

Il primato della relazione

Francesco Forlin

Università di Perugia

ABSTRACT: In this paper I try to emphasize Hegel's heritage and meaning within R. Tuomela's social ontology and L. Bruni's civil economics. The point is to put in connection Hegel's Objective Spirit with Tuomela's We-Intentions and Collective Consciousness in order to go beyond liberal individualism and L. Bruni's idea of common good in order to go beyond the modern definition of self-interest. What lies behind the curtains is a new idea of intersubjectivity, based on Hegelian insights regarding relation. This paper aims to highlight what the present crisis is requesting from us: a more complex and entangled comprehension of both human being and human society.

KEYWORDS: Social ontology, Intersubjectivity, Collective Consciousness, Objective Spirit, Relation.

Il tempo presente ci pone innanzi ad una sfida notevole: la sfida della complessità. Tutto, nel nostro mondo, sta conoscendo un processo di diversificazione-complessificazione nel quale si esprime uno dei sensi forti di quella che proverei a chiamare 'post post-modernità.'

Complessificazione vuol dire, in negativo, messa in discussione dei modelli precedenti, mentre in positivo vuol dire organizzazione dell'esistente in base a logiche non ancora destinate ad essere pienamente comprese.

Complessificazione vuol dire, ancora, predominio di ciò che è astratto su ciò ch'è concreto, di ciò ch'è mediato su ciò ch'è immediato.

Ora, se il post-moderno si caratterizza per il ripensamento della semplificazione rappresentata dalla 'soggettività forte' e trasparente a se stessa tipica del pensiero moderno – che con scolastica approssimazione potremmo racchiudere all'interno del percorso che da Descartes arriva fino a Hegel, è mia opinione che il 'post post-moderno' si stia sviluppando nel segno del ripensamento della 'semplificazione della semplificazione.' In altre parole, è ora il post-moderno ad essere abbassato e ridimensionato, collocato in una prospettiva dischiusa dalla percezione di una certa distanza storica resa possibile, fra le altre cose, dalla grande crisi attualmente in atto.

La presente crisi, evoluzione della crisi finanziaria dei *subprime* scoppiata negli Stati Uniti alla fine del 2006, scava ed accentua sempre più un solco molto profondo, destinato a separare cultura, economia, filosofia, perfino mentalità, propri alle generazioni nate e cresciute nel secondo dopoguerra da quelli delle generazioni nate a partire dall'inizio degli anni Ottanta.

In filosofia, uno dei dogmi delle generazioni pre-crisi era quello dell'anti-hegelismo. Dogma, questo, in parte marxista ed in parte liberale. La declinazione di una soggettività 'debole' dal punto di vista della sua capacità fondativa non impediva di delineare una soggettività che fosse 'forte' nel costruire intorno a sé un sistema giuridico e lavorativo estremamente accogliente e protettivo, figlio del punto di contatto fra marxismo post-sessantottino e liberalismo: i diritti assoluti del singolo.

Diritti che, nella presente temperie, assumono sempre più nettamente il profilo di 'privilegi,' nel migliore dei casi destinati a rimanere ricordi di un tempo inattuale, nel peggiore destinati a mettere la loro ipoteca su un mondo che non può più permetterseli.

Nel tentativo di disarticolare questo dogma ho scelto di tornare a Hegel ed alla sua intuizione relativa all'universale concreto. In particolare, mi è parso che la riflessione hegeliana sullo Spirito Oggettivo ben si prestasse a lumeggiare quella che, in parte del dibattito di teoria dell'azione contemporanea, è definita 'ontologia sociale.'

Nella proposta di ontologia sociale di R. Tuomela¹ agire all'interno di un gruppo ponendosi nella modalità del Noi in maniera pienamente sviluppata equivale a porsi in uno spazio relazionale nel quale ogni membro risulta, per un verso, interscambiabile con gli altri al punto da poter rappresentare, in sé, l'intera ragione sociale del gruppo; per l'altro verso, inoltre, rinunciando in qualche modo ad essere strumento e fruitore unico della propria azione – la modalità dell'Io – l'individuo consegue una più alta affermazione di se medesimo, raggiunta mercè la sottolineatura dell'elemento comune – cioè: universale – proprio a tutti i membri del gruppo in quanto tali, ossia in quanto condivisorii di un ethos.

Il riconoscimento del quale si parla qui è dunque alquanto differente rispetto alla *Anerkennung* hegeliana. Nella costellazione di pensiero che in Hegel rimane ben salda a partire dalla *Fenomenologia dello Spirito*, infatti, il riconoscimento rappresenta il momento nel quale l'autocoscienza si rispecchia in un'altra autocoscienza prendendo dolorosamente

¹ TUOMELA, R. **The philosophy of sociality: the shared point of view**. New York: Oxford University Press, 2006.

contatto con la propria non-autosufficienza. Pertanto, ogni riconoscimento nasce e germina a partire da una lotta, dacché, sulle prime, l'autocoscienza tenta di battere la via che passerebbe per l'eliminazione dell'altro, fonte di limitazione. A ben guardare, il discorso hegeliano ha il merito di inquadrare il processo del riconoscimento a partire dalla sua prima comparsa, secondo l'ottica ricostruttiva della *Fenomenologia*, ponendo in questo caso in luce la fase genetica della dinamica in questione.

Nell'ottica che sto invece cercando di illustrare, servendomi della proposta di Tuomela a mo' di abbrivio, il riconoscimento viene guardato nella prospettiva più avanzata nella quale si rivela all'interno dei complessi contesti sociali contemporanei.

In questo caso, è la stessa fisionomia che il lavoro è venuto assumendo nell'Occidente post-industriale a lumeggiare il senso di una impresa collettiva. Con il graduale venire meno del lavoro inteso come produzione seriale di merci concrete – età industriale – i più avanzati modelli sociali ed economici si confrontano con un mercato del lavoro sempre più dominato dalla produzione di 'beni astratti,' siano essi servizi – settore terziario – o strumenti educativi. Il livello di astrattezza che caratterizza il lavoro della maggior parte delle persone impiegate nelle società avanzate rappresenta la traduzione della progressiva emancipazione dell'uomo civilizzato dai bisogni essenziali, in forza della 'creazione' e soddisfazione di bisogni sempre più svincolati da un modello economico di sostentamento.

Tale è la strada della post post-modernità appena intravista da Hegel e che, ad esempio, conduce Tuomela a parlare di *We-intentions* e di *collective consciousness*.

L'impresa cui è chiamato oggi il lavoratore medio in una società avanzata si caratterizza per due tratti:

- 'astrattezza,' il che vuol dire che essa non si traduce nella produzione di un bene di consumo la cui presenza sia fisicamente esperibile.
- 'dimensione collettiva,' sia nel senso di non poter essere realizzata se non come risultato di un lavoro di gruppo, quanto nel senso di non poter essere pensata se non all'interno di un contesto sociale capace di comporre un insieme di fruitori almeno in parte omogeneo quanto ad aspettative e desideri.

Il lavoro nell'età post-industriale si struttura a partire della complessità raggiunta dalle società contemporanee. Ogni servizio offerto, ogni conoscenza divulgata richiedono, per essere realmente appetibili, tutta una serie di precondizioni tali da porre l'insieme dei fruitori

al di là delle incombenze più immediate. Se la maggior parte delle persone in Occidente non possedesse e sapesse usare un personal computer gli enormi guadagni e le enormi prospettive occupazionali di multinazionali come Google, Microsoft o Apple non sarebbero possibili. Ma perché un così alto numero di persone possa essere nella condizione di possedere un computer è necessario che quella ‘rivoluzione informatica’ che viene ritenuta la terza e più recente ondata della Rivoluzione Industriale sia pienamente in corso di svolgimento e continua diffusione.

Il concetto di ‘rivoluzione dell’informazione’ ben si presta a restituire l’idea di un movimento epocale, di massa, che non ha padri e madri dichiarati, ma ha senz’altro innumerevoli figli. In qualche modo, tutti i nati dagli anni Settanta in poi ne sono, lo desiderino o meno, figli. È possibile riguardare la nostra temperie culturale in questa ottica: età della Rivoluzione Informatica, ossia di un processo generale ed irreversibile come ogni rivoluzione, ma caratterizzato da un ambito di impatto decisamente astratto quale quello della informazione. È attorno a questo evento che si organizza la gran parte dell’attuale offerta lavorativa, ed è a partire dalla complessità che esso testimonia che bisogna intendere cosa sia divenuto il lavoro nel nostro tempo.

La mia tesi è che il lavoro si sia trasformato in qualcosa di sempre più astratto – il predominio del settore terziario – e che questo punto di momentaneo arrivo vada osservato a partire dall’enorme montagna di presupposti sul quale esso riposa.

Ora, è ‘proprio tale astrattezza «prodotto» creato e venduto’ – sia esso una data informazione, un pacchetto di conoscenze, una qualche abilità – a rendere lampante quanto ‘un siffatto frutto del lavoro abbisogni, per potere essere sia prodotto che goduto, di un ramificato e complesso tessuto sociale all’interno del quale essere inquadrato.’

Detto altrimenti, il lavoro nelle società avanzate esplica al meglio le proprie potenzialità una volta che esso avvenga all’interno di un gruppo ed interessi, sia nella veste del venditore che in quella del fruitore, un sempre più alto numero di persone che agiscono ed operano secondo la modalità del Noi.

‘È precisamente questo il senso del riconoscimento che ha luogo all’interno di una società avanzata. Non più quello del clan, basato su di una appartenenza identitaria mitica o indiscussa, ma quello di una coscienza collettiva centrata sul valore dell’intersoggettività.’

A questo livello di sviluppo, in altre parole, l’individuo prende atto di vivere ed agire seguendo comportamenti ed attività che non avrebbe potuto darsi da solo. Dal riconoscimento

come forma di rapporto privilegiato con il simile – tipica delle società tradizionali – al riconoscimento come forma indispensabile di collaborazione possibile ‘principalmente’ con il dissimile. Il valore aggiunto dell’azione compiuta socialmente, grazie ad un riconoscimento, passa dall’essere quello della condivisione dell’identità condivisa a quello dell’incrocio di conoscenze e specializzazioni differenti, dalle quali origina un risultato che olisticamente eccede la somma degli addendi. Di qui la nozione, proposta da Tuomela, di ‘*shared intentional activities*:’ attività intenzionali condivise.

Il riconoscimento intersoggettivo pone in essere una ‘realtà alla seconda,’ una realtà che, a differenza di quella naturale, è un prodotto dell’azione intelligente dei soggetti razionali: ecco perché, come diceva Tuomela nel lungo passo citato più sopra, l’evoluzione dell’intenzionalità collettiva si sposa, nell’evoluzione della mente umana, a quella fase di crescita nella quale il fanciullo inizia ad apprendere il significato del verbo ‘fingere.’ Fingere, in questo caso, vuol dire riporre fede e credenza in qualcosa la cui esistenza non sia di per sé autoevidente.

È evidente, infatti, che ogni livello superiore della civiltà – a partire dalle istituzioni – richiede, per reggersi, una certa quantità di fede. Ogni istituzione è perciò ‘convenzionale.’

Questo passaggio, sul quale si misura la distanza della proposta di Tuomela da quella di Hegel, consente allo studioso di Helsinki di proporre una ontologia sociale estremamente mobile, disancorata dalle forme nelle quali la comunità umana si conferisce ordine di volta in volta, ed affonda le sue radici filosofiche proprio nella rottura del legame di ferro fra Spirito Assoluto e Spirito Oggettivo.

Nondimeno, Tuomela tiene per ferma la distinzione fra modalità dell’Io e modalità del Noi non sovrapponendola a quella intercorrente fra singoli individui e gruppi. È infatti importante osservare come un individuo possa agire all’interno di un gruppo anche secondo la modalità dell’Io. In questo caso il legame fondante con l’ethos – sulla base del quale si giustifica la ricerca di R – riguarda il singolo in quanto tale, e l’appartenenza al gruppo è solo strumentale rispetto al raggiungimento dello stesso. Pertanto, la modalità del Noi deve caratterizzarsi per il fatto di ‘ampliare,’ di ‘estendere’ non soltanto la gamma di mezzi disponibili per raggiungere R: in altre parole, essa non impatta solo ‘quantitativamente’ la via scelta, ma la modifica sostanzialmente, coinvolgendo nell’evoluzione la stessa R. La modalità del Noi si giustifica solo a partire dall’istituzione di una ‘intenzionalità collettiva,’ la quale a sua volta trova la sua condizione trascendentale di possibilità in una ‘coscienza collettiva’ che

è qualcosa di eccedente rispetto alla somma delle coscienze singole.

Ora, agire all'interno di un gruppo siffatto implica pertanto l'apertura nei confronti di una esperienza di 'potenziamento,' di 'affinamento' delle attitudini e percezioni del singolo. Questo processo di differenziazione sociale è alla base della costituzione delle società moderne, ed è un punto di riflessione di grande significato per la filosofia pratica contemporanea.

Ed è qui che è possibile riannodare i fili del rapporto con Hegel. Come questi scrive:

l'uomo, invece, anche in questa dipendenza [dai bisogni] dimostra a un tempo di oltrepassarla, e in tal modo manifesta la propria universalità: ciò avviene, in primo luogo, mediante la moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi, e, in secondo luogo, mediante la scomposizione e differenziazione del bisogno concreto in singole parti e in singoli lati, i quali divengono diversi bisogni particolarizzati e, quindi, più astratti.²

Contro le critiche di varia ispirazione neo-marxista e contro ogni tentazione 'primitivista' di ritorno ad un mondo basato su di una economia di sussistenza³, viene qui fondato il valore della specializzazione come traduzione sul piano del lavoro della crescente complessità raggiunta dallo spirito umano. La diversificazione, la disuguaglianza è di per sé motore del progresso, ma la differenziazione professionale e sociale che caratterizza la società moderna si presenta come una più alta affermazione di questa verità elementare. Stroncando sul nascere, ed in modo a mio parere estremamente convincente, ogni argomento di sapore socialista, già lo stesso Hegel osserva che "nella società civile questo diritto non solo non rimuove la disuguaglianza degli uomini posta dalla Natura – cioè, dall'elemento stesso della disuguaglianza – ma addirittura la produce a partire dallo Spirito, elevandola a disuguaglianza dell'abilità, del patrimonio e persino della formazione intellettuale e morale."⁴

La disuguaglianza-differenziazione sociale risposa sulla disuguaglianza-differenziazione naturale, ma, a differenza di quest'ultima, presenta il carattere di una razionalità aumentata, una, per così dire, 'razionalità alla seconda,' dacché si presenta come tappa fondamentale nel

² HEGEL, G.W.F. **Lineamenti di filosofia del Diritto**. A cura di V. Cicero, Milano: Bompiani, 2006, p. 347.

³ Il riferimento è qui a livelli di contestazione non soltanto 'alti,' ossia accademici, ma anche presenti in ampi strati sociali mediante media di ampia diffusione: l'esempio migliore e più accattivante è a mio parere fornito dal messaggio contenuto nel film di D. Fincher *Fight Club* (1999), basato sull'omonimo romanzo di C. Palahniuk. Questa pellicola, autentico *cult movie* per la generazione degli attuali trentenni – incluso, a onor del vero, il sottoscritto – unisce ad una critica spietata e beffarda nei confronti del modello neoliberista e consumista una proposta tanto radicale ed attraente quanto nichilista.

⁴ HEGEL. **Lineamenti di filosofia del Diritto**, p. 355.

più generale processo di ‘astrazione,’ di ‘complessificazione’ nel quale consiste il progresso dello Spirito.

Tornando a Tuomela, il singolo che riesce a cogliere la voce della coscienza collettiva è per l'appunto qualcuno che, limitandosi, accetta il dato della differenziazione di compiti e ruoli, base delle istituzioni, come un dato non soltanto socio-economico, ma ‘ontologico.’ Egli scopre, cioè, che il suo essere-relato è rivelativo di una verità profonda, la quale disvela la base della stessa condizione individuale.

Nascita e sviluppo della coscienza collettiva sono momenti decisivi nel percorso di evoluzione umana, nel cammino che conduce l'uomo ad adattarsi sempre meglio all'ambiente nel quale vive modificandolo a sua immagine.

Dal momento che tale verità profonda si rivela nel vincolo interazionale che esiste fra i membri di un gruppo, bisogna anche ammettere che i gruppi non siano fra loro intercambiabili, in ragione del variare dell'ethos che ne è cemento. In questo modo, da puramente osservativo e descrittivo, il discorso si fa filosofico in senso stretto, giacché si tratta così di porre in gioco non soltanto la forma della coscienza collettiva, ma il suo contenuto. Tuomela introduce tale tema chiedendosi quali ragioni spingano gli elementi di un gruppo a mantenerne l'ethos nel tempo. Esiste, naturalmente, una blanda forma di giustificazione per questo fenomeno che è possibile spiegare in questo modo:

La definizione stessa di ethos contiene il principio del suo mantenimento per il gruppo che ad esso fa riferimento, e la sola consapevole accettazione collettiva dello stesso ethos fornisce già una debole ragione per mantenerlo, basata sulla persistenza del voler mantenere l'identità del gruppo. L'accettazione collettiva di un ethos comporta usualmente, oltre all'accettazione stessa, anche l'intendimento comune (e dunque il comune impegno) non soltanto di adempiere a quel che esso prescrive, ma anche di mantenerlo (si pensi alla Costituzione di uno Stato ed agli accorgimenti previsti contro il suo cambiamento).⁵

Il fatto stesso di essere già parte di un gruppo diviene così ragione per continuare a credere nell'ethos del gruppo medesimo. Le dinamiche che in questo caso scattano sono di due tipi: la naturale tendenza alla conservazione-mantenimento, e l'altrettanto naturale tendenza all'obbedienza-omologazione. Entrambe le dinamiche in questione presentano degli aspetti riconducibili a logiche tradizionali, connesse a meccanismi di autoconservazione dei gruppi sociali volti a mettere al sicuro i guadagni della vita associata ai fini dell'uscita

⁵ TUOMELA, R. *The philosophy of sociality: the shared point of view*, pos. 558, edizione Kindle, tr. mia.

dell'uomo dallo stato di bisogno ed inedia nel quale questi versava al principio del suo percorso evolutivo. In aggiunta a ciò, la tendenza all'omologazione e al conformismo risulta più forte proprio nelle società avanzate, ove non solo l'accettazione dell'ethos da parte di ogni singolo membro è un fatto di pubblico dominio, ma è anche sempre più facile conoscere l'esito delle azioni compiute da ogni membro, così che il 'controllo sociale' sull'efficacia dell'agire in vista del conseguimento del fine comune è decisamente alto. La controllabilità dell'efficacia delle azioni dei membri del gruppo è un elemento di formidabile importanza specialmente per quel che concerne l'organizzazione sociale, in quanto crea un circolo virtuoso nel quale ogni elemento del gruppo si sente considerato e riconosciuto alla luce di quanto attivamente e proficuamente egli cooperi al conseguimento dell'obiettivo.

Circa il valore intrinseco delle ragioni che compongono il singolo ethos, Tuomela si limita ad osservare che in generale il gruppo abbisogna di ottime ragioni per credere che i membri siano vincolati collettivamente così da avere il coraggio di agire come un gruppo,⁶ con il che egli non si avventura sul terreno sdruciolevole dei contenuti, concludendo tale discorso con l'asserto per il quale migliori sono le ragioni dell'ethos, più forte il vincolo che i membri del gruppo avverteranno fra loro, più solida la coscienza collettiva del gruppo stesso, più alta la possibilità che i suoi membri riescano ad agire nella piena modalità del Noi. A questa serie di induzioni manca il passaggio per me più rilevante, e cioè: più profonda e soddisfacente la conoscenza di se stessi in quanto esseri relazionali che i membri di un tale gruppo riusciranno a conseguire.

È essenziale, per comprendere la rilevanza filosofica di questo discorso, tenere per fermo tale punto: 'agire in quella che Tuomela chiama modalità del Noi, aprirsi ad accogliere e lasciare germinare una coscienza collettiva equivale,' a mio parere, non soltanto a porsi nell'ottica propria alle società più avanzate ed efficienti dal punto di vista produttivo ed economico, ma soprattutto 'a mettersi nella condizione ideale per esplorare ed esperire l'intelaiatura relazionale sulla quale si innerva lo statuto ontologico della persona.'⁷

Se questo vale dal punto di vista formale, dal punto di vista dei contenuti il problema rimane quello appena accennato da Tuomela: quale genere di ethos può essere il più adatto a

⁶ Ibid., pos. 657, tr. mia.

⁷ Al contempo, è d'uopo ricordare come assumere questa prospettiva implichi il procedere risolutamente oltre i paletti fissati dallo stesso Tuomela, la cui riflessione resta confinata entro la dimensione epistemologica propria alla sua teoria dell'azione. D'altronde, questa scelta risulta distintiva dello studio presente, che consapevolmente vuole tentare di ibridare alcune intuizioni dell'ontologia sociale di Tuomela con altrettante idee forza tratte dalla filosofia hegeliana su relazione e Spirito Oggettivo.

motivare i membri del gruppo che in esso si riconosce?

Pare a me che questo sia uno dei casi nei quali l'esistente anticipa la riflessione su di esso, relegando quest'ultima al ruolo della hegeliana noddola di Minerva. Mi riferisco in particolare al valore ed al significato profondo della presente grande crisi economica e sociale i cui effetti – purtroppo ben al di là dell'esaurirsi – sono tuttora in corso di sviluppo.

Il presupposto che intendo proporre all'attenzione del lettore è il seguente: la crisi che stiamo vivendo non è solo di natura economica e finanziaria, ma sistemica, il che vuol dire che essa implica un processo irreversibile di messa in mora dello *status quo* sul quale la gran parte dell'Occidente ha basato il recente, straordinario sessantennio di crescita quasi ininterrotta di economie e diritti.

La crisi investe tanto l'individualismo di stretta osservanza liberale e liberista quanto il socialismo statalista ed assistenzialista tutto *welfare* e sindacati. Se al primo è infatti opportuno ribattere con gli argomenti che sono stati introdotti circa la inevitabile evoluzione verso un modello sociale sempre più basato sulle intenzioni del Noi e mosso dalla mano di una coscienza collettiva che è tanto inafferrabile quanto tangibile nei suoi effetti, al secondo è sufficiente rispondere con un sonoro 'la ricreazione è finita!,' unitamente alla fase delle vacche grasse ed alla illusione della crescita a tempo illimitato di salari e diritti acquisiti.

In questo intreccio quantomai complesso di economia, sociologia e filosofia ho scelto di orientarmi avvalendomi degli spunti presenti in alcuni degli studi di Luigino Bruni.⁸ Nel delineare la portata epocale della crisi e le sue conseguenze al fine di rielaborare una nuova dottrina dell'intersoggettività egli scrive:

Nella postmodernità il *self interest* non è più capace di fornire una narrativa dell'economia moralmente convincente, soprattutto perché il mondo si è complicato, ed è iniziata *l'era dei beni comuni*, nella quale occorrono nuove virtù del mercato, più immediatamente sociali e relazionali, che non possono essere racchiuse all'interno di un pur lungimirante incontro di interessi. Un patto sociale fondato sui soli interessi è robusto, più prevedibile e meno fragile del dono quando si tratta di gestire l'ordinaria dinamica della vita in comune; ma diventa tremendamente fragile e vulnerabile quando deve reggere le grandi crisi, quelle strutturali (come la presente) nelle quali, invece, le risorse di gratuità e di dono sono le uniche veramente robuste, se e quando sono presenti in quantità sufficiente in un numero sufficiente di persone.⁹

⁸ Cfr. in particolare BRUNI, L. **Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica**. Bologna: Il Mulino, 2004; BRUNI, L. **La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane**. Trento: Il Margine, 2007; BRUNI, L. **Benedetta economia**. Roma: Città Nuova, 2008; e soprattutto BRUNI, L. **Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni**. Roma: Città Nuova, 2012.

⁹ BRUNI. **Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni**, p. 22.

È interessante notare come per Bruni la contemporaneità sia da associarsi ad un livello di crescente complessità la quale, hegelianamente, si rivela cartina tornasole delle pecche dell'epoca al tramonto, vale a dire una modernità che, in quanto individualista, ha costruito se stessa sul rifiuto dell'universale concreto hegeliano e rigettato rigettato il primato della relazione ed il senso stesso di una coscienza collettiva. Quest'ultimo, peraltro, rientra di fatto per Bruni dalla finestra sotto la forma del 'bene comune,' ossia di quel bene che, per il suo godimento, rimanda ad una gestione comunitaria ed intersoggettiva.

Nel caso specifico della grande crisi che stiamo vivendo, il bene comune il cui uso scriteriato potrebbe essere alla base del problema è rappresentato per Bruni dalla 'fiducia,' qualcosa che risponde perfettamente alle caratteristiche precedentemente impiegate per descrivere le società complesse della civiltà occidentale post-industriale. La fiducia è infatti in primo luogo bene relazionale per antonomasia – ossia semplicemente non declinabile in assenza di almeno una interazione a due – ed in secondo un bene la semplice rilevazione di presenza o assenza del quale si rivela un processo richiedente un notevole livello di 'astrazione.'

Sostenere, come fatto da Bruni, che la crisi economica sia spiegabile a partire da una venuta meno della fiducia globale sui mercati, implica vedere nell'odierno primato della finanza sull'economia la traduzione economicistica del sorpasso del settore terziario sul secondario. La complessificazione delle società occidentali trova nel crescente congedo dalla fisicità della produzione un suo tratto distintivo, dietro il quale si lascia però scorgere a mio parere ben altro, qualcosa di più filosoficamente rilevante.

Qualcosa, in particolare, che risulta leggibile attraverso la filigrana del dettato hegeliano.

Quel che mi sovviene a tale riguardo è ispirato dallo studio sulla logica hegeliana proposto da Chiereghin,¹⁰ nel quale quest'ultima viene interpretata mediante le categorie della teoria della complessità: in estrema sintesi Chiereghin rilegge la dialettica hegeliana come una forma di sviluppo 'ricorsivo,' 'retroattivo' ed 'ologrammatico.' Ogni momento logico presenta dinamiche ricorrenti, le quali agiscono retroattivamente – secondo quel che nella

¹⁰ CHIEREGHIN, F. *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel*. Roma: Carocci, 2012.

teoria della complessità è il sistema a *feedback*¹¹ – sui momenti precedenti dando vita ad un insieme di determinazioni che è, nel suo insieme, ologrammatico, ossia tale da presentare in ogni articolazione tutte le altre, alla luce della fittissima rete di rimandi e relazioni in essa presente. L'accostamento della logica hegeliana alla teoria della complessità è interessante perché consente di bene esprimere la fondamentale idea di un percorso che trova una sua possibile esemplificazione in una progressiva rarefazione che, al tempo stesso, non perde mai il contatto con il livello principale rivelandone anzi l'intima struttura in tutta una serie di combinazioni e relazioni inizialmente presenti solo *in nuce*.

Ora, gli è che la complessità della società post-industriale rivela la medesima natura. Tutto, in essa, rimanda al progressivo, lento ma inesorabile mollare gli ormeggi della produzione di beni fisici. Questo non vuol dire che di detti non vi sia più esigenza, naturalmente, ma che la loro produzione – oggi esemplarmente demandata alla Cina divenuta, come si suol dire, 'fabbrica del mondo' – e soddisfazione sia presupposto per il passaggio ad una diversa economia, più 'astratta.'

Poiché, tuttavia, non possiedo né l'intenzione né, soprattutto, le competenze per diffondermi oltre in questioni prettamente economiche ed economico-politiche, torno ora alla mia ipotesi originale, che anima la parte conclusiva di questo saggio.

L'ipotesi, cioè, che il passaggio ad una economia più 'astratta' – il cosiddetto settore terziario avanzato, o 'quaternario' – caratterizzandosi per una profonda intellettualizzazione ed internazionalizzazione del lavoro stesso¹² altro non sia che la traduzione economico-politica di una complessificazione sociale che trova, a sua volta, fondazione nella nascita e nello sviluppo di una 'ragione intersoggettiva' altamente complessa e ramificata, che si rivela in quella che Tuomela chiama 'intenzionalità collettiva' e che Hegel aveva già definito Spirito oggettivo.

¹¹ Sono convinto del fatto che un confronto fra teoria etica dell'intersoggettività e teoria biologica della complessità possa rivelarsi sorprendentemente fecondo ai fini del superamento tanto dell'individualismo nucleare liberale quanto del riduzionismo scientifico. Naturalmente, si tratta di un tema che non è possibile trattare in questa sede. Per quel che concerne una succinta bibliografia di introduzione alla rilevanza filosofica della teoria della complessità è possibile consultare URBANI ULIVI, L. (A cura di). **Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa**. Bologna: Il Mulino, 2010; GANDOLFI, A. **Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità**. Torino: Bollati Boringhieri, 2008; BENKIRANE, R. **La teoria della complessità**. A cura di A. Gusman. Torino: Bollati Boringhieri, 2002; ed anche TAYLOR, M.C. **Il momento della complessità. L'emergere di una cultura a rete**. A cura di B. Antonielli d'Oulx. Torino: Codice, 2005. Un inizio di percorso su tale tematica, proprio riferimento al pensiero hegeliano, è presente peraltro in CIRNE LIMA, C. **Dialética e auto-organização**, São Leopoldo: Unisinos, 2003; ed anche in LUFT, E. **Sobre a coerencia do mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

¹² Cfr. su questo punto REICH, R. **The work of nations**. New York: Vintage Books, 1992.

Il problema resta, in fondo, quello enucleato pagine addietro. Quello, cioè, di una coscienza generale che procede secondo una serie di volizioni ed azioni non riconducibili a nessuna delle coscienze individuali, ma allo stesso tempo impensabili ed irrealizzabili senza di esse. In termini hegeliani, si direbbe in questo modo il problema dell'universale 'concreto,' ossia di un universale che 'toglie' i particolari 'mantenendoli' e riaffermandoli ad un livello più alto.

Ho voluto porre il senso di una personale ripresa di Hegel all'interno della cornice del 'pensiero della crisi,' come dichiarato sin dall'inizio dello studio che vengo ora concludendo. È emerso come il pensiero hegeliano della relazione e del suo primato possa ancora essere estremamente fecondo ai fini della soddisfazione delle esigenze di una ricerca che, come quella di Tuomela o di Bruni, prende le mosse dalla volontà di emanciparsi dall'atomismo sociale ed economico di stretta obbedienza liberale.¹³

Al tempo stesso, è emerso come la nozione di Spirito Oggettivo sia ancora talmente ingombrante da essere esplicitamente evitata da parte di tutti quegli autori che, pure, mostrano l'acuta consapevolezza dei limiti connessi all'individualismo trionfante in tutti i paradigmi di pensiero post-idealistic.

Alla luce dell'utilità di un percorso che è ancora quasi tutto da compiere, pare opportuno ribadire la convinzione che, poiché nessuno ancora conosce dove le dinamiche sociali, economiche e politiche della crisi potranno condurre l'Occidente, alla filosofia spetti non tanto il compito di guidare un processo ancora in corso, quanto quello di comprenderne l'intima ragione particolare e, più importante ancora, la serie di nessi che questa particolare ragione intrattiene con la Ragione stessa.

La crisi, partita dalla finanza, si è ora trasformata in qualcosa che permea a fondo ogni aspetto del nostro vissuto: è intorno a noi, nei partiti politici, nella cultura, nelle aule scolastiche. La crisi interpella a fondo il senso del rapporto che lega fra loro tutti questi aspetti dando vita alla temperie culturale del nostro tempo. Questo mi pare possa essere il significato di quel che ho precedentemente chiamato 'post post-moderno.' Esso è nulla più e nulla di meno del 'contemporaneo.' Un contemporaneo che, fedele alla problematica definizione

¹³ Per una trattazione puramente speculativa dell'idea di relazione in riferimento all'opzione idealistica è possibile fare riferimento a STELLA, A. **La relazione e il valore**. Milano: Guerini e Associati, 1995. Merito e limite dello studio di Stella è a mio parere quello di spingersi ben oltre la caratterizzazione prettamente socio-politica della valenza relazionale del discorso – come accade in Apel ed Habermas – senza però riuscire con ciò ad allargare l'analisi alla dimensione hegeliana dell'oggettività etica.

agostiniana del tempo, sfugge fra le dita appena si cerca di coglierlo. Riguardare il presente ‘a partire’ dalla crisi in atto vuol dire fissare quest’ultima come *terminus a quo* del discorso filosofico e politico-economico.

La crisi può essere – e sarà – un’opportunità per tutti coloro che vorranno e sapranno prendere le acque di un mondo nuovo, dominato da una complessità astratta che a livello socio-economico si è già imposta nella vertiginosa crescita di un settore, il terziario, sempre più svincolato dalla produzione di beni materiali e proteso verso la valorizzazione e l’affinamento di quelli che abbiamo già definito ‘beni relazionali.’ Questi ultimi, nella loro astrattezza, indicano quella progressiva emancipazione dalla natura che è massima manifestazione della libertà dello Spirito secondo Hegel: la forza propulsiva della storia è data dallo sforzo incessante che l’uomo produce nel tentativo di liberarsi da ogni natura che gli sia predeterminata. Tale spinta si traduce nella continua demolizione e ristrutturazione di ogni tessuto sociale, politico ed economico: la crescita cumulativa e progressiva della complessità nel nostro mondo è, al contempo, la denuncia di una insufficienza – un ‘non ancora’ – e la soddisfazione di una esigenza – un ‘già.’ Il primo elemento, attualmente ben più visibile, è quel che troviamo nella ‘crisi.’ Il secondo, rinvenibile in filigrana, è quello che troviamo nella novità della emergente centralità della ‘relazione.’

Nell’intreccio dei due, si vien formando l’ordito del domani, il dipanamento del quale esula dalle capacità della generazione presente. Tuttavia, la bontà dell’ordito del domani dipenderà in misura decisiva da quanto coloro che abitano l’oggi sapranno leggere e comprendere il loro tempo, soddisfacendo il compito fondamentale al quale la riflessione hegeliana sulla storia e sull’uomo ha il merito di esercitare: non chiedere al proprio tempo di chinarsi su di noi, ma chiedere a noi stessi di essere alla sua altezza.

BIBLIOGRAFIA

BENKIRANE, Réda. **La teoria della complessità.** A cura di A. Gusman. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

BRUNI, Luigino. **Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica.** Bologna: Il

Mulino, 2004.

BRUNI, Luigino. **La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane.** Trento: Il Margine, 2007.

BRUNI, Luigino. **Benedetta economia.** Roma: Città Nuova, 2008.

BRUNI, Luigino. **Le nuove virtù del mercato nell'era dei beni comuni.** Roma: Città Nuova, 2012.

CHIEREGHIN, Franco. **Rileggere la *Scienza della Logica* di Hegel.** Roma: Carocci, 2012.

CIRNE LIMA, Carlos. **Dialética e auto-organização,** São Leopoldo: Unisinos, 2003.

GANDOLFI, Alberto. ***Formicai, imperi, cervelli.* Introduzione alla scienza della complessità.** Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lineamenti di filosofia del Diritto.** A cura di V. Cicero. Milano: Bompiani, 2006.

LUFT, Eduardo. **Sobre a coerencia do mundo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

REICH, Robert. **The work of nations.** New York: Vintage Books, 1992.

STELLA, Aldo. **La relazione e il valore.** Milano: Guerini e Associati, 1995.

TAYLOR, Mark C. **Il momento della complessità. L'emergere di una cultura a rete.** A cura di B. Antonielli d'Oulx. Torino: Codice, 2005.

TUOMELA, Raimo. **The philosophy of sociality: the shared point of view.** New York: Oxford University Press, 2006.

URBANI ULIVI, Lucia. (A cura di). **Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa.** Bologna: Il Mulino, 2010.