

Abramo e il capitalismo

Promesse e sacrifici

MARIA GRAZIA TURRI

ABSTRACT: «I could think of another Abraham for myself». This is the heart of the Derrida's economic thought. Abraham is the *symbolon* of the *oikonomico*. His work is particularly relevant for understanding financial capitalism, because financial markets are based on the relationship between debts and credits and on the promise to pay in time–lag: *khôra* becomes the *tópos* of finance. Abraham's narrative is the paradox of the economy of reward: God donates future time to Isaac. In financial markets, borrowers (payers) ask for time to creditors and they make up time–objects in order to extend credits. The wordly gift is a substitute for the monetary economic exchange, which fails to take account of gift's responsibility. It is an aporetic event when it is combined with the notion of the economic ego. Insofar as Derrida's gift is defined in contrast with objects of economic reciprocity, it must appear without any connection to the cycle of imbursement and reimbursement. Only the aneconomic gift of time transcends all conceptualization, yet it underlies our more basic nature and it is aporetic because it closely intertwines the times: *aion*, *kronos* and *kairos*. In this point of view, Marx's onto–eschatology is compromised by fetishism and its accompanying spectrality, because it tries to hypostasize absolute presence and preserve it from difference in order to pretend that alienation and otherness can be overcome, when in fact they cannot.

KEYWORDS: capitalism, gift, temporality, financial markets, Aufhebung.

1. L'aporia possibile dell'economico

Potrei, per me, pensare un altro Abramo. [...] Potrei, per me, in cuor mio, in quanto a me, immaginare, concepire, la finzione di un altro Abramo¹. [Da qui] le conseguenze per me e per una sorta di filosofia politica che [elaboro] selvaggiamente in me e che [continuo a fare], all'interno di ogni comunità, addirittura di tutta la cultura ebraica, sefardita ma soprattutto askenazita, all'interno della

1. J. DERRIDA, *Abraham, l'autre*, Paris, Galilée, 2003 (trad. it. di T. Silla, *Abramo, l'altro*, Napoli, Cronopio, 2005, p. 31). La frase utilizzata da Derrida è tratta da una lettera del 1921 che Franz Kafka inviò a Robert Klopstock, il suo amico medico.

famiglia, del popolo e del sentimento comunitario, se non addirittura nazionale o stato-nazionale².

Jacques Derrida è tutto qui: la sua grafomania trova ragione in queste poche righe.

Per quanto la sua produzione filosofica possa presentarsi a prima vista come eterogenea per gli argomenti racchiusi nelle titolazioni dei suoi testi, essa si configura invece con una struttura unitaria, che trae coesione e omogeneità dal fatto che la questione o le questioni di fondo sono *determinate*. Pertanto i nomi e gli aspetti che di volta in volta libri, saggi e interviste hanno assunto sono una fantasmagoria dietro alla quale l'apparenza stessa si configura come una delle determinazioni del suo pensiero unitario.

Il filo d'Arianna che attraversa la sua riflessione verte sulla possibilità di concepire e immaginare un'altra filosofia e un altro modo di pensare la soggettività. Quest'ultima si presenta come l'entità a cui attingere per dare corpo a un pensiero che sia in grado di andare oltre i cardini della cultura occidentale, oltre la loro sacralità, oltre la costitutiva *dualità* delle categorie, stigmatizzata nella sua tragicità da Carl Schmitt nella dicotomia amico/nemico. In sostanza per Derrida si tratta di indagare le condizioni per andare oltre il fatto che «*Jewgreeks is greekjews. Extremes meet*»³. Locuzione che James Joyce inserisce nel soliloquio di Molly e che si presenta agli occhi di Derrida come il volto di una metafisica violenta. La stessa tesi che Georges Bataille racchiude nella *storia dell'occhio*, un'immagine che descrive i vincoli entro i quali si è sviluppata la riflessione occidentale, i suoi strumenti e i suoi oggetti: dalla notte al giorno dopo che *la luce fu*, dal buio della caverna alle ombre riflesse, dall'oscurità alla capacità di pre-vedere. Una *storia dell'occhio* che è anche *storia del tempo*, per lo più sospeso⁴.

I testi di Derrida sono concepiti come filosofia antropologica, storica, politica e insieme economica e hanno come centro l'*aporia*, cioè la ricerca di un pensiero non dogmatico e che si fondi sulla domanda e non sulle risposte. Indubbiamente, alcuni testi appaiono più di altri incentrati su tematiche economiche, ma è solo apparenza; anche se sono questi quelli che consentono di indagare e descrivere la logica e i cardini sui quali l'autore ha incentrato le proprie argomentazioni sul tema, è dentro e aldilà di questi che si individua l'*economico* di Derrida.

2. Ivi, p. 56.

3. J. DERRIDA, *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1964, nn. 3 e 4, incluso in J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 (trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 99-198, p. 197).

4. Cfr. E. JABÈS, *Le Livre des Questions*, Paris, Gallimard, 1963 (trad. it. di C. Rebellato, *Il libro delle interrogazioni*, Reggio Emilia, Elitropia, 1982).

Quando si parla di economia, è bene tenere presente che la lingua italiana non consente la distinzione che viene attuata invece in quella inglese, la quale denomina *'economics'* l'economia come teoria e scienza — soprattutto come teoria dei beni scarsi — ed *'economy'* l'economia come pratica sociale. Si tratta di due declinazioni fondamentalmente inscindibili ma che si è teso a voler tenere distinte in alcuni stadi del ragionamento o a confonderle nelle finalità a esse attribuite. L'attenzione di Derrida è indubbiamente all'*economy*.

È stato Rousseau nel quinto volume della *Grande Encyclopédie* ad attribuire al termine *'economia'* la derivazione dal greco antico *oikos* — casa — e *nómos* — *custom* o legge —, traducendo *οἰκονομία* come saggio e legittimo governo della casa. Prende di conseguenza avvio il significato di economia quale disciplina delle “regole per amministrare e gestire la casa”, accolto con entusiasmo dall'economista inglese Edwin Cannan⁵; il che ha fatto sì che *'economia'* assumesse il senso di una dottrina che si occupa dell'eterna regola amministrativa per allocare qualsiasi cosa.

Ciò che emerge dalla riflessione derridiana è che vi è nell'essere umano un'induzione ad *accogliere* i fenomeni della quotidianità entro una griglia interpretativa di natura economica — una tendenza a interpretare tutto ciò che accade secondo le strutture della coppia oppositiva “dare/avere”, specchio di “io/altro” e di “soggetto/oggetto” — e che il rapporto di costituzione fra *ego* e *alter* è un dono reciproco, cosicché la condizione fondativa della soggettività si manifesterebbe originariamente come intersoggettiva, come un'*habitus*, cioè come *un modo di entrare in rapporto con*.

Il dono della relazione sarebbe quindi un *presente*, oltre che un *pensiero*, sarebbe un *habitus*, un *habere*, un *habitare*, cioè occuperebbe un luogo e si configurerebbe come un *habit* — dal latino *habitus*, che nell'inglese antico significava non solo vestito, ma anche condizione o apparenza —, come uno spettro dietro al quale si cela la realtà e dove lo spettro stesso è realtà.

L'obiettivo dell'argomentare derridiano è quello di problematizzare l'opposizione classica e di mostrare che si tratta sempre di concetti co-implicati, il che rende impossibile stabilire una loro gerarchia o una loro netta opposizione. Individuare e tornare al punto in cui i termini estremi di *ogni* contraddizione determinata si ricongiungono nella loro origine comune significa mettere in questione il dualismo, o meglio la logica a esso sottesa fin nel suo principio, l'univoco modo di dar voce a ciò che entro la sovranità di una metafisica dell'identico è stato reso residuale: l'*altro*.

Aporia, tempo — presente, passato, futuro —, evento, sacrificio, promessa, debito, colpa, dono, scambio, dispersione, follia dionisiaca, spettralità,

5. E. CANNAN, *History of the theories of production and distribution in English political economy from 1776 to 1848*, London, Percival and Co, 1893.

assieme all'eterno ritorno, sono le figure che giocano un ruolo fondamentale nel dare forma e sostanza a un pensiero inteso come ciò che può mettere in crisi la logica circolare duale e che consente di assumere una visione dialettica che di per sé è logica di cambiamento. Una prospettiva che prende corpo sin dalla riflessione su *phàrmakon*, supplemento, margine, gramma, scrittura, traccia, imene e disseminazione e che si estende in una fase successiva al dono, al per-dono, all'amicizia, all'ospitalità.

Tanto è rilevante la presenza di questi concetti quanto è significativa l'assenza di concetti come sfruttamento e capitalismo; termini che fanno parte di un bagaglio metafisico che è disposto a ricusare, mentre per lui dello «spirito del marxismo» è irrinunciabile

non [...] solamente l'idea critica o l'atteggiamento questionante ... [quanto] ... piuttosto una certa affermazione emancipatrice e messianica, una certa esperienza della promessa che si può tentare di liberare da ogni dogmatica e persino da ogni determinazione metafisico-religiosa⁶;

tanto che rammenta che certi filosofi sovietici gli dicevano che «la migliore traduzione di *perestrojka* resta ancora “decostruzione”»⁷.

È Abramo, un *nomeus*, il segno rappresentativo dell'aporia, il *tópos* della dimensione temporale, dell'evento, del sacrificio, della promessa, del debito, della colpa, del dono, dello scambio, della dispersione, della follia dionisiaca, della spettralità. Abramo è tutto ciò che sorregge e che fonda l'economia della vita e la vita economica. E noi ci troviamo nella logica del suo eterno ritorno e nel tentativo di pensare, concepire e immaginare *un altro* Abramo.

Il sacrificio di Isacco è un *evento* paradossale: un padre esce di casa per individuare un luogo adatto per fare un *sacrificio* a Dio e porta con sé suo figlio; lungo la strada questi interroga il padre e domanda *chi*⁸ è che viene sacrificato; il padre risponde che Dio provvederà, ma sa che il capro sacrificale è lui, il figlio, tuttavia conserva il segreto. Al momento culminante l'angelo ferma la mano di Abramo e così avviene lo *scambio* col capro vero, e il sacrificio — l'offerta di un dono — esce dalla logica vendicativa descritta da René Girard. Isacco non è semplicemente colui che Abramo ama di più, è anche la promessa stessa da sacrificare ed è figlio della promessa. Si tratta

6. J. DERRIDA, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993 (trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Milano, Raffaello Cortina, 1994, pp. 114, 116).

7. Ivi, p. 115.

8. J. DERRIDA, «*Il faut bien manger, ou le calcul du sujet*». Entretien avec Jean-Luc Nancy paru dans «*Cahiers Confrontation*», 20, hiver, «Après le sujet qui vient», 1989 (trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, Milano-Udine, Mimesis, 2001). Derrida in questo colloquio con Jean-Luc Nancy si domanda “chi viene dopo il soggetto” e come è possibile il perdono; le stesse domande che si pone nei suoi scritti Vladimir Jankélévitch.

dello stesso Dio che *prometterà* la Terra, che si farà Padre e che sacrificherà suo Figlio, cosicché l'umanità che era in *debito* per la salvezza di Isacco si troverà di fronte a un *credito* che lo salderà. Un Dio che fa all'umanità un *dono* che riscatta la *colpa* originaria del peccato compiuto al momento della creazione di Uomo e Donna; un Dio che però instaura anche la legge mosaica e del taglione, il che rende *nómos* il dare/avere dell'eguale. Così, conformemente ai *dettami* di una morale economica del debito, ogni cosa dovrà essere ripagata con pari moneta, il che non può che essere un fantasma, un'illusione, un simulacro, un'apparenza, un'apparizione⁹. La promessa del "pagherò" il debito diventa così la condizione limite, la sponda¹⁰ che consente di dare una risposta al quesito "chi?" di Isacco; diventa l'incarnarsi della responsabilità e l'individuazione della soggettività.

Abramo alla fine della sua vita non vedrà né diverrà proprietario della promessa. L'unica terra in suo possesso sarà il sepolcro che egli si acquista (*Genesi* 23, 1–20) e questo perché la terra diventa il *proprium* solo in speranza. Essa, infatti, gli è data in anticipo nel figlio che ha *generato*, poiché i figli sono l'annuncio della terra promessa, dato che la terra è innanzitutto un popolo di carne e l'appagamento della terra si compie nel vivente che ha la potenzialità di generare e quindi di creare le condizioni per la vita nel futuro.

La situazione aporetica nella quale Abramo si viene a trovare — uccidere la promessa per salvaguardarla — lo pone al di là della responsabilità umana e del concetto di dovere, in una soggettività che implica il sacrificio e il dono aldilà del debito. Egli assume su di sé la responsabilità della soggettività nel momento della decisione: come nessuno può morire al nostro posto, così nessuno al nostro posto può assumere una decisione, che per sua natura è sovrana.

Come la storia di Abramo raffigura, il debito è così forte che incatena le generazioni viventi a quelle passate e la discendenza stessa della stirpe può essere da queste ultime pretesa in sacrificio, in quanto a esse appartiene in prima istanza; il sangue stesso, il sangue *dello* stesso *deve* essere versato, cioè reso. Una logica che può apparire antica, ma che si è recentemente ripresentata, quando a giustificazione della modifica del sistema pensionistico si è creato un nesso logico fra promesse, debito e sacrifici fra generazioni: il debito pubblico contratto dalle generazioni precedenti ricade necessariamente sui figli e rende la promessa di una vita migliore inattuabile, così che per essere rispettata la promessa comporta l'individuazione della vittima sacrificale a cui attribuire la colpa del debito e il suo pagamento.

9. J. DERRIDA, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, trad. it. cit., p. 61.

10. L'etimo di *sponda* e il verbo *spondeo*, *spondere* significano "promettere", mentre *ri-spondere* significa "impegnarsi a propria volta".

Abramo chiede per-dono, per aver accettato di metter fine all'avvenire, per aver preferito il segreto che lo lega a Dio, al segreto che lo lega all'altro, o a ogni altro, per il peccato di aver dimenticato il suo dovere paterno verso il figlio. Eppure non chiede perdono a Isacco perché giudica imperdonabile il suo peccato, sicché non fa che chiedere perdono dell'imperdonabile. Perdonare è possibile solo per ciò che è impossibile e che è imperdonabile secondo la logica della *différance*¹¹, per la quale non si dà cancellazione senza residuo, senza dispersione, senza *dépense*¹², cioè di un processo che si risolve in spreco¹³. Siamo così nell'aporia di un perdono impossibile¹⁴.

È perturbante il sovvertimento di prospettiva di Derrida: più avanti, o ben prima, dell'amare il nemico, cade l'invito di Dio a 'donare la morte' a chi si ama: Isacco per Abramo. La prova del padre sta in questa impossibilità. L'impossibile, così, non ha una valenza scientifica o matematica, non resta chiuso nelle coordinate mondane del calcolabile, ma è il paradosso, il limite, l'oltre che si varca nella vertigine del pensabile e dell'agire.

«Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile»¹⁵. Un'argomentazione che Derrida allarga al tempo e al dono: il dono è "impossibile" in quanto donatore e donatario dovrebbero omettere quel *donner* che giunge inaspettatamente nella loro relazione.

2. Il *tópos* dell'*Aufhebung*

Derrida è consapevole che non è possibile operare una rottura con la tradizione, che la propria storia non può che fare i conti con il passato, che non è possibile andare oltre i confini di un pensiero che è geograficamente, storicamente e culturalmente determinato. Proprio in forza di una simile consapevolezza, lo sforzo costante della decostruzione deve essere quel-

11. Cfr. J. DERRIDA, *Pardonner: l'imperdonnable et l'imprescriptible*, Paris, Editions de l'Herne, 2004 (trad. it. di L. Odello, *Perdonare*, Milano, Raffaello Cortina, 2004).

12. G. BATAILLE, *La Part maudite précédé de La Notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit, 1949 (trad. it. di F. Serna, *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003); J. DERRIDA, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve*, in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 (trad. it. di G. Pozzi, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 325-358, p. 395).

13. È Hannah Arendt che per prima utilizza l'espressione "economia di spreco": H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1968, p. 96).

14. J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999 (trad. it. di L. Berta, *Donare la morte*, Milano, Jaca Book, 2002, p. 102).

15. H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press (trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1968, p. 129).

lo di rimettere in gioco la differenza, di mantenerne e, anzi, ampliarne il movimento, l'*aufgehoben*, piuttosto che *annullarlo* con un atto sintetico, l'*Aufhebung*¹⁶; di dare volto e corpo all'aporia, che rappresenta l'*energheia* della riflessione, la perfezione piena dell'essere in atto¹⁷.

Aufhebung è un termine che Derrida eredita da Kant e Hegel, i quali lo riconducono proprio alla dimensione economica: lo utilizzano infatti per indicare grandezze che si riducono reciprocamente a zero opponendosi, o che si sopprimono l'un l'altra, e quindi divengono non differenziate alla loro equazione¹⁸ e questo perché nel Settecento il titolo di credito *aufgehoben*, un'obbligazione a tutti gli effetti, aveva ancora un valore positivo come quietanza o ricevuta di pagamento di un debito. E questo valore positivo in un biglietto annullato diventa esplicito nella filosofia di Hegel, dove lo zero ha un valore positivo e negativo insieme, tant'è che negli scritti hegeliani *annullare* assume un senso sia logico che finanziario, ed è funzionale all'ampliamento della dialettica della relazione e della relazione nel tempo¹⁹.

Per Derrida il *tópos* dell'aporia si manifesta in quel fenomeno complesso che va sotto il nome di *dono*, il *munus*, che non è riconducibile ad alcuna precisa temporalità fenomenologica, ma ingloba il tempo nella sua *dynamis*, cioè incorpora l'imperfezione dell'essere in potenza. L'aporia del dono è anche l'aporia del per-dono: Dio perdona Abramo nonostante rinneghi la promessa.

La riflessione sull'evento del dono — e del perdono — è un coraggioso, originale e solitario esperimento derridiano per palesare che nulla si dà da sé, senza rapporto con altro, nulla è "in quanto tale", non lo sono i soggetti e non lo sono gli oggetti, nulla è se non in una dinamica relazionale, spaziale e temporale²⁰.

Per Derrida il dono fa riferimento al tempo non come *aion*, cioè come divino principio creatore, eterno, immoto e inesauribile, come eternità o intera durata della vita; non al *kronos* che indica il tempo nelle sue dimensioni di passato, presente e futuro, cioè allo scorrere delle ore; non al *kairos*, cioè

16. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, trad. it. cit., p. 164; J. DERRIDA, *Glas*, Paris, Galilée, 1974 (trad. it. S. Facioni, *Glas*, Milano, Bompiani, 2006, p. 25).

17. Nel *De Anima* Aristotele descrive il passaggio all'atto non come una alterazione della potenza nell'atto, ma come un conservarsi e un *donarsi* a se stessa della potenza: Aristotele, *De anima*, 412a29.

18. I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763 (trad. it. di P. Carabellese, *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Id., *Scritti precritici*, Bari, Laterza, 1953, p. 264).

19. G.W.F. HEGEL, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Jena, 1802 (trad. it. di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jense*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 176).

20. Il sostantivo 'tempo' nasce da termini come *tempestus*, *tempestatas*, *temperare* e dunque *temperatura*, *temperatio*, porta quindi nella sua radice il mescolarsi di elementi diversi. Benveniste fa derivare uno dei tempi, il *kairos*, dalla radice indoeuropea **krr* da cui il verbo *kerannymi*, 'mescolare', 'temperare'. Per i pitagorici l'unità delle mescolanze generava *armonia*.

al tempo opportuno, a quello che noi oggi definiremmo il tempo debito. Il dono è quell'aporia che intreccia *aion*, *kronos* e *kairos*.

Si dona ciò che non si possiede: si dà tempo lasciando tempo. Il dono è un *presente*, ed è tale nella misura in cui è un dono senza presente. Come l'evento si annulla nella presenza del tempo presente così il dono in quanto evento nel tempo è aprirsi e nel contempo è istanziare il futuro, è dischiudersi al non conosciuto, all'occasione, all'imprevedibile, all'irruzione nella vita dell'altro da sé, al divenire, all'impossibile. Impegnarsi nel dono del tempo è di conseguenza mettersi in gioco²¹.

Ed è così che l'evento si struttura come *chôra*, ovvero come un «ricettacolo invisibile e senza forma dell'intero divenire»²², dove le forme sono materializzate, secondo una dimensione che le avvicina allo spazio. *Chôra* riceve ogni cosa, senza prendere mai la forma degli oggetti che ne diventano parte. È fatta per essere un modello per tutte le cose, che muove e prende la forma di ciò che riceve; ed è per questo che sembra ogni volta diversa. *Chôra* interagisce con i propri contenuti essendo allo stesso tempo un qualcosa di differenziato da loro in un «modo inspiegabile e complicato»²³ e si compie all'interno di un continuo divenire; è permeata da forze non equilibrate ed eterogenee ed è allo stesso tempo «scossa e scuotitrice»²⁴; essa è costituita da forme che la informano, da impronte che ritornano senza appartenerele.

C'è *chôra*; ci si può persino interrogare sulla sua *physis* e sulla sua *dynamis* [...], ma ciò che c'è là non è; e noi ritorneremo più lontano su ciò che può dare a pensare questo c'è che d'altronde non dona niente dando luogo o dando a pensare, in cui sarà rischioso vedere l'equivalente di un *es gibt*, di questo *es gibt* che resta senza dubbio implicato in ogni teologia negativa²⁵.

L'economico è dunque teologico e la sua scansione è caratterizzata dal *dono-chôra*, che resta perciò teso, e sospeso, fra un passato irrecuperabile che ha un'impronta²⁶ che lo eccede e un *a-venire* non anticipabile e per questo si sottrae alla sua *ratio*. *Chôra* è anche il luogo di un tempo dell'im-possibile, che spettralmente *intima* o *promette* di tornare *nel* futuro e *dal* futuro, in un ciclo dall'eterno ritorno.

21. J. DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991 (trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo. La falsa moneta*, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 37).

22. PLATONE, *Timeo*, 50c–51b.

23. Ivi, 51a–b.

24. Ivi, 49d.

25. J. DERRIDA, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993 (trad. it. di F. Garritano, *Chôra*, in Id., *Il segreto del nome*, Milano, Jaca Book, 1997, pp. 41–86, pp. 50–54).

26. Parte del pensiero legato a tematiche economiche è rintracciabile anche in J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 (trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 93, 97).

Secondo Marcel Mauss il dono, il *munus*, gode di una forza per via della quale i soggetti in esso coinvolti sono obbligati a restituire e quindi a *circolare* in un circuito di doni e contro-doni, simulando un eterno ritorno di relazioni che evoca il ciclo del capitale di Marx, poiché «chi lo riceve è tenuto a restituire questo pezzo di vita al mondo vivente»²⁷, anticipando per effetto dell'obbligo della restituzione — in forza del debito di riconoscenza per aver ricevuto un dono — il tempo futuro, l'a-venire, rendendo così il tempo presente sospeso. Proprio qui, paradossalmente, entra in gioco la struttura circolare del dono, sebbene trasfigurata in ciò che si chiama ordinariamente “sacrificio”: in apparenza dono a perdere, unilaterale, in realtà, questione di pura restituzione. Per Mauss donare / ricevere / ricambiare, o dare / avere / ricambiare, è la sola condizione in grado di sottrarre i rapporti sociali alla dualità servo / padrone e questa ottica gli consente di superare anche altre dualità, quella di individuale / collettivo e quella di soggettivo / sociale²⁸.

Il dono, così come lo conosciamo, instaura una gerarchia economica fra creditore e debitore per cui il più potente, dando, mette l'altro in uno stato di asservimento. Il donatore introduce così nel dono un elemento di inter-esse che ne cancella il *tópos*. Dall'altro lato, colui che accetta il dono, lo riceve e quindi *riconosce* l'altro e gli è riconoscente, ma proprio per questo si ritrova in debito morale; si viene così a creare un'asimmetria, una mancanza di reciprocità. Il dono, infatti, accetta di essere contraccambiato ma solo con la garanzia della non equivalenza economica, altrimenti si riduce a scambio mercantile.

[U]n libro così monumentale come il *Saggio sul dono*, di Marcel Mauss, parla di tutto tranne che del dono: esso tratta dell'economia, dello scambio, del contratto (*do ut des*), del rilancio, del sacrificio, del dono e del contro-dono, in breve di tutto ciò che, nella cosa stessa, spinge al dono e ad annullare il dono [...]²⁹.

Lo stesso genere di struttura che caratterizza il dono regola la legge dell'ospitalità: l'ospite la riceve e l'ospitante la dà, cosicché il primo è debitore nei confronti del secondo. La riflessione sull'ospitalità, come quella del dono, non può che fare propria la riflessione sul debito, inteso come ciò che *debet esse*, quell'essenza unica che accomuna ospite e ospitante nel loro rapportarsi reciproco. L'ospitare è quindi un fenomeno *oikonomico*. È a partire da queste considerazioni che l'ospitalità può essere interpretata come debito universale o come ciò che è doveroso fare: le persone vanno “trattate con i debiti riguardi”, oppure una determinata situazione va risolta

27. P. GILBERT, *Donare*, in P. GILBERT, S. PETROSINO, *Il dono*, Genova, il melangolo, 2001, p. 20.

28. E il verbo “dovere”, che deriva dal latino *debeo* — formato dall'unione della particella *de* con il verbo *habeo* — significa anzitutto “rendere”, “restituire”, “dovere come compensazione”.

29. J. DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, trad. it. cit., p. 27.

“a tempo debito”. Se si segue l’Odissea si scopre che ogni atto economico rimanda al *nómos*, e ai *nomoi* dell’ospitalità, quale cura di un gregge da parte di un pastore, il *nomeus*, quale era Abramo.

Il dono può essere autentico o falso, come la *moneta falsa* di Baudelaire, ed è come «cercare mezzodì alle quattordici»³⁰, ossia è come impegnarsi nel cercare qualcosa che non si può trovare né nel luogo in cui si cerca né nel tempo in cui lo si fa. La colpa del donatore fasullo del racconto di Baudelaire è infatti di non aver ottemperato al suo debito naturale, dunque un debito senza debito. Ha trattenuto qualcosa che invece avrebbe dovuto donare e non ne ha preso in considerazione le *conseguenze*, poiché ignora l’esistenza del debito stesso, ignora il *principio responsabilità*. Dona senza donare, perché nelle sue tasche rimane sempre la stessa quantità di monete. Egli non sottrae nulla a sé, ma trattiene ciò che, se fosse stato un reale donatore, avrebbe dovuto effettivamente dare.

Oltre a Mauss anche Émile Benveniste compare nel pantheon di riferimento di Derrida con le sue argomentazioni sulla stretta relazione fra dare, prendere e afferrare³¹. Pertanto la parola che indica il dono crea essa stessa un legame: nell’atto del donare qualcosa a qualcun altro — dare ad altri — questi “prende”, “afferra” qualcosa dal primo. Si prende l’offerente, si assume un dovere, un debito, un impegno, un’obbligazione a contraccambiare.

Dal dono allo scambio, dallo scambio all’equivalenza, dall’equivalenza alla moneta, dalla moneta al mercato, il passo è stato breve. Tanto che lo stesso Mauss fa riferimento più di una volta al carattere simbolico, *monetario* e *monitore*, di certi presenti donati, antesignani della moneta. Mettendo in campo il *symbolon* Mauss dà vita a un quadro epistemico in cui la natura dell’individuo è formata da fattori morfologici, economici ed estetici³².

Questa essenza simbolica è ciò che Derrida accoglie di Mauss, cosicché per lui il dono istanzia ed è nel contempo *symbolon* del *Mitsein* (con-essere), dell’*inter-esse*³³; essere ed essere *tra* e *con* le cose è essere. In assenza dell’*altro*, e quindi del suo riconoscimento, non vi sarebbe nessuno a cui dare, nessuno da cui prendere, nessuno a cui restituire, nulla da afferrare.

Il primo dono è l’*altro*, che in quanto *altro* consente il dono, il quale si

30. Ivi. p. 191.

31. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969 (trad. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976, pp. 59–60ss).

32. Per Derrida esiste un legame fra *mimesis* e *oikonomia* poiché entrambe hanno l’uomo come soggetto capace di metterle in atto, ma nell’arte «l’uomo libero, l’artista in questo senso, non è *homo oeconomicus*», J. DERRIDA, *Economimesis*, Paris, Flammarion, 1975 (trad. it. di F. Vitale, *Econommesis*, Milano, Jaca Book, 2005, p. 41).

33. Il *symbolon* è di conseguenza riconoscimento e connessione, un significato avvallato anche dal dato che *sym-ballein*, il verbo, esprime il mettere insieme, il congiungere e il ricongiungere.

configura come la forma di un legame, come un'obbligazione, come un *bond* che *ob-liga* alla modalità della relazione. Il dono, presentandosi senza farsi *presente*, offrendosi in un modo spettrale che pare non poter essere de-scritto altrimenti che nella forma *es gibt*³⁴, si caratterizza dunque come il tormento e nel contempo il gonfalone del pensiero.

Il dono non può esistere senza l'intenzione di donare, ma tale intenzione non deve essere riconosciuta³⁵ perché se lo è la sua gratuità viene meno e si aprirebbe il circolo del contro-dono³⁶ e del debito. Perché «ci sia dono, è necessario che il dono nemmeno appaia, che non sia percepito come dono»³⁷. Ma perché il dono sia davvero tale non è sufficiente che esso non nasconda alcun calcolo dell'utile, bensì è necessario che esso non venga percepito come tale né da parte del donatore, né tanto meno da parte di chi lo riceve³⁸; è necessario che non venga preso, che non venga afferrato.

Ciò che nel corpo afferra è la mano, ma afferriamo anche i pensieri.

La mano afferrando si appropria di ciò che ha afferrato, ma il tempo è inafferrabile e per questo non appartiene, ed è l'unico dono che si può donare.

Se dove c'è il dono, c'è il tempo, nell'atto di donare dono il tempo, dono quell'istante che spezza il tempo quantitativo e che frantuma la linearità del tempo. Ma il tempo stesso è un dono, ed è ciò a cui il soggetto si affeziona, perché affezionarsi al tempo è affezionarsi a sé.

Prendere il "proprio" tempo, afferrare il "proprio" sé³⁹, è istanziare la legge di proprietà, una logica del *proprium* che è in primo luogo propriocezione del proprio corpo nel tempo e nello spazio, da cui tutto prende misura: vicino o lontano, piccolo o grande, alto o basso, largo o stretto, qui e là, su e giù, pesante, leggero. Un proprio che si estende ai figli e alle cose e sovente all'intera gamma degli affetti. Una logica del *proprium* che

34. Il verbo 'donare' secondo l'Accademia della Crusca è la traduzione dal greco tanto del verbo *doreosthai*, che assume il significato sia di donare che di regalare o far presente, quanto del verbo *kharizesthai*, che ha l'accezione di gratificare, offrire con grazia, gratis, ingraziarsi, tanto che *kharisma* significa dono come grazia. I due verbi 'donare' e 'dare', quindi, veicolano in italiano concetti discreti e interscambiabili l'uno con l'altro. Non così in francese; mentre in inglese e in tedesco dono si traduce con *gift*, l'arcaico participio passato del verbo inglese *to give*, il cui significato è sia dare che donare. Il dare evoca la proprietà e il passaggio di proprietà con chi riceve il dono. 'Dono' sarebbe sinonimo tanto del termine *muno* — derivante dal latino *munis*, indicante 'scopo', 'prestazione', ed è innestato in parole quali 'comune', 'immune', 'comunicazione', 'municipio', 'remunerazione' —, quanto del termine 'dato'; così per il latino *donum* ci sarebbe possibilità di utilizzare invariabilmente le parole 'dato', 'dono' e 'muno'.

35. J. DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, trad. it. cit., p. 16.

36. Cfr. E. GUGLIELMINETTI, *Metamorfosi nell'immobilità*, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 98–110.

37. J. DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, trad. it. cit., p. 18.

38. Ivi, p. 44.

39. J. DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilee, 1996 (trad. it. di G. Berto, *Il monolinguisismo dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina, 2004).

informa la ragione economica come tale: l'economia è infatti "legge della casa", *oïkou nomòs*, legge di un territorio inteso sempre come *proprio*, come *habitus*, non spartibile se non al prezzo di uno scambio, di un beneficio maggiore, di un interesse calcolabile e tracciabile.

Ed è il termine *servus* che indica un voler "conservare" il *proprium*, è infatti il servo colui che non pone la propria vita in gioco, ma che vuole conservarla⁴⁰ e che si fa quindi soggetto di una non apertura all'altro, che non pre-vede la possibilità dell'impossibile e che quindi soggiace alla logica del tempo presente e che rinuncia a rivendicare la promessa.

Il falso donatore di Baudelaire instaura il tempo circolare di un'economia del debito la cui logica richiede che il dono, in un modo o nell'altro, si riconsegna sempre al suo primo autore, in un eterno ritornare a se stesso dell'uguale e così cessa di essere un dono e diviene scambio⁴¹ e instaura il presente.

Questa singolarità è propria del tempo presente, il quale è, *hic et nunc*, ma non è mai visibile, non è tangibile, dunque, non è. È un *pensiero* e come i pensieri non è visibile. È l'eccezione invisibile, non quantificabile; è un presente ed è un pensiero, e come tale sfugge. Presentandosi senza farsi presente, ma essendo un presente, offrendosi in un modo spettrale che pare non poter essere de-scritto altrimenti che nella forma *es gibt*, si caratterizza dunque come il tarlo e l'emblema del pensiero. Il dono poggia sulla struttura su cui poggia l'esistenza e ha una dimensione trascendentale in quanto è condizione di possibilità della soggettività che sorge solo nel contesto dell'intersoggettività e dell'interoggettività.

3. Ab-ban-donare ovvero il sacrificio del pensiero

Il dono del tempo infrange l'illusione della sovranità sulla propria e altrui soggettività e sulle cose, che è anche l'illusione della scrittura⁴². Il dono del tempo e della morte — figure di ciò che non c'è, che non è presente — sono le aporie che interrompono l'economia stessa, sono l'aneconomico che annulla tutti i legami con l'economia *generale* e si presenta come "l'impossibile" che, per rimanere tale, ha bisogno di dissolversi e di dissolvere la temporalizzazione del tempo, diventando generatore della follia dell'impossibile e del retto pensare, di un pensare che la mano non è in grado di afferrare.

Il dono nella sua forma mondana ricorda quel serpente palindromo che divora la sua stessa coda, l'uroboro. Un'immagine che oggi viene attribuita

40. J. DERRIDA, *De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve*, trad. it. cit., p. 333.

41. J. DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, trad. it. cit., p. 44.

42. La sovranità, scrive Derrida, è «La messa in gioco, che eccede la signoria», essa «è dunque lo spazio della scrittura»: J. DERRIDA, *De l'économie restreinte à l'économie générale*, trad. it. cit., p. 344.

alla finanza — la modalità economica che fa del tempo la sua ragione calcolante —, poiché questa appare come un serpente che mangia la sua coda e ciò ch'essa contiene, nutrendosi di se stessa. Infatti, la variabile tempo irrompe in modo incontenibile nella finanza — *future*, pronti contro termine — i cui oggetti sono sempre costituiti dalla relazione fra chi è in credito e chi è in debito di denaro. Al tempo viene legata la possibilità di scindere o di rinnovare la promessa del “pagherò”, di onorare il debito contratto con il creditore. Il tempo storico irrompe così prepotentemente nella dinamica finanziaria e i “mercati finanziari” sono i luoghi ove si procrastina il tempo.

Il capitale finanziario è però lo spettro del ciclo del capitale produttivo. Infatti, il ciclo produttivo ha sempre inizio con un'anticipazione di denaro per acquistare i mezzi necessari per attuare il processo di produzione, e quindi il capitale si presenta come *creditore* di se stesso in quanto erogatore del capitale di partenza e di *debitore* di se stesso impegnato alla sua ricostituzione al termine del ciclo. Un ciclo che ricomincia e che assume la fisionomia dell'eterno ritorno e che si presenta sin da subito come relazione fra debitori e creditori istanzando il tempo.

Dal debito deriverebbe la colpa — *Schuld* in tedesco significa sia debito che colpa⁴³ —; una colpa che la finanza riproduce all'infinito perché la fantasmagoria del denaro per il denaro costringe alla riproduzione illimitata del debito. Ed è la scrittura del debito e del credito che spezza il tempo circolare, ma per ripristinarlo essa crea strumenti che procrastinano il debito all'infinito, dando così vita alla speculazione su di esso.

In finanza il controllo del tempo futuro rappresenta il controllo della morte, e quindi delle perdite di ricchezza, dal che la morte coincide con il crollo del valore dei prodotti finanziari, la cui rimozione è funzionale per dare spazio alla ricerca spasmodica della perfezione, dall'annullamento del tempo storico attraverso il suo micro-frazionamento, dai nanosecondi agli yoctosecondi, i tempi con i quali avvengono le transazioni nella cyberfinanza.

Ed è il tempo che dà luogo, dà/dona un ruolo, dà/dona un corpo all'inaparente, allo spettro, al fantasma, e ne permette l'apparizione⁴⁴. La finanza è allora *chôra*, ovvero un rifugio invisibile e senza forma dell'intero divenire, dove le forme non sono materializzate. La finanza-*chôra* riceve ogni cosa, senza prendere mai la forma degli oggetti che ne diventano parte; infatti se la formula di Marx per il capitale è D-M-D', nel capitalismo finanziario questa assume la fisionomia di D-Mo-D', dove Mo è un bit del computer, la pretesa di un presente perpetuo.

43. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, C. G. Naumann Verlag, 1887 (trad. it. di M. Montinari, G. Colli, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, vol. VI, Tomo II, Milano, Adelphi, 1968, p. 49).

44. J. DERRIDA, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, trad. it. cit., p. 63.

La finanza-*chôra* è fatta per essere un modello per tutte le cose, che muove e prende la forma di ciò che riceve; ed è per questo che sembra ogni volta diversa e interagisce con i propri contenuti essendo allo stesso tempo un qualcosa di distinto dalla forma originaria, in un «modo inspiegabile e complicato»⁴⁵, e che si realizza all'interno di un continuo divenire, anche perché è pervasa da forze non equilibrate ed eterogenee ed è allo stesso tempo «scossa e scuotitrice». L'esistenza generata dalla finanza-*chôra* si fa ancor più simulacro, feticcio e spettro della soggettività e sembra contrapporsi all'*economia generale* che si presenta in primo luogo come una presa di coscienza di sé a partire dai dati storici; consapevolezza che quella dell'uomo è una vita all'insegna del tempo e in specifico del tempo di lavoro. La separazione fra il lavoro dell'individuo e la possibilità di godere dell'eccesso — la forma della *dépense* —, del *pluslavoro* e quindi del *plustempo*, che tale lavoro produce, dipende innanzitutto dal mancato riconoscimento dell'aporia, cosicché il rapporto utilitario, scinde un individuo dall'altro e dalle cose, quando invece, originariamente fra l'io e l'altro, fra il soggetto e l'oggetto, vi sarebbe un'intrinseca *con-divisione*, una co-implicazione che la costitutiva *dualità* delle categorie del pensiero *jewgreeks* e *greekjews* impedisce.

Donare tempo significa lasciare, dare o donare ad altri *del* tempo di cui disporre liberamente, significa abbandonare il possesso sul tempo altrui, liberare l'altro dall'imposizione del *proprio* tempo, liberarlo da una presenza che è dominio e pretesa di governo sul tempo futuro, aprendo alla possibilità di un tempo incerto. Il dono del tempo è così un *a-ban-dono*, è un'assenza di obblighi che si attivano nei confronti di un altro, come nel racconto di Philip K. Dick del 1959, *Time is Out of Joint*, dove un'America suburbana che arranca e si sgretola si dà la possibilità del futuro, ma di un futuro di cui non sa nulla e che potrebbe perciò rivelarsi anche infausto.

Una tesi simile struttura *Spettri di Marx*. Come il romanzo di Dick, anch'esso ispirato allo spettro di Amleto, il quale provenendo dal passato svela la verità e rompe la pretesa di dominare il presente, generando di conseguenza dubbi e incertezze sul futuro. Derrida riconosce e notifica il dato che il presente — la nostra contemporaneità — ha esorcizzato fastosamente tutti i suoi fantasmi e si crede senza passato e senza spettralità, proprio come si configura il tardo capitalismo, con la sua illusione della pura presenza di un mercato mondiale liberato da tutti gli errori della storia umana, dalle formazioni sociali anteriori e dal fantasma dello stesso Marx⁴⁶.

Non è tanto rilevante per Derrida concentrarsi sull'indagine storica e sull'analisi sociale quanto piuttosto comprendere la dinamica dei processi

45. PLATONE, *Timeo*, 51a–b.

46. Cfr. M.G. TURRI, *Gli dei del Capitalismo. Teologia economica nell'età dell'incertezza*, Milano–Udine, Mimesis, 2014, p. 70.

di astrazione, esorcizzazione e feticizzazione del mondo delle merci e delle relazioni fra individui. Da qui il grande interesse per Max Stirner, cosicché la figura di Marx è in realtà quella di Ma(r)x, data la grande assonanza teorica fra i due⁴⁷. Infatti, dietro la critica irruente che Marx oppone a Stirner, Derrida rintraccia la segreta correità fra i due⁴⁸, fondata su un'ideologia che si stabilisce proprio nello spazio intermedio fra il materiale e lo spirituale.

Quello del feticismo delle merci è per Marx un momento fondante della soggettività, definita dal fatto che la merce ha una patina enigmatica e insieme magica e fantasmagorica e che l'inter-oggettività è il frutto di un effettivo contratto sociale fra le merci stesse. Una soggettività imbrigliata nel regno delle cose, che si iscrive in una dinamica comunicativa, simbolica e idolatrica, tanto da diventare estranea a se stessa, alienata, commensurabilmente generalizzata, vittima del totalitarismo dell'oggetto, smarrita; la qualcosa cancella completamente la qualità umana del lavoro incorporato negli oggetti, quindi il tempo.

Il feticismo delle merci, che per il filosofo di Treviri è anche feticismo delle relazioni sociali e quindi alienazione, viene da Derrida esteso al tempo e all'inversione fra realtà e spettri della realtà.

Ciò che per Derrida è pertinente delle tesi di Ma(r)x è la messa in luce dell'opposizione del carattere mistico della merce a ciò che costituisce il suo corpo reale, effettivo, "in carne e ossa", la sua trasmutazione alchemica⁴⁹. La fantasmagoria di questa inversione è però ineluttabile perché appartiene intrinsecamente all'esperienza umana e non è quindi riconducibile a un particolare tipo di forma sociale legata al modo di produzione. È qui che si apre il varco fra Ma(r)x e Derrida. Questo sarebbe il limite e insieme il paradosso della comprensione che Marx stesso aveva del capitalismo.

Pertanto per Derrida il paradigma della soggettività non può essere superato se non abbandonandolo, poiché esso si riproduce continuamente, nella misura in cui il "chi?" di Isacco non può che essere pensato nella forma di un soggetto. Abbandonarlo può significare soltanto produrre al suo interno differenze e scarti di senso che lo rendano intrinsecamente contraddittorio. Una soggettività, quella di Derrida, che è un fare, un produrre, un agire nel tempo.

Ma che senso ha fare se questo genera alienazione e crea una soggettività smarrita?

A questo risponde Heidegger:

47. J. DERRIDA, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, trad. it. cit., p. 67ss; cfr. M.G. TURRI, *La distinzione fra moneta e denaro*, Roma, Carocci, 2009.

48. Cfr. M.G. TURRI, *Gli dei del Capitalismo. Teologia economica nell'età dell'incertezza*, cit., p. 185.

49. J. DERRIDA, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, trad. it. cit., p. 116.

Il fare, l'agire a cui mi riferisco non rientrano nel solco della produttività, dell'accumulazione, bensì sono la cifra costitutiva del nostro essere nel mondo. Eppure, spesso si dimentica che nel fare vi rientra anche il pensare. Il pensare è un fare⁵⁰.

Il carattere attivo di questo pensare nei termini di un agire è il suo senso, il senso dell'apertura al mondo e agli altri, è il senso della relazione con gli altri. Ogni domanda sul senso dell'agire è un esercizio del pensare. Si tratta di un esito complesso e inestricabile della capacità di valutare e ponderare, e della capacità di prendere/dare con un unico gesto, quello dell'afferrare o del rilasciare il pensiero; un gesto della mano che può chiudere o aprire alla capacità simbolica.

È Aristotele che dedica un ampio spazio alla morfologia della mano e la utilizza come metafora per antonomasia dello strumento-organo e come strumento dell'anima. Per Aristotele è ragionevole dire che l'essere umano ha ottenuto le mani perché è il più intelligente e le mani sono il suo strumento, tant'è che l'essere è u-*mano*⁵¹. Del resto tutto ciò che circonda il soggetto viene da questi esperito e giudicato nella forma di un essere "qui", "alla mano", disponibile e padroneggiabile. È indubbio che, come afferma David Hume, la mano, in quanto "strumento degli strumenti", è una parte per il tutto, il corpo.

Con la mano si può scrivere e lasciare impronte e tracce nella vita individuale e in quella collettiva; la mano può afferrare la mano di un altro; è con le mani che si possono intercambiare oggetti, tant'è che in tedesco vi è un nesso etimologico fra *hand* e *handel*, fra mano e commercio⁵². Per molti aspetti la mano più di qualsiasi altro organo del corpo indica la possibilità di esercitare la propria volontà e di creare ciò che non esiste ancora; la mano consente quindi l'imprevedibile. Cosicché la "mano invisibile" di Adam Smith ha un nesso implicito con l'esercizio della libertà, della ragione e della potenza di poter forgiare il mondo, un mondo in cui l'artigiano⁵³ diventa il protagonista centrale, assurgendo a sua volta a metafora dell'imprenditore e del capitalista contemporaneo, creando l'illusione che il servo possa anch'esso farsi padrone con l'uso delle mani. La mano, quella invisibile, nell'*oikonomico* si fa ragione calcolante, del resto contiamo con le dita delle mani.

50. M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954 (trad. it. U. Ugazio e G. Vattimo, *Cosa significa pensare?*, Milano, Sugarco, 1978-1979, p. 39).

51. G. SEMERANO, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano, Bruno Mondadori, 2001, pp. 5-6.

52. E. CANETTI, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen Verlag, 1960 (trad. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981, pp. 253-255).

53. Cfr. R. SENNETT, *The Craftsman*, London, Allen Lane Penguin, 2008 (trad. it. di A. Bottini, *L'uomo artigiano*, Milano, Feltrinelli, 2008).

Ed è la logica e la simbologia dello scambio u–mano che informa la razionalità *in quanto tale*. Lo scambio è infatti il tratto esclusivo e costante degli animali muniti di mano prensile e pollice opponibile. È la facoltà di prendere e dare e insieme di a–prendere — l’uno dall’altro —; è la condizione di possibilità materiale della formazione di una razionalità che informa l’impianto logico–formale dell’economia. Il pensiero razionale, *la mente*, sarebbe in altri termini il prodotto di una struttura economica fondamentale: quella del dare / avere, aperta nell’essere umano dalla facoltà di prensione. E il pensiero verrebbe quindi a definirsi esso stesso come economia, quale segno, indice, della “manifestazione semantica” di quella presa manuale che caratterizza come tale l’*ánthrôpos*⁵⁴. Tutto si gioca nello spazio di questa co–implicazione, nell’attraversamento mutuo e obliquo che co–involge lo stesso e l’altro come i due opposti lati di una stessa moneta.

D’altra parte, il gesto che consiste nell’afferrare non può essere pensato senza l’opposto che lo completa e compensa: il gesto di alienazione. Ciò vuol dire che si prende e si dà *solo in quanto* si prende, o meglio che la facoltà di prendere e la facoltà di dare sono correlative. Esse non sono che i due opposti versi, ma totalmente implicati l’uno nell’altro, di uno stesso atto manuale; la presa di mano — *manu captatio* — dà infatti il nome a quell’istituto giuridico che nel diritto romano è tanto un atto di compra / vendita quanto di alienazione: la *mancipatio*.

Il dono di Derrida necessita di un sacrificio della ragione e della pulsione *oiko–nomica* a questa connessa, richiede un travolgimento della razionalità calcolante e rendente ragione di ciò che esiste, come *ratio* che dispone, *rap–presenta*, controlla nel proprio orizzonte di senso qualunque *obiectum*, che ricomprende anche ogni *altro*. Solo grazie a questo sacrificio è possibile allora dare vita al ponte verso l’avvenire.

4. Lo spettro e la promessa della finanza

Lo spirito del marxismo è in primo luogo l’assoluta formalità astratta della promessa: l’apertura a un avvenire che non sia la continuazione dei passati, ma che evidenzi per la prima volta le pretese di questi passati; l’apertura di un tempo altro dal tempo del lavoro e del capitale; l’apertura di una storia dove il passato si fa *energheia* nel presente e quindi movimento escatologico che non può essere arrestato né da un contenuto rappresentativo né da fini prevedibili.

54. J. DERRIDA, *La main de Heidegger*, Paris, Galilée, 1987 (trad. it. di G. Scibilia e di G. Chiurazzi, *La mano di Heidegger*, Roma–Bari, Laterza, 1991, p. 51).

Un'apertura che deve, *hic et nunc*, essere pluralità di futuri, ma anche più che futuri; non solo un altro tempo e altri tempi, ma anche non più un tempo. La promessa è il luogo dove questi altri tempi e questi altri dal tempo, accadono. Qualunque cosa possa *divenire* una promessa senza esserlo mai, appartiene almeno a due "tempi": al tempo di un avvenire che può venire e di un avvenire che può non venire, al tempo che rende possibile la restituzione e a uno che la rende impossibile.

Ma *am-mettere* una promessa significa fatalmente riconoscere il suo potenziale fallimento, la sua potenziale rottura e anche la sua potenziale inammissibilità; significa trattare la sua ammissione non come un fatto confermato ma come un rendere possibile che non esclude il proprio rendersi impossibile e la possibilità dell'impossibilità di questo rendere possibile.

"Io prometto" — ogni titolo di credito è la promessa di un pagherò — significa quindi anche dichiarare che la promessa può essere impossibile, ineluttabile e inattendibile. Questa è l'aporia del mondo che il mondo stesso ha aperto con la promessa di un *mondo* oltre il capitalismo, oltre la *ratio* economica, ma che si configura anche come la metafisica e l'ontologia del capitalismo finanziario.

In quest'ultimo è la moneta che scioglie la promessa del "pagherò", ed è qui che si fonda l'architettura del sistema finanziario, poiché rientra in questo ambito e nelle sue relazioni qualunque atto di anticipazione di un potere d'acquisto e il patto della sua restituzione a tempo debito. La promessa monetaria, come tutte le promesse, può anch'essa essere impossibile, inattendibile e inattuabile; tanto più che il rapporto creditore-debitore nella promessa "pagherò" è un rapporto organizzato attorno alla proprietà, fra chi ha disponibilità di denaro e chi non ce l'ha. La proprietà piuttosto che essere dei mezzi di produzione ruota nella contemporaneità attorno ai titoli di proprietà del capitale.

Il gioco speculativo del capitale si configura quindi come uno scambio di promesse, nella speranza che queste non siano impossibili, inattendibili e inattuabili. Ma ogni evento che incrina la relazione fra debitore e creditore rende impossibile il mantenimento delle promesse e così queste divengono inattendibili e inattuabili e il debito diventa inesigibile.

È lo stesso Derrida che fotografa le conseguenze di questa relazione, visto che fra le piaghe del "nuovo ordine mondiale" andrebbe conteggiato «l'aggravarsi del debito estero e di altri meccanismi connessi che affamano o costringono alla disperazione una gran parte dell'umanità e che tendono così a escluderla contemporaneamente dal mercato che questa logica cercherebbe tuttavia di estendere»⁵⁵.

55. J. DERRIDA, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, trad. it. cit., p. 140; cfr. M.-J. MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*,

Per Derrida la retorica sulla fine del marxismo funziona come un'abrogazione della promessa, come un incantesimo che mira a rimuovere il possibile ritorno di Marx e, con esso, della promessa della rivoluzione. Egli denuncia così il tentativo di mettere in campo una fantasmagoria che allontani l'apprensione del pensiero sulle forme di vita, in modo che queste sfuggano alla realtà e notifichi che la possibilità che irrompa la promessa su questo modo di vivere è considerata una minaccia, la cui portata è direttamente proporzionale alla capacità di mettere in gioco il presente, di assumere il tempo come posta dell'azione politica. Il rischio infatti per *chi* governa viene sempre dal futuro; viene da Isacco, il *chi*, che si *fa* ed è il futuro. E così, interessato a fare del presente un dato, un fatto, il potere sovrano può governare solo a costo di controllare il futuro.

Gli *Spettri di Marx* sono dunque, in qualche modo, gli spettri del capitale⁵⁶. Come aveva teorizzato Feuerbach in *Essenza del cristianesimo*, è nell'intervallo che separa *Diesseits* e *Jenseits*, qui e là, terra e cielo, che si formano gli oscuri misteri, i fantasmi della speculazione, e che si allarga in modo illimitato un *capitale* che è per sua natura speculativo, tanto che procrastinando il tempo immagina per sé solo la forma liquida, dove il tempo è prossimo al suo annullamento.

Derrida riconosce che il capitalismo è la prima forma sociale ad avere avuto l'ambizione di eliminare la religione dall'orizzonte dell'esperienza possibile, accedendo così alla vocazione puramente secolare della vita, ma ha dovuto ricreare in forma allargata, illimitata e onnipervasiva un mondo di simboli e simulacri. Marx ha pensato di potersi liberare dei fantasmi per il solo fatto di averli afferrati e ha ritenuto che la mano invisibile del pensiero rendesse auspicabile e possibile che questa libertà si istanziasse anche nel futuro; ha ritenuto che l'instaurarsi della potenza nell'atto rappresentasse la migliore delle promesse *nel* e *per* il migliore dei mondi possibili, anche se

non fu Marx ma gli stessi economisti liberali a introdurre la "finzione comunista", che consiste nel riconoscimento di un unico interesse della società come un tutto che "con una mano invisibile" guida il comportamento degli uomini e produce l'armonia dei loro interessi contrastanti. La differenza tra Marx e i suoi precursori consiste solo nel fatto che egli considerò la realtà del conflitto, come si presentava nella società del suo tempo, tanto seriamente quanto la finzione ipotetica dell'armonia⁵⁷.

Un mondo depurato da ogni spettralità è l'ontologia stessa, perché è il mondo della pura presenza, della densità immediata, delle cose senza

Paris, Seuil, 1996 (trad. it. di A. Granata, *Immagine, icona, economia*, Milano, Jaca Book, 2006 pp. 36-37).

56. J. DERRIDA, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, trad. it. cit., p. 163.

57. H. ARENDT, *The Human Condition*, trad. it. cit., pp. 32-33.

passato: si tratta del bersaglio principale del Derrida–Abramo, anche perché se così fosse Isacco non avrebbe avuta in salvo la vita.

Gli spettri del capitale, il correlato degli spettri di Marx, fanno sì che il capitale riproducendo se stesso nella spettralità fantasmagorica della finanza, dà la vita in salvo a se stesso, e dandola concede la vita al debitore e riproduce l'attesa messianica che diventa il senso della vita stessa.

Ma(r)x, negando la spettralità per il futuro, rinnega il passato ed entra così nell'ottica apocalittica quando immagina una fine della storia così come la conosciamo, con le sue contraddizioni, i suoi conflitti, i suoi soprusi e le sue violenze, anche se lo fa in nome dell'inizio di una storia dissomigliante. Una visione apocalittica — di cui Francis Fukuyama, Perry Anderson e Letz Niethammer⁵⁸ sono gli esempi paradigmatici — dove l'esorcismo della spettralità è l'annuncio della fine della spettralità e insieme inizio di un universo che si fa mercato generalizzato — la globalizzazione —, che non è altro che un presente perpetuo e l'instaurazione della verità e di una metafisica violenta, di conseguenza il tempo si contrae perché senza passato non ha futuro, tanto che i *secoli diventano brevi*.

Il solo messianesimo è spettrale perché è la dimensione altra, la risposta all'inquietante spettralità del passato che è la storicità stessa che può aprire a un inquietante avvenire, la cui messianicità è la condizione di possibilità della critica, la possibilità di immaginare un *altro Abramo*, è *L'angelo della storia* che

sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi⁵⁹.

L'angelo della storia ha in qualche modo *il futuro alle spalle*. E questo nonostante Hannah Arendt ammonisca che quando la civiltà entra in crisi, il passato non è in grado di gettare alcuna luce sul futuro e diventa difficile rispondere alla domanda “che cosa possono fare?”, che per l'essere umano si trasforma nella domanda “chi?": chi sono?, chi siamo?, chi è l'altro?

Ed è nelle crisi — le fasi in cui il capitale instaura con difficoltà la relazione fra passato e futuro — che più che in qualsiasi altro momento della storia «non si sfugge mai *all'economia di guerra*»⁶⁰; una guerra che si fa guerra

58. J. DERRIDA, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, trad. it. cit., p. 75.

59. W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 1940 (trad. it. di R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, pp. 75–86, p. 80).

60. J. DERRIDA, *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, trad. it. cit., p. 199.

economica, guerra nell'economia, guerra dell'economia, esercizio di una metafisica violenta che produce la distruzione di vite umane e modifica in modo sostanziale le condizioni sociali. La guerra trasfigura tutto e la vita «non appare più come un'evoluzione continua che va dalla nascita alla morte, ma come una realtà atemporale con la morte al centro di tutto»⁶¹.

E il modo in cui vengono narrate le crisi economiche è l'esorcizzazione della spettralità dell'esistenza, infatti sembrano riguardare il passato e il presente, ma non appartenere al futuro.

La questione è tanto più paradossale in quanto la 'scienza economica' è una disciplina che tende ad autolegittimarsi in quanto 'scienza' capace di sviluppare e applicare strumenti matematici ed econometrici che hanno l'ambizione di dare corso a previsioni quantitative e qualitative, utili proprio a prevenire gli squilibri e le instabilità, una scienza che fa del dominio del futuro la sua ragion d'essere; una disciplina che nella pretesa di governare il tempo non considera la possibilità dell'*altro* e che non rende possibile immaginare un *altro Abramo*. Non consente di immaginare un tempo che dia senso alla singola vita e che consenta a ciascuno di trovare la forza e la capacità di vivere il presente. Un presente complesso e in movimento, in un movimento che denominiamo 'avvenire'.

La crisi fa emergere il carattere perturbante di ciò che a noi è più familiare: l'ingovernabile coacervo di impulsi e desideri. È l'irruzione di questo evento che destina al fallimento ogni progetto fondato sul governo dell'economia e sull'annullamento del tempo, e ripristina la spettralità dell'orizzonte. La causa è il debito che genera colpa. Una colpa che per essere sanata richiede sacrifici nella promessa di essere superata; ma è solo nel per-dono che concede l'impossibile dono del tempo per risanare il debito che si può ripristinare la spettralità fantasmatica dell'utopia. Una follia rispetto alla razionalità economica.

Il capitalismo finanziario fondato su un debito che genera debiti fa sì che Abramo sia a tutti gli effetti il *symbolon* della logica dell'*oikonomico* della contemporaneità; ed è per questo che diventa indispensabile domandarsi se è possibile immaginare, concepire un *altro Abramo*.

Quella dell'*altro Abramo* può diventare un'autonomia che assume l'aspetto della disciplina della libertà proposta dall'*Aufhebung* e che ha in sé la possibilità della formazione dell'intersoggettività, della relazione fra debitore e creditore, perché il debito e il credito possono assumere la dimensione del ricambiare come del restituire, ma questo è possibile donando tempo, e fra il tempo da donare c'è quello che il debitore chiede al creditore. La libertà passa inesorabilmente attraverso la messa in gioco della vita, tanto

61. R. BESPALOFF, *De l'Iliade*, New York, Brentano, 1943 (trad. it. di F. Rubini, *Iliade*, Roma, Castelvocchi, 2012, p. 52).

che Abramo rinunciando alla promessa non si fa servo; e oggi quello che è in gioco è la vita dei debitori, cittadini e Stati, che possono farsi servi o fare l'esperienza dell'*altro Abramo*.

Siamo nella condizione limite, siamo sulla sponda e dobbiamo rispondere alla domanda di Isacco: "chi?".