

RECENSIONI E SCHEDE

AA. VV. (a cura di Sergio Sorrentino), *Il prisma della rivelazione. Una nozione alla prova di religioni e saperi*, Cittadella Editrice, Assisi 2003, pp. 253.

Il libro presenta contributi di V. Vitiello, R. Tyorinoja, G. Bof, U. Perone, S. Rostagno, P. De Benedetti, M. Arfa, S. Sorrentino, E. Friedrich e A. Fabris.

Il centro attorno a cui gravitano i saggi è la rivelazione, una nozione alla prova di religioni e saperi, “una di quelle parole - scrive Sorrentino nell’*Introduzione* - che ci inabissa nelle stratificazioni più profonde e inaccessibili della nostra esperienza di vita e della nostra civilizzazione” (p. 7). E prosegue: “Ma che cosa significa la parola rivelazione? E quale nozione esprime il suo spessore semantico nonché la sua valenza di esperienza vissuta? È su questi due interrogativi cruciali che si misurano i saggi del presente volume” (*ibid.*).

Aprire il volume V. Vitiello con il saggio *Dire l’Ineffabile?* “Di Dio - scrive - si può parlare solo con il ‘Tu’” (p. 17), in seconda persona e non in terza, “perché se si dice che Dio è, già lo si inchioda ad un essere - fosse anche l’essere possibile” (p. 16). Osserva che Cristo si rivolge al Padre con il Tu: *Non sicut ego volo, sed sicut tu* e prega. “La preghiera - scrive - parla di Dio nell’unico modo possibile, volgendosi a Lui col Tu, segnando insieme l’estrema lontananza e l’estrema vicinanza” (p. 19). Nella preghiera del *Padre nostro*, infatti, ci si rivolge a Dio con la seconda persona “... dacci oggi il nostro pane ... rimetti a noi i nostri debiti ... non ci indurre in tentazione”

R. Tyorinoja, autore del saggio *Comprendere l’inaccessibile nel pensiero medievale*, sottolinea che “Dio eccede necessariamente la portata di tutte le nostre facoltà intellettuali e razionali” (p. 24) e che non si possono comprendere le proposizioni teologiche senza l’aiuto divino. “I termini - scrive - possono essere compresi perfettamente dalla ragione naturale, nel senso della comunicabilità ordinaria, ma il complesso che denota specificamente la natura divina non può essere compreso senza un aiuto della luce soprannaturale” (pp. 37-38). Esamina la teoria dell’illuminazione di Enrico di Gand e Pietro Aureolo, la posizione di Guglielmo di Ockham e Walter Chatton sull’assenso religioso, la teoria della volontà e della fede di Robert Holkot e la teoria del linguaggio filosofico e teologico in Lutero.

G. Bof, autore del saggio *La teologia della rivelazione nel Novecento*, rileva che “il Novecento è stato, dal punto di vista teologico, un grande secolo”, che “la rivelazione è stata sua tematica centrale”, che “la rivelazione, con il tema della fede che le è correlativo, è tematica moderna” e che il moderno, per dirla con J. Lortz, è l’“età ostile alla rivelazione” (p. 58). Osserva che la teologia liberale è minacciata dalla perdita del centro, che la teologia dialettica, “o meglio ancora teologia della rivelazione, intesa come automanifestazione di Dio [...] ovvero *teologia della Parola*” (p. 62), intende recuperarlo, ma corre il pericolo “dell’abbandono dell’interesse per la periferia, senza la quale il centro cessa d’esser tale” (p. 67), e che Barth e Bultmann contribuirono alla svolta

ermeneutica della teologia, risentendo certamente l'influenza di *Wahrheit und Methode* (1960) di Hans Georg Gadamer. Sottolinea la dimensione storico-salvifica della teologia in Oscar Cullmann e del magistero di Gerhard von Rad, che influì nella riflessione teologico-sistemica sviluppata dal Circolo di Heidelberg, che ricondusse la rivelazione alla concretezza della storia, rispetto alla sua identificazione con la parola. Sottolinea inoltre il contributo del Concilio Vaticano II all'interpretazione della rivelazione in direzione cristologica e cristocentrica. Rileva che mentre il moderno separa *res* e pensiero, oppone il dato al senso, il segno al significato, privilegiando il secondo termine, il post-moderno "tende alla riduzione del significato all'infinito rinvio alla trama dei significati, del referente all'immagine, della storia a una terrestrità fenomenica, e a mille altre figure ove si profila o si afferma espressamente il nichilismo" (p. 74). Rileva inoltre che una delle forme della reazione a questa situazione di fatto è il *fondamentalismo* e che "tutto questo contribuisce alla nuova problematizzazione della rivelazione" (p. 78).

U. Perone, in *La rivelazione e il pensiero filosofico del novecento*, osserva che la filosofia hegeliana "si configura come un tentativo di riassorbire dialetticamente il dato rivelato all'interno della ragione filosofica" (p. 85) e che la filosofia schellinghiana "è alternativa a ciò" (p. 87). Sottolinea il carattere esclusivamente religioso della rivelazione in Barth, "per il quale la Parola e la Rivelazione non hanno bisogno di intermediazioni" (p. 88) e la posizione più problematica di Bultmann, "dove la questione della rivelazione s'intreccia con quella del comprendere. [...] O, detto altrimenti, s'intreccia esistenzialmente con l'uomo che annuncia un evento che ha carattere di storicità, e non di dottrina" (p. 90). Sottolinea inoltre che per Heidegger il carattere di rivelazione deve essere attribuito alla verità e non alla Scrittura e che Pareyson ripropone il nesso tra verità e rivelazione ma nella forma della differenza e della dissimmetria.

S. Rostagno, in *La rivelazione: tautologia o avventura?*, rileva che la rivelazione concerne il rapporto tra Dio e uomo. "Non è casuale - scrive - che l'essere umano sia costituito testimone e venga così implicato profondamente nel processo della rivelazione. La rivelazione implica l'uomo" (p. 120). Paragona la rivelazione di Dio alla fonte dell'acqua viva, alla quale si può attingere senza esaurirla. La rivelazione - scrive - consiste "in una realtà che non si esaurisce, che resta sempre fruttifera, che non si traduce mai in un già divenuto, e che resta l'orizzonte di possibilità di ogni veniente" (p. 122). La rivelazione - scrive inoltre - "crea una possibilità rivolta a ogni essere umano, e deve quindi essere universale per definizione" (p. 122).

P. De Benedetti, in *La rivelazione nell'ebraismo*, rileva che il "Libro" (*Torà*, Profeti, Agiografi, le tre sezioni della Bibbia ebraica in autorità decrescente) "è solo un momento - sia pur fondamentale - della rivelazione, la quale rimanda a una situazione concreta, pratica; [...]. Il Libro è lo strumento, il mez-

zo, ma non è tutto” (pp. 125-126). Rileva inoltre che la rivelazione risponde non alla domanda “Chi è Dio?”, ma alla domanda “Che cosa Dio vuole che io faccia?” e che per la concezione ebraica la rivelazione è rivelazione di precetti, 613, che sono la via perché l’uomo diventi immagine di Dio: l’uomo non nasce a immagine di Dio, ma deve diventarlo. “L’immagine di Dio è punto di arrivo dell’essere uomo, che si realizza nel divenire” (p. 127). Osserva che il primato dell’ortoprassi è sintetizzato in *Es* 24,7: “Tutto ciò che il Signore ha parlato eseguiremo e ascolteremo”, eseguiremo prima e ascolteremo dopo.

M. Arfa, in *La rivelazione nell’Islam*, osserva che il profeta proclama quello che Dio gli ha rivelato, ossia di richiamare, di annunciare la buona novella, di preavvertire del castigo, e che Dio è trascendente, ma al tempo stesso è vicino, clemente e misericordioso, pieno di bontà e amore. Sottolinea i due assi lungo i quali tecnicamente il problema della rivelazione è stato affrontato: il primo concerne la parola di Dio e la sua natura, il secondo la missione profetica. Sottolinea inoltre che il problema Dio parla, ma come? è uno dei grandi problemi su cui le due scuole teologiche più importanti, quella mu’tazilita e quella ash’arita, si trovano su fronti opposti e che nella questione che concerne i rapporti tra rivelazione e ragione si possono distinguere tre posizioni: quella dei mu’taziliti, degli shi’iti e degli ash’ariti.

S. Sorrentino, ne *Il circolo della rivelazione*, rileva che “il tema della rivelazione è stato oggetto ricorrente di discussione e di indagine”, che “soprattutto nel Novecento esso è ritornato nel fuoco delle preoccupazioni teoretiche, tanto nel campo della teologia quanto in quello della filosofia” e che “in ambedue i campi ha subito una stilizzazione eccessiva” (p. 151). Delinea brevemente le tre coordinate entro le quali si iscrive il problema della rivelazione oggi: la pluralità delle rivelazioni, l’origine non razionale dei significati antropologici e degli ‘ordini di discorso’ da essi istituiti, la circoscrizione del senso nelle misure della singolarità e dell’evento. Da queste - scrive - “scaturiscono le sfide odierne al tentativo di pensare l’esperienza della rivelazione” (p. 153). Quindi individua la struttura complessa e articolata nella quale va ravvisata l’esperienza della rivelazione. Delinea anche qui tre coordinate: un *evento di condensazione*, una *mediazione*, una *mimesi dell’evento fondatore* nell’attualità dell’esperienza credente. Mette in risalto la circolarità della rivelazione. “Questa - scrive - rende conto del fatto che la rivelazione non va concepita come un evento di comunicazione meramente poetica, bensì come una operazione squisitamente simbolica, in virtù della quale si realizza una *offerta di senso*”. E soggiunge: “Ciò significa che la circolarità istituita dall’evento di rivelazione non può essere spezzata, pena la sua caduta nella cristallizzazione oggettiva (vincolante e coattiva) o nella distorsione della superstizione (che piega il divino e l’offerta di senso alla disponibilità da parte dell’umano)” (p. 170). L’evento rivelativo, dunque, non può essere stilizzato in una sola delle sue molteplici dimensioni: si tratti della parola, di un libro, della componente

noetica connotata dal rapporto ragione-rivelazione, o di qualunque altra componente che entra nella costituzione della condensazione rivelativa. “Queste componenti solo nella loro connessione, e dunque unicamente nel contesto di una loro circolarità, conservano la loro valenza costitutiva di un ‘mondo della vita’ (*Lebenswelt*), come quella che palesa l’evento di rivelazione nei fondamenti storici dell’esperienza religiosa; beninteso, di qualsiasi esperienza religiosa che preservi il suo *statuto di autenticità*” (p. 171). Come va individuato - si domanda - questo statuto di autenticità dell’evento rivelativo? Vengono a coincidere qui - nota - due domande che riguardano due poli, tra i quali si stabilisce una circolarità: l’esperienza religiosa che vive della mimesi dell’evento rivelativo da un lato e l’evento stesso di rivelazione dall’altro, che è la scaturigine di un’esperienza religiosa in quanto ne costituisce l’evento fondatore. Osserva che la domanda sullo statuto di autenticità “investe insieme, e nel contempo, ambedue i poli della circolarità che si stabilisce tra un’esperienza religiosa e un evento di rivelazione” (*ibid.*). Guardando alla struttura costitutiva del circolo vivente fenomenologicamente evidenziato dall’esperienza di rivelazione, rileva che è possibile mettere a fuoco tre assi portanti: la struttura materiale, formale e soterica della rivelazione.

E. Friedrich, in *L’idea di Dio e la “realtà della salvezza” in senso cristiano*, sottolinea che il discorso cristiano su Dio avviene in riferimento alla triplice figura della realtà di Dio. Spiega che questa realtà di Dio sta al centro della religione cristiana come l’amore che culmina nella grazia (Dio Padre), che genera il Figlio, parola di Dio, nella cui morte viene perdonata la colpa di tutti, e lo Spirito che rende possibile la comunità riconciliata. Spiega questa nozione di realtà di Dio nel senso d’identità tra parola e realtà: “qui parola e realtà sono incondizionatamente congruenti; tra esse non è pensabile che ci sia un vuoto; ciò significa che la prima non è neppure pensabile senza che siano già determinate le condizioni di esistenza della seconda” (p. 202). Intende quest’idea “come la componente semantica più importante, e in una certa misura irrinunciabile, del discorso intorno a una realtà che si fonda su Dio” (*ibid.*). Per la religione cristiana si può entrare in contatto con quella realtà, ad esempio nella preghiera.

A. Fabris, in *Rivelazione, tempo, linguaggio*, mette in luce alcuni aspetti della concezione ebraico-cristiana della rivelazione, articola una versione filosofica della rivelazione, facendo emergere alcuni elementi peculiari che la differenziano da quella ebraico-cristiana, coglie la specificità di quest’ultima riferendola al linguaggio e al tempo.

Il volume vuole offrire un’occasione per una riflessione più ampia, un contributo alla comprensione della rivelazione, una parola in cui si esprime, si traduce e si comunica l’indicibile e l’inaccessibile, una nozione alla prova di religioni e saperi, delle religioni che a un’esperienza forte e fondante di rivelazione si richiamano, come ebraismo, cristianesimo e Islam. (*Pietro Birtolo*)

C. CAPUTO, *Semiotica e linguistica*, Carocci, Roma 2006, pp. 152

Considerata dal punto di vista del linguaggio, la filosofia non può sottrarsi dal rivedere e rettificare radicalmente il suo ruolo. Il suo centro gravitazionale non è più l'*essere* (l'ontologia) o il *pensiero* (la gnoseologia) bensì il *linguaggio*, che ri-comprende l'essere e il pensiero: la *via dell'essere* e la *via delle idee* vengono scalzate dalla *via dei segni*.

È questa la prospettiva semiotica, prospettiva evidentemente "rivoluzionaria" in virtù del fatto che abbatte storiche chiusure, apre nuove prospettive, disoda nuovi terreni. Il filosofo, nell'orizzonte del linguaggio, si batte contro ogni "posizionismo" e, per dirla con Rossi-Landi, "lavora di zappa su di un terreno scarsamente esplorato".

La *via dei segni*, come recita il titolo del capitolo 5 di questo libro, mina alla base le tradizionali roccheforti filosofiche che da sempre hanno generato opposizioni inconciliabili, prima fra tutte quella tra realismo e idealismo. La prospettiva semiotica si colloca in uno spazio dialogico tra approcci e tradizioni differenti ed "è fin dall'inizio non solo un risultato di tale reciproca fecondazione, ma anche una produttrice di fecondazioni ulteriori" (Rossi-Landi).

Approdo teorico di alcune di tali fecondazioni è questo lavoro di Cosimo Caputo che si propone di chiarire il problema del rapporto tra le due discipline, problema che risale almeno al Saussure del *Corso di linguistica generale*. Punto di partenza del discorso è la glossematica di Louis Hjelmslev, che fa della *relazione* il centro intorno a cui orbita la ricerca sul linguaggio e intorno a cui si apre un proficuo dialogo con la semiotica di matrice peirceana.

Se vogliamo osservare da vicino il problema del rapporto tra linguistica e semiotica, è bene chiarire dapprima, come ci ha insegnato Vailati, i "termini" della questione. Prima di ogni cosa occorre stabilire cosa è 'linguaggio', e per farlo bisogna scrollarsi di dosso taluni diffusi luoghi comuni.

Il linguaggio, ancor prima di assumere una funzione comunicativa, è un "congegno di modellazione" specie-specifico dell'uomo: è la capacità di costruire e decostruire mondi, anche mondi possibili e, in quanto tale, è lecito identificarlo, come fa Sebeok, con la *sintassi*, intesa come capacità metaoperativa caratterizzante l'animale umano, come capacità, cioè, di mettere insieme vari pezzi in un numero tendenzialmente infinito di modi. L'uomo, infatti, è in grado non solo, come accade agli altri animali non umani, di operare direttamente o per contiguità sugli oggetti, ma anche di "operare su operazioni". L'uomo, diremmo ancora con Sebeok, in virtù del possesso di tale congegno di modellazione primaria, ha la capacità – che segna la differenza dagli altri animali – di inventare, fantasticare e astrarre: risiede in ciò la capacità specie-specifica dell'animale umano di poter agire anche in assenza di oggetti o di scopi.

Se linguistica e semiotica condividono tale prospettiva teorica fondamentale, è evidente che occorre riconsiderare e rivedere il loro rapporto, rintraccian-

do nella congiunzione *e* non tanto un accostamento estrinseco, quanto piuttosto un nesso intrinseco. Una volta liberata da ogni riferimento al “linguale” o al “glottico”, la linguistica, condividendo con la semiotica la sua condizione di possibilità nel linguaggio, risulta omologa alla semiotica.

Ecco che, in questo orizzonte, Caputo sottolinea il valore provocatorio del rovesciamento auspicato da Roland Barthes nei suoi *Elementi di semiologia* ai danni della concezione saussuriana. Anche il linguaggio di cui parla Barthes, infatti, non è quello dei linguisti, ma è un *linguaggio secondo* “le cui unità non sono più i monemi o i fonemi, ma frammenti più estesi del discorso che rinviano a oggetti o episodi i quali significano *sotto* il linguaggio, ma mai senza di esso”. La linguistica di cui parla Barthes è una *trans-linguistica* “la cui materia sarà costituita ora dal mito, dal racconto, dall’articolo giornalistico, ora dagli oggetti della nostra civiltà, nella misura in cui essi sono *parlati*”.

È su tali considerazioni che Barthes propone il famoso rovesciamento, affermando che “la linguistica non è una parte, sia pure privilegiata, della scienza generale dei segni, ma viceversa la semiologia è una parte della linguistica: e precisamente quella parte che ha per oggetto le *grandi unità significanti* del discorso”.

Possiamo oggi accogliere la posizione teorica di Barthes a patto di intendere, come fa Caputo, la linguistica come “forma dei sistemi segnici”. Risiede in ciò la sua “seconda nascita”: essa, impiantata sul linguaggio-sintattica, riemerge come *metasemiosi*, cioè come teoria della semiosi nella sua globalità. Rinasce, dunque, come studio della *facoltà semiotica* (p. 53).

Come si è già detto, ciò che rende diversa la specie *homo* è il possesso del linguaggio, o capacità sintattica: non si tratta, ribadiamo, di un congegno meramente comunicativo, ma di un “congegno formativo che viene manifestato o concretizzato in modi diversi attraverso varie sostanze semiotiche” (p. 99). La semiotica globale di Sebeok, palesemente influenzata dai suoi studi biologici, è dunque foriera di un pensiero inclusivo, teso all’ibridazione. Così, l’*antroposemiosi* rientra nel campo più vasto della *zoosemiosi*.

È questo uno snodo importante nella ricerca di Caputo. Nel suo lavoro, infatti, ma anche in altri lavori passati, egli mette in costante dialogo le posizioni non riduzioniste e anti-glottocentriche confluite nella *biosemiotica* di Sebeok con la glossematica hjelmsleviana, che, includendo costantemente la *materia*, è lontana dall’assumere una posizione esclusivamente glottocentrica che spieghi il funzionamento dei segni facendo ricorso al solo *segno verbale* e tende, invece, mettendo in luce la complessità irriducibile della semiosi, ad abbracciare un orizzonte *globale*.

Caputo chiama in causa il concetto di *fisiosemiosi* di J. Deely che è ancora più “inclusivo” della biosemiotica di Sebeok poiché apre anche al non vivente, ad una forma anticipatrice della semiosi nei livelli inorganici prima dell’avvento della vita in natura. Da questa prospettiva di matrice peirceana,

ma che ha radici più profonde nel *Tractatus de signis* (1632) del filosofo iberico-portoghese Jean Poinsot (Giovanni di S. Tommaso), Deely muove delle critiche a Sebeok che, se ha saputo svincolare la semiotica dal glottocentrismo in direzione di una semiosi operante già nel mondo biologico, non è stato capace, per così dire, di “andare oltre”.

La fisiosemosi di Deely assume quindi i tratti di una semiosi “in potenza” rispetto alla semiosi “in atto” (la biosemiosi), per usare una terminologia aristotelica. La biosemiosi, quindi, con le parole di Caputo, “costituisce un’estensione e una specificazione ad un nuovo livello dei processi generali della fisiosemosi. È *l’opposizione partecipativa più ampia o più estesa* [cors. mio], dove i due poli, fisiosemosi (non-semiosi) e biosemiosi (semiosi), non si escludono, e dove, piuttosto, il secondo presuppone il primo” (p. 114).

Il concetto di *non-semiosi* non rivendica l’esistenza di un reale dove non si dà –ed è impossibile che si dia– semiosi, ma indica solo una potenzialità: il *non* dice di una o più possibilità segniche, “dice di un contatto, di un richiamo, di un ancoraggio che la semiosi ha fuori di sé” (p. 115). La *non semiosi* è il “luogo dei realizzabili”, è l’implicato, mentre la semiosi è l’implicante.

Risulterebbe quindi infecondo, anche alla luce di queste ultime considerazioni, adottare un metodo riduzionista. Poiché la fisiosemosi si caratterizza come una materialità semiosica *in fieri* (e non come una assenza di semiosi), sarà opportuno tenere bene in conto, come ci fa notare Caputo, che, nemmeno in questo caso, tra materie diverse si danno salti bruschi e recisioni nette.

La prospettiva semiotica così come si è delineata fin qui, è una prospettiva che “deinsularizza il posto dell’uomo nella natura”, dice Caputo (p.121), supera la rigida distinzione moderna tra *res cogitans* e *res extensa*, tra uomo e mondo. È qui che la semiotica, assumendo una marcata valenza etica, si fa *semeiotica*: l’uomo è costitutivamente esposto al richiamo del suo “altro” naturale e del suo “altro” sociale; egli non sceglie il dialogo come una tra le tante modalità di relazione, piuttosto lo subisce, poichè la dialogicità è la metodica della vita. Ciò che vive dialoga suo malgrado, già per la stessa condizione naturale di trovarsi in uno stato di non autosufficienza e di finitezza. Qui il discorso incontra le posizioni di alcuni filosofi contemporanei, primi tra tutti Emmanuel Lévinas e Michail Bachtin.

È questa la sola condizione per sovvertire l’*ideo-logica* dell’identità. In questo modo, etica e filosofia del linguaggio, condividendo la *metodica dialogica*, finiscono con l’intrecciarsi. (*Emanuele Dell’Atti*)

Karl MARX, *Manoscritti Matematici*, edizione critica a cura di A. Ponzio, Spirali, Milano 2005.

Si può datare al 1858 il primo incontro significativo fra Karl Marx, un filosofo ed economista fermamente intenzionato a conferire al proprio pensiero un

carattere strettamente “scientifico”, e la matematica, che proprio nel diciannovesimo secolo consolida il proprio ruolo di “grammatica” delle scienze tutte. L’occasione dell’incontro è duplice, e sembra rimandare alla dicotomia, o alla complementarità, fra i due aspetti (applicativo e puro) di questa disciplina: da una parte, infatti, l’urgenza di approfondire le sue conoscenze in fatto di numeri e calcoli viene a Marx dai problemi posti dalla teoria economica di cui si sta occupando proprio in quel periodo; dall’altra, la sua curiosità è alimentata dalla critica formale dell’analisi matematica svolta da Hegel nella *Scienza della Logica*. Negli anni successivi, l’interesse di Marx per la matematica, coltivato anche a scopo ricreativo, si sposta decisamente sul versante “puro”, teoretico, sfociando in uno studio sistematico condotto negli ultimi anni (1878-1882) della vita del filosofo di Treviri.

Il frutto delle speculazioni di quegli anni è raccolto in alcuni quaderni di appunti, pubblicati dapprima in Unione Sovietica (1968), quindi in diversi Paesi occidentali: per quanto riguarda l’Italia, questo volume, tradotto e curato da Augusto Ponzio, segue e amplia una precedente edizione curata dallo stesso Ponzio e da Francesco Matarrese (*Manoscritti matematici*, Dedalo, Bari 1975); esso contiene essenzialmente gli studi di Marx sul calcolo differenziale, che, lungi dal costituire un’opera organica, presentano tuttavia numerosi spunti interessanti non solo per gli studiosi del pensiero dell’autore tedesco, bensì anche per chiunque avverta la necessità di un dialogo più fitto fra la cultura umanistica e la scientifica.

Difatti, a differenza dai curatori dell’edizione sovietica che (più marxisti di Marx?) nella presentazione dei *Manoscritti* sostenevano la completa dipendenza dell’interesse dell’autore per la matematica dalle applicazioni in economia, Ponzio, nella sua stimolante introduzione al testo, mette in grande risalto anche un altro aspetto del lavoro, chiarendone i lineamenti fondamentali e le connessioni con il retroterra filosofico di Marx (principalmente, la dialettica hegeliana e la netta posizione anti-metafisica): questa parte dei *Manoscritti* costituisce uno studio, abbozzato ma tutt’altro che superficiale, degli aspetti logico-formali del calcolo differenziale e della sua storia, con un particolare accento su quello che i matematici chiamano “problema fondazionale”. Con questa locuzione s’intende il problema di stabilire, per una branca della matematica o per la disciplina nel suo complesso, un armamentario di nozioni basilari, definizioni e postulati, coerente e inattaccabile dal punto di vista logico (privo, cioè, di quelle implicite contraddizioni che talvolta si celano nei costrutti di pensiero compromettendone il connotato di “certezza”, che di tali costrutti è il principale valore); su tali solide basi, poi, si edificherà una teoria organica.

In breve, il calcolo differenziale è una parte dell’analisi matematica che tenta di dedurre, dalle proprietà *puntuali* di una funzione, informazioni sul comportamento *locale* della stessa. Forse non nuocerà essere un poco didascalici su questo tema: una *funzione*, per i matematici, è (grosso modo) una legge

che associa ai valori di una variabile indipendente, chiamiamola x , valori corrispondenti di una variabile dipendente, chiamiamola y , valori che denotiamo $y(x)$ (per esempio, la funzione quadratica associa a ogni numero x il numero $y(x)=x^2$). La legge, dunque, individua un singolo valore da dare a y per ogni arbitrario valore assegnato a x , ma non ci informa direttamente sui valori che y assumerà in corrispondenza di valori di x “prossimi” a quello dato. Per completare la nostra conoscenza della situazione, senza esser costretti a calcolare innumerevoli altri valori di y , si ricorre al calcolo della *derivata*, che si indica con $y'(x)$ ed esprime l’“andamento” della funzione nelle immediate vicinanze di x : per esempio, per $x=1$ sia la funzione quadratica $y(x)=x^2$ che la cubica $y(x)=x^3$ hanno valore 1, ma nel primo caso si ha $y'(x)=2$, nel secondo $y'(x)=3$, e ciò indica che, spostandoci da $x=1$ a valori poco più grandi, vedremo i valori della funzione cubica crescere “più rapidamente” di quelli della funzione quadratica. Così una proprietà puntuale (la derivata) fornisce informazioni sul comportamento locale della funzione. Per intenderci: conoscere, oltre al valore, la derivata di una funzione in un punto è un po’ come conoscere, oltre alla posizione di un’automobile in un certo istante, anche la sua velocità.

Senza volerci qui dilungare sugli aspetti algebrici della questione, notiamo solo come, alla base del concetto di derivata, vi sia l’idea di aumentare il valore della variabile indipendente, diciamo da x a $x+h$, e quindi di studiare il comportamento del rapporto fra le quantità $y(x+h)-y(x)$ e $(x+h)-(x)$, cioè h , allorché h è prossimo a zero, ossia $x+h$ “ritorna” a x : è questo, per un pensatore influenzato dalla tradizione hegeliana, quale Marx era, uno schema logico fin troppo familiare, quello della triade dialettica. Si parte da un valore (tesi), lo si altera o dialetticamente lo si “nega” (antitesi), quindi si nega la negazione e il risultato (sintesi) non è un mero ritorno alla tesi: la conoscenza della derivata arricchisce il mero dato della tesi, lo mette in relazione con gli altri valori precedenti e successivi, rendendolo dinamico, o in qualche modo “storico”. Ponzio ci informa che Engels (destinatario di parte dei Manoscritti), in séguito, scriverà che il calcolo differenziale è “l’applicazione della dialettica ai rapporti matematici”.

Forte di questa intuizione, Marx esamina la storia del calcolo differenziale dalle sue origini, risalendo cioè agli scritti di Newton e Leibniz nei quali questo metodo comparve per la prima volta: occorre rilevare che, per questi autori, si trattava di un espediente algebrico finalizzato alla risoluzione di problemi geometrici, primo fra tutti quello di tracciare la retta tangente a una curva in un punto, ed è questa la ragione per cui tanto Newton che Leibniz non avvertirono l’esigenza di uno statuto formale del tutto rigoroso per il calcolo differenziale. Data la natura “vicaria” del calcolo rispetto alla geometria, si potevano in esso tollerare delle imprecisioni, compensate dall’intuizione geometrica, come quella relativa al rapporto fra due grandezze che “svaniscono”: rispettivamente $y(x+h)-y(x)$ e h , quando h “tende a zero”. Compariva un celebre paradosso

matematico, quello della divisione di zero per zero (operazione illecita in matematica), e l'uso di espressioni approssimative come "svanire" o "divenire trascurabili" non bastava certo a chiarire la natura di quantità che, pur essendo diverse da zero, risultano più piccole di qualunque quantità positiva: i cosiddetti *infinitesimi*. La questione è lumeggiata in C. B. Boyer, *Storia della matematica*, Mondadori, Milano 1990, p. 450 e segg.).

Quasi un secolo dopo (e in mezzo si situano gli enormi sviluppi dell'epoca di Eulero e dei Bernoulli), fu D'Alembert a fare giustizia, con una chiarezza e una brutalità tutte illuministiche, delle poetiche imprecisioni del calcolo differenziale "primitivo": "una quantità o è qualcosa o è niente, supporre che vi sia uno stato intermedio è una pura chimera" (citato in Boyer, *op. cit.*, p. 521), e si sa che niente innervosiva i *philosophes* come le chimere e le altre bestie favolose (le avrebbero sterminate, pur di dimostrare che non esistono). La soluzione proposta da D'Alembert per rimuovere gli infinitesimi prevedeva l'introduzione della nozione di *limite*, che egli però non seppe definire con precisione (sarebbe spettato a Cauchy fornire una definizione di limite pressoché soddisfacente). La proposta che incontrò maggior favore fu invece quella di Lagrange, che introdusse, nel quadro di un complessivo ripensamento dell'analisi matematica finalizzato a perfezionarne il rigore formale, un concetto di *funzione derivata* basato sul celebre teorema di Taylor. Ma qui la nostra digressione deve interrompersi, sia per evitare questioni tecniche un poco spinose, sia perché esattamente in questa fase s'inserisce la riflessione di Marx.

Difatti, il filosofo tedesco (che riempie i suoi taccuini alla fine degli anni Settanta) conosce le opere di D'Alembert e Lagrange, mentre sembra ignorare gli sviluppi più recenti dell'analisi, dovuti ai suoi contemporanei (e connazionali) Dirichlet, Weierstrass, Cantor e Dedekind. Ma forse non è solo la carenza di aggiornamento bibliografico, che peraltro riflette l'ottocentesco divorzio fra filosofia e scienza, a spiegare l'attaccamento di Marx allo "stile" dei matematici illuministi di fine Settecento: si manifestano qui, nei gusti del Marx matematico (buon) dilettante, alcuni dei più caratteristici lineamenti intellettuali e spirituali del Marx filosofo, vale a dire l'avversione alla metafisica classica e la tensione materialistica verso una conoscenza scientifica di carattere inequivocabilmente *operativo*. In molti passaggi illuminanti del testo, è l'autore stesso a dichiarare questa sua "politica": egli condivide le critiche di D'Alembert ai passaggi ambigui con cui i padri fondatori Newton e Leibniz liquidavano la questione degli infinitesimi ("erano troppo presi dal calcolo", annota ironico), ma si spinge oltre, rivelando motivazioni più radicali di quelle dei matematici illuministi, che in fondo cercavano solo una definizione rigorosa degli infinitesimi.

Marx ravvisa negli autori classici una fiducia nella realtà di ciò di cui parlano che si basa su certezze metafisiche, forse di stampo platonico, ovvero sull'assunzione implicita dell'*esistenza* degli enti matematici, che, per il fatto

stesso di essere conformi all'intuizione umana, hanno da essere *reali* (in qualche mondo perfetto, verrebbe da dire): per Newton, come per Galilei, le definizioni mediante le quali cerchiamo di cogliere questi enti, più o meno accurate, non sono che punti d'appoggio per le nostre facoltà, ma non influiscono sull'autonoma esistenza di numeri, punti, rette e... infinitesimi (l'incremento infinitesimo "prima esiste e poi viene spiegato", è il modo in cui Marx descrive questa implicita gnoseologia). Questa fiducia metafisica è per il materialista dialettico Marx una colpa imperdonabile, se egli si spinge a bollare quella di Newton e Leibniz come una "matematica mistica" (definizione che a orecchie contemporanee, dopo Florenskij per esempio, non suona così pazzesca, ma che per Marx equivale a una condanna senza appello). Egli condivide altresì coi matematici del tardo Settecento l'idea che si debba rifondare il calcolo differenziale usando solo grandezze finite (D'Alembert) e che suo fondamento debba essere un algoritmo di calcolo (Lagrange), vale a dire una *procedura algebrica*, anziché un'intuizione geometrica (o peggio una petizione di principio metafisica). Tuttavia, il suo elemento di originalità consiste nell'idea che alla fondazione della nuova matematica debba presiedere la nuova logica, quella dialettica.

Facendo propria questa posizione, Marx si condanna da sé alla marginalità e all'isolamento, a dispetto della profondità della sua intuizione sui difetti del calcolo differenziale classico: difatti, come accennavamo, proprio in quegli anni nelle università tedesche prendeva l'avvio una rivoluzione scientifica di tutt'altro segno, nota come "aritmetizzazione dell'analisi" (il nome allude al trasferimento alla teoria delle funzioni del metodo utilizzato con successo nello studio dei numeri). Weierstrass, in particolare, si fece alfiere di un rinnovamento basato essenzialmente sul linguaggio, i cui pilastri furono l'elaborazione di un sistema simbolico non-equivoco, da sostituire alla insufficientemente rigorosa lingua comune, e sulla riformulazione delle definizioni dell'analisi in termini di questo simbolismo; con questa operazione i matematici tedeschi "estromisero dal calcolo infinitesimale la nozione di variabilità e resero superfluo il consueto, persistente ricorso a quantità infinitesime fisse" (Boyer, *op. cit.*, p. 646). Era l'uovo di Colombo: fu sufficiente riprendere, in forma rigorosa e senza far uso d'altro che dei segni delle operazioni aritmetiche, la vecchia definizione di limite di Cauchy per dotare il calcolo differenziale di uno statuto logico perfettamente coerente e funzionale, che usava solo quantità finite e definiva gli oggetti matematici senza ambiguità di sorta. Naturalmente, in tutto ciò non v'era traccia della dialettica cara al filosofo di Treviri.

Aveva inizio una nuova "età del rigore" in cui la matematica si sarebbe interrogata incessantemente sulla propria consistenza, elaborando sistemi assiomatici via via più raffinati e tendendo inesorabilmente a identificarsi con la logica; un matrimonio celebrato vent'anni dopo da Russell, secondo il quale la matematica è un insieme di proposizioni formate da *costanti logiche* di caratte-

re formale e da variabili, intese come meri simboli svincolati da qualsivoglia relazione con realtà fenomeniche o di altro ordine. Di queste proposizioni, il matematico decide la veridicità solo in termini di *dimostrabilità*, senza mai pronunciarsi su un loro eventuale significato, tanto che Russell può dichiarare che “la matematica *usa* un concetto che non fa parte delle proposizioni che essa considera, vale a dire la nozione di *verità*” (B. Russell, *I principi della matematica*, Newton & Compton, Roma 1997, p. 23). In una simile prospettiva, concepire una variabile matematica come una concreta quantità che subisce delle variazioni, e quindi trattarla in maniera dialettica, appare non solo superfluo ma fuorviante: è come se, imparando le regole degli scacchi, un allievo obiettesse che i veri cavalli non si muovono a “L”, e le torri, poi, non si muovono affatto.

Peraltro questo formalismo estremo, il cui simbolo è il grande matematico David Hilbert, nel corso del Ventesimo Secolo si è alquanto mitigato, sia per l’influsso di correnti alternative di pensiero (l’intuizionismo di Brouwer) sia per la “strage delle illusioni” seguita alla pubblicazione dei teoremi di Gödel, che misero in crisi la prospettiva della perfetta coerenza della matematica come sistema linguistico non-ambiguo. Su tutt’altro versante, e in una posizione di isolamento intellettuale anche più radicale di quella in cui si trovò confinato Marx, lo studioso di tradizioni René Guénon riabilitò addirittura il metodo di Leibniz, definendo gli infinitesimi come dei “nulla relativi”, distinti in quanto tali dal “nulla assoluto” rappresentato dallo zero (R. Guénon, *La metafisica del numero*, Arktos, Carmagnola 1990, p. 77).

Riaffiora insomma, nel Novecento, il sospetto che la matematica studi una realtà oggettiva benché intangibile, *servendosi* della logica formale come di uno strumento di cui sono noti in anticipo i difetti, e che lo faccia secondo i dettami di una gnoseologia (e quindi, implicitamente, di una metafisica) più vicina a quella classica che a quella idealistica. Oggi, un importante studioso di analisi come Enrico Giusti può affermare che gli oggetti matematici preesistono alla loro scoperta e rigorosa definizione “non come oggetti, ma come procedure dimostrative efficaci” (E. Giusti, *Ipotesi sulla natura degli oggetti matematici*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 76).

Insomma, il “misticismo” o “platonismo” dei matematici (per quanto in versione moderata) è duro a morire, così come il loro attaccamento alla logica classica, al principio del terzo escluso e alla convinzione (assai poco dialettica) che due negazioni affermano.

Il valore dei *Manoscritti matematici*, e della loro edizione curata con pazienza ed erudizione da Ponzio, è forse soprattutto di carattere esemplare: nel mondo di oggi, il baratro che proprio negli anni di Marx separava il sapere scientifico (formalizzato e aritmetizzato) da quello filosofico (idealistico e dialettico) sembra meno profondo; e un confronto fra i due, un’osmosi di idee e metodi provenienti da aree diverse, come quella tentata dall’autore del *Capitale* nei suoi quaderni ricchi di confusione e di genio, sarebbe auspicabile per

chiunque condivida l'idea (utopistica?) che in fin dei conti il sapere è uno. (*Antonio Iannizzotto*)

M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Ed. Studium, Roma 2006, pp. 248.

Dal riempimento alla pienezza. Dalla formazione alla compiutezza. Umanità! Ciò di cui scriviamo è ciò che *ci* scrive. Ciò che ci investe di protagonismo biologico fluendo silenzioso nelle segrete cavità anatomiche, è il medesimo reticolo di vibrazioni spirituali che ci attraversa.

Tessuta di un'anima sconosciuta, l'umanità dispera di fare della sopravvivenza un interludio melodioso, un'iperbole intarsiata di assonanze. Sovente, tuttavia, l'esibizione annaspa e la scena è un palcoscenico dalle tinte scure; il recitare è stanco e il copione iniettato di traviamiento. Lo sguardo, allora, si affatica e un secco e pungente disincanto ne "annacqua" la visione, perché quel che aspirava di vedere non è ancora comparso e ciò cui si credeva partecipe per insostituibile ispirazione – simile a quella che fa del nascituro un intoccabile da mani estranee all'appartenenza - gli si sottrae come non lo invocasse e mai gli fosse destinato.

Lo sguardo che si incarica - nell'opera del filosofo - di suggerire vie di trasfigurazioni e di unguenti cicatrizzanti, è anzitutto uno sguardo offeso, disilluso, smarrito. Crediamo - per mera esperienza di viventi e per aver reputato il silenzio dell'ascolto più consono del parlare - che ogni forza nasca dalla debolezza e che non vi sia percorso di coraggio che non sia ingravidato - spesso per violazione subita! - dalla privazione. Ma, ancora! è dal dialogo lacerato o mai neanche iniziato; dall'impossibilità di parole vere e dalla reclusione di quanto taciuto (ma che non è per questo crocianamente inesistente perché inespresso!); è dall'erudizione guadagnata come il pane, per bramosia di sfamarsi della durezza della sua conquista e non per lustrarsene il viso come di un cosmetico artificio; è dal desiderio di non solcare invano e per nessuno la terra da cui gemmiamo come spirito; è da quel che c'è di sommamente pudico nell'onestà del vivere la propria "incarnazione" e dalla vergogna indotta da quel che più prezioso pur ci rende inidonei...ecco! è proprio da quel che abbiamo paura anche solo di nominare che sgorga l'urlo, il grido di denuncia, il coinvolgimento, la puntura centuplicata sulla pelle della responsabilità.

Una tensione è ricavabile dalla ricerca di Mario Signore: quella che, con la caparbieta dell'ineludibile, affiora da un martellante "bisogno" di sensatezza. Ma, la garanzia del senso, per essere radicalmente consolatoria delle dispersioni antropologiche, rimanda a quegli stadi di fondatezza in cui primordialmente ha assunto consistenza l'anelito riflessivo. Quasi ne fosse trascendentalmente votato, il pensiero "costringe" l'umano al proliferare della congettura chiarificatrice, ad asservire la spontaneità del proprio carisma dirimente, allo scioglimento del *non-conciliato* che ne attraversa l'esperienza. Quelli che, nell'analisi del filosofo, vengono fatti sfilare come luoghi di contraddizione (economia, politica, tecnica ecc.), sono le pratiche in cui l'esistenza umana esibisce la la-

cerazione di questa carenza di fondazione, del suo perenne girovagare in chiaro-scuro, dei suoi slanci mai assorbiti nel riposo della definitiva soluzione. A quale nostalgia risponde, infatti, l'invocazione del *valore* intrascendibile dei valori che sovente riaffiora, se non a questa richiesta di medicazione strutturale? A questa necessità di ancorare l'arrovellamento in cui si dibatte il "perché" del vivere faticoso, al puntello saldo d'un Principio?

Quando le regole di condotta che dettano la "decenza" dei comportamenti, sembrano deviare drasticamente dalle ispirazioni interiori; quando l'individuo sembra dissolversi nella propria medesima esistenza come in un liquido torbido in cui si scioglie e si confonde per non più ritrovarsi; quando non sembra esserci compensazione agli affanni d'una mera sopravvivenza, ma questa, sotto le finte spoglie di accomodanti concessioni, intomba l'io in una cecità irreversibile; quando la memoria stessa non è capace di sedimentare le ferite per diventare "esperienza", ma si lascia stordire dal chiasso della dimenticanza; quando finanche il pensiero rimuove l'aculeo dell'interferenza e si accontenta di galleggiare in superficie – ecco, è allora, che prepotente torna a riaffiorare, nell'animo sollecito, la domanda, o meglio, il bisogno *di* senso e di una verità che lo fondi. Se non fosse connaturata al mistero dell'uomo una irrefrenabile aspirazione al meglio; se in esso non agisse prepotente una spinta di mai pago progredire; se nell'uomo non fosse presente, come pungolo scorticante, l'arditezza d'elevarsi e se - al contempo -, per ingovernabile sovvertimento, esso non avvertisse una scordatura con quanto nella prassi ne materializza gli atti – quella domanda non affiorerebbe e nessuna inquietezza si scomoderebbe a tormentare le variegate modalità esecutive del viveri.

Riteniamo, allora, di poter riassumere le analisi di Signore sottolineando come se, da un lato, l'inevitabile complessificazione della prassi, determinata dall'infittirsi dell'armamentario terminologico e strumentale, finisce con l'imprigionare l'individuo in un mix vorticoso di sollecitazioni sensoriali e persuasive, illudendolo di un'auto-gestione in realtà fittizia, dall'altro, il medesimo incremento di complessità ci sembra rispondere ad una semplificazione dei principi che ne guidano l'etero-direzione; direttive fondamentalmente sintetizzabili nei criteri tutto sommato elementari della quantificazione e del calcolo appropriativo. L'economia, la politica, l'ambito tecnico-scientifico e, in genere, le procedure in cui si struttura la convivenza, ripropongono infatti - ciascuno per la specificità che gli è propria – un meccanismo dicotomico per il quale il conseguimento dell'omologazione apparente è congegnato in modo tale da provocare la più profonda frammentazione e discontinuità individuale, facendo con ciò deflagrare, sotto l'inganno di apparenti sistemi solidaristici, i presupposti imprescindibili di una autentica relazionalità dialogante. Accordato su miopi criteri di parcellizzazione machiavellica, il peso specifico della socialità viene così defraudato dei suoi sviluppi di potenziamento identitario per diventare fucina di una mera competizione impoverente.

Ora, se un valore è assente in tutto questo, questo valore è proprio l'*uomo* in quanto tale e ci azzardiamo a dire l'uomo in quanto insondabile mistero e per ciò stesso entità intrinsecamente *infondabile*. La perdita del senso, da questa prospettiva, è diretta conseguenza della perdita dell'io come unicità indicibile, del suo carico di potenzialità inespressa, del suo diritto-dovere di farsi ga-

rante di se medesimo. Ma se l'umano non è *qualificabile* nei suoi recessi più profondi – e da questo punto di vista, lo stesso problema filosofico della fondazione si sposta su di un piano di fondatezza, per così dire, inesplicabile facendo finanche a meno di qualsiasi idea intermedia -, ancor meno evidentemente esso può essere *quantificato* e fatto oggetto di una pura logica di commercio o di potere.

Quel che, allora, c'è di davvero inedito nello “sguardo della responsabilità” ci sembra essere la prerogativa - diremmo quasi, l'innovazione -, di sopravanzare un dogmatico additare di valori, in funzione di una inaggirabile convocazione inquisitoria per la quale l'io è richiamato anzitutto a diventare artefice diretto della propria esistenza e garante delle conseguenze dei propri atti. La responsabilità ci pare rappresentare, nel rifrangersi di questa angolazione, come la radura laica in cui realmente la tremante domanda di “senso” può coincidere, senza diventare sequenza moralistica, con una riappropriazione inequivoca del proprio sé. Educare lo sguardo alla responsabilità significa dilatare l'angusto perimetro del proprio tornaconto - alla cui logica finisce spesso con l'essere ispirata la relazione umana finanche nei suoi risvolti erotico-affettivi -, per imparare a rintracciare in questa personale interpellanza, la via preferenziale del senso del proprio presentificarsi *in* esistenza.

L'opera del filosofo – l'opera di Signore -, è di certo nella sostanza un testo propositivo. E' l'invito che segue il rimestare; la stesura in cui si acquieta la traversata; l'indice che segna tracce di rimedio sulle ferite svelate. Esso - con puntiglio scrupoloso - addita percorsi di riflessione, istiga al dovere dell'interrogarsi, soppesa criteri di interlocuzione. E a tale scopo, nella sua evoluzione, il carico forbito della citazione viene assoldato per farsi testimonianza, fino a tessere trame di razionalità pensante, intrappolanti drappaggi di conoscenza.

La personalità del filosofo è - deve essere! – anzitutto quella del *patito*, di chi si è lasciato sedurre dalla lettura (del pensiero altrui, del mondo, di se stesso) senza cedere alla tentazione di dominarne il contenuto, ma ha accettato di farsene inizialmente devoto servitore; di chi ha subito, per questo, l'arrendevolezza del sedotto per affrancarsene poi con rinnovati e potenziati mezzi, pur sapendo d'essere mai destinato a totale ricompensa, ma sempre incessantemente sul banco del processo, col cuore e i piedi in movimento. Anzitutto questa frenesia del cercatore mai pago, vogliamo sottolineare della personalità dell'Autore, e accanto ad essa, il gusto appassionato per l'umano.

La parola diviene, allora, proferimento, dichiarazione di principio, *pneuma* semantico capace di creare respiro alla significanza personale, sottraendo lo studioso alla marginalità delle vicende fittizie per immetterlo nel *pathos* della compromissione insostituibile. Prima di farsi proposizione, tuttavia - come dicevamo in apertura – la parola è anzitutto “silenzio”, sentore intimo di un *non tornar dei conti*, sensibilità raggelata dal proprio crogiolarsi incompreso; ed è solo dopo aver attraversato indenne il soliloquio estremo ma anche il rischio della spavalderia snobistica, che il pensiero può varcare la soglia sponsale dell'espressione e farsi parola costruttiva.

L'opera di Mario Signore tradisce, tutto intero, l'assolvimento intellettuale di questo compito ed è per questo che, in essa, l'*umanesimo* può perciò con

diritto farsi *testo*, struttura narrativa, denuncia delle latitanze fino a svettare, poi, verso sponde di utopiche visioni. (M. Grazia Pagliara)

A. ZANINI, *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Boringhieri, Torino, 2005, pp. 405.

Il rapporto fra dimensione economica e sfera politica sembrerebbe *prima facie* un rapporto che sussiste in quanto tale, e che, pertanto, non necessita di essere ‘spiegato’ né sul piano metodologico né sul piano dei contenuti dell’analisi economica. E tuttavia, tale rapporto di fatto non sussiste nell’economia ‘*mainstream*’ contemporanea, laddove l’*Economics* viene concepita come pura logica della scelta e la dimensione propriamente politica è studiata con i medesimi strumenti concettuali e analitici utilizzati per studiare le dinamiche di mercato (l’economia della politica, l’economia delle scelte pubbliche, etc.).

Il volume qui recensito intende dar conto delle relazioni fra politico ed economico in alcuni autori maggiormente ‘rappresentativi’ nella Storia del pensiero economico; segnatamente Smith, Marx, Schumpeter, Keynes. Autori, cioè, che – a parere dell’autore – hanno mostrato “<<sensibilità>> particolare (sia essa esplicita o implicita) nei confronti del rapporto stretto tra Economico e Politico in un *quadro interpretativo macroeconomico*” (p.11). La tesi a partire dalla quale il discorso si sviluppa è così sintetizzata: “[...] la questione moderna per eccellenza non è costituita tanto dal rapporto inevitabile tra Economico e Politico, quanto dalle ripetute aporie che esso solo *modernamente* genera, là dove sovranità e bisogni non trovino adeguata composizione per mezzo della rappresentanza degli interessi” (pp.7-8). Sovrapposizione, critica, disgiunzione, sintesi, sono le categorie concettuali con le quali Zanini rilegge rispettivamente il pensiero di Smith (cap.I), Marx (cap.II), Schumpeter (cap.III), Keynes (cap.IV).

Dato correttamente per “seppellito” l’*Adam Smith Problem* – la pretesa inconciliabilità fra lo Smith della *Teoria dei sentimenti morali* e lo Smith della *Ricchezza delle nazioni* – l’autore si interroga sulle peculiarità della filosofia smithiana. Smith – argomenta Zanini – è filosofo ed è economista, ma “Il dualismo, tipicamente illuministico, tra morale e politica non dà e non può dar luogo a una definizione categoriale del Politico, genera invece una *sovrapposizione* tra piano etico, economico, politico” (p.27). Per approdare a tale conclusione, nel capitolo primo (*Adam Smith: il governo delle passioni*) l’autore ripercorre, con estremo rigore filologico e ricchezza di riferimenti storico-filosofici, il percorso smithiano e il dibattito su morale ed economia nell’ambito dell’Illuminismo scozzese. Il piano etico appare strettamente intrecciato con quello economico, dal momento che la *sympathy* è “logicamente inerente alla *ratio* dello scambio”, giacché le transazioni mediate dal mercato

hanno luogo per mezzo di una “<<misurata>> integrazione fra *benevolence* e *self-love*” (p.107); e la figura e il ruolo del *prudent man* – “risolutore pratico” (p.122) – sono significativamente rilevanti in questo contesto. D’altra parte, fra sfera economica e sfera politica si dà una “mancata priorità” (p.124): né, dunque, una subordinazione gerarchica dell’economico al politico, né viceversa; e tantomeno – come nelle letture liberali del pensiero smithiano – “spoliticizzazione”. In tal senso – conclude Zanini – “Smith è tanto conservatore per scelta quanto innovatore per condizione” (p.124).

L’ampia trattazione di Marx (capitolo secondo, *Karl Marx: plusvalore e differenza*) è basata su una categoria interpretativa in larga misura originale: la “strategia discorsiva” che consente a Marx di utilizzare la *critica* come modalità di ‘decostruzione’ di argomentazioni teoriche – quelle dell’economia “volgare” – poggiate su “artifici ideologici”, la marxiana “riproduzione dell’apparenza” (p.140). Il primo e forse il più importante dei quali è la pretesa neutralità dei meccanismi economici, essendo essi per contro fondati su relazioni sociali storicamente determinate. La “diversità essenziale”, alla quale Marx si appella e che Zanini ripropone, sta in questo: da un lato, seguendo Marx, vi è diversità in quanto gli “economisti moderni”, ‘dimenticando’ le determinazioni storico-sociali, propongono una descrizione del funzionamento delle economie capitalistiche di mercato basata sulla “eternità e l’armonia” dei rapporti sociali; dall’altro, la diversità si traduce anche nella “incommensurabilità di diverse strategie discorsive” (p.143). Sul piano strettamente analitico, e in modo molto convincente, Zanini vede la “diversità essenziale” soprattutto nell’obiettivo marxiano di studiare il capitalismo come *economia monetaria*, dove la moneta – seguendo Graziani – non può non avere la natura di credito (p.173).

Il *Logos dell’economica* sintetizza la lettura che Zanini propone dell’opera di Schumpeter (cap. III). Dopo un’attenta ricostruzione delle riflessioni schumpeteriane sul metodo dell’Economia Politica, l’autore si sofferma sull’analisi dell’equilibrio e del disequilibrio, alla luce del c.d. “metodo della variazione” (procedimento finalizzato a studiare gli effetti di variazioni infinitesimali di variabili economiche in un assetto di equilibrio). È sostanzialmente la moneta, insieme ai processi di innovazione, a consentire – in uno schema di “teoria monetaria dinamica” (p.233) – la fuoruscita da una condizione di equilibrio statico: “un’adeguata teoria monetaria [è] per sua natura estranea a ogni ipotesi statica legata al modello di equilibrio economico generale” (p.231). Zanini si sofferma anche sulla peculiare concezione schumpeteriana di concorrenza e, da questa, passa ad esaminare i contributi dell’economista austriaco all’analisi del ‘mercato’ politico. Qui si riscontra la “disgiunzione” fra le due sfere: “Per Schumpeter” – conclude l’autore – “una sintesi tra Economico e Politico [...] a livello analitico non è assolutamente rappresentabile”.

Incertezza e normazione sono le due categorie con le quali Zanini interpreta il pensiero keynesiano (cap.IV). La lettura è svolta essenzialmente in termini di filosofia politica, sebbene i riferimenti all'analisi economica keynesiana – nel *Treatise on Money* e nella *General Theory* – siano frequenti e puntuali. La tesi di fondo che Zanini intende sostenere è che è impossibile dar conto del pensiero keynesiano prescindendo dai suoi “ingredienti normativi” (p.318). L'appello alla “normazione” discende da un percorso che – partendo dall'analisi di un'economia monetaria instabile – giunge a individuare nell'*incertezza* la variabile che maggiormente determina/accentua l'instabilità delle economie capitalistiche di mercato. La produzione *politica* di *fiducia*, anche mediante forme di ‘socializzazione degli investimenti’, è il punto di approdo di tale analisi.

La sintesi fin qui delineata non può dar conto – va da sé – della ricchezza di argomentazioni e della profondità di analisi del testo di Zanini. Ma, alla luce di quanto detto, e fermo restando il notevole pregio dell'opera, alcuni rilievi minori possono essere evidenziati.

a) Riproponendo le argomentazioni di Winch sul ruolo del mercato nel pensiero di Smith, Zanini scrive che in Smith non “si dà apologia del mercato capitalistico, poiché quella smithiana è una società mercantile semplice” (p.123). L'interpretazione, ad avviso di chi scrive, è difficilmente condivisibile per due ragioni. In primo luogo, se è pienamente recepibile l'idea che Smith non è un ‘apologeta’ del mercato, non lo è altrettanto – né storicamente, né ‘logicamente’ – la demarcazione fra apologeti o meno del mercato *in quanto tale*, dal momento che gli stessi economisti liberali considerano il mercato semmai uno *strumento* (per l'efficiente allocazione delle risorse) al quale non può – proprio in quanto strumento – essere assegnato un giudizio di valore. Dunque, al mercato così inteso non può darsi – come ritiene invece l'autore – un “valore ideologico immediato” (p.99). In secondo luogo, non è ben chiaro per quale ragione non si potrebbe essere favorevoli a un'economia di mercato deregolamentata anche in un contesto di società mercantile semplice.

b) Chi scrive non condivide la lettura ‘discontinuista’ di Keynes (ovvero, la tesi secondo la quale esisterebbe una discontinuità fra il Keynes del *Treatise* e il Keynes della *General Theory*), che sembra emergere nella lettura di Zanini (pp.336 ss.). Certamente, anche seguendo Graziani, gran parte dell'analisi monetaria della prima opera viene ‘perduta’ nella seconda, ma – al di là di alcuni aspetti tecnici (ad es. la modalità di formazione dei prezzi) – la ‘visione’ keynesiana appare immutata nelle due opere, sebbene si modifichi l'oggetto specifico di indagine: nel *Treatise*, la descrizione, con elevato livello di astrazione, del funzionamento di un'economia monetaria; nella *General Theory*, l'attenzione a un ‘caso particolare’ che attiene alle crisi.

Pure a fronte di questi rilievi, peraltro marginali, il testo di Zanini merita di essere letto e attentamente meditato per diverse ragioni: per la ricchezza della

ricostruzione storica; per l'originalità di molte delle tesi avanzate; perché – e davvero non è poco – restituisce un'immagine della 'scienza economica' del tutto estranea ai formalismi di gran parte della produzione di teoria economica di oggi. Un modo di concepire l'Economia Politica come disciplina che – privata delle intersezioni con l'etica e la politica – pare avere ben poco da dire.
(*Guglielmo Forges Davanzati*)