

Critica della maturità.

Giorgio Agamben, Aristotele e la nozione di compimento - Critique of maturity. Giorgio Agamben, Aristotle and the notion of fulfillment

di Luigi Sala (Università François Rebelais, Tours)

Abstract The article is divided into three main parts. In the first part, we show the reasons why the concept of maturity is relative and contradictory. In particular, we show that the greek-pagan civilization and industrial civilization does not really realize the person. On the contrary, they make it functional to the system. In the second part, through some concepts of Giorgio Agamben, we demonstrate that the notion of achievement does not rule out the transformation. On the contrary, this concept reinforces the transformation because it makes the latter stable. Further, we show that the relationship between the act and the power is mutual and interdependent. In the third part, in order to remove the tautological logic of capitalism, we demonstrate the need to conceive a notion of opposition that is essentially affirmative and not negative or exclusionary .

Keywords: Agamben, maturity, achievement, capitalism, opposition

Sommario. 1. La maturità. 2. Giorgio Agamben e la destituzione della maturità: per (ri)pensare il complimento. 3. L'op-posizione.

1. *La maturità*

Teoreticamente, pensare la maturità è compito assai arduo e difficile: non tanto per il fatto che il mondo attuale, dominato dall'illimitatezza del capitalismo, la esclude a priori; quanto piuttosto per il fatto che la teorizzazione della maturità implica la *relativizzazione*, e quindi l'indebolimento, della maturità stessa. Analizzando il significato etimologico di quest'ultima, non possiamo non notare che la radice *mâ*, presente in *ma-ne* (mattino), della parola latina *matûrus* si riferisce immediatamente al misurare: ciò significa che il processo del maturare (la maturazione), per divenire maturità effettiva, deve fondarsi su un *mètron* (un'unità di misura) il cui uso *conduca alla maturità* colui che utilizza il *mètron* predisposto.

Si giunge dunque a maturazione allorquando ci si conforma a codesta unità di misura e la si applica diventando così maturi.

Detto ciò, è tuttavia opportuno rilevare che il *mètron* della maturità non è unico e incondizionato, bensì storicamente relativo: ad esempio, se per i greci e i romani « la maturità si raggiunge mediante una crescita di forza in cui rapidità e fermezza si sviluppano di pari passo »¹, oggigiorno tali condizioni di crescita e di maturazione sono al contrario irrealizzabili e irriproducibili sul piano sociale. Se nel mondo greco-romano-pagano la maturazione era concepita *in vista* della vecchiaia – ossia il momento della vita in cui si è *veramente* uomini e maturi –, nel mondo d'oggi la vecchiaia non è più il *mètron* per stabilire, o confermare, la maturità degli individui. A quel tempo la vecchiaia era attesa *pazientemente* per preparare in modo adeguato e ponderato l'individuo al momento fondamentale (autentico) della vita; oggi, invece, la vecchiaia non è più il *valore fondamentale* della vita, ma al contrario un anti-valore, un sintomo di debolezza e di parassitismo sociale.

Anziché maturare e accettare la vecchiaia come la fase principale della vita, l'uomo del XX^e secolo la considera come un *momento regressivo* in cui la forze e le energie della giovinezza vengono meno, un momento il cui raggiungimento occorre ritardare il più possibile per restare *eternamente giovani*:

sono ormai scomparsi [...] gli adulti. [...] Sono saltate tutte le forme che incasellavano le varie età della vita [...]. Al posto di individui maturi, s'avanzano strani bambocci: adulti mostruosi e mai cresciuti che prendono la vita come un grande gioco, una parodia dei trastulli dei più piccoli. Oggi [...] la gioventù non è più una condizione biologica, ma una « definizione culturale ». Si è giovani non in quanto si ha una certa età, ma perché si partecipa di certi stili di consumo e si assumono codici di comportamento, di abbigliamento e di linguaggio. Ciò sfuma o cancella il confine biologico e crea figure ibride di adolescenti invecchiati, di adulti-adolescenti, di giovani permanenti. [...] Mancano momenti espliciti di passaggio che permettono la prova e l'incontro con il limite. Mentre gli adulti sono sempre più immaturi, i bambini, grazie alle nuove tecnologie, bruceranno sempre più velocemente le tappe dell'adolescenza. Ma, diventati fisicamente adulti, torneranno all'infanzia nell'animo e nei comportamenti. [...] [Nel] Novecento [...] il culto della fanciullezza si è trasformato e radicalizzato: gli adulti sono spinti a conservare la loro giovinezza [...], a comportarsi e vestirsi come ragazzi. Il fanciullo è stato imposto come paradigma di un essere ideale².

L'uomo novecentesco appare così fondamentalmente *immaturato*, ovvero incapace di accedere all'età propriamente adulta. La differenza tra il giovane e l'adulto permane quindi unicamente *sotto il profilo fisico-quantitativo*, mentre in termini valoriali, esistenziali, qualitativi e sociali questa differenza decade completamente. A partire dal XX secolo, la vecchiaia cessa d'essere il *mètron* atto a valutare la maturazione effettiva degli individui: l'uomo saggio, anziano e canuto

¹ Francesco M. Cataluccio, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino, 2014, p. 10.

² *Ivi.*, p. 3-5-6.

non è più, quindi, il *termine di paragone* che stabilisce l'imaturità dei giovani in corso di maturazione, ma diventa piuttosto il termine di paragone dal quale l'individuo si separa (s'astrae) per *ridefinirlo* come il momento della vita la cui esclusione è necessaria (o, inversamente, la cui affermazione è continuamente rimandata) per stabilire, potenzialmente, *forme infinite di realizzazione* per l'individuo stesso. Oggigiorno, infatti, la vecchiaia non appare più come il momento in cui la vita è al suo apice intensivo, bensì come quello in cui le forze e le energie vitali dell'individuo sono ormai assolutamente compromesse e indebolite.

Sicché, l'individuo non si prepara più, con pazienza e ponderatezza, ad accogliere serenamente la vecchiaia, ma, al contrario, per mantenere costantemente attiva la possibilità di una vita multiforme e frenetica in cui ogni realizzazione personale è in realtà un mezzo per rimandare all'infinito il raggiungimento della vecchiaia, è costretto a concepire ognuna di queste realizzazioni in vista del presente immediato e non di un futuro possibile. Il che significa che l'individuo non *pensa* il presente per l'attuazione del futuro, bensì pensa ogni realizzazione del e nel presente come un'*eternizzazione* del presente stesso, eternizzazione che non ha futuro ma solo presente. Trattasi dunque di una *presentificazione* (o ri-proposizione) *incessante* del presente nella quale, e per la quale, l'individuo potenzia al massimo del possibile le possibilità/realizzazioni del presente a discapito di quelle future. In questo modo, l'individuo espande infinitamente il presente, ma, al contempo, lo consuma senza ponderazione, escludendo così che il presente si presenti, in futuro, come un altro (differente) presente possibile, ossia come futuro distinto dal presente in atto. In questa logica dell'eterna presentificazione del presente, la vecchiaia come valore in sé e *sensu ultimo della vita* non può che essere esclusa, e questo perché la sua realizzazione secondo questi termini implicherebbe una pianificazione tale per cui ogni realizzazione di sé è concepita come atto/momento preparatorio alla vita autentica: la vecchiaia. Al contrario, nel mondo d'oggi, ogni realizzazione di sé, per dirsi tale, deve sospendere ogni proiezione futura, concentrandosi esclusivamente sulla riproduzione tautologica del presente.

Se l'individuo non *si vede mai vecchio*, e pertanto nemmeno come *un possibile vecchio*, è proprio perché, lungo il percorso *naturale* del suo inevitabile invecchiamento, ogni movimento o realizzazione dell'individuo non si adatta a codesto percorso, ma al contrario lo sconvolge sistematicamente. Anziché accettare l'invecchiamento naturale come fondamento per *una vita presente e futura morigerata e autentica*, l'individuo d'oggi si rimette unicamente alle esigenze del presente: chirurgia plastica, lifting, cure ossessive per il corpo, depilazione, lampade solari, *metrosessualità*, ecc., tutto ciò conferma la volontà, da parte dell'uomo, di *restare nel presente per renderlo eterno e immutabile*, volontà che quindi, di rimando, *vuole* che l'uomo stesso sia eterno e immutabile, ossia *semper iuvenis*. Ciò che conta è *esser sempre presenti con la presenza che si ha nel presente*, di modo che la presenza presente si riproduca e si ripeta nel futuro: l'essere-una-certa-presenza nel presente, per dirsi eterno e immutabile, non può dunque pensarsi come una presenza futura differente da quella presente; altrimenti, la

volontà di presentarsi, nonché di presenziare, sempre con lo stesso aspetto del presente (della presenza giovanile) svanirebbe immediatamente, ossia sarebbe costretta a pensare il presente in vista del futuro e non viceversa come accade nel mondo attuale, in cui, infatti, a ogni istante della vita presente, corrisponde un consumo anticipato della vita futura: il mondo presente non nega soltanto la possibilità della diversificazione del futuro rispetto al presente, bensì, perfino, la possibilità stessa dell'esistenza del futuro *tout court*.

Con l'avvento, o meglio l'imposizione, della civiltà industriale, il rapporto tra presente e futuro cambia, infatti, radicalmente: se nel mondo greco-romano-pagano il presente era concepito come un momento intermedio e transitorio in vista della costruzione di un futuro più importante del presente stesso (per esempio la vecchiaia), nel mondo d'oggi, invece, ogni momento del presente non fa che *restaurare* quest'ultimo per espanderlo illimitatamente. Benché l'apparato tecnico-industriale odierno sia finalizzato a produrre e a *costruire* secondo una logica d'accumulazione indeterminata, ciò non significa che codesta logica, accumulando mattoni e profitti, trasformi il presente; al contrario, lo consuma incessantemente e, in questo modo, mette in causa e la possibilità della sua diversificazione futura e, soprattutto, la possibilità del suo esser nel futuro (ovvero del suo divenire futuro). Ribadiamo quindi che il presente, in particolar modo nel concepimento che ne fa la civiltà industriale, *divora* il futuro in anticipo, riducendone così considerabilmente, a ogni momento di accumulazione del e nel presente, le possibilità d'essere.

Inevitabilmente, allora, nella civiltà industriale, non s'attende più la venuta della vecchiaia. Quest'ultima cessa così d'esser il *mètron* e il termine di paragone attraverso i quali l'individuo calibra e attua la sua realizzazione personale (la sua formazione). Come abbiamo affermato sopra, egli non mira più al raggiungimento della vecchiaia come valore in sé, bensì, considerandola come un limite per la propria realizzazione illimitata e multifunzionale, al suo rinvio continuo e sistematico. Le condizioni materiali della civiltà industriale impongono tuttavia, e *necessariamente*, un nuovo *mètron* per valutare la maturità o l'immaturità dell'individuo: il lavoro. L'uomo maturo non sarà dunque più colui che ha la forza e la fermezza di attendere la vecchiaia, ma colui che, *dandosi da fare e lavorando*, contribuisce al bene e al successo della società, ovvero colui che, sacrificandosi per essa, *la mantiene in vita*, la s-muove attivandone e riattivandone continuamente i meccanismi sociali di produzione e di riproduzione – la scritta *Arbeit macht frei* posta all'ingresso dei campi di concentramento nazisti condensa la logica capitalista fondata sul lavoro astratto e sulla produzione illimitata di valore. Potremmo perfino affermare che il capitalismo, ponendo il lavoro come unica ed esclusiva forma di realizzazione personale, potenzia il significato aberrante di quella scritta. Sicché, per il capitalismo, potremmo riformularla nel modo seguente: *solo il lavoro rende liberi!*

Ritornando al discorso sulla maturità, dobbiamo quindi rilevare che l'individuo, indipendentemente dal contesto storico-sociale, la realizza presupponendo un termine di paragone, o un *mètron*, che è invero il fine stesso dell'individuo *in*

corso di maturazione. Che si tratti della vecchiaia o del lavoro, l'individuo si conforma al modello di maturità pre-esistente e lo applica. Ma, in questo modo, poiché il modello è pre-supposto, l'individuo, prima di realizzare se stesso, realizza il modello implicato nella propria realizzazione. In altri termini, l'applicazione del modello di maturità pre-esistente include l'*applicatore* del modello stesso, ma, in questa dinamica, l'inclusione non concerne tanto la concretezza dell'applicatore quanto piuttosto la sua funzionalità astratta. In questo modo, l'individuo non produce *la propria maturità*, bensì conferma e potenzia la capacità del modello vigente di maturità di produrre la conformazione dell'*individuo in formazione* ad esso. Maturare significa dunque conformarsi al *mètron in vigore della maturità* e applicarlo. Il mezzo e il fine coincidono qui perfettamente. Tuttavia, detto ciò, la domanda seguente sorge spontanea: se la maturità o l'immaturità dell'individuo è stabilita in base alla conformazione, o alla non-conformazione, dell'individuo al modello in vigore di maturità, in che modo, secondo quali criteri oggettivi, è allora possibile stabilire la *maturità* del modello?

Il fatto che esso produca l'adeguamento dell'individuo, e che tale adeguamento corrisponda alla maturità del soggetto adeguantesi, non significa che *anche* il modello stesso sia *maturo in assoluto*, bensì che la sua maturità è proporzionale alla sua capacità di produrre quella dell'individuo, e che, dunque, la maturità del modello è assolutamente relativa. Ma se essa è relativa, lo sarà anche quella dell'individuo ricevente la maturità dal modello stesso. La maturità non è quindi, soltanto, la risultante dell'adeguamento dell'individuo al modello in vigore di maturità, ma anche, e in particolar modo, la risultante della relazione che il modello *intrattiene* con il mondo socio-economico circostante. Ciò significa che l'adeguamento dell'individuo a codesto modello implica, invero, l'adeguamento preliminare del modello stesso *al funzionamento e alla logica* del contesto sociale in vigore. Come abbiamo affermato sopra, la vecchiaia e il lavoro sono le due unità di misura per valutare e, al contempo, realizzare la maturità, rispettivamente, nella civiltà greco-romana-pagana e nella civiltà industriale.

Ora, è opportuno rilevare che sia la prima che il secondo non s'impongono *astrattamente* (cioè irrelati dal contesto sociale) come modelli della maturità, bensì, nella loro imposizione come modelli di maturità sociale, manifestano *concretamente* il funzionamento e la logica della struttura socio-economica cui appartengono: se la civiltà greco-romana-pagana *può* concepire la maturità come un'attesa al termine della quale la vita accede al suo momento d'autenticità assoluta, non è tanto perché la vecchiaia era *innatamente* un valore in sé quanto piuttosto perché il suo essere considerata come tale dipendeva dalle condizioni materiali dell'epoca, condizioni che, come è ormai noto³, non prevedevano l'accumulazione illimitata e

³ Per una spiegazione esaustiva e perspicace della differenza tra l'economia capitalista e l'economia premoderna, rimandiamo il lettore a A. Jappe, *Les Aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*, Danoël, Paris, 2003. Secondo il filosofo tedesco, infatti, l'economia nel mondo greco e antico ha un aspetto essenzialmente *commerciale*: lo scambio di merci si esaurisce nello scambio stesso senza esser quindi finalizzato alla produzione e alle riproduzioni continue di

tautologica del capitale. A quell'epoca, lo scopo ultimo della vita non era, infatti, accumulare e consumare freneticamente per ri-stabilire, in modo interminabile, la stessa intensità elevata di produzioni, consumi e accumulazioni, bensì di cercare, e saper quindi attendere, la via per la saggezza – il che non significa però che *quella società* fosse più *giusta* della nostra. Come lo stesso Jappe afferma ne *Les Aventures de la marchandise*, i rapporti umani e *economici* nella civiltà greco-romana-pagana erano a ogni modo fondati sulla schiavitù.

La *via che conduce alla saggezza e alla vecchiaia* non esclude quindi la cosificazione (rappresentata nel mondo greco-romano-pagano dalla schiavitù), ma anzi la pre-suppone come elemento socio-strutturale, ossia come *fondamento materiale* del modo di produzione di codesto mondo. A dimostrazione della relatività assoluta del concetto di maturità, possiamo constatare che, in tali condizioni materiali, non *tutti*, di conseguenza, potevano accedere allo *status di saggio* (di uomo maturo): lo schiavo, per esempio, dovendo incessantemente provvedere ai fabbisogni materiali del padrone e essendo considerato un *essere non pienamente umano*, non poteva e non doveva pre-occuparsi della propria maturità e saggezza: esse non competevano in alcun modo alla natura sub-umana (quasi cosale) dello schiavo. La funzione sociale della maturità è allora essenzialmente esclusiva ed escludente al contempo: esclusiva, poiché la ricerca della maturità non compete che a chi è *veramente* uomo; escludente, poiché tale ricerca, attuandosi, sancisce la distanza incolmabile tra chi può ricercare la maturità (i *liberi*) e chi invece non può ricercarla (gli *schiavi*): il processo che conduce alla maturità esclude pertanto il raggiungimento della maturità per coloro i quali *serviranno* a farla raggiungere ad altri.

Lo stesso processo esclusivo/escludente si produce nella civiltà industriale attraverso il lavoro: *chi lavora più degli altri* – ossia chi accumula più capitali in assoluto –, manifesta una *maggiore responsabilità* nei confronti del sistema e del suo benessere socio-economico rispetto a chi, invece, accumula meno o non lavora affatto. Se il primo produce e accumula *per il bene della società*, il secondo, al contrario, producendo meno o non producendo, ne mina continuamente il funzionamento e l'esistenza. *Chi si prodiga per il bene del sistema*, ottiene quindi una *posizione sociale di rilievo assoluto* la quale gli permette, in seguito, di assumere il *controllo* di quegli stessi meccanismi economici che determinano (producono) il suo prestigio sociale. In questo modo, egli non crea soltanto le condizioni del rinnovo continuo del suddetto prestigio, ma impone anche il suo stile di vita come *il più naturale e il più giusto per la sopravvivenza del sistema*⁴.

capitale e di valore.

⁴ Dobbiamo quindi constatare che il controllo del *capitalista* sul sistema è in realtà fittizio: assumendo il comando dell'apparato di produzione, il capitalista diventa *parte integrata* del sistema di cui definisce le direttive generali di produzione. Ossia, definendole, *si consustanzia* con esso: il capitalista non domina quindi il sistema *dall'alto* e esternamente, bensì *dall'interno in qualità di funzione riproduttiva* del sistema stesso. *Dirigendo* quest'ultimo, il capitalista non preserva tanto, autonomamente, il suo ruolo (prestigio) sociale quanto piuttosto il *fondamento*, nel nostro caso il sistema, del suo ruolo/prestigio sociale. La dipendenza del capitalista rispetto al sistema che

Per potersi affermare socialmente e avere successo, occorre dunque *imitare* colui che lavora e accumula più degli altri; in altri termini, è necessario conformarsi al suo stile di vita produttivo-accumulativo e riprodurlo a ogni livello del sistema. Chi s'adeguа a questo modello di *vita activa* sarà dunque *maturato*; chi, al contrario, lo rifiuta o non lo mette in pratica adeguatamente (ossia in modo efficace) sarà *immaturato* (sarà quindi considerato alla stregua di un *bamboccione* o d'un fallito). Proprio come il *mètron* della vecchiaia, anche il *mètron* del lavoro risulta allora essere uno strumento esclusivo che, affermandosi attraverso la libera concorrenza, esclude invero, potenzialmente, dall'affermazione (o dal successo) coloro i quali si conformano al suddetto *mètron*. Il passo seguente, tratto da *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*⁵, riassume in modo esemplare ed eloquente questa logica esclusiva/escludente: «è già difficile per un sol uomo diventare ricco e saggio, e se ciò avviene è quasi sempre a spese degli altri»⁶. *Adeguandosi* al lavoro capitalista fondato sul funzionamento aleatorio e imprevedibile della libera concorrenza, gli individui rischiano infatti, paradossalmente, di ritrovarsi, al termine dell'*operazione economica, inadeguati* rispetto alle aspettative pre-supposte nell'operazione economica stessa: lo strumento che dovrebbe, *in teoria*, garantire loro un prestigio sociale assoluto (universale), li esclude, *in pratica*, dal suddetto prestigio (li fa fallire o li rende dei falliti). Constatiamo quindi che qui, esattamente come nel mondo greco-romano-pagano, il presupposto del conseguimento della maturità coincide con il presupposto del conferimento dell'immaturità: il *mètron* del lavoro conferisce pertanto, indistintamente e in modo imprevedibile, la maturità oppure l'immaturità del soggetto adeguantesi ad esso.

2. Giorgio Agamben e la destituzione della maturità: per (ri)pensare il compimento

Definire il concetto di maturità ci appare quindi un compito arduo: costantemente concepita in relazione a un *mètron* socialmente e storicamente mediato/condizionato (pertanto sempre variabile e relativo), la maturità non si presta mai ad essere definita come *concetto limite*. Abbiamo infatti constatato che le modalità del raggiungimento della maturità non sono tanto definite dal concetto preesistente di maturità quanto piuttosto dal funzionamento e dalla logica del contesto socio-storico-economico che, imponendole, ne esclude delle altre. Potremmo pertanto affermare che la maturità come concetto in sé (autonomo) non esiste,

dirige è dunque totale, tant'è che se egli lo negasse come principio fondativo della sua posizione sistemica di comando, negherebbe allo stesso tempo quest'ultima. Ciò dimostra che il controllo del capitalista sul sistema è fittizio: comandandolo, egli non fa altro che riprodurlo, e riproducendolo, dimostra la sua appartenenza consustanziale al sistema. Il capitalista si trasforma così in *funzione di direzione del sistema*, il che lo rende ingranaggio consustanziale di esso, ovvero parte inscindibile del sistema stesso.

⁵ Goethe, *Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister*, Mondadori, Milano, 2013.

⁶ *Ivi.*, p. 50.

e questo perché la sua concezione esiste, invero, esclusivamente, in relazione al contesto che la produce e la rende applicabile e quindi eseguibile. Il concetto di maturità è sempre un determinato (relativo) modo di essere concetto: se, per esempio, il concetto di capitalismo implica, sistematicamente, seppur con delle variazioni storiche minime, l'accumulazione illimitata e tautologica di capitali e valore, quello di maturità, invece, è *variabile in assoluto*: non si pone cioè mai come presupposto stabile e concreto della propria concezione e applicazione, bensì si adatta alla logica e al funzionamento del contesto che ne rende, per l'apunto, possibile, *hic et nunc*, la concezione e l'applicazione.

I *criteri di misurazione* della maturità di un individuo non sono dunque mai oggettivi e assoluti: quando valutiamo la sua presunta maturità o immaturità, non misuriamo infatti, come invece accade per la velocità o la forza di un corpo, una *sua realtà effettiva ed immediata*, bensì una *realtà assolutamente seconda*, ossia esistente in funzione del contesto che produce il criterio di misurazione della maturità stessa. Misurando la maturità dell'individuo secondo *questi* criteri socio-relativi, non valutiamo quindi il suo *compimento assoluto*, bensì la sua conformazione o non conformazione rispetto al modello vigente di maturità. Il compimento, *per essere autentico*, non dovrà allora essere (più) pensato come il raggiungimento di una meta prestabilita (per esempio, un determinato modello di maturità socialmente imposto), ma al contrario come il posizionamento (la stabilizzazione) della trasformazione a livello sistemico. Ciò che qui intendiamo, quindi, dimostrare è che il concetto di compimento non esclude il divenire e la trasformazione dell'essere, poiché esso, invero, pone le condizioni del loro potenziamento (quindi del loro continuamento). Tuttavia, non possiamo non notare che una parte rilevante della filosofia francese del secondo Novecento – in particolar modo Georges Lapassade, Gilles Deleuze e, oggi più che mai, Edgar Morin –, ha concepito, e concepisce tuttora, l'*achèvement* (il compimento) o come una *chiusura ontologica definitiva* che escluderebbe ogni tipo di trasformazione, oppure come l'ideologia atta a giustificare e preservare lo status quo socio-politico. Secondo Lapassade, per esempio, *l'homme achevé* è, fondamentalmente, colui che, difendendo gli interessi della classe dominante, non *cambia* il sistema vigente e contribuisce così a renderlo immutabile.

Detto ciò, dobbiamo tuttavia constatare che la critica di Lapassade à *l'achèvement* si fonda, invero, su un presupposto teoretico erroneo; infatti, quando egli afferma che « la première philosophie systématique, celle d'Aristote, est fondamentalement une philosophie de l'achèvement – de l'acte »⁷, non considera correttamente la relazione tra l'atto e la potenza in Aristotele. Il compimento (la realizzazione dell'atto) infatti, come è stato ben rilevato da Agamben, non *si oppone* mai all'indeterminatezza della potenza, ma anzi la implica per affermarsi:

⁷ G. Lapassade, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement*, Les éditions de Minuit, Paris, 1963, p. 278.

[...] Aristotele ha [...] cura di ribadire ogni volta l'esistenza autonoma della potenza, il fatto per lui evidente che il suonatore di cetra mantiene intatta la sua potenza di suonare anche quando non suona, e l'architetto la sua potenza di costruire anche quando non costruisce. [...] Ciò che egli intende pensare [...] non è [...] la potenza come mera possibilità logica, ma i modi effettivi della sua esistenza. [...] Perché [...] la potenza non svanisca ogni volta immediatamente nell'atto, ma abbia una consistenza propria, occorre che essa possa anche *non* passare all'atto, che sia costitutivamente *potenza di non* (fare o essere), o, come dice Aristotele, che essa sia anche impotenza. [...] La potenza che esiste è precisamente questa potenza che non può non passare all'atto [...]. Essa si mantiene in relazione con l'atto nella forma della sua sospensione, *può* l'atto potendo non realizzarlo, può [...] la propria impotenza. Ma come pensare, in questa prospettiva, il passaggio all'atto? Se ogni potenza (di essere o fare) è anche, originariamente, potenza di non (essere o fare), come sarà possibile il realizzarsi di un atto? [...] Il potente può passare all'atto solo nel punto in cui depona la sua potenza di non essere [...]. Questa deposizione dell'impotenza non significa la sua distruzione, ma è, al contrario, il suo compimento, il rivolgersi della potenza su se stessa per donarsi a se stessa. [...] [Infatti] Egli [Aristotele] descrive il passaggio all'atto [...] non come un'alterazione o una distruzione della potenza, ma come un conservarsi e un "donarsi a se stessa" della potenza [...]⁸.

Sicché, contrariamente a quanto afferma Lapassade, il compimento (l'atto) non nega mai, in un'opposizione radicale escludente, la potenza, bensì la presuppone strutturalmente come forza che, deponendo la propria possibilità (o potenza) di non essere, si attualizza *conservandosi*, come potenza/possibilità di essere o non essere, nell'atto stesso. La potenza che diviene atto, *si compie* dunque autonomamente, ma, allo stesso tempo, in tale compimento, *si posiziona*, ovvero trova un posizionamento tale per cui *la potenza della potenza* si esprime e si manifesta (si concretizza come atto). Tra la potenza e l'atto non vi è dunque né opposizione né esclusione, bensì *co-implicazione immediata* (co-potenziamento, come vedremo in seguito). La loro relazione produce *uno scambio* in cui i due termini (la potenza e l'atto stessi) non si potenziano mai *a spese di uno o dell'altro termine* – ossia per superare, e quindi sovra-stare (stare sopra, trascendere, dominare), la forza dell'altro. In questo scambio, infatti, l'affermazione della potenza, benché indipendente dall'atto, lo implica per posizionarsi e manifestare la propria forza; allo stesso modo, l'atto, per non esaurirsi e *immobilizzarsi*, conserva la potenza e la sua possibilità di trasformazione – deponendo la possibilità di non essere, la potenza pone quindi le condizioni per *attuarsi secondo molteplici e differenti modi*. Potremmo così affermare che la potenza si compie come atto *potenzialmente* trasformabile, ossia come atto soggetto alla *potenza trasformante* della potenza stessa.

Se la potenza non si pone (posiziona) mai oltre l'atto, e se questo non esclude, al momento stesso dell'attuazione della potenza, la sua forza trasformatrice, va da sé che il loro scambio non è finalizzato al rafforzamento dell'una a disca-

⁸ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005, p. 52-53.

pito dell'altro, e questo perché il rafforzamento d'un termine dipende, invero, dal rafforzamento dell'altro. Infatti, senza codesto rafforzamento mutuale, i due termini esaurirebbero immediatamente la propria forza: la potenza non si concretizzerebbe come forza trasformatrice, e l'atto sarebbe assolutamente statico e invariabile, cioè privo della suddetta forza. La potenza e l'atto, dunque, non si trovano in una situazione di scambio per la quale ognuno dei due termini è disposto a *eliminare* l'altro per *monopolizzare* lo spazio dello scambio stesso e divenirvi così *l'unico attore*; infatti, nel loro scambio specifico, la potenza e l'atto rinunciano allo spazio dell'altro per rinforzare costantemente *la loro stessa relazione d'interdipendenza*, ovvero la loro mutualità necessaria.

In verità, anziché parlare di uno scambio reciproco tra la potenza e l'atto, dovremmo piuttosto affermare che questi ultimi *si s-cambiano continuamente nella relazione stessa che essi costituiscono come fondamento della loro possibilità d'essere sempre se stessi implicando l'altro come condizione necessaria di questo loro essere-se-stessi-con-l'altro*: la potenza e l'atto sono allora la stessa relazione che si pone come *inseparabilità necessaria* di un termine rispetto all'altro, o, in altri termini, come co-potenziamento in cui la potenza e l'atto non *superano* l'altro da sé, poiché al contrario lo includono e lo implicano come condizione necessaria della loro stessa affermazione. La forza dell'una dipende dunque dalla forza dell'altro: se la loro relazione tendesse infatti, strutturalmente, a escludere o indebolire uno dei due termini a vantaggio esclusivo d'un solo termine, anche questa stessa relazione che li struttura *come tali* – cioè come co-potenziamento o mutualità necessaria – cesserebbe d'esistere, e, di conseguenza, nemmeno i termini che la compongono esisterebbero. Se questi si configurano, infatti, come relazione in cui *l'altro* deve essere implicato per produrre l'affermazione dello stesso e viceversa, ciò significa che la potenza e l'atto non *superano* mai la dimensione della *relazionalità mutuale* che rende possibile la co-implicazione di questi due termini.

In questo modo, la potenza e l'atto rinforzano, rispettivamente, l'istanza dell'altro: se la potenza *stabilizza* la propria istanza trasformatrice nell'atto che, ricevendola (concretizzandola), la rende possibile come *differenziazione attuabile e sempre ripetibile*, l'atto, invece, conservando la forza trasformatrice della potenza, *si dinamizza* rendendosi, così, sempre trasformabile in un altro (diversa) atto. Semplificando, potremmo dunque affermare che mentre la potenza stabilizza la propria istanza di trasformazione *attualizzandosi* (o compendosi), l'atto dinamizza la propria stabilità includendo in sé la potenza come possibilità di differenziazione dell'atto stesso. Ma ciò che più importa è che, in questo modo, dinamismo (potenza) e stabilità (atto) si costituiscono come *un'unità relazionale* in cui essi affermano se stessi *per* affermare l'altro da sé, affermando, così, al contempo, quell'unità relazionale che li include e li afferma come termini/forze interdipendenti. Inoltre, poiché la potenza e l'atto non possono escludersi né mutualmente né, tantomeno, dall'unità relazionale che ne determina l'interdipendenza strutturale (o la mutualità), è allora necessario che codesta unità relazionale si concepisca immediatamente come *rinnovabile e necessaria* – se così

non fosse, la mutualità relazionale tra la potenza e l'atto sarebbe *contingente e debole*: la potenza non potrebbe infatti deporre la possibilità di non essere per attualizzarsi e importare nell'atto compiuto la forza della trasformazione; l'atto, a sua volta, non riceverebbe codesta forza e diverrebbe quindi tautologico e immutabile.

Occorre dunque che la potenza si compia *con* l'atto, e che questo, parallelamente, si trasformi *con* la potenza. In questo modo, la potenza e l'atto non soltanto si costituiscono come un'unità relazionale *necessaria* (insuperabile) per l'affermazione dei singoli termini che la costituiscono, ma altresì per il *rinnovamento continuo* dell'unità relazionale che include l'affermazione di questi singoli; l'affermazione del singolo (della potenza o dell'atto) dipende, dunque, dall'affermazione dell'unità relazionale da parte del singolo stesso. O meglio: l'affermazione del singolo termine include sempre quella dell'unità relazionale che, a sua volta, include la prima. Detto ciò, se la potenza non si esaurisce nell'atto, e se quest'ultimo non *distrugge* la potenza, è proprio perché la modalità d'essere (d'affermarsi) di questi due termini è immediatamente relazionale, ossia tesa a rinnovare, nell'affermazione del singolo termine, la relazione mutuale/interdipendente che, includendo i singoli termini, li afferma come inseparabili da essa stessa. Ne deduciamo, quindi, che né i termini precedono la relazione né quest'ultima i termini: la relazione *prodotta* dai termini produce, a sua volta, la dipendenza di essi dalla relazione. Sicché, per chiarire questo passaggio, potremmo affermare che l'interdipendenza della potenza rispetto all'atto dipende, invero, dalla dipendenza che questi termini intrattengono con l'unità relazionale che essi stessi pongono per esser interdipendenti (mutuali) nell'unità relazionale posta. Il rinnovo costante dell'interdipendenza tra questi termini dipende, pertanto, dal rinnovo costante della dipendenza di essi rispetto all'unità relazionale istituita per rinnovare l'interdipendenza e la mutualità di questi stessi termini.

Abbiamo così dimostrato che la continuità tra la potenza e l'atto è assoluta, e che essa è tale nella misura in cui questi due termini si concepiscono, immediatamente, come una relazione rinnovabile e mutuale. Sicché, in base a ciò che abbiamo finora sostenuto, ci sembra teoreticamente errato affermare che, in Aristotele, la compiutezza dell'atto s'opponesse all'indeterminatezza della potenza; al contrario, il compiersi della potenza come atto, non esclude la forza trasformatrice di quest'ultima, ma al contrario la concretizza e la stabilizza. Possiamo così affermare che *l'achèvement* non nega, come invece vorrebbe Lapassade, la possibilità del cambiamento, e questo perché, invero, la rinforza posizionandola come componente invalicabile (o strutturale) dell'*esistente in atto*. L'atto non è, dunque, mai definitivo e immutabile, bensì costitutivamente soggetto alla forza trasformatrice della potenza che, deponendo la possibilità di non essere, si compie come atto trasformabile.

Per essere più precisi, l'errore di Lapassade sta nel fatto di concepire il compimento come *un momento insuperabile in sé* (assolutamente definitivo), e non, invece, come un momento che, al momento del proprio generarsi, genera anche la propria superabilità; *compiendosi* attraverso le categorie di potenza e atto, il

compimento *si compie* come sistematicamente trasformabile. Nel compimento, non vi è, pertanto, né stasi né immobilità, bensì posizionamento e stabilizzazione della trasformazione come modalità fondamentale d'essere del compimento stesso. Contrariamente a quanto afferma Lapassade, il significato ultimo del compimento non è il raggiungimento della maturità come momento (o apice) funzionale in cui l'individuo, adeguandosi agli imperativi del sistema sociale, si sottomette e si consegna *definitivamente* ad esso. Il compimento, come abbiamo visto sopra, non raggiunge alcuna meta prestabilita o indotta (quel *mètron* che è mezzo e fine allo stesso tempo): infatti, nel momento stesso del suo accadimento, *accade* (si posiziona) anche la possibilità della sua trasformazione.

Nel compimento, potremmo dire, *non si giunge a un termine per fermarcisi, bensì si termina per avanzare verso altri termini che, a loro volta, saranno superabili o destituibili*, e così via. In questo senso, un uomo maturo non è *necessariamente* un uomo compiuto: poiché la maturità è, in generale, il risultato di un condizionamento sociale – il che la rende, per l'appunto, assolutamente relativa –, dobbiamo constatare che le *realizzazioni* adottate per il suo raggiungimento non compiono, secondo l'accezione di compimento da noi fornita, il soggetto *maturante*. Al contrario, esse confermano (o ri-compiono) le condizioni socialmente preesistenti della realizzazione della maturità a un momento storico dato. Compiersi in modo autentico non significa dunque *maturare* – dato che la maturità *non esiste* se non come imposizione di un *mètron* che appare incondizionato soltanto nella relatività storico-sociale che lo impone –, bensì costituire le condizioni di una *trasformazione effettiva e reale dell'atto*.

3. L'op-posizione

Dobbiamo quindi considerare quanto segue: benché, dal punto di vista ontologico, l'atto conservi l'istanza trasformatrice della potenza per modificarsi *potenzialmente*, ciò non significa però che esso la conservi per attuarla concretamente e *trasformarsi*. La conservazione di codesta forza potrebbe infatti anche restare *inespressa e apparente* (non effettiva) nell'atto: vale a dire che, in questo modo, i cambiamenti dell'atto non sarebbero che relativi e ininfluenti rispetto alla struttura (al modo d'essere) vigente dell'atto stesso. Detto altrimenti, un atto *può* trasformarsi o non trasformarsi in un altro atto, ma, allo stesso tempo, può anche apportare dei cambiamenti minimi tali per cui l'essenza o il funzionamento del suo assetto attuale restano fundamentalmente immutati. Non è dunque *necessario* che la conservazione della potenza nell'atto produca un atto differente rispetto al precedente; in tal senso, infatti, un atto può anche concepirsi come trasformabile soltanto *alla luce di stesso* (in modo cioè tautologico, come lo vedremo a breve), e non *in vista di un cambiamento strutturale* che ne destituisca la logica *in atto*.

Affinché la trasformazione sia effettiva e reale, occorre dunque che l'atto sia in grado d'*auto-destituirsi* per ricomporsi differentemente (*come un'altra e differen-*

te sostanza), ossia, per chiarire il concetto, esso deve poter destituire il proprio funzionamento per adottarne un altro, diventando così, *effettivamente*, un altro atto, un altro funzionamento in atto. Se ciò non avviene, l'atto riproduce tautologicamente se stesso e la propria logica vigente: le variazioni minime che esso apporta a sé non lo modificano, quindi, *in modo essenziale*, bensì ne conservano, funzionalmente, l'essenza in atto. I cambiamenti prodotti risultano, allora, essere illusori e apparenti nella misura in cui, invero, sono *indotti* dall'atto stesso per preservarlo *illimitatamente*. In questo modo, la forza trasformatrice della potenza non è pensata come un elemento interno e contiguo all'atto stesso, ma, al contrario, come un'entità esterna (cioè non immediatamente correlata) di cui è possibile appropriarsi per predefinirne il *sensu*. Qui, la potenza non *si è*, infatti, *stabilizzata o posizionata* nell'atto – o meglio *con* l'atto – per stabilire quella relazione unitaria e mutuale in cui i due termini (la potenza e l'atto) si co-potenziano per potenziare continuamente la loro stessa unità relazionale che li rende necessari l'una per l'altro e viceversa (o, detto altrimenti, non-superabili l'una rispetto all'altro e viceversa).

Detto ciò, dobbiamo ora porci la domanda seguente: *in quali condizioni* la relazione tra la potenza e l'atto si configura *a vantaggio esclusivo* dell'atto e del suo accrescimento tautologico e *a discapito*, invece, di quello della potenza? Tali condizioni sono, secondo noi, rappresentate dal capitalismo e dalla sua logica quantitativo-accumulativa. D'ora in poi, dovremo allora capire se quest'ultima è effettivamente destituita oppure no alla luce di quel senso del compimento che abbiamo analizzato nel lavoro presente. In primo luogo, si tratterà quindi di comprendere come disinnescare la tautologicità del capitalismo; in secondo luogo, dopo l'eventuale disinnescamento, si dovrà sostituirla con una logica non tautologica, ossia effettivamente destituente e trasformativa. Prima di concepire teoricamente tale disinnescamento, nonché la corrispettiva affermazione di una logica non tautologica, dobbiamo però spiegare *in che modo* la tautologicità del capitalismo è quantitativo-accumulativa.

È un fatto ormai assodato che la configurazione sistemica del capitalismo sia fondamentalmente *contraddittoria*: la sua logica prettamente quantitativa – fondata sull'accumulazione *illimitata* del valore e del profitto che *si ripresenta* sistematicamente, al culmine di ogni processo di accumulazione del capitale, come valore agglutinantesi al valore preesistente (già in atto nel sistema) – non si concilia, infatti, con la natura *limitata* della terra, le cui risorse sono, per l'appunto, finite⁹. La *compiutezza* dell'una si scontra dunque, inevitabilmente, con l'*incompiutezza* dell'altro: se la terra appare, infatti, come un ente finito nella sua essenza, il capitalismo si concepisce, invece, come un ente essenzialmente illimitato.

⁹ Citiamo qui, in nota, alcune delle opere più rappresentative nello spiegare la contraddittorietà del capitalismo: Anselm Jappe, *Crédit à mort : la décomposition du capitalisme et ses critiques*, Lignes, Paris, 2011, Anselm Jappe, Serge Latouche, *Pour en finir avec l'économie. Décroissance et critique de la valeur*, Libre et solidaire, Paris, 2015, Serge Latouche, *Vers une société d'abondance frugale*, Fayard, Paris, 2011.

Benché in mutazione costante, la struttura della terra non si espande continuamente per essere (in caso contrario, le sue risorse dovrebbero essere infinite); il capitalismo, al contrario, per poter essere, deve incrementarsi strutturalmente e in modo lineare: se così non fosse, l'accumulazione del valore e dei profitti – che è la sua essenza prima – non sarebbe infatti reiterabile all'infinito; di conseguenza, il capitalismo non esisterebbe come sistema tautologico-accumulativo – *ovvero non esisterebbe affatto*.

Rilevata questa contraddizione – le cui conseguenze distruttive, per il nostro pianeta, sono evidenti ma non analizzabili dettagliatamente nel conteso di questo lavoro –, si tratta finalmente di capire in che modo *sovertire* la logica tautologico-accumulativa del capitalismo. Lasciando quindi da parte una critica di tipo etico-ecologico, concentriamoci, invece, sul *sensu eminentemente teoretico* del *nostro* sovvertimento del capitalismo. Negando la possibilità della sua trasformazione effettiva e apportando quei cambiamenti minimi che, invero, rinforzano e riposizionano incessantemente la sua logica accumulativo-espansiva – il che determina, per l'appunto, la sua tautologicità reale –, il capitalismo si configura come un ente fondamentalmente incompiuto nella propria struttura sistemica. In altri termini, non *potendo* concepire, in linea di massima, l'arresto del suo incremento di valore e di profitti, il capitalismo si costituisce come un sistema/atto i cui movimenti *vanno in una sola direzione*: quella del suo incremento illimitato in termini di valore e di profitti.

Esso non si concepisce, cioè, mai come *un ente concretamente trasformabile*: ciò che appare in movimento e in divenire nella sua struttura sistemica non si muove e non diviene autonomamente, bensì in concomitanza immediata con il suo falso (o illusorio), poiché tautologico, movimento/trasformazione. È pertanto evidente che il capitalismo, concependosi come strutturalmente in-trasformabile nel suo funzionamento sistemico tautologico, concepisce anche, al contempo, la non-trasformabilità effettiva degli elementi che lo compongono. *Negando per sé il compimento effettivo della trasformazione come possibilità sistemica del sistema stesso, esso lo nega altresì per i suoi sotto-elementi sistemici*. In queste condizioni, la trasformazione non è, per chiarire il concetto, una *posizione stabile* del sistema, bensì una *funzione* (tautologica) di *ri-conferma* dello stato attuale del sistema stesso. Affinché la trasformazione di questo sistema/atto (il capitalismo) sia effettiva e non tautologico-confermativa, è allora necessario che la prima *si posizioni* (o trovi una posizione stabile) *nel* secondo come *forza interna-destituente* del sistema stesso. *Internando* (o posizionando stabilmente) *a livello sistemico-strutturale* la trasformazione non intendiamo, contrariamente alle apparenze, de-potenziarla in funzione esclusiva della conservazione dell'atto (di ogni configurazione sistemico-attuale), ma al contrario potenziarla rispetto all'atto, dotandolo così, *internamente* – o nella sua struttura immanente –, della trasformazione.

Sicché, concepire, a livello sistemico, l'affermazione del compimento inteso come unità relazionale e co-originaria tra la potenza e l'atto significa, essenzialmente, porre le condizioni della *costituzione* di un sistema auto-destituentesi,

ossia un sistema la cui destituzione appartiene, strutturalmente, al sistema stesso che la include per potersi de-attualizzare e diventare così altrimenti (un altro atto auto-destituente). Un sistema non-tautologico è dunque un sistema che concepisce, autonomamente, la propria destituzione e la pone a livello sistemico (in sé) per trasformarsi allorché la forza interna della trasformazione è *messa sotto assedio o attaccata*. Tuttavia, *perfino* un sistema che si concepisce in questi termini auto-destituenti può essere soggetto a *forze opposte*, interne o esterne che siano: la sua forza auto-destituente può cioè, a ogni momento e a sua volta, essere destituita da forze e istanze tautologiche atte a ripristinare la preponderanza e la *definitività* dell'atto a discapito della relazione co-originaria tra l'una e l'altro. Per queste ragioni, bisognerà allora concepire, parallelamente al compimento sistemico, un'opposizione, sistemica anche essa, doventesi costituire come *posizione preliminare* per il posizionamento (l'affermazione) della forza trasformatrice-destituente del compimento stesso.

In tal senso, siamo ben distanti da una logica dialettica classica: l'opposizione non nega, o esclude, cioè, astrattamente, le forze sistemiche tautologiche opposte alla logica trasformativo-destituente del compimento *già potenzialmente* posizionato (presente) a livello sistemico, bensì si posiziona a sua volta, preliminarmente, come forza protettivo-affermativa di esso. In altri termini, l'opposizione tende qui a configurarsi come *op-posizione*: ovvero come posizione sistemico-interna che, anziché concepirsi immediatamente come forza escludente l'opposto del compimento, si concepisce, dapprima, come forza atta a fondare (o a preparare), nel sistema stesso, le condizioni della destituzione delle forze tautologiche mediante il compimento. Nell'*op-posizione*, l'affermazione viene quindi prima della negazione: le forze del compimento sono così posizionate dall'*op-posizione* per costituire le condizioni dell'affermazione della destituzione delle forze tautologiche, destituzione che *dovrebbe permettere*, a sua volta e in seguito, il posizionamento del compimento come forza auto-destituente e effettivamente trasformativa *per e in* ogni sistema-atto. Nel prossimo lavoro, dovremo allora cercare di dimostrare se i presupposti qui analizzati dell'*op-posizione* sono teoreticamente validi per costituire una critica efficace della tautologicità del capitalismo, dato che quest'ultimo appare, oggi più che mai, *imbattibile*.