

Genealogia. Risarcire i debiti: note a partire dalla seconda dissertazione della *Genealogia della morale*

di Tiziana Andina

1. *Promessa come “memoria della volontà”*

Allevare un animale, cui sia *consentito fare delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l’uomo?... Il fatto che questo problema sia risolto fino a un alto grado dovrà apparire tanto più sorprendente a colui che sa pienamente apprezzare la forza agente in senso contrario, quella del *dimenticare*. [...] Appunto questo animale necessariamente oblioso, nel quale il dimenticare rappresenta una forza, una forma di *vigorosa* salute, si è ora plasmato con l’educazione, una facoltà antitetica, una memoria, mediante la quale in determinati casi l’oblio viene sospeso – in quei casi cioè in cui si tratta di fare una promessa¹.

Il secondo libro della *Genealogia della morale*, come è noto, è dedicato all’esame di un aspetto distintivo dell’animale umano, ovvero la sua capacità di formulare e di rispettare promesse. La tesi che Nietzsche presenta e discute in queste pagine è insieme sovversiva e radicale e può essere riassunta in questo modo: l’animale umano è un animale sociale nel momento esatto in cui diventa capace di promettere. Può infatti promettere soltanto colui il quale si è sottoposto a una educazione piuttosto dura, che impegna il singolo individuo come le generazioni. Tale processo ha reso la nostra specie calcolabile, ovvero affidabile e prevedibile. Questa è, in buona sostanza, la risposta nietzschiana al problema dell’origine della società che il filosofo tedesco risolve, come del resto fanno altri², nel passaggio dallo smisurato alla misura, da ciò che è informe e fuori controllo – l’esercizio assoluto della potenza – a ciò che risulta limitato e incanalato. Sicché la promessa è per Nietzsche la condizione di possibilità dell’esistenza di qualunque società. Data la centralità nell’impianto sociale proviamo dunque a considerarla più da vicino nei termini in cui

¹ F. Nietzsche, *Genealogia*, trad. it. p. 255.

² G. Vico, *Scienza nuova*.

Nietzsche la descrive. Che cosa vuol dire promettere? O, anche, cosa accade, cosa facciamo accadere, quando promettiamo qualcosa a qualcuno?

La promessa, il più classico degli oggetti sociali³, ha caratteristiche peculiari: si tratta, infatti, di una sorta di azione sospesa che viene attualizzata nel corso del tempo, generalmente un certo tempo dopo la sua formulazione. Perciò, Nietzsche definisce la promessa come “una memoria della volontà”⁴:

cosicché tra l'originario “io voglio”, “io farò” e il caratteristico scaricarsi della volontà, il suo *atto*, può essere agevolmente interposto un mondo di nuove cose sconosciute, di circostanze e persino di atti volitivi, senza che questa lunga catena del volere abbia a incrinarsi. Ma che cosa non presuppone tutto ciò! Quanto deve aver prima imparato, l'uomo, per disporre anticipatamente del futuro in tal modo, quanto deve prima aver imparato a separare l'accadimento necessario da quello casuale, a pensare secondo causalità, a vedere e ad anticipare il lontano come presente, a saper stabilire con sicurezza e calcolare e valutare in generale quel che è scopo e quel che è mezzo in tal senso – quanto, a questo fine, deve prima esser divenuto, l'uomo stesso, *calcolabile, regolare, necessario*, facendo altresì di se stesso la sua propria rappresentazione, per poter alla fine rispondere di sé *come avvenire*, allo stesso modo di uno che fa una promessa!⁵.

La spiegazione di tutto ciò è in qualche modo semplice: la memoria è dunque quella volontà che trattiene dall'oblio ciò che è avvenuto offrendo così materia all'esercizio della volontà. D'altra parte, la volontà è la facoltà che è in grado di sospendere l'azione in attesa del momento più appropriato per riattivarla, anche nel caso in cui il soggetto, colui il quale esercita la volontà, abbia cambiato le proprie determinazioni. Evidentemente Nietzsche considera l'esercizio della volontà come una forma peculiare di volontà di potenza: evidentemente è possibile volere anche oltre l'affermazione della propria salute, a volte contro di essa.

Se, dunque, la dimenticanza è protezione volta a rafforzare la salute di una forma di vita, la memoria della volontà, ovvero la promessa, è un dispositivo utile ad ampliare l'orizzonte temporale a disposizione della specie umana che, in questo modo, può effettivamente protendersi nel futuro.

Un essere umano capace di promettere è capace di socialità e dunque risulta stabilizzato: ovvero calcolabile e prevedibile, qualcuno su cui la società tutta può fare affidamento. Ciò significa che, in generale, questo processo consente di introdurre comportamenti e dinamiche orientate alla fiducia: una volta,

³ M. Gilbert, *On Social Facts*; Id., *Living Together*, Id., *Joint Commitment*; J. Austin, *How to do things with words*; J. Searle, *The Construction of Social Reality*; Id., *Making the Social World*.

⁴ F. Nietzsche, *Genealogia*, trad. it. p. 256.

⁵ *Ibidem*.

infatti, che l'essere stabilizzato e la capacità di auto-rappresentarsi vengono introiettate a mo' di seconda natura e si fanno istinto, emerge distintamente la coscienza come portatrice di responsabilità. Nei passi in cui Nietzsche scrive di coscienza (o di cattiva coscienza) ciò che ha in mente, in verità, è non soltanto quella parte della struttura della personalità che mostra consapevolezza del mondo esterno e della identità personale, ma – abbastanza peculiarmente – egli fa coincidere la coscienza con la capacità di “*poter dire sì* anche a sé stessi”. Il punto delicato, allora, è proprio in questo passaggio: a chi deve dire sì, l'animale capace di differire l'esercizio della propria volontà? A chi o, meglio, a quale aspetto della soggettività dice sì, l'animale addestrato a vivere in funzione della rappresentazione del proprio sé? Il filosofo tedesco, in qualche modo, oscilla – come non manca di fare anche in altri casi – nel giudizio di questa capacità: se da un lato l'esercizio della potenza che porta alla emersione della coscienza è mirabile, degno dei caratteri più forti e delle energie migliori, dall'altro, è pur vero che questo esercizio di continua modellizzazione del sé porta a dare forma a una seconda natura che sostituisce la prima, quella – per così dire – naturale, sino a farla regredire nettamente. Ciò che ne risulta è, in buona sostanza, un essere umano che assume tratti di grande razionalità e, in qualche modo, di prevedibilità; tratti che, come sappiamo, Nietzsche non amava granché poiché risultano imposti artificialmente su di un *habitus* naturale.

L'animale che promette dice dunque sì alla rappresentazione della sua identità: essa ha acquistato una forma stabilizzata ed è diventata un *telos* a cui egli mira tanto più costantemente quanto più sa agire attraverso la propria volontà. Diventare capaci di promessa significa, tra le altre cose, diventare capaci di stabilità di comportamento e di giudizio, farsi prevedibili, limitare o almeno canalizzare, le possibilità di cambiamento del proprio sé.

Se questo è vero, diventano meglio comprensibili alcuni passaggi. In primo luogo, diventa abbastanza chiaro perché Nietzsche pone una attenzione così particolare, anche in questa circostanza, all'energetica. Va infatti tenuto presente che la prima natura, quella immediatamente istintuale, per quanto regredita, ancora esiste e per questo ha bisogno di trovare una direzione di soddisfacimento. È questa componente energetica che viene trasformata e trattenuta nella seconda natura, assunta dall'animale stabilizzato e che dunque, seguendo la logica della energetica nietzschiana, è trattenuta nel suo naturale processo di scaricamento verso l'esterno. Nietzsche osserva spesso che molto di ciò che non trova una strada per scaricarsi esternamente, è destinato a scaricarsi all'interno, nella forma di istinto autodistruttivo. Questo gli fa anche dire che se è vero

che la capacità di promettere apre la possibilità della vita sociale, è anche vero che gli animali capaci di promessa assumono attitudini, tra le quali l'attitudine al risentimento, che possono diventare particolarmente distruttive.

In secondo luogo, diventa anche comprensibile perché, in questo contesto, il rapporto "creditore-debitore" assume una centralità del tutto peculiare. Se, come ritiene Nietzsche, la vita sociale emerge in primo luogo come forma associativa e contrattuale, ovvero come forma di mutuo vantaggio sociale teso a limitare l'esercizio illimitato della potenza, allora il rapporto di scambio mercantile diventa effettivamente centrale. La peculiarità dell'azione individuale è legata all'esercizio della potenza, mentre la collettività agisce piuttosto per limitarla, per contenerla e per formarla. In un contesto che ha di mira il passaggio dall'illimitato al limite, le promesse sono quei tipi di oggetti che vengono portati in essere dietro l'esplicita finalità di direzionare e limitare l'oggetto su cui si esercita la volontà: un certo numero di richieste vengono fatte dietro l'impegno alla restituzione, il che limita di per sé l'illimitatezza del desiderio il cui soddisfacimento deve essere seguito da una forma di compensazione. Perciò, nei casi nei quali la compensazione viene meno, la società è legittimata ad attivare specifici meccanismi tesi a ripristinare la situazione di partenza.

Quanto peggio stava l'umanità "riguardo alla sua memoria", tanto più terrifico era l'aspetto dei suoi usi, la durezza delle leggi penali in particolare dà una misura di quale sia stata la sua fatica nel raggiungere la vittoria contro l'oblio e nel mantenere *presenti* a questi schiavi istantanei degli affetti e delle brame un paio di primitive esigenze della convivenza sociale⁶.

2. *La protensione verso il passato*

Il presente per Nietzsche è un punto decisivo: per esercitare la potenza in modo efficace, che significa, sostanzialmente, attraverso modalità che comportino l'utilità alla sopravvivenza, l'animale umano deve rimanere fisso al tempo presente. Questo significa che per Nietzsche la dimensione temporale più "naturale" per la specie umana è, appunto, il presente, mentre qualunque altro tipo di propensione è in qualche modo artificiale, ovvero, in termini nietzschiani, equivale alla imposizione di una seconda natura. Tale seconda natura ha anch'essa ovviamente uno scopo che è funzionale a quella operazione di preparazione dell'umanità alla vita sociale. In altre parole, sarebbe

⁶ F. Nietzsche, *Genealogia*, trad. it. p. 256.

impossibile vivere in una dimensione sociale limitata al presente poiché le relazioni richiedono, all'opposto, continuità: la continuità con il passato, implica una presa di responsabilità verso ciò che è stato e che ci ha preceduto. Questo riconoscimento di responsabilità è imprescindibile alla costruzione di dinamiche relazionali nelle quali la giustizia, nei termini di attribuzione di ciò che appartiene specificatamente a ciascuno, gioca un ruolo fondamentale per il mantenimento degli equilibri sociali.

A questo riguardo, Nietzsche sottolinea soprattutto due elementi: in primo luogo che la relazione debitore-creditore comporta aspetti importanti di materialità, soprattutto nelle circostanze nelle quali la restituzione riguarda beni materiali. In secondo luogo, egli ritiene anche che le versioni più antiche di questa relazione prevedessero anche una forma di risarcimento propriamente psicologica. Nei casi in cui il debitore non era in grado di risarcire in solido il proprio debito era infatti considerata una forma risarcitoria accettabile quella che prevedeva il libero esercizio della potenza del creditore. In altre parole, nel caso del risarcimento del debito, diventava possibile per il creditore ciò che al di fuori della relazione debitoria non era possibile per via dei vincoli che l'animale sociale aveva imposto a se stesso, ovvero esercitare liberamente la propria potenza provocando sofferenza.

Poiché queste dinamiche erano nella sostanza profondamente innaturali è stato necessario introdurre tutti quei meccanismi di sostegno e rinforzo della normatività che Nietzsche descrive ampiamente nel secondo libro della *Genealogia*. È esattamente questa spiegazione che Nietzsche offre quando parla di debito non risarcibile e lo fa in relazione agli antenati. I debiti non si estinguono fino a che non vengono risarciti; tuttavia, se coloro verso cui li abbiamo contratti non esistono più (o non esistono ancora) diventa impossibile restituire ciò che dobbiamo o che dovremmo rendere al legittimo proprietario. Questa impossibilità è destinata a lasciare una traccia indelebile che viene riassorbita nella dimensione del senso di colpa e riassunta nei termini della inestinguibilità del debito. Chi non c'è più, proprio in virtù della sua assenza o, se preferiamo, della sua presenza spettrale, esige da coloro i quali esistono ora, qualcosa che non può essere in alcun modo estinto poiché chi dovrebbe riceverlo è assente. In questo senso, la protensione verso il passato genera dei legami che Nietzsche considera estremamente onerosi e, in definitiva, spesso non salutari. Il che ci fa capire — elemento che del resto emerge anche chiaramente nella seconda *Considerazione Inattuale* — per quali ragioni egli ritenesse la protensione verso il passato come una esposizione alla malattia intesa come diminuzione di energia vitale.

3. *La protensione verso il futuro*

Gli antenati, dunque, costituiscono una presenza spettrale a cui sentiamo di dovere molto, tra le altre cose il fatto di essere qui e di essere vivi. Verso di loro, perciò, il debito non solo è oneroso, ma è anche inestinguibile dal momento che la loro assenza impedisce di dichiararlo o di riconoscerlo come estinto. Se questo è il dispositivo psicologico che Nietzsche descrive relativamente al rapporto tra le generazioni presenti e gli avi, possiamo ragionevolmente ritenere che il rapporto con le generazioni future o, addirittura, con i non ancora nati, è dello stesso segno, ovvero risponde alle stesse dinamiche? Il filosofo tedesco sembra interessato ai posteri come si può essere interessati a coloro i quali giudicheranno noi e il nostro operato; a questo aggiunge evidentemente la sensibilità psicologica: ciascun rapporto sospeso porta con sé la cifra della inestinguibilità. Il punto è dunque questo: che ne è ai suoi occhi di un eventuale debito verso il futuro? In altre parole, il dispositivo individuato da Nietzsche e basato sulla stretta relazione tra memoria, volontà, dolore e colpa vale anche per le azioni rivolte al futuro? E, ancora, vale per i rapporti con i futuri, prossimi o remoti che siano?

In particolare, può esistere, e se esiste, che significato ha una cosa come un presunto debito verso il futuro? Nelle *Considerazioni inattuali*, Nietzsche esamina con molta attenzione la questione del “debito” verso il passato: è innanzitutto quel particolare debito a generare colpa e cattiva coscienza, nell’ambito di una forma di vita caratterizzata dal rapporto debitore-creditore. In più, osserva un dato interessante: la dinamica debitore-creditore si fonda sulla promessa, ovvero sulla abilità sviluppata dalla specie umana di rispettare le promesse, di esercitare la memoria della volontà. Tuttavia, il tempo, a questo riguardo, gioca una funzione importante. È naturale, ovvero utile e funzionale al senso e alle dinamiche complessive dell’esistenza, promettere qualcosa a qualcuno con cui condividiamo o abbiamo condiviso, tempo ed esperienze, ma sembra più problematico considerare questo come un dispositivo valido anche per le relazioni contraddistinte dalla mancanza di reciprocità. In altre parole, se non ho mai conosciuto la mia bis-nonna sembra abbastanza strano sostenere che le possa avere promesso qualcosa e che dunque esista un debito che io debba risarcire, ancora più strano apparirebbe se mi sentissi in colpa per una promessa che non le ho mai fatto. Eppure, Nietzsche sostiene proprio questo quando parla dell’irriducibilità del debito verso gli antichi: non si tratta infatti di un debito caratterizzato in senso materiale, o non solo; si tratta piuttosto di uno stato dell’anima che ha a che fare con l’idea che avere avuto

in dono la vita sia qualcosa di irrisarcibile e che in ragione di ciò le richieste che vengono o sono venute da coloro i quali ci hanno dato la vita resteranno inestinguibili.

Il fatto che Nietzsche non si sia impegnato a verificare se la sua intuizione abbia ragione di essere estesa al futuro dipende probabilmente da mere circostanze storiche. Nell'epoca in cui vive e scrive, il futuro poteva apparire particolarmente incerto in ragione di povertà, carestie, malattie, analfabetismo ed altre calamità di questo tipo; piaghe terribili alle quali però l'umanità poteva pensare di porre rimedio con il progresso, morale, culturale, scientifico e tecnologico. L'epoca post-moderna è segnata da una serie di drammatiche criticità che le società occidentali avvertono come strutturali: si tratta di quanto ha espresso, per esempio, Hans Jonas in *Principio responsabilità* allorché osserva come la disponibilità per la nostra specie di una serie di strumenti potentissimi sotto il profilo tecnologico metta a rischio la possibilità stessa della conservazione della vita, almeno di quella umana. Questo tipo di urgenza non era qualcosa che la modernità abbia mai avvertito in modo tanto radicale e nemmeno Nietzsche, che pure si affaccia su un tempo nuovo, aveva del tutto sentito arrivare.

La crisi climatica non è che l'esempio più eclatante di questa condizione; essa mette a rischio l'equilibrio di ecosistemi e la stessa possibilità di vita della specie umana, e del resto l'urgenza principale che ha indotto Jonas alla formulazione del suo principio di precauzione non riguardava tanto o solo l'ambiente, quanto piuttosto la possibilità di modificare profondamente il vivente intervenendo sulla genetica e modificandola⁷. Oggi sappiamo che l'ambiente e l'aria sono beni comuni, sono cioè beni che devono poter essere accessibili all'umanità tutta, poiché costituiscono condizioni necessarie alla vita; tuttavia, sappiamo anche che gran parte delle risorse utilizzate per soddisfare i bisogni degli individui presenti non saranno più disponibili per quelli futuri, a meno di non trovare i modi per ripristinarle. Abbiamo anche visto come sia gli antenati sia le generazioni future, in particolare i non nati, sono entità fantasmatiche; tuttavia, è evidente come non ci relazioniamo allo stesso modo con queste due entità e proprio qui sta il punto interessante. I futuri non sono nulla né sono mai stati, per questo, a differenza di quanto avviene con coloro i quali hanno avuto a che fare con noi o con la nostra storia, *sentiamo* di non dover loro nulla. In questo senso, perciò la relazione

⁷ F. Corvino – T. Andina, *Global Climate Justice*.

con il futuro elude il rapporto debitore creditore: anche nel caso si sottragga qualcosa al futuro, ovvero a coloro i quali nasceranno, essi non sono lì a poter esigere quel credito.

Il debito verso gli antenati è irrisarcibile perché si tratta di entità fantasmatiche che non potranno mai riconoscerne l'estinzione: in altre parole, devono essere i figli ad emanciparsi dai padri e dalle madri, senza aspettare di essere sciolti per sempre da questi legami. I non nati, a differenza degli antenati, non sono mai stati; dunque, in un senso, non sentiamo di dover loro qualcosa poiché per noi non hanno mai fatto nulla. Questo, almeno all'apparenza.

Se i futuri non hanno mai fatto nulla per noi, la forma di rapporto individuata da Nietzsche, ovvero il rapporto creditore-debitore, non è il legame che vale in questa specifica modalità di relazione. Tuttavia, crediamo che la risoluzione di questo problema debba partire dall'assunzione opposta, ovvero dal riconoscimento che i futuri fanno *costantemente* qualcosa per noi: a questi, in effetti, dobbiamo la stessa possibilità di vita che dobbiamo agli antenati, solamente che i secondi costituiscono il fondamento sul quale è poggiato il "mondo" di cui facciamo parte, i primi l'orizzonte di senso verso cui tendiamo. È perché nutriamo una ragionevole certezza del fatto che le generazioni future nasceranno che contraiamo debiti che potranno essere ripagati da altri oltre che da noi, che lavoriamo al progresso della scienza in modo da trovare una cura per le malattie, oppure che regoliamo i nostri sforzi per abbassare il livello di CO_2 nella atmosfera. In altre parole, il fatto che le generazioni future, secondo una ragionevole certezza esisteranno, apre precisamente quel futuro che ci dà modo di agire anche a nostro vantaggio (contrarre un debito), o di godere di una prospettiva ampia per progettare la nostra vita (quella individuale e quella della comunità a cui apparteniamo). In questo senso, le generazioni future rendono possibile la nostra protensione nel tempo in modo tale che tanto più sono future tanto più questa protensione è accentuata e il nostro orizzonte diventa ampio.

I presenti godono senza dubbio delle possibilità che dipendono dalla possibilità di avere un futuro e d'altra parte, qualora portassero in essere vincoli inaggirabili, potrebbero porre i futuri in condizioni di grandi difficoltà. Questo accade perché il presente gode di un indubitabile vantaggio sul futuro, simile a quello goduto dalla realtà sulla possibilità. E però – è sempre utile ricordarlo – la realtà senza la possibilità finisce per essere schiacciata sulla necessità.

4. *Azioni transgenerazionali, ovvero azioni che consentono protensione verso il futuro*

Ricapitoliamo dunque il punto. Il modello di azione a cui Nietzsche si riferisce quando parla dell'animale capace di promettere è chiaro: si tratta di una azione differita, che può essere spiegata come capacità di agire e, allo stesso tempo, di sospendere l'azione, per riprenderla nel momento più opportuno sulla base della memoria della volontà. Nell'ambito di questa classe particolare di azioni, che definiamo comunemente promesse, ciò che può variare considerevolmente è il tipo di protensione verso il futuro richiesta dall'azione: potrebbe, infatti, trattarsi di una protensione più o meno lunga. Questo fatto permette l'elaborazione di diversi scenari possibili. Il primo, quello che Nietzsche ha in mente, è di breve termine: possiamo promettere che se ci viene dato qualcosa di cui abbiamo bisogno ora, lo restituiremo appena potremo, attivando quel modello di azione che egli classifica come modello "creditore-debitore" e che, come sappiamo, abbisogna di memoria, volontà e di un sistema normativo esterno al soggetto affinché venga effettivamente adottato su larga scala.

Che la promessa debba regolare una temporalità di breve, al limite, di medio termine era del resto convinzione anche di Hobbes che esplicitamente, nel *De Cive*, sostiene l'impossibilità di una promessa che venga trasferita sul futuro: "Le parole con cui si manifesta la volontà di rinunciare a un diritto o di trasferirlo, se non vi sono altri mezzi che la parola, devono riferirsi al presente o al passato. Se sono al futuro non avviene alcun trasferimento. Infatti, chi dice, per esempio, al futuro: "domani darò" dimostra apertamente di non avere ancora dato nulla. Per tutt'oggi, dunque, il diritto resta fermo, e resterà tale anche domani, se frattempo il promittente non avrà dato quello che deve dare"⁸.

La realtà sociale così come la conosciamo ha tuttavia fatto emergere azioni la cui complessità è tale da rendere necessaria una temporalità più ampia di quella a cui pensavano tanto Hobbes quanto Nietzsche: azioni estese nel tempo e di carattere cooperativo, che vengono attuate da soggetti presenti e assenti e che spesso si rivelano a vantaggio dei presenti. In casi come questo abbiamo allora a che fare con un modello agentivo nel quale la struttura diacronica diventa un elemento fondamentale. Definiremo queste azioni "transgenerazionali"⁹. Sicché, le azioni transgenerazionali sono quelle azioni

⁸ Th. Hobbes, *De cive*, II, § 6.

⁹ Per una spiegazione più dettagliata mi permetto di rimandare a T. Andina, *Transgenerazionalità*.

che per essere esercitate richiedono la collaborazione di diversi soggetti che agiscono in modo coordinato e in momenti temporali non coincidenti. Si tratta di azioni per le quali è necessaria una forma di collaborazione che presenta almeno due caratteristiche salienti: è asimmetrica e implica che i soggetti che collaborano all'azione si trovino in condizioni euristiche differenti.

In questo quadro, alcuni soggetti, ovvero coloro i quali iniziano l'azione, assumono sia l'intenzione di agire sia la responsabilità dell'azione, mentre altri coopereranno allo svolgimento della stessa perché condividono le ragioni che hanno mosso all'azione o perché sono o si sentono, in qualche modo, obbligati. Nel caso di questo secondo gruppo di soggetti, l'intenzionalità che indirizza l'azione riveste un peso effettivamente secondario poiché la necessità di cooperare risulta fortemente determinata da condizioni esterne. Il che significa che, in genere, esistono ragioni esterne forti o almeno robuste che spingono ad agire, quale che sia la volontà dei soggetti coinvolti.

Secondo ciò che ha opportunamente osservato Arendt in *The Human Condition*, la possibilità delle azioni transgenerazionali, e della loro effettiva proiezione nel futuro, risulta di fatto garantita dalla nascita: è proprio perché (e fino a che) la nascita è possibile che le generazioni presenti possono fare ciò che fanno sia in termini di vantaggi per l'immediato, sia in termini di un futuro possibile¹⁰.

In altre parole, noi dobbiamo alle generazioni future una parte delle possibilità che strutturano il presente. Si tratta in buona sostanza, di una forma particolare del rapporto "debitore-creditore" che è informato secondo una logica diacronica, piuttosto che sincronica: infatti promettiamo che i nostri debiti verranno rimessi non da noi, ma da chi non esiste ancora. Questo significa, anzitutto, che non saranno coloro i quali hanno contratto le promesse a dover esercitare la memoria per differire l'azione; saranno altri, a cui abbiamo trasferito le nostre promesse, a doverlo fare, circostanza che sarebbe suonata particolarmente ironica anche alle orecchie di Nietzsche.

Il fatto che le azioni transgenerazionali siano promesse che differiscono non solo l'azione, ma anche l'attore della promessa consegnando di fatto la responsabilità dell'azione, parzialmente o in toto, ad altri, fa una grande differenza. Una delle caratteristiche definitorie dell'atto del promettere o, se si preferisce, dell'oggetto promessa, consiste, in effetti, nella presa in carico del contenuto della promessa da parte del promittente. Egli, infatti, determina la

¹⁰ J. Thomposon, *Intergenerational Justice*; A. De Shalit, *Why Posterity Matters*.

sua volontà verso un contenuto specifico e verso una specifica serie di azioni atte a realizzare quel contenuto.

La forma standard della promessa, come si ricorderà, è stata efficacemente individuata e descritta da Adolf Reinach nei *I fondamenti a priori del diritto civile* (1913)¹¹. In questo lavoro, Reinach ripropone di fatto il modello nietzschiano. Secondo il filosofo tedesco obbligazioni e pretese costituiscono il correlato ontologico dell'azione del promettere, qualora l'atto del promettere sia eseguito in modo efficace. In altre parole, qualora io decida di portare in essere l'oggetto promessa promettendo, per esempio, a un mio studente di discutere insieme l'indomani di giustizia intergenerazionale, con questo atto porto contestualmente in essere la sua pretesa a che io effettivamente mi ritrovi con lui a discutere e il mio obbligo a farlo. Dunque, lo schema è il seguente: se io ti prometto p , e se tale promessa è eseguita in modo corretto, allora quest'atto porta all'esistenza due entità individuali, ovvero la pretesa di p , e, d'altro canto, la mia obbligazione a p .

D'altro canto, la promessa, nel contesto delle azioni transgenerazionali, sembra mostrare una struttura differente: in questo caso il contenuto dell'impegno, per la realizzazione del quale sono richieste azioni specifiche, viene assunto da alcuni soggetti per essere poi, in tutto o in parte, finalizzato da soggetti differenti. L'esempio classico è quello del debito pubblico: diversamente da quanto accade nel caso del debito privato che, nella maggior parte delle circostanze, rimane legato alla persona che lo ha sottoscritto, il debito pubblico è per lo più legato al corpo politico, ovvero allo Stato e alle istituzioni che lo hanno contratto nel corso del tempo. Lo schema classico descritto da Nietzsche sotto il profilo genealogico, e da Reinach sotto il profilo ontologico e logico, diventa allora il seguente: se io ti prometto p , e se tale promessa è eseguita in modo corretto, allora quest'atto porta all'esistenza due entità individuali ovvero la pretesa di p e, d'altro canto, l'obbligazione dell'intero corpo politico, ovvero di coloro i quali verranno dopo di me, a p . La forma di promessa utilizzata nell'ambito delle azioni transgenerazionali mostra la caratteristica peculiare di trasferire a un futuro non prossimo la realizzazione di parte del contenuto della promessa. In altre parole, il debito verrà parzialmente ripagato in un tempo in cui coloro i quali l'hanno contratto, probabilmente, non saranno più nella posizione di saldarlo. La relazione tra il promittente e il suo debito è allora di un tipo specifico: si tratta di un debito la cui estin-

¹¹ A. Reinach, *Die Apriorischen Grundlagen Des Bürgerlichen Rechtes*.

zione dipende, almeno in parte, da persone diverse da coloro i quali l'hanno contratto. Un caso, per intenderci, nel quale non è la volontà che impegna sé stessa a compiere una azione differita — come spiega Nietzsche nel secondo libro della *Genealogia* e ancor più finemente Reinach nei suoi lavori di ontologia sociale — ma un soggetto che delega ad altri soggetti di compiere qualcosa che questi non hanno esplicitamente scelto. In questo contesto, la domanda diventa perciò la seguente: delegare individui futuri, ovvero impegnare la loro volontà a compiere qualcosa che non è stato promesso da loro, è un tipo di atto sociale che possa essere rubricato sotto il concetto di promessa? E, soprattutto, è un tipo di atto sociale che può essere fondato e giustificato?

Per rispondere a questa domanda è utile ricorrere all'argomento nietzschiano che concerne la capacità di dimenticare e di ricordare. Proviamo a riassumerlo. Come sappiamo Nietzsche riteneva che tra le due capacità menzionate quella più utile, almeno allorché ci riferiamo alla sopravvivenza individuale, sia la dimenticanza. Saper dimenticare, poter dimenticare, è utile per liberare corpo e mente dalle tossine accumulate nell'esperienza; d'altro canto, un potenziamento della memoria ha nel tempo conseguito l'effetto opposto proprio perché la memoria fissa il contenuto dell'esperienza impedendo al corpo e alla mente di liberarsi da ciò che è tossico e di lasciare spazio al nuovo. Ora, è triviale ricordare che la memoria è utilissima al progresso della specie umana poiché consente un accumulo virtuoso di quanto abbiamo imparato e compreso, evitandoci così di ricominciare, a ogni generazione, daccapo. Il punto per Nietzsche è però diverso: la sua intuizione riguarda il fatto che per conservare una salute buona, sia necessario liberarsi dai fattori che appesantiscono l'esperienza e dunque l'esistenza, rimanendo legati a una dimensione temporale di breve termine. L'avvento della socialità diffusa e istituzionalizzata ha d'altra parte consigliato di potenziare la seconda capacità, la memoria, a scapito della prima, poiché senza supporti che a vario tipo funzionano come delle mnemotecniche non è possibile tessere relazioni di scambio profittevoli. Sicché, come la capacità di dimenticare è stata indebolita perché, dal punto di vista adattativo, la memoria si è dimostrata più vantaggiosa, così è possibile ipotizzare che la nostra specie tenti di risolvere problemi analoghi che ancora riguardano la sopravvivenza biologica o sociale, elaborando artifici tecnologici oppure ampliando la gamma degli oggetti sociali a sua disposizione, per esempio attraverso l'introduzione di nuovi tipi di promesse.

In buona sostanza, come è stato necessario sviluppare un dispositivo che ha reso l'essere umano capace di promettere, così sembra parimenti necessario ideare un dispositivo che gli consenta di estendere la propria volontà

per un tempo più prolungato rispetto a quello che normalmente è richiesto nell'ambito delle relazioni sincroniche, potenziando la disposizione umana, che agli occhi di Nietzsche è piuttosto tardiva, alla responsabilità.

Vale la pena di sottolineare un punto: descrivendo la capacità dell'anima umano di promettere, ovvero di assumere questa sorta di seconda natura che lo stabilizza e lo rende affidabile e, tutto sommato, prevedibile, Nietzsche menziona in numerosi passaggi l'educazione, che nel suo linguaggio diventa "allevamento". L'animale viene allevato e diventa umano, cioè capace di promessa, attraverso l'impiego di strategie e di strumenti invasivi come, appunto, quelli offerti dall'educazione: per mezzo di essa i giovani umani imparano a prendere le distanze dai loro bisogni, a orientarli e a differirli in funzione di uno scopo. Quando a tutto ciò viene affiancato un sistema normativo riconosciuto collettivamente ed efficiente l'obiettivo, che consiste nel rendere l'umano capace di prevedibilità, è raggiunto con grande incisività. In questo senso l'educazione è, insieme, azione transgenerazionale e strumento della transgenerazionalità, dunque, in definitiva, uno degli strumenti più potenti di cui l'essere umano disponga per esercitarsi a differire l'azione.

Come sappiamo, Nietzsche nutriva dubbi relativamente al fatto che questa sorta di "educazione a prendersi carico" delle promesse che facciamo sia in ogni circostanza un buon atteggiamento. Le sue critiche riguardano per lo più il "peso" della promessa: rimanere fedeli agli impegni che si sono assunti più rivelarsi estremamente oneroso in termini di vitalità e di dispendio energetico. Non solo. Esiste, come abbiamo già anticipato, una forma di debito che rischia di essere irrisarcibile e che dunque, in questa forma, non può che intossicare, in senso letterale, chi ne è caricato. Si tratta del debito che abbiamo verso chi ci ha dato la vita, il debito verso gli antenati. Questa idea è ripresa in altra forma nelle *Considerazioni inattuali* dove emerge ed è sviluppata sul piano storico¹²: il peso della storia, che è il peso di un lascito di idee, di pratiche e di cultura, in buona sostanza, un lascito che s'incarna in una visione del mondo impegna ciascuno e tutti alla sua accettazione ed eventualmente alla trasformazione. In altre parole, entrare in una società significa entrare in un "mondo" e fare i conti con i valori di riferimento di quel mondo che ci vengono consegnati, almeno in parte, da quegli stessi che ci hanno dato la vita. Nietzsche che, come è noto, valuta sopra ogni cosa la capacità individuale di darsi uno stile, mentre perciò da un lato coglie i vantaggi dell'entrare a fare parte di una condizione

¹² F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*.

sociale strutturata, dall'altro avverte con eguale sospetto i limiti alla libertà individuale che in misura eguale e contraria derivano da questa scelta di socialità. In altre parole, diventare animali sociali coincide con il percorso che porta alla formazione della coscienza e alla assunzione di progressivi gradi di responsabilità.

il rapporto di diritto privato tra il debitore e il suo creditore, di cui già a lungo si è discusso, è stato ancora una volta interpretato [...] all'interno di un rapporto in cui esso risulta per noi moderni forse del tutto incomprensibile: del rapporto, cioè, intercorrente tra i *contemporanei* e i loro *progenitori*. Nell'ambito dell'originaria comunità di stirpi – parliamo dei primordi – la generazione vivente riconosce ogni volta un'obbligazione giuridica nei confronti di quella più antica, fondatrice della stirpe [...]. Domina qui la persuasione che la specie unicamente *sussiste* grazie ai sacrifici e alle opere degli antenati – e che questi devono essere *ripagati* loro con sacrifici e opere: si riconosce, quindi, un *debito* che continua a crescere costantemente per il fatto che questi avi, perpetuando la loro esistenza come spiriti possenti non cessano di assicurare alla specie nuovi vantaggi e prestiti da parte della loro forza¹³.

In queste pagine Nietzsche sottolinea la relazione psicologicamente e materialmente debitoria verso il passato e i nostri progenitori, a cui dobbiamo, per analogia od opposizione, quello che siamo. Ciò che le azioni transgenerazionali mostrano è che una relazione analoga esiste anche verso il futuro. Riteniamo che questo sia vero per almeno due ragioni: in primo luogo perché le generazioni future conferiscono profondità e protensione alla nostra temporalità. Questo significa che ci permettono di elaborare una dimensione psicologica nella quale possiamo disporre di una teleologia, possiamo cioè direzionare il nostro agire e protenderci per orientare, insieme alle nostre azioni, quelle di coloro i quali verranno dopo di noi. È perché esisterà qualcuno dopo di noi che ci serviamo di testamenti, di archivi e di biblioteche ed è perché potrà servire anche a chi vivrà dopo di noi che intere comunità di scienziati lavorano per decenni per individuare la cura di malattie terribili. È perché ci sarà un futuro dopo di loro che artisti, filosofi, poeti, donne e uomini che fanno politica, ma anche, madri e padri, s'impegnano a coltivare la memoria che passeranno gli uni ai figli e gli altri ai posteri. Tutto ciò costituisce una componente decisiva del modo umano di abitare il mondo e sarebbe molto difficile vivere se non potessimo accedere concretamente al futuro contribuendo ad orientarlo. Questa disposizione è ciò che di fatto mantiene viva la speranza. È quanto in effetti nota Spinoza: "Quando consideriamo una cosa futura come buona e possibile, la mente acquista questo stato d'animo che

¹³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. pp. 288-289.

chiamiamo speranza e che non è altra cosa che una specie di gioia alla quale è mescolata un po' di tristezza"¹⁴. Se non avessimo speranza di cose buone e possibili cadrebbero molte delle ragioni all'azione. Il solo fatto, dunque, che potrà esistere una umanità futura ci fornisce un ideale regolativo che rende possibile l'azione e contribuisce a connotarla positivamente sotto il profilo emozionale. È importante sottolineare che l'idea di umanità futura riempie il futuro rendendolo concreto e, dunque, gli conferisce un significato che per noi ha carattere motivazionale.

Esiste, poi, un'altra ragione che motiva il vincolo che ci lega alla umanità futura: essa con il suo carattere di possibilità ci permette, in effetti, di realizzare concretamente quella parte dei nostri interessi che ha una certa e concreta proiezione nel futuro. Nutriamo perciò un interesse concreto verso il futuro: esso è fondamentale per il nostro benessere psicologico e per la concretizzazione di alcuni dei nostri interessi pratici, soprattutto nei casi – e sono molti – nei quali questi interessi emergono da pratiche cooperative protrate nel tempo.

Torniamo all'esempio del debito pubblico sottoscritto da una comunità in un certo momento storico e in vista di uno scopo. Poiché il debito, in particolare quello contratto con creditori esterni allo Stato, in genere richiede un certo tempo per essere ripagato, è verosimile che esso sia in parte, magari minima, rifuso da coloro i quali lo hanno sottoscritto e in parte da quella umanità futura che condivide l'appartenenza a un certo territorio politico, ma in un tempo diverso. Come dicevamo, la promessa di ripagare il debito porta in essere l'obbligo (a ripagarlo) e la pretesa a essere ripagati. La relazione creditore debitore è dunque contrassegnata dall'obbligatorietà; in altre parole, potremmo recidere l'obbligo soltanto a costi molto alti, Nietzsche direbbe a costi tali da comprendere la possibilità di mettere a rischio la vita. A un rischio simile, qualora nelle nostre azioni si preveda la collaborazione necessaria delle future generazioni, come è il caso delle azioni transgenerazionali, esponiamo anche i non nati, poiché pretesa e obbligo rimangono validi, in cambio del beneficio (per esempio monetario) che abbiamo ricevuto. Nel caso delle azioni transgenerazionali, perciò, possiamo ragionevolmente sostenere che pretesa e obbligo rimangono in essere fin tanto che esiste il corpo politico che agisce in continuità con quelle azioni e fino a che esiste il mondo nel quale si attua; ovvero, sino a che esiste quella capitalizzazione culturale e materiale che consente a ciascun individuo di entrare in un contesto sociale e politico nel

¹⁴ B. Spinoza, *Breve trattato*, II, cap. 9 § 3.