

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Modernità come supremazia dell'utile economico 

di Diego Fusaro

«Per l'uomo nulla ha poteri così tristi e larghi come il denaro, che città devasta, uomini strappa dalle case, istruisce le menti pure a concepire il male, le perverte e le muta, del delitto indica il passo e l'esperienza schiude ad ogni empietà».

(Sofocle, *Antigone*)

Nelle pagine che seguono, oggetto della nostra analisi non sarà un singolo autore del mondo moderno o una singola fase della storia dell'umanità. Ci proponiamo un obiettivo che è più modesto e, insieme, più ambizioso: *più modesto*, perché la nostra attenzione non si soffermerà sul modo specifico in cui, nel mondo moderno, un singolo autore o, alternativamente, più pensatori hanno tematizzato il trionfo dell'utile come tratto essenziale della modernità; *più ambizioso*, perché cercheremo di tratteggiare, a un alto livello di astrazione, quello che – come vedremo – può essere con diritto indicato come il *Zeitgeist* della modernità, in un quadro a tal punto generale da ricomprendere, al proprio interno, tutti gli autori moderni, compresi quelli che hanno incentrato la propria riflessione in consapevole opposizione con il principio dell'utile. Per questa via, percorrendo la modernità a volo d'aquila, guadagneremo sul piano della teoria generale del moderno ciò che invece andrà inevitabilmente perso dal punto di vista della ricchezza dei particolari e delle specificità dei singoli autori che hanno contribuito all'elaborazione di singole prospettive, eterogenee e irriducibili. Il filo conduttore della nostra analisi sarà costituito da una rivisitazione delle coordinate teoriche fissate dalla diagnosi della *Neuzeit* operata da Karl Marx^[1]; diagnosi che, in estrema sintesi, potremmo compendiare nel seguente modo: con l'avvento del mondo moderno, a partire dal XV secolo, si dissolve rapidamente la “tavola dei valori” premoderna, incardinata su parametri che attribuivano il primato non all'utile economico bensì all'uomo, e si impone una “risemantizzazione” valoriale del mondo, in cui l'utile economico guadagna quell'egemonia di cui ancora oggi è titolare, con tutte le conseguenze che ne derivano sul piano dei rapporti sociali, della produzione, del rapporto con la natura e, come vedremo, del sapere. In questa luce, la modernità diventa un altro modo per dire “capitalismo”, ossia mercificazione universale orientata alla generazione di un utile economico sempre crescente e tale da subordinare a sé ogni altro aspetto della realtà: su queste basi, diventa possibile destrutturare il *locus communis* secondo cui “modernità” sarebbe sinonimo di “antropocentrismo”, mostrando come, ben lungi dal configurarsi come il “regno dell'uomo” dopo la parentesi “teocentrica” medievale, il moderno, se letto in trasparenza, si presenti come il “regno dei *chremata*” di cui l'uomo è soltanto un servo docile e inconsapevole, spogliato di ogni valore autonomo.

Prendiamo dunque le mosse dalle coordinate marxiane: secondo quanto precisato in *Misère de la philosophie* (1847), il moderno “modo di produzione capitalistico” cominciò a prendere forma quando, a partire dal XV secolo, «tutto divenne commercio»^[2], ossia quando venne avviato il processo di progressiva riduzione a “merce” della realtà nella sua interezza. Secondo le parole di Marx, è alla luce di questi presupposti storici che la modernità si è potuta profilare come l’epoca in cui «ogni realtà, morale o fisica, divenuta valore venale, viene portata al mercato per essere apprezzata al suo giusto valore»^[3], nella convinzione – destinata a diventare rapidamente il vero e proprio “credo” del mondo moderno – che non vi fosse alcunché che non potesse essere scambiato sul mercato. Le dimensioni della produzione di “valori di scambio”, della “mercificazione” universale e dell’accrescimento illimitato della ricchezza erano del tutto estranee all’immaginario dell’uomo “premoderno”, vissuto in fasi storiche in cui il sistema capitalistico non era ancora stato tenuto a battesimo. Ora, per la prima volta nella storia, nel moderno la produzione non è più orientata alla soddisfazione di bisogni umani, ma si capovolge in attività fine a se stessa, nella misura in cui non si produce più (come ancora avveniva nel mondo antico o in quello feudale) per la conservazione della società nel suo complesso, ma per accrescere sempre più il capitale, in un movimento autoreferenziale e potenzialmente senza limiti. La dimensione dell’utile economico si estende a tal punto da marginalizzare tutte le altre e da autonomizzarsi completamente, assumendo lo statuto di “Dio immanente” dei moderni. In questa prospettiva, l’economia viene a essere il successore logico e storico della teologia: l’Assoluto – la totalità dei rapporti sociali tra gli uomini – si trasferisce da un’unità esterna (che deve legittimare in maniera *trascendente* una certa gerarchizzazione della società) a un’unità interna che deve legittimare in maniera *immanente* l’accumulazione illimitata di capitale, la produzione in misura sempre più massiccia dell’utile economico. In particolare, la società moderna, capitalisticamente strutturata, viene a configurarsi, da un lato, come il luogo in cui – per via delle molteplici contraddizioni di cui è intessuta – prolifera la religione come forma ingannevole di felicità extramondana e, dall’altro, come una società religiosamente strutturata, con le sue gerarchie e con i suoi Assoluti. In ultima analisi, il capitalismo si configura esso stesso come una nuova religione, con il suo Dio (il capitale) e le sue “vacche sacre” (la proprietà privata, il denaro, ecc.). Lo stesso carattere religioso e feticistico delle merci rivela che la religione è il completamento più conveniente alla società mercantile capitalistica. Il moderno si presenta così con i tratti di uno scenario “spettrale”, in cui i “morti” (merci, denaro, proprietà) dominano i “vivi”, assoggettati al principio dell’utile economico.

Se si segue il ragionamento sviluppato da Marx in *Misère de la philosophie* e, ancor più, nel primo libro di *Das Kapital* (1867), la transizione alla modernità da quello che, per comodità, potremmo qualificare genericamente come “mondo premoderno” si configura essenzialmente come il passaggio *epochemachend* da un mondo in cui l’utile occupa un ruolo secondario, subordinato a valori di altro genere, a una realtà in cui tutto è assoggettato al criterio dell’utilità economica; una realtà in cui l’obiettivo generale della produzione e, più in generale, della società cessa di essere la soddisfazione dei bisogni umani e diventa il movimento di accrescimento illimitato e autoreferenziale della “valorizzazione del valore”. L’esigenza di tale “valorizzazione del valore” comporta, come conseguenza decisiva, una produttività sempre più massiccia e più intensa: la forma dominante nei “modi di produzione” precedenti – spiega Marx in *Das Kapital* – è esprimibile nella formula M-D-M (merce-denaro-merce), che si riferisce alla trasformazione della merce in denaro con il quale si acquista nuova merce; e ciò in virtù del presupposto per cui, nelle realtà precapitalistiche, «la circolazione semplice delle merci – la vendita per la compra – serve di mezzo per un fine ultimo che sta fuori della sfera della circolazione, cioè per l’appropriazione di valori d’uso, per la soddisfazione di bisogni»^[4] dell’uomo, concepito come fine ultimo della produzione e della società. In maniera diametralmente opposta, nella modernità capitalistica predomina la forma esprimibile con la formula D-M-D^I, dove D^I è maggiore rispetto a D. Concretamente, subentra un cambio di paradigma epocale: lo scopo della produzione cessa di essere il consumo (e la conseguente soddisfazione di un bisogno umano) e diventa la “valorizzazione del valore”, il movimento illimitato di accrescimento del guadagno. Secondo quanto precisato da Marx, nel moderno «la circolazione del denaro come capitale è fine a se stessa, poiché la *valorizzazione del valore* esiste soltanto entro tale movimento sempre rinnovato. Quindi il movimento del capitale è senza misura»^[5]. Se nei modi di produzione precedenti si vendeva per comprare, in quello capitalistico – spiega Marx – si compra per vendere, e la ricchezza, nella forma dell’utile economico, assume lo statuto di unico valore riconosciuto dal mondo moderno.

Da una diversa angolatura, si potrebbe sostenere che per i moderni il valore e la sua valorizzazione divengono i soli *valori*, che sottomettono a sé o, più spesso, congedano definitivamente quelli delle società precapitalistiche. L'arricchimento illimitato, frutto dell'autonomizzazione del valore dell'utile economico, viene in questo modo a configurarsi, parafrasando Hegel, come un «cattivo infinito»^[6] (*schlechte Unendlichkeit*), che avanza ininterrottamente senza mai potersi acquietare nel momento della “determinazione concreta”: proprio perché pone il proprio obiettivo sempre da capo come mèta da raggiungere, esso risulta, in ultima analisi, «senza fine e scopo»^[7], trasfigurandosi in quel movimento autoreferenziale, irrazionale e incantatorio che ha stregato il mondo moderno, in cui la produzione fine a se stessa è diventata il fine ultimo della società in quanto tale. Per questa via, è la santificazione dell'utile economico proclamata dalla modernità a determinare il carattere “alienato”, “reificato” e “disumanizzante” del paesaggio moderno, in cui «il processo di produzione padroneggia gli uomini, e l'uomo non padroneggia ancora il processo produttivo»^[8], nel quadro di un movimento generale del tutto irrazionale e autoreferenziale, in cui si produce non più per soddisfare bisogni umani, bensì per accrescere la ricchezza. Quest'ultima non è posta al servizio degli uomini, ma, in modo capovolto, sono gli uomini a essere schiavi della ricchezza e del suo movimento di accumulazione illimitata. Si tratta di una completa “inversione” dialettica, in cui il potere sociale e i prodotti del lavoro umano si separano dagli uomini e, come fantasmi, li dominano in modo cieco e irrazionale: l'utile economico, innalzato dai moderni a propria divinità suprema, finisce per schiacciarli impietosamente, sacrificando la loro esistenza sull'altare del proprio irrazionale movimento di crescita illimitata. Dietro la “razionalità moderna” si nasconde pertanto un nucleo del tutto irrazionale, un incantesimo originario che fa dell'utile economico e della sua “dimora” – il “mercato” – le divinità supreme della modernità; divinità di fronte alle quali, a ben vedere, ancora oggi ci comportiamo con un senso di mistero e, insieme, di devozione analogo a quello con cui le popolazioni primitive si rapportavano alle forze della natura. Considerato da questa prospettiva, il moderno corrisponde a un'epoca dai contorni tetri, un'era di totale svuotamento, di disumanizzazione radicale e di valorizzazione del mondo delle “cose”; un'era in cui l'uomo assume lo statuto unidimensionale di *homo oeconomicus*, si spoglia del proprio umanesimo e, più in generale, si priva di tutto ciò che ha in sé per porlo non in un Dio trascendente, secondo la lezione del feuerbachiano *Das Wesen des Christentums* (1841), bensì nel mondo delle merci e della “valorizzazione del valore”. Scrive a questo proposito Marx:

«Nell'economia politica borghese – e nell'epoca della produzione ad essa corrispondente – questo completo dispiegarsi dell'interiorità dell'uomo si manifesta come un *assoluto svuotamento* (*völlige Entleerung*), quest'universale oggettivarsi si manifesta come un'*estraneazione totale* (*totale Entfremdung*), e la soppressione di tutti i fini unilaterali determinati si manifesta come il più grande sacrificio del fine autonomo a vantaggio di un fine completamente esterno»^[9].

Il moderno assume così i tratti terrifici dell'età della “disumanizzazione” radicale, in cui l'uomo si trasforma in semplice strumento al servizio del movimento autoreferenziale di valorizzazione del capitale e di sempre rinnovata autoposizione dell'utile economico. È, secondo l'icastica definizione di Fichte, l'epoca della «completa peccaminosità»^[10], che «ha come impulso unico alle sue reazioni e ai suoi moti *l'utile materiale* (*der sinnlich Eigennutz*)»^[11], in cui si risolve e in cui tende a dissolvere ogni sua ulteriore determinazione. La diagnosi marxiana, se non assolutizzata e se non trasfigurata dogmaticamente, permette di fare luce su quelli che, con Fichte, potremmo qualificare come i «i tratti fondamentali dell'epoca presente» (*die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*): in particolare, sarebbe senz'altro fuorviante ritenere che la modernità si risolva *tout court* in un trionfo dell'utile economico, come pure talvolta Marx e i suoi interpreti sembrano lasciare intendere^[12]. Il fatto che il mondo moderno abbia elevato l'utile a propria divinità non toglie che la *Neuzeit* sia stata anche *altro* e che questo “altro” non sia affatto subordinato né, men che mai, direttamente scaturente dalla “crematistica” egemonica. Per rendere pienamente conto del mondo moderno, occorre pertanto considerare *anche* altre prospettive, in grado di gettare luce su aspetti altrimenti destinati a rimanere in ombra: in particolare, la modernità è anche stata una *Rationalisierung*, un processo di «razionalizzazione»^[13], ossia di «disincantamento del mondo»

(*Entzauberung der Welt*), svuotato dalle antiche potenze divine e trasformato in teatro dell'agire razionale di un uomo ormai divenuto "adulto" e responsabile delle proprie azioni, secondo la nota diagnosi di Max Weber; è anche stata, secondo le analisi di Reinhart Koselleck, un *nuovo e diverso rapporto con il tempo*, e più precisamente un tentativo di fare *tabula rasa* delle esperienze passate e di "colonizzare il futuro", inteso come il *novum* radicale, luogo della realizzazione dei sogni e delle speranze dell'umanità^[14]. La modernità è anche stata il luogo in cui si sono "secolarizzate" le principali categorie di pensiero cristiane, le quali, da trascendenti che erano in origine, si sono "immanentizzate", secondo le suggestive analisi – in ciò, almeno in parte, convergenti – di Carl Schmitt^[15] e di Karl Löwith^[16] (ma anche del Weber degli studi sullo «spirito» del capitalismo^[17]); è anche stata il luogo in cui è avvenuta quella "conversione" dai cieli della metafisica e della religione alla terra dell'uomo e del «sapere mondano» (*Weltweisheit*) tematizzata da Hegel. Ed è stata ancora molto altro, da cui sarebbe senz'altro erroneo prescindere. Queste precisazioni "definitorie", rapide e necessariamente approssimative, sono volte a negare in partenza la possibilità di un "monocausalismo" e di una "unicità interpretativa" per venire a capo di un fenomeno così ricco, articolato e complesso come la modernità. Di qui l'esigenza di tenersi a "distanza di sicurezza" dalle facili assolutizzazioni e dal monocausalismo, di qualunque tipo e di qualunque provenienza essi siano. Soltanto se li si evita accuratamente, diventa possibile rendere conto delle molteplici sfaccettature di una realtà poliedrica, complessa e variegata quale è la dimensione della storia in tutte le sue possibili declinazioni. Tutto questo per segnalare che se in queste pagine insisteremo sull'utile economico come tratto fondamentale del mondo moderno, non lo faremo in una prospettiva di tipo "monocausalistico", fondata sulla pretesa di esaurire il "fenomeno modernità" in un'unica interpretazione: ben distanti da una prospettiva di questo tipo, assumeremo il dominio dell'utile economico come categoria interpretativa con cui approssimarci al moderno in modo parziale, consapevoli che esso, nella sua complessità irriducibile, non possa essere dischiuso con una sola chiave di lettura e necessiti della cooperazione di più discipline e di più punti di vista, in un intreccio a geometrie variabili di filosofia ed economia, storia e sociologia, politica e antropologia. L'arcipelago delle interpretazioni della modernità è a tal punto un *Kampfplatz* che è impossibile sceglierne una senza tener conto delle altre.

Forti di questa "premessa metodologica", possiamo ora tentare di delineare, per sommi capi, la transizione alla modernità seguendo il movimento che ha portato dalla condanna del primato dell'utile al suo duplice movimento di autonomizzazione e di valorizzazione assoluta. Quello che abbiamo poc'anzi definito, in maniera indubbiamente generica, come "mondo premoderno" deve ora essere delineato con maggiore precisione, per evitare che la nostra espressione si trasformi in una categoria a tal punto vaga da significare tutto e, per ciò stesso, il suo contrario: nella presente analisi, per "mondo premoderno" intendiamo quella galassia di fasi storiche che, eterogenee e dotate ciascuna di una propria specificità, erano accomunate dal non aver individuato nell'utile, e men che mai in quello economico, il valore fondamentale in base al quale modellare l'esistenza *della* e *nella* società. In questo modo, tramite la contrapposizione "semplificata" e a suo modo "generica" tra "mondo premoderno" e "mondo moderno" diventa possibile individuare nell'assolutizzazione dell'utile economico una delle caratteristiche più rilevanti e, insieme, più peculiari della nostra modernità.

Sotto questo profilo, il mondo greco presenta carattere paradigmatico: per eterogenea che fosse, a seconda della fase storica, dell'autore o della "scuola" considerata, la riflessione filosofica dei Greci concordò in maniera pressoché univoca – sebbene con l'eccezione, tutt'altro che trascurabile, della Sofistica, protagonista del processo di dissoluzione della verità e di "mercificazione" del sapere – nella critica indirizzata contro l'utile economico, contro la "crematistica"; critica che si accompagnava a un elogio entusiastico del sapere disinteressato e fine a se stesso, orientato alla pura dimensione contemplativa della teoresi, l'unica in cui si realizzasse pienamente l'essenza dell'uomo. Il capovolgimento dell'umanesimo greco nella crematistica moderna risulta lampante se si considera come Aristotele, nella partizione delle scienze operata nella *Metafisica*, assegnasse il primato alle tre «scienze teoretiche» (matematica, fisica e filosofia), attribuendo minor valore a quelle «poietiche», finalizzate alla "produzione" nelle sue forme più eterogenee: il sapere in quanto tale, nella sua dimensione meramente contemplativa, avulsa da ogni rapporto con la prassi e con la "produzione materiale", era considerato come la forma suprema di conoscenza proprio per il suo carattere puramente teoretico. Secondo la precisazione di Aristotele, le scienze teoretiche, e segnatamente la filosofia, godono di uno statuto superiore rispetto alle scienze "poietiche" proprio perché, di fatto, *non servono a nulla*, non rispondono ad alcun criterio di utilità e, di conseguenza, sono sciolte dal vincolo di servitù proprio del "servire-a-qualcosa". In una simile

prospettiva, soltanto la filosofia può essere etichettata come “scienza libera”, perché fine a se stessa e non rapportata ad altro: «come diciamo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola [la filosofia], tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa»^[18]. La grandezza del sapere teoretico risiede, per così dire, nella sua “autofondazione”, nel suo costituirsi come un processo che muove dalla sfera del pensiero e che resta al suo interno, senza mai valicarne i confini per sfociare in azione pratica, in produzione materiale o in qualsiasi altra attività extrateoretica.

Ora, è noto come nel mondo moderno, almeno a partire da Francesco Bacone, la posizione aristotelica venga rideclinata su nuove basi e il rapporto tra sapere e utile venga riconfigurato in una forma che, per molti versi, appare come capovolta rispetto a quella che da Aristotele in poi era stata dominante nel mondo “premoderno”. Infatti, in forza della autonomizzazione dell’utile economico e della conseguente marginalizzazione di ogni valore con esso contrastante, il moderno è contraddistinto, fin dalle sue premesse, da un primato dei “sapere utili”, finalizzati alla produzione di risultati concreti sul piano empirico e, nella fattispecie, al raggiungimento del profitto economico. Bacone può con diritto essere inteso come il “capostipite” dei moderni esaltatori del sapere utile, praticamente orientato: egli per primo ha coerentemente conferito *dignità teorica* alla svalutazione del *sapere teorico*, sottolineandone l’inutilità. Il motivo per cui Bacone e, con lui, larga parte dei pensatori della modernità sottopongono a critica il “sapere teoretico” è lo stesso per cui Aristotele lo encomiava: il suo “non-servire-a-nulla”, ossia la sua autonomia rispetto al piano della “produzione materiale” o, più in generale, rispetto a ogni dimensione che non sia quella teoretica. Rispetto a questa inutilità congenita del sapere teoretico, Bacone fa valere l’identità di *sapere* e *potere* come nuovo fondamento della scienza moderna, attenta anzitutto ai risultati prodotti sul piano pratico: «la scienza e la potenza umana coincidono, perché l’ignoranza della causa preclude l’effetto, e alla natura si comanda solo ubbidendole: quello che nella teoria fa da causa nell’operazione pratica diviene regola»^[19]. Alla luce di queste considerazioni, la definizione hegeliana della modernità potrebbe essere integrata e, in qualche misura, arricchita: la *Neuzeit* non corrisponde soltanto a un processo di «conversione»^[20] dal cielo della metafisica e della religione al mondo terreno della *Weltweisheit* e dell’immanenza radicale; essa si configura anche, in termini generalissimi, come una transizione dal predominio del “sapere teoretico” all’egemonia del “sapere pratico”, soggiacente al criterio crematistico dell’“utile economico”. In questa transizione è lecito scorgere, in filigrana, i tratti del passaggio epocale che ha condotto all’autonomizzazione del processo di “valorizzazione del valore” messo a fuoco da Marx. Come si è accennato, la definizione hegeliana non deve essere rigettata, ma semplicemente integrata: in particolare, è possibile esplicitare e tratteggiare con maggior precisione i contorni dell’*aldiqua* a cui l’uomo moderno si è convertito. Tale *aldiqua* non corrisponde soltanto, come si evince dal discorso di Hegel, al generale “piano dell’immanenza”, in cui viene interamente riassorbito quello della trascendenza: l’immanentizzazione della trascendenza comporta anche un riorientamento radicale della ragione, che assume l’inedita forma di “ragione strumentale”, in cerca di utilità più che di verità, di ricchezze materiali più che di certezze morali. Secondo la definizione – ancora una volta paradigmatica – di Bacone, lo scopo del sapere deve essere utilitaristicamente individuato nel *commodis humanis inservire*: principio nel quale sono racchiuse, *in nuce*, le *premesse* e le *promesse* dell’utilitarismo benthamiano e i presupposti originari del programma illuministico di raggiungimento del benessere economico e della felicità a vantaggio del maggior numero possibile di individui.

La distanza che separa, nel campo del sapere e dell’economia, la posizione moderna inaugurata da Bacone e quella “premoderna”, soprattutto greca, è siderale. Per porre in risalto questo contrasto, si possono portare alcuni esempi concreti, da cui emerge limpidamente la subordinazione – e, in alcuni casi, la condanna – dell’utile economico presso i Greci. Come sottolineato a suo tempo, tra gli altri, da Rodolfo Mondolfo^[21], la loro cultura, a partire dai Sette Sapianti, era una cultura del “limite” (*peras*) anche in ambito economico: essa era anzitutto volta a esorcizzare quella, che con Hegel, potremmo qualificare come «l’immane potenza del negativo»^[22] (*die ungeheure Macht des Negativen*) rappresentato dalla crematistica, dall’incontrollata e incontrollabile sete di ricchezza. In consapevole antitesi con quest’ultima, i Greci assumevano come valore supremo quell’ente finito che è l’uomo, nonché la soddisfazione dei suoi bisogni – anch’essa naturalmente delimitata. Questo aspetto emerge con incredibile nitidezza di profilo in un autore come Democrito, il quale, ancorché desse per scontata l’essenza dell’uomo e dunque rinunciasse a esprimersi a riguardo («l’uomo è ciò che tutti quanti conoscono»^[23]), preferendo concentrarsi sulla strutturazione “fisica” del cosmo, compose una straordinaria serie di massime morali,

incardinate sul valore “assoluto” attribuito all’uomo e al *metron*, inteso come «misura» sia etica, sia politica: «non con i beni corporei né con il denaro, ma con rettitudine e saggezza gli uomini diventano felici»^[24]; e ancora: «chi si lascia sopraffare dalle ricchezze, non potrà mai essere onesto»^[25]. Il «cattivo infinito» dell’accrescimento illimitato delle ricchezze era demonizzato dal mondo greco proprio perché in palese contrasto con il loro “culto del finito” e del “limite”: porsi al servizio di quel movimento senza fine e senza limiti, letteralmente “in-finito” e “il-limitato”, equivaleva a valicare i “confini chiusi” del “limitato” per allontanarsi in “mare aperto”, in una dimensione negativamente connotata come indefinita, indeterminata e irrazionale. Di qui le esortazioni alla moderazione, alla misura e all’attenzione per i limiti di cui è costellata la cultura greca. Di questo tipo era, ad esempio, il suggestivo invito che campeggiava sul tempio di Delfi: *medèn agàn*, «niente di troppo». Sulla stessa lunghezza d’onda, *métron àriston* («la misura è la cosa migliore») era uno dei motti radicati più a fondo nell’immaginario collettivo dei Greci. Questa tendenza alla limitazione e all’esorcizzazione dell’*apeiron*, dell’«illimitato», con la connessa centralità dell’uomo, «misura di tutte le cose» (*métron pànton*) in un senso universalistico – e, sotto questo profilo, anti-protagoreo – ribadita a più riprese dai principali filosofi greci, può con diritto essere individuata come cifra quintessenziale di una cultura centrata sul “limite” e sulla “finitezza”: secondo la formulazione esemplare delle *Eumenidi* di Eschilo, «la ricchezza porta sciagura, perché basta solo per chi ha una mente saggia»^[26], mentre travolge gli uomini “comuni” nel turbine della smania illimitata di accrescimento dei *chremata*. L’utile economico è indegno di essere perseguito – questo il corollario del punto di vista dei Greci – perché promuove il superamento del limite, inducendo l’uomo a immettersi nella sfera dell’illimitato e dell’illimitabile.

Oltre a Democrito e a Eschilo, a testimonianza dell’“anticrematistica” greca si potrebbe significativamente ricordare la struttura del progetto platonico della *kallipolis* delineata nella *Repubblica*: secondo il «paradigma in cielo»^[27] (*paradeigma en tois ouranois*) di Platone, la “ricchezza materiale”, i *chremata*, devono essere concessi ai soli “lavoratori”, ossia allo strato più basso della società, mentre i “governanti” vengono immaginati privi di ogni bene materiale, perché consapevoli della gerarchia valoriale secondo cui disporre le cose. L’architrave teorico del progetto platonico è la svalutazione delle ricchezze in nome della valorizzazione dell’uomo e della virtù: «quanto più in uno Stato saranno tenute in pregio le ricchezze e chi le detiene – si precisa nell’ottavo libro della *Repubblica* –, tanto più saranno disprezzate le virtù e gli uomini virtuosi»^[28]. Da questo punto di vista, la filosofia cinica si configura come una radicalizzazione parossistica dell’anti-crematistica greca nella forma di un “pauperismo” elevato a *modus vivendi*: l’opposizione al principio crematistico era a tal punto radicale, nei Cinici, da indurre i critici moderni a qualificare la loro posizione come una «filosofia del proletariato greco»^[29]. A sostegno della tesi dell’anticrematistica dei Greci, si potrebbe ancora menzionare la vicenda di Talete, il quale, dopo aver previsto con lungimiranza l’approssimarsi di un’annata dai grandi raccolti, acquistò, quando nessuno si interessava ad essi, tutti i frantoi della sua zona, ottenendo ingenti introiti, che poi rifiutò programmaticamente: il suo intento non era infatti quello di arricchirsi, ma, da autentico sapiente, di mostrare che *non voleva arricchirsi*, benché potesse farlo con estrema facilità. Il suo era un rifiuto programmatico dei *chremata*, a cui anteponeva la dimensione contemplativa della *teoresis*, perseguita con tanto zelo e con una così radicale distanza dalle vicende dell’ambito pratico da precipitare inavvertitamente nei pozzi che trovava lungo il proprio cammino^[30].

Il mondo greco è gravido di esempi di questo tenore, da cui affiora incontrovertibilmente la subordinazione della “crematistica” all’“umanesimo” e, più in generale, al “sapere teoretico”. Il fatto che l’“umanesimo” greco conoscesse il fenomeno della schiavitù, e dunque della disumanizzazione radicale dell’uomo, “cosificato” e ridotto a strumento da lavoro, deve certo indurre a riconsiderare e, in certa misura, a ridimensionare la vera natura di quell’“umanesimo elitario”, che riservava il titolo di “uomo” – e il conseguente “trattamento umanistico” – a pochi eletti. Questo aspetto non deve tuttavia indurre a pensare che quello greco non fosse, di per sé, una forma di “umanesimo”. Più semplicemente, si trattava di un umanesimo a tutti gli effetti, ma riservato a pochi individui, proprio perché – e qui sta il punto decisivo – non tutti erano considerati uomini in senso pieno, e dunque tali da poter beneficiare del trattamento umanistico: secondo la nota testimonianza della *Politica* di Aristotele^[31], donne, bambini e schiavi venivano considerati, rispettivamente, come “uomini riusciti male”, come “uomini-in-potenza” o come “eterni bambini”, in ogni caso non come uomini in senso autentico. Pur facendo valere un concetto di “uomo” limitato, ristretto e tutt’altro che universalistico, la società greca assumeva l’uomo come valore

supremo su cui modellare la produzione e l'ordinamento della *polis*: seguendo Marx, si potrebbe sostenere che il valore dell'uomo veniva riconosciuto e soddisfatto dai Greci, ma si trattava di una «soddisfazione da un punto di vista limitato»^[32], tale da escludere in partenza alcuni individui dalla dimensione dell'umano in senso proprio. Da questo punto di vista, sempre seguendo Marx, si potrebbe sostenere che «l'antica concezione secondo la quale l'uomo, quale che sia la sua limitata determinazione nazionale, religiosa, politica, è sempre il fine della produzione, pare assai superiore rispetto al mondo moderno, nel quale la produzione si manifesta come obiettivo dell'uomo e la ricchezza come obiettivo della produzione»^[33], in un trionfo incontrastato del «cattivo infinito» del “principio crematistico” che i Greci, pur dal loro punto di vista limitato ed elitario, avevano saputo arginare. Lungo tutto l'arco dello sviluppo storico della Grecia antica, le opere letterarie e filosofiche risultano dense di stigmatizzazioni del perseguimento dell'utile economico, a cui vengono puntualmente contrapposti i valori della saggezza e della contemplazione disinteressata, gli unici in grado di promuovere pienamente la vera natura dell'uomo. Così, nelle *Opere e i giorni* di Esiodo, si segnala che «il guadagno travia la mente degli uomini»^[34]; e, nell'*Iliade*, Achille, in preda all'«ira funesta», insolentisce Agamennone definendolo «uomo impudente e avido di guadagno»^[35]. Dai frammenti di Orfeo apprendiamo che «chiunque si inorgoglisca per mania di grandezza, o si esalti per ricchezze o onori, [...] viene lasciato solo, ed è abbandonato da Dio»^[36]. Eraclito, dal canto suo, augurava ai suoi concittadini di vivere nella ricchezza, in modo che risaltasse al grado massimo la loro malvagità: «Efesini, non venga mai meno a voi la ricchezza (*ploutos*), in modo che si manifesti in maniera più chiara il vostro operare da malvagi»^[37]. Una sferzante requisitoria contro gli effetti sradicanti ed esecrabili della brama di ricchezza è anche al centro dell'*Antigone* di Sofocle: «per l'uomo nulla ha poteri così tristi e larghi come il denaro, che città devasta, uomini strappa dalle case, istruisce le menti pure a concepire il male, le perverte e le muta, del delitto indica il passo e l'esperienza schiude ad ogni empietà»^[38]. Socrate stesso poneva al cuore del proprio insegnamento il rifiuto delle ricchezze in nome della saggezza e della verità, prendendo di mira, nell'*agorà*, i concittadini che si affannavano per accrescere le proprie sostanze: «ottimo uomo, dal momento che sei Ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnare il più possibile, e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?»^[39].

È tuttavia in Aristotele che si ritrova la formulazione più chiara e più articolata della condanna della crematistica: se nella *Metafisica* egli fonda sul piano metafisico la superiorità del sapere teoretico, in quanto sciolto dal vincolo di servitù proprio del “servire-a-qualcosa” e avente per oggetto le realtà più alte (l'essere, il mondo sovrasensibile, Dio), nella *Politica* lo Stagiritita declina su basi schiettamente politiche la requisitoria contro il principio crematistico *qua talis*. In particolare, egli distingue con rigore un ciclo economico “naturale”^[40], in cui il possesso della merce viene convertito in denaro destinato all'acquisto di un'altra merce necessaria ai bisogni della famiglia o della città, da un ciclo “innaturale”, in cui il denaro accumulato viene convertito in merce al solo fine di venderla e di riprodurre, aumentato, il denaro di partenza. Sotto questo profilo, Aristotele sembra aver precorso la riflessione marxiana e la distinzione tra il ciclo M-D-M e la sua forma degenerata (moderna) D-M-D^I, e non è certo un caso se Marx stesso, nel primo volume di *Das Kapital*, ammetta apertamente il debito contratto con il pensatore greco, soprattutto per quel che concerne la coppia complementare di «valore d'uso» (*Gebrauchswert*) e «valore di scambio» (*Tauschwert*). Il primo ciclo, finalizzato alla produzione di «valori d'uso», viene definito da Aristotele nei termini di una «crematistica che rientra nell'amministrazione della casa»^[41]; il secondo, che mira invece a produrre «valori di scambio» e che desta l'impressione che «non esista limite alcuno di ricchezza e di proprietà»^[42], è etichettato come «crematistica non necessaria»^[43]. La condanna della “valorizzazione del valore” ritorna con enfasi nell'*Etica Nicomachea*, in una formulazione più specificamente etica: «la vita dedita al guadagno (*chrematistès*) – scrive Aristotele – consiste, in un certo senso, in una costrizione, ed è chiaro che la ricchezza non costituisce il *bene* (*agathòn*) che cerchiamo; infatti è *utile* (*chrésimon*) ed è in funzione di qualcos'altro»^[44]. Ora, con l'avvento della modernità capitalistica, si è verificato esattamente ciò da cui Aristotele aveva messo in guardia nella *Politica*: il secondo ciclo, quello “innaturale”, è stato surrettiziamente “naturalizzato” e contrabbandato come il solo possibile, rispetto al quale ogni altra possibilità è stata bandita come “contro natura”. L'anima crematistica ha così finito per schiacciare l'uomo, ridotto a rotella di un ingranaggio opaco che ha creato egli stesso ma di cui ha completamente perso il controllo. L'economico si autonomizza, non riconosce più chi l'ha prodotto ed esige di essere

venerato come un nuovo dio. È l'epoca in cui le merci, come altrettanti fantasmi, godono di vita autonoma: i tavoli si mettono a ballare e dell'uomo non resta null'altro da dire se non – con Foucault – che «è morto»^[45], sopraffatto dall'opera della sua stessa mano. I *chremata* greci diventano, nel mondo moderno, le “merci”, queste cose «sensibilmente soprasensibili» e piene di «capricci teologici», che, frutto di una produzione sempre più massiccia, invadono l'ambito del materiale non meno di quello dell'immateriale, permeando di sé le stesse strutture di pensiero dell'uomo moderno. In opposizione con l'umanesimo greco e con la sua “cultura del finito” e del “limite”, il mondo moderno viene così a configurarsi come il mondo dell’“illimitato” e dell'assenza di confini.

Quanto siamo venuti finora sostenendo non deve essere inteso come il frutto di una struggente nostalgia per il mondo premoderno, estraneo alla divinizzazione immanente dell'utile economico, o come un auspicio a far girare in senso contrario la “ruota della storia” per riconquistare quel “paradiso perduto”. Seguendo Marx – a sua volta fedele interprete di Hegel e della figura della «bella eticità» –, la fase premoderna rappresenta la “perfezione originaria”, non ancora passata per il moderno momento dell’«immane potenza del negativo», la valorizzazione assoluta dell'utile economico, con la conseguente svalutazione dell'elemento umano: in particolare, il carattere ambivalente del mondo premoderno deve essere individuato nella sua ambiguità strutturale; infatti, è vero che esso pone l'uomo e la soddisfazione dei suoi bisogni come valore supremo, ma può farlo soltanto propugnando un concetto di uomo particolarmente selettivo, identificandolo con l'uomo adulto maschio, dedito alla *scholé*, ed escludendo rigorosamente donne, bambini e schiavi. Si può dunque sostenere che le società precapitalistiche costituivano un'unità originaria imperfetta, che per soddisfare i bisogni dell'uomo e per riprodursi era costretta a fare ricorso alla barbarie della schiavitù e della servitù nella loro forma più meschina: «da una parte, il puerile mondo antico – scrive Marx nelle *Formen* – appare come un che di più elevato; e, dall'altra, esso lo è ogni qualvolta si tenti di rinvenire un'immagine compiuta, una forma e una delimitazione posta»^[46].

Rivolgere lo sguardo al mondo premoderno può servire, allora, non certo per progettare una fuga retrospettiva dalla modernità (e dalla nostra postmodernità), ma, piuttosto, per sottoporre al fuoco della critica il nostro tempo, piegato al movimento della valorizzazione illimitata del capitale e del tutto dimentico del valore autonomo e irriducibile dell'uomo: rispetto al nostro mondo, in cui la produzione è orientata all'arricchimento smisurato, di cui l'uomo finisce per essere soltanto un tramite, quello premoderno, soprattutto greco, con la sua stabile assunzione dell'uomo come obiettivo della produzione, conserverà sempre lo statuto del modello da imitare, senza che per questo si debba cedere alle lusinghe di un nuovo, immancabilmente inadeguato, “ritorno ai Greci”. Non si tratta, dunque, di rimpiangere il passato, ma – secondo il triplice movimento proprio dell’*Aufhebung* tematizzata da Hegel e metabolizzata da Marx – di creare un futuro che “superi” quel passato, che lo “tolga” e che, al tempo stesso, lo “conservi” in forma più alta, perché transitata per il “negativo” della “crematistica moderna” e perché tale da sintetizzare in una superiore figura storica il momento “tetico” dell’“imperfessione originaria” con quello “antitetico” dello “svuotamento totale” del moderno. Secondo il progetto di Marx – la più seducente promessa di felicità di cui il moderno sia stato capace –, il futuro *dovrà essere* (in una feconda sovrapposizione delle due dimensioni del *Sollen* e del *Müssen*) all'insegna di un trionfo incontrastato del valore dell'uomo, a sua volta inteso in senso effettivamente universalistico, senza discriminazioni di sesso, di razza, di ceto o di età. Non si tratta soltanto di pie speranze o di chimere utopistiche: se dalla storia è lecito trarre ammaestramenti, uno di questi è, sicuramente, la transitorietà di tutto ciò che è immerso nella dimensione storica, anche delle realtà apparentemente meno soggette al divenire. Sotto questo profilo, utopistico non è, allora, sperare e prevedere una fase storica sottratta al predominio dell'utile economico, ma ritenere che la fase vigente sia eterna e intrascendibile: con le parole di Marx, «è ridicolo rimpiangere quella pienezza originaria, proprio com'è ridicolo pensare di dover permanere in questa situazione di totale svuotamento»^[47].

Del resto – e con queste considerazioni ci avviamo alla conclusione – la stessa “postmodernità”, in cui ci troviamo proiettati nell'attuale momento storico, continua a essere prigioniera della forza demoniaca dell'utile economico, benché tenti senza sosta di dissimulare tale sudditanza tramite l'ebbra euforia dell'esaltazione del weberiano «politeismo dei valori»^[48] (*Polytheismus der Werte*). L'unità totalizzante delle *Weltanschauungen* moderne si è solo apparentemente frantumata in un prisma poliedrico di “differenze”, di valori opposti ma collocati “orizzontalmente” sullo stesso piano; solo a uno sguardo

superficiale l'epoca presente può apparire come trionfo frammentario delle differenze, come politeismo postmetafisico degli dèi che segue la morte del Dio unico e assoluto, come disincantata e “ironica” messa in congedo dei granitici «meta-racconti» e delle «grandi narrazioni»^[49]. In realtà, l'utile economico continua a essere stabilmente il valore che guarda dall'alto tutti gli altri e che si nasconde dietro il vorticare pluralistico dei valori che animano in modo policromo un'epoca postmetafisica che ha smesso di credere in Dio, ma non nel mercato.

NOTE

[1] Per un'interpretazione della modernità nella lettura di Karl Marx, cfr. soprattutto J. Bidet, *Théorie de la modernité, suivie de Marx et le marché*, 1990; tr. it. *Teoria della modernità: Marx e il mercato*, Editori Riuniti, Roma 1992; Á. Heller, *Marx et la modernité*, in «Actuel Marx», 5 (1989), pp. 129-143; M. Lichtner, *Hegel, Marx e la logica del moderno*, in «Critica marxista», 6 (1991), pp. 149-172.

[2] K. Marx, *Misère de la Philosophie. Réponse à la «Philosophie de la misère» de M. Proudhon*, 1847; tr. it. a cura di N. Badaloni, *Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della miseria» del signor Proudhon*, Editori Riuniti, Roma 1998⁸, p. 7.

[3] *Ibidem*.

[4] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band I, 1867; tr. it. a cura di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 185.

[5] *Ibidem*.

[6] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Amburgo 1955⁵, p. 149.

[7] *Ibidem*.

[8] K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 113.

[9] Id., *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorbergeben*, 1857-1858; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Forme di produzione precapitalistiche*, Bompiani, Milano 2009, p. 167. Corsivi nostri.

[10] J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1805; tr. it. a cura di A. Carrano, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999, p. 89.

[11] Id., *Reden an die Deutsche Nation*, 1808; tr. it. a cura di B. Allason, *Discorsi alla nazione tedesca*, UTET, Torino 1965, p. 27.

[12] Recentemente, Luca Grecchi ha dedicato un volume all'interpretazione dell'Occidente (*Occidente: radici, essenza, futuro*, Il Prato, Padova 2009), mostrando con buoni argomenti come la modernità si configuri, per sua essenza, come trionfo generalizzato dell'utile economico e, dunque, come negazione del mondo premoderno, soprattutto greco. Il limite della sua analisi, pur ricca di spunti interessanti, deve essere individuato nella prospettiva monocausalistica e riduttiva, che l'ha indotto a ritenere che il “fenomeno modernità” si esaurisca interamente nel predominio dell'utile economico, senza ulteriori determinazioni.

[13] Cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1917; tr. it. a cura di P. Volontè, *La scienza come professione*, Bompiani, Milano 2008, pp. 87 ss. Sostenere che il mondo occidentale va incontro a una sempre più marcata razionalizzazione non significa certo ammettere che, al giorno d'oggi, ciascuno di noi padroneggi concettualmente tutto ciò che gli sta intorno. Paradossalmente, osserva Weber, sa molto di più il selvaggio sulle frecce che utilizza per andare a caccia di quanto non sappia ciascuno di noi sul tram con cui ogni giorno si reca al lavoro. La differenza fondamentale – rileva Weber – sta nel fatto che noi, a differenza dell'indiano, se volessimo, potremmo sapere *tutto* del tram, poiché nel nostro mondo razionalizzato tutte le cose possono, in linea di principio, essere dominate dalla ragione: «da crescente intellettualizzazione e razionalizzazione (*zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung*) non significa una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita a cui si è soggetti, ma qualcosa di molto diverso: la consapevolezza o la fede, che *se solo lo si volesse, si potrebbe sempre giungere a conoscenza*, ossia che in linea di principio non sono in gioco forze misteriose e irrazionali, ma al contrario che tutte le cose possono – in linea di principio – essere *dominate dalla ragione*» (ivi, p. 89).

[14] Nella prospettiva di Koselleck, la modernità coinciderebbe con un processo di “futurizzazione” accelerata: per la prima volta nella storia, il moderno ha riposto nel futuro le proprie aspettative, “linearizzando” e “singolarizzando” la storia, intesa come una retta che porta a velocità accelerata al *telos* finale della redenzione e del perfezionamento. Questo mutamento “infuturante”

risulta lampante, secondo Koselleck, se si esamina la “risemantizzazione” del vocabolario socio-politico intervenuta in quella «soglia epocale» (*Sattelzeit*) compresa tra il 1750 e il 1850: tutti i «concetti storici fondamentali» (*geschichtliche Grundbegriffe*) smarriscono il loro vecchio significato, rivolto alle esperienze passate, e prendono a indicare un futuro nuovo e diverso. In altri termini, la “vecchia” terminologia verrebbe così, improvvisamente, a colorarsi di un nuovo valore concettuale volto all’avvenire e non più al passato. La moderna tensione verso le regioni del “non-ancora” verrebbe dunque a sedimentarsi in concetti in cui emerge in primo piano la dimensione del futuro e, insieme, in maniera sinergica, il nuovo patrimonio concettuale futurologico si capovolge in fattore di accelerazione, venendo a compendiare in sé programmi di azione e di progettazione per un avvenire coincidente con lo spazio del perfezionamento e della realizzazione dei progetti umani. Ciascun concetto – da quello di «democrazia» a quello di «libertà», da quello di «emancipazione» a quello di «formazione» – può così trasformarsi, secondo Koselleck, in un «concetto programmatico di azione» direzionato verso il futuro. Secondo la ricostruzione di Koselleck, è solo nell’epoca illuministica che i concetti della storia vanno incontro a un quadruplici processo di «temporalizzazione», «democratizzazione», «politizzazione» e «ideologicizzazione», costituendosi come veri e propri «singolari collettivi» in grado di designare il processo a cui fanno riferimento: così, dalle molteplici «storie» del mondo antico e premoderno si è passati, con l’Illuminismo, a un concetto unificato e trascendentale di «storia» (*Geschichte*). Così è anche accaduto per i due «concetti fondamentali della storia» di «progresso» (*Fortschritt*) e di «rivoluzione» (*Revolution*), centrali nell’opera marxiana e reciprocamente interconnessi: il concetto di rivoluzione, che aveva inizialmente un significato astronomico (che si ritrova ancora in Copernico), assume, soprattutto a partire dalle due rivoluzioni inglesi del XVII secolo, un significato politico-sociale di mutamento della struttura della società e, in particolare, di possibilità di accelerare il tempo storico, ben distinto da quello naturale e concepito, alla maniera cristiana, come corsa unidirezionale e progressiva verso il futuro. In questa maniera, i due concetti, oltre ad essere «storicizzati» e «denaturalizzati», diventano «politizzati», «ideologicizzati» e «democraticizzati». Cfr. R. Koselleck, *Einleitung*, in Id. – W. Conze – O. Brunner, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Kotta, Stuttgart 1972-1997, I, pp. XIII-XXVII.

[15] «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati (*säkularisierte theologische Begriffe*): C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922; tr. it. a cura di G. Miglio – P. Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna 1984², p. 61. «È importante notare come in questo passo il termine “secolarizzazione” sia legato ad un processo storico così come ad una dimensione ermeneutica. I concetti giuridici da un lato derivano storicamente da quelli teologici, dall’altro rendono visibili, manifestano, realizzano, incarnano i rapporti teologici»: M. Nicoletti, *Il problema della «teologia politica» nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in AA.VV., *Teologia politica*, a cura di L. Sartori – M. Nicoletti, EDB, Bologna 1991, p. 26. Non potremo soffermarci in modo esauriente, in questa sede, sulla vicenda e sul significato dell’espressione «teologia politica» in generale e, specificamente, nell’opera di Schmitt. Ci limiteremo a segnalare come, nell’opera schmittiana, tale espressione presenti un primo significato in riferimento all’analogia tra concetti teologici e concetti della moderna dottrina dello Stato, in una dipendenza dei concetti politici da quelli teologici che non si risolve in un mero processo di derivazione storica, ma abbraccia anche il piano sistematico: così, ad esempio, la condizione di «miseria» che caratterizza lo stato di natura è descritta in ambito politico (si pensi a Hobbes) con termini analoghi a quelli con cui la teologia tratteggia la schiavitù del peccato e l’ingresso nella vita civile, con i suoi caratteri di irreversibilità. Un ulteriore significato di teologia politica, in Schmitt, rimanda a un’interpretazione del sistema politico come un sistema costitutivamente aperto alla trascendenza. Questo aspetto emerge in modo paradigmatico in un passaggio in cui Schmitt si sofferma sul sistema politico hobbesiano: «l’ammirabilissimo sistema di Thomas Hobbes lascia aperta una porta alla trascendenza. La verità secondo cui “Gesù è il Cristo” che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della “public reason” e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. Nella bocca di Hobbes ciò non suona affatto come semplice affermazione tattica, come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dalla incriminazione e dalla censura. Si tratta anche di qualcosa di diverso dalla “morale par provision” con la quale Descartes aderì alla fede tradizionale. Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, questa verità costituisce anzi l’elemento di chiusura, e l’espressione “Jesus is the Christ” chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico» (C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1927; tr. it. a cura di G. Miglio – P. Schiera, *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del «politico»*, cit., p. 151). Sulla teologia politica (con particolare attenzione per Schmitt), cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990; C. Bonvecchio, *Decisionismo: la dottrina politica di Carl Schmitt*, Unicopli, Milano 1984; C. Galli, *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996; Id., *Lo sguardo di Giano: saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008; M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007 (soprattutto pp. 164-170); G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005, P. Bettio – G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2000; J. Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l’autorité»*, 1994; tr. it. a cura di F. Garritano, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell’autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. In particolare, sulle diverse possibilità di classificare la teologia politica, cfr. E. Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello stato*, in L. Lombardi Vallari – G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Nomos, Baden 1981, 2 voll., I, pp. 731-734; E.-W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische Theologie* (1981), in J. Taubes (a cura di), *Der Fürst dieser Welt*, Funk, München 1983, pp. 16-25.

[16] Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, 1949; tr. it. a cura di P. Rossi, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979⁴: «da moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico» (ivi, p. 22): la visione escatologica non si limita, secondo Löwith, a squadrare per la prima volta un futuro aperto e nuovo, impensabile per il modo greco di intendere il tempo; nella misura in cui guarda all’intero complesso delle vicende umane nella prospettiva di una «meta finale» (*Endziel*) con conseguente redenzione e con conseguente donazione di senso all’intero processo, nelle sue singole tappe, quella visione propone per la prima volta una concezione lineare, unidirezionale e infuturante del tempo storico. Da questo punto di vista, la *Geschichtsphilosophie* diventa il luogo in cui emerge più nitidamente il carattere secolarizzato della modernità: con il suo obiettivo programmatico di fornire un’interpretazione del corso storico sistematica, onnicomprensiva e senza riferimenti all’aldilà, alla luce di un principio tale per cui gli eventi possono essere letti in riferimento a un fine ultimo che conferisca un senso all’intero processo e ai singoli

accadimenti che lo costellano, essa cade vittima dell'illusione di aver guadagnato una completa autonomia e di aver attuato una drastica rottura con tutti i «presupposti cristiani», *in primis* con il necessario riferimento alla dimensione trascendente. Eppure – e questo è il tratto fondamentale – essa resta, secondo Löwith, intrappolata nei canoni della *concezione cristiana del tempo* lineare e unidirezionale, e in ciò si annida la contraddizione che ne rende fragili le fondamenta: tramite i «concetti-chiave» del progresso, della verità situata nel futuro e della redenzione finale a cui restano legate le principali filosofie della storia (da Hegel a Marx, da Kant a Comte), la filosofia della storia ripropone in forma secolarizzata, ovvero purificata da ogni riferimento alla trascendenza, le principali categorie cristiane, dissolvendole nel flusso della storia. Muovendo dallo studio della *Geschichtsphilosophie*, dilatato sulla più ampia scala dei principali fenomeni del moderno, diventa possibile individuarne il carattere secolarizzato nella forma della *immanentizzazione della trascendenza*.

[17] Cfr. M. Weber, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, 1906; tr. it. a cura di P. Rossi, *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, 2 voll., I, pp. 202 ss. La modernità deve essere intesa, secondo Weber, come «processo di secolarizzazione» (*Säkularisationsprozess*), prendendo le mosse dall'analisi del *Geist* del moderno capitalismo occidentale concepito come secolarizzazione dell'«etica» protestante. Tralasciando, in questa sede, i seri problemi che pone l'assunzione della secolarizzazione della religione cristiana nella sua forma *protestante*, che già costituirebbe di per sé (come già peraltro notato a suo tempo da Hegel) una forma di riconoscimento della assoluta centralità del *Weltprinzip*, è particolarmente denso di conseguenze il fatto che Weber insista a più riprese sul fatto che il processo di secolarizzazione, nella sua complessità, debba essere inquadrato nel più ampio orizzonte del «processo storico-religioso di disincantamento del mondo» (*religionsgeschichtlicher Prozess der Entzauberung der Welt*), a sua volta poggiante su quella *Rationalisierung* che, nella sua processualità, costituirebbe la cifra del mondo occidentale, il suo «sviluppo particolare» (*Sonderentwicklung*). Quella «razionalizzazione», che diversifica in modo profondo l'Occidente da tutte le altre civiltà, e che si attua in una forma così radicale e onnipervasiva da investire tutti i sistemi di credenza, le strutture familiari, gli ordinamenti giuridici, politici ed economici, la scienza e addirittura le realizzazioni artistiche del nostro mondo occidentale, è infatti intrecciata a filo doppio con il processo di secolarizzazione. Solo tramite la secolarizzazione si è infatti potuto verificare quel disincantamento del mondo – svuotato dagli dèi e dalle tante forze misteriose che lo popolavano in passato – che si è sempre più configurato come razionalizzazione crescente e culminante nel moderno capitalismo, la cui cifra deve essere appunto individuata, per Weber, non nell'accumulo fine a se stesso, bensì in una razionalizzazione di quella sfrenata volontà di possesso, rimasta irrazionale e non disciplinata nelle culture extraoccidentali.

[18] Aristotele, *Metafisica*, 982 B 25; tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 13.

[19] F. Bacon, *Novum Organum*, 1620; tr. it. a cura di E. De Mas, *Il nuovo Organo*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 49 ss.

[20] Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; tr. it. a cura di G. Bonacina – L. Sichirillo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 337 ss.

[21] Cfr. R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei greci*, Le Monnier, Firenze 1934.

[22] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tr. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 85.

[23] DK 68 B 165, tr. it. a cura di D. Fusaro, in H. Diels e W. Kranz, *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 1403.

[24] DK 68 B 40, tr. it. a cura di D. Fusaro, in H. Diels e W. Kranz, *I Presocratici*, cit., p. 1367.

[25] DK 68 B 50, tr. it. a cura di D. Fusaro, in H. Diels e W. Kranz, *I Presocratici*, cit., p. 1369.

[26] Eschilo, *Eumenidi*, a cura di D. Del Corno, Mondadori, Milano 1995, vv. 526-528.

[27] Platone, *Repubblica*, 592 B, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 1305. Cfr. M. Vegetti, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009, in cui viene ricostruita la *Wirkungsgeschichte* della *Repubblica* platonica nella tradizione occidentale, a partire da Aristotele e dal suo primo tentativo di superamento di quel modello politico.

[28] Platone, *Repubblica*, VIII, 550 E – 551 A, cit., p. 1268.

[29] L'espressione, di K. W. Götting, è stata ripresa e resa famosa da T. Gomperz: cfr. T. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 1896; tr. it. a cura di L. Bandini, *Pensatori Greci*, La Nuova Italia, Firenze 1950-1967, 2 voll., I, p. 572.

[30] Cfr. Platone, *Teeteto*, 174 A-B, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 223: «quello, Teodoro, che si racconta anche di Talete, il quale, mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo: una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa, lo prese in giro, osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo, e, invece, non vedeva quelle cose che aveva davanti, tra i piedi».

[31] Aristotele, *Politica*, 1260 A; tr. it. a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 27: «lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata». Tutti e tre, di conseguenza, per Aristotele non sono uomini in senso pieno.

[32] K. Marx, *Forme di produzione precapitalistiche*, cit., p. 167.

[33] Ivi, p. 165.

[34] Esiodo, *Le opere e i giorni*; tr. it. a cura di G. Arrighetti, in Id. *Opere*, Mondadori, Milano 2007, v. 326.

[35] Omero, *Iliade*; tr. it. a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1974, I, v. 148.

[36] DK 1 B 6, tr. it. a cura di I. Ramelli – G. Reale, in H. Diels e W. Kranz, *I Presocratici*, cit., p. 21.

[37] DK 22 B 125a, tr. it. a cura di G. Reale, in H. Diels e W. Kranz, *I Presocratici*, cit., p. 371.

[38] Sofocle, *Antigone*, a cura di L. Biondetti, Feltrinelli 1988, vv. 374-381.

[39] Platone, *Apologia di Socrate*, 29 E, in Id., *Tutti gli scritti*, cit., p. 35.

[40] Aristotele, *Politica*, 1256 A – 1260 B 20, cit., pp. 15-29. Su questi aspetti del pensiero aristotelico, cfr. M. Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, La Nuova Italia, Firenze 1983.

[41] Aristotele, *Politica*, 1257 B 31, cit., p. 20.

[42] Ivi, 1257 A, p. 18.

[43] Ivi, 1258 A 15, p. 21.

[44] Id., *Etica Nicomachea*, 1096 A 5 ss., in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2008, p. 443.

[45] Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, 1966; tr. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1977, pp. 411-412: «ai nostri giorni, e Nietzsche anche qui indica da lontano il punto d'inflessione, si afferma non tanto l'assenza o la morte di Dio, quanto la fine dell'uomo (quel sottile, impercettibile scarto, quell'arretramento nella forma dell'identità, che hanno portato la finitudine dell'uomo a convertirsi nella sua fine); si scopre a questo punto che la morte di Dio e l'ultimo uomo sono strettamente legati: non è appunto l'ultimo uomo che annuncia di aver ucciso Dio, ponendo in tal modo il proprio linguaggio, il proprio pensiero, il proprio riso nello spazio del Dio già morto, ma proponendosi anche come colui che ha ucciso Dio e la cui esistenza include la libertà e la decisione di tale delitto? Così, l'ultimo uomo è, a un tempo, più vecchio e più giovane della morte di Dio; avendo ucciso Dio, è lui stesso che deve rispondere alla propria finitudine; ma dal momento che parla, pensa ed esiste entro la morte di Dio, il suo crimine stesso è destinato a morire; nuovi dei, identici, già gonfiano l'Oceano futuro; l'uomo scomparirà. Più che la morte di Dio – o meglio nella scia di tale morte e in una correlazione profonda con essa – il pensiero di Nietzsche annuncia la fine del suo uccisore: ossia l'esplosione del volto dell'uomo nel riso, e il ritorno delle maschere: la dispersione della profonda colata del tempo da cui l'uomo si sentiva portato e di cui sospettava la pressione nell'essere stesso delle cose; l'identità tra il ritorno del Medesimo e l'assoluta dispersione dell'uomo».

[46] K. Marx, *Forme di produzione precapitalistiche*, cit., p. 161.

[47] Id., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858; tr. it. a cura di G. Backhaus, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, 2 voll., I, p. 94.

[48] Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 111: «tra i diversi ordini valoriali (*Wertordnungen*) del mondo c'è una lotta insanabile. Diceva il vecchio Mill, la cui filosofia non intendo elogiare, ma che su questo punto aveva ragione: se si parte dalla

pura esperienza si perviene al *politeismo* (*Polytheismus*). Nonostante la formulazione semplicistica e l'apparente paradossalità di questa affermazione, in essa c'è del vero. Se non altro, almeno questo oggi è certo: ciò che è santo lo è non solo *anche se* non è bello, ma *perché e finché* non è bello [...]. E parimenti, che ciò che è bello non lo è *sebbene*, ma *in quanto* non è buono, questo lo sappiamo nuovamente da Nietzsche ed era già stato espresso da Baudelaire nei *Fleurs du mal*. [...] E ancora, è la sapienza popolare a dire che qualcosa può essere vero sebbene e in quanto non sia bello, buono e santo». Come è noto, per Weber è questo il paesaggio della modernità, in cui proliferano antagonisticamente valori di ogni tipo, senza che nessuno di essi predomini sugli altri: così, ciascuna delle realizzazioni dell'età moderna finisce per rispondere solamente a sé, smarrendo ogni punto di contatto con le altre realizzazioni, con la paradossale conseguenza per cui ciò che è buono non per questo è anche vero, e ciò che è bello non per questo è anche buono. Si attua cioè un autentico frazionamento prismatico dei valori, dinanzi al quale l'individuo, come accadeva con gli antichi Greci, può chinare il capo a uno dei tanti «dèi» trascurando gli altri: «come i greci offrivano sacrifici chi ad Afrodite e chi ad Apollo, ma soprattutto ciascuno agli dèi della propria città, così avviene ancor oggi, solo *disincantati* (*entzaubert*) e spogliati dal rivestimento mitico ma intimamente vero di quel comportamento» (ivi, pp. 111-113). Come è noto, il politeismo dei valori presentava in Weber carattere tragico, poiché segnalava la presenza di scissioni incompensabili tra ordini di imperativi valoriali, in una pluralità conflittuale che produceva, come risultato, la lacerazione dell'uomo moderno, creando vere e proprie diaspore identitarie. Inoltre, se per Weber il politeismo implicava la scelta di un valore a esclusione di altri, nel mondo postmoderno esso diventa una prassi rassicurante che permette di vivere con gioia, superficialmente, il tormento della molteplicità e della multilateralità prospettica, in un *bricolage* dei valori.

[49] J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, 1979; tr. it. a cura di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.