

il flusso inarrestabile di vita eterna – il *transito* costante dalla vita alla morte che, ad esempio, aveva caratterizzato le civiltà umane del paleolitico e ancora del neolitico – perché solo così si può produrre la *certezza* di un *resto*, cioè di un cadavere. In altri termini, la possibilità della solvibilità del debito (il suo adempimento), pena altrimenti il verificarsi dell'insolvenza del debitore.

Certo, chiudere il flusso si deve intendere anche come costituzione di una forma di intermediazione che istituzionalizzandosi controlla il transito e ne orienta il destino: in questo senso le banche o qualsiasi istituzione, attività o pratica lavorativa e via di seguito, si pongono entro una dimensione tipicamente religiosa; *ripetono* nelle loro gestualità il modello esemplare rappresentato dal più antico rapporto tra creditore e debitore, quello tra l'uomo e il dio, ovvero il paradigma relazionale offerto dal sacerdote. Ogni transazione supportata da una qualsivoglia forma di intermediazione vi rinvia nel profondo; e ogni professione, ogni attività lavorativa, economica, politica e di qualsiasi altro genere, tende costitutivamente ad orientarsi in tal senso.

Indice

Prefazione di Carlo Sini	5
Introduzione	9
1. La crisi della città	15
1.1 La ricerca agronomica: ‘ritorno’ alla tradizione o proiezione verso il ‘futuro’? .20	
1.2. L’altra faccia del proletariato	23
2. La città come luogo di remissione del debito e ascesa verso la libertà	44
2.1 Inattualità della nozione di debito	48
2.2 Bellezza, perfezione, riscatto	52
2.3 Il segreto della città	57
2.4 Le ragioni della città	61
2.5 Un passo indietro nel passato della città	73
2.6 Dinanzi al segreto	84
3. La pietà entro le mura	97
3.1 Nel profondo della religione	115
3.2 L’ascesi del monaco	123
3.3 Il deserto sulla strada e la strada nel deserto	136
3.4 Gli schiavi energetici e la soluzione nientificante	140
4. Sulle orme di Hegel	149
4.1 Kojève e l’interpretazione di Hegel	157
4.2 Hegel e la morte	167
4.3 Un passo indietro: la soglia anacoretica e l’impulso immanente dell’eroe	182
4.4 Una nuova figura devozionale	190
5. L’<i>auctoritas</i> del monaco: ascesi, lettura e agricoltura	201
5.1 Il senso dell’autorità	212
5.2 Lettura e mondo: la vita perfetta	224
5.3. Il risuonare dello scritto sul corpo simbolico del mondo.	238
5.4 La concezione hegeliana dell’eroe e la prossimità di Nietzsche	243
6. Il Vangelo tra continuità e <i>décadence</i>: lo sguardo di Nietzsche	266
6.1 L’eroe e la maschera della Gorgone	276
6.2 Variazioni gorgoniche: il giorno del ritorno	302
7. Un modello eroico di fondazione politica:	
Teseo e la figura danzata del labirinto	314
7.1 Un’origine raddoppiata: le due madri di Hermes	321

7.2 Crisi della città e parossismo della sua emblematicità moderna: l'automobile .	328
7.3 Forza e violenza: uso e abuso	340
7.4 La 'prima' scrittura	353
7.5 Il «potere» del <i>soma</i>	360
7.6 Ebbrezza della 'potenza' e potere dell'ebbrezza: il 'succo' della sovranità e la sovranità della sapienza.	371

8. Hermes e la maschera di Dioniso:

la bi-frontalità eroica e il suo senso nascosto.	391
8.1. La fecondità dell'erma e l'Aperto del cielo	406
8.2. Il riflesso dello specchio e l'occhio di Medusa.	413
8.3. Prossimità tra noia e deserto	426
8.4. Il grembo e il campo	443
8.5. L'oscillazione della regina	455
8.6 Il paradigma della guerra totale e la rifondazione etica della violenza: inappartenenza, inaffidabilità, nomadismo	465

9. La cheerleader del guerriero 492

9.1. Il bordello e la <i>physis</i>	505
9.2. La <i>physis</i> e il <i>mortale</i> : la 'natura' dello strumento	513
9.3. L'Aperto dell'erma	531
9.4. Il cocchio e il caldaio	538
9.5. La caccia, il cielo e l'eroe	550
9.6. Il gioco del fanciullo	567