

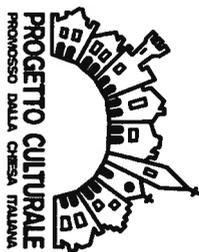
**Fondazione**
Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo



FONDAZIONE CARIPLO



FONDAZIONE CASSAMARCA
Monti Musoni ponto dimanche Naont



PROGETTO CULTURALE
PROMOSSO DALLA CHIESA ITALIANA



FONDAZIONE
BANCA DEL MONTE
DI LOMBARDIA



Ministero per i Beni
e le Attività Culturali



UNIVERSITÀ CATTOLICA
DEL SACRO CUORE

PROVINCIA D'ITALIA della Compagnia di Gesù



Con il patrocinio del Comune di Gallarate



DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
e TEORIA DELLE SCIENZE

ENCICLOPEDIA FILOSOFICA

VOLUME TERZO
Col-Do1

FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE

 BOMPIANI



Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate

Consiglio di amministrazione

Giuseppe Pirola (Presidente), Gian Luigi Brena, Ferdinando Marcolungo,
Virgilio Melchiorre, Antonino Poppi, Francesco Simone

Giunta del comitato scientifico

Virgilio Melchiorre (Presidente), Pietro De Vitiis, Giovanni Ferretti,
Antonio Pieretti, Mario Signore, Carmelo Vigna

DIREZIONE GENERALE

Direttore

Virgilio Melchiorre

Condirettori

Enrico Berti, Paul Gilbert, Michele Lenoci, Antonio Pieretti

Coordinationamento generale

Massimo Marassi

DIRETTORI DI SEZIONE

Antropologia filosofica: Francesco Botturi

Diritto, Politica: Francesco Viola

Ebraismo: Elena L. Bartolini

Economia: Sergio Cremaschi

Estetica: Sergio Givone

Etica: Carmelo Vigna

Filosofia analitica, Filosofia del linguaggio, Filosofia della mente: Antonio Pieretti

Filosofia cinese: Alfredo Cadonna

Filosofia giapponese: Giuseppe Forzani

Filosofia Indiana: Mario Piantelli

Islamismo: Alberto Ventura

Metafisica: Virgilio Melchiorre

Pedagogia: Mario Gennari

Psicologia: Guido Cimino e Mauro Fornaro

Sociologia: Paolo Volonté

Storia della filosofia antica: Enrico Berti

Storia della filosofia medievale: Alessandro Ghisalberti

Storia della filosofia dal rinascimento all'età kantiana: Gregorio Piaia

Storia della filosofia moderna da Kant a Nietzsche: Claudio Ciancio

Storia della filosofia contemporanea: Marco Maria Olivetti

Storia della scienza: Roberto Maiocchi

Storia delle religioni: Maria Vittoria Cerutti

Teologia, Filosofia delle religioni: Paul Gilbert

Teoria della conoscenza, Filosofia della scienza, Logica: Sergio Galvan

ISBN 88-452-5768-1

Nuova edizione interamente riveduta e ampliata

© 2006 RCS Libri S.p.A.

Via Mecenate 91 - 20138 Milano

Prima edizione Bompiani novembre 2006

sta legge: «Se ubbidirete al Signore vostro Dio, mettendo in pratica tutti questi comandi che oggi vi ordino, non ci sarà nessun povero tra di voi» (Dt 15, 4-5). Le motivazioni stanno nella retribuzione da parte di YHWH: oltre ad assicurare la mancanza di povertà in seno a Israele, queste leggi dovrebbero causare la ricchezza e la potenza della nazione per via dell'effetto della benedizione di YHWH.

In conseguenza di una diffusa presenza della povertà nel mondo antico, il legislatore vuole – in questi testi normativi – preservare una qualche forma di dignità per il povero israelita: ad esso deve essere fatto prestito in casi di bisogno e di aiuto. La generosità nei confronti del povero era tanto più necessaria proprio nel periodo del sesto anno, quando chi presta è consapevole che quel debito non potrà essere riscosso: «Stai attento che non ci sia nel tuo cuore questo pensiero iniquo: il settimo anno, quello del condono, è vicino; e il tuo occhio sarà malvagio verso il fratello povero senza dargli nulla» (Dt 15, 9).

Così come nei testi babilonesi e accadici, anche nei testi biblici la remissione dei debiti e l'annullamento della schiavitù è prevista solitamente per i membri del proprio popolo, clan o stirpe. Tuttavia nel testo del *Levitico* – redatto in un periodo più tardo – si afferma: «La sentenza sarà fra voi la stessa per il cittadino e per lo straniero» (Lv 24, 22).

La legge del settimo anno raccoglie tutta una serie di ingiunzioni: il riposo sabbatico della terra, la liberazione dello schiavo per debiti, e quindi l'abolizione del medesimo. A questi versetti di *Deuteronomio* va aggiunta la prescrizione del giubileo – in ebraico *jovel* – inserito nel capitolo 25 di *Levitico*. Il giubileo ebraico è un grande programma utopico che prevede, attraverso la trascurazione della norma, la proclamazione del giubileo dopo sette volte i sette anni sabbatici, nel decimo giorno del settimo mese, coincidente con il giorno di *Jom ha-kippurim* (giorno dell'espiazione), celebrato ogni anno, che prevede, attraverso un complesso rituale templare, il perdono di tutti i peccati che il popolo ha commesso nel corso dell'anno. Con lo squillo dello *shofar* si apre così l'anno giubilare che prevede: 1) la liberazione degli israeliti dalla schiavitù contratta; 2) il ritorno alle loro case e alle loro terre; 3) il riposo della terra e il perdono dei peccati. Sono queste norme, trascritte nei libri apodittici e normativi della Bibbia ebraica, partico-

larmente importanti, perché, anche se non sappiamo con certezza quanto fossero applicate o seguite nel mondo antico, esse rimangono nel testo e vengono trascritte e commentate. Fanno parte quindi, se pure con interpretazioni molto diverse, sia della tradizione ebraica che di quella cristiana. Un richiamo a queste norme bibliche è stato fatto da gruppi cattolici e protestanti nel dibattito degli ultimi decenni sul debito contratto dai paesi del Terzo Mondo, argomentando che complessivamente l'indebitamento di questi paesi risulta da una politica di rapina dei paesi ricchi nei confronti dei paesi poveri. In particolare l'idea della remissione del debito è stata rilanciata in occasione dell'anno giubilare del 2000, peraltro senza alcun risultato concreto.

C. Facchini

BBL.: R. NORR, voce: *jovel*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINCKER (a cura di), *Theologische Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart, 1976-2000, vol. III, coll. 554-559, ed. it. a cura di A. Calasini e R. Conti, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Brescia 1988 ss., vol. III, coll. 645-651; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1958-1960, 2 voll., tr. it. a cura di Marocco e Arcozzi, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 2002; *Levitici 17-25. A New Translation with Introduction and Commentary* by I. MARGRIN, New York 2000 ss., 3 voll., in *The Anchor Bible*, New York 1956 ss., 120 voll. (ancora in corso di pubblicazione); J. VERSTRAETEN, *Fortiwegness, Social Justice and Solidarity. A Theological and Ethical Reflection*, in «Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network», 8 (2001), pp. 18-28, su debito e giustizia internazionale cf. *Dealing Justly with Debt*, n. mon. «Ethics and International Affairs», 17 (2003).

► ETICA ECONOMICA. PROBLEMI. GIUSTIZIA.

DEBITO (*debiti*, *Schuld*, *dette*, *deuda*). — In senso lato, è ciò che è dovuto, o per obbligo morale, o per vincolo giuridico, o perché richiesto da consuetudine, da circostanze e da fatti simili. In senso stretto, con significato giuridico, è l'obbligazione pecuniaria, per la quale un soggetto (*debitore*) è tenuto a corrispondere a un altro (*creditore*) una determinata somma di denaro. Nel comune linguaggio è anche, e più spesso, la somma a cui si è obbligati. Come tutte le obbligazioni, il debito pecuniario deriva da ogni atto o fatto idoneo a produrlo in conformità all'ordinamento giuridico, o anche da fatti illeciti, che comportano l'obbligo di risarcire un danno.

Dal punto di vista morale, il debito in senso lato è l'oggetto del dovere: ciò che si è obbligati a fare o a omettere. In senso stretto, rientra nell'esercizio della giustizia *paragiarica*, nel significato che le attribui Aristotele (cf. *Eth. Nic.*, V, 5, 1131 a 1): la virtù che riguarda sia l'uguaglianza fra il dare e il ricevere nella rapporto liberi, come p. es. nei contratti (*giustizia commutativa*), sia l'uguaglianza fra le colpe e i castighi nei rapporti coatti, come p. es. nei furti, in cui sottrazione e ingiuria devono essere punite (*giustizia giudiziaria*). L'atto con il quale si soddisfa il debito si dice *restituzione* o *riparazione*; non completo, intenzionalmente, è *furto*.

Il debito è da alcuni autori moderni, soprattutto in ambito tedesco, assimilato al peccato originale – complice l'ambivalenza del termine *Schuld* (che significa insieme *colpa* e *debito*). Kant connota il «male radicale» come un debito anteriore a ogni bene che l'uomo sia in grado di fare: un debito che l'uomo non potrà estinguere mai, e che neppure altri potrà soddisfare al suo posto (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, 1793, cap. II, sezione I, c). La stessa etica kantiana finisce per ricondurre il concetto di *dovere* a quello di *debito*: se qualcuno deve fare qualcosa, è perché si trova in stato di debito, ovvero non è come dovrebbe essere. Kant associa *Pflicht* e *Schuldigkeit*, rimarcando così la condizione di difetto, o di debito, in cui il soggetto si trova rispetto alla legge morale (KpV, parte I, libro I, cap. III).

Nietzsche (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig 1887, tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale: uno scritto polemico*, Milano 1984, II, 4-6, 19-21), nel suo tentativo di decostruire il concetto di colpa, parte proprio dal legame tra la colpa (*die Schuld*) in senso morale e l'esser debitore (*das Schuldner*) in senso materiale: legame che prospetta la pena come compensazione, per cui a un certo danno ricevuto deve corrispondere un certo dolore inflitto al tutto, secondo la logica del rapporto contrattuale di compra-vendita. Logica che Nietzsche vede operare anche nel rapporto tra il singolo e la comunità, tra ogni generazione e le precedenti, ma soprattutto tra l'uomo e Dio. «Bonde ha derivato il suo potere quest'idea antichissima [...] di una equivalenza di danno e dolore? [...] Nel rapporto contrattuale tra *creditore* e *debitore*, che è tanto antico quanto l'esistenza di "oggetti di diritto", e rimanda anco-

ra una volta, dal canto suo, alle forme fondamentali della compra, della vendita, dello scambio, del commercio» (*Ibi*, II, 4). Se la concezione cristiana di Dio esalta al massimo il debito della creatura, l'avvento dell'ateismo dovrebbe comportare un affrancamento dell'umanità dal debito. In realtà, ciò non accade: anzi, se il «trato geniale del cristianesimo» era che il creditore si sacrificasse per amore del suo debitore, ora che l'ateismo identifica il creditore con lo stesso debitore, quest'ultimo non cessa di punirsi per un debito che gli appare, a questo punto, irrisarcibile. Heidegger tratta del debito sul piano *ontologico*: il richiamo della coscienza rinvia a una colpa. Ora, «la comprensione quotidiana comune assume l'«esser colpevole» (*das Schuldigsein*) nel senso di «esser debitore» (*Schulden*) [...]». Questo «esser colpevole» nel senso di «avere debiti» (*Schulden haben*) è una maniera del con-essere con gli altri nel quadro del prendersi cura. È però anche possibile l'«esser colpevoli» (*das Schuldhaben*) senza l'aver debito (*das Schuldhaben*) con qualcuno, e viceversa. Anzi, per chiarire il fenomeno originario ed essenziale della colpa, occorre appunto mettere in questione l'«esser colpevole del Dasein» – cioè il suo avere in sé un essere senza fondamento, il non avere un essere autosufficiente –, senza riferirsi alla sfera del diritto, e quindi al debito (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano 2003, § 58).

Le accezioni nietzscheane e heideggeriane del debito sono state riprese e discusse, con riferimento alle radici religiose della civiltà europea, da Jan Patocka (*Kačfské eseje o filosofii dějin*, Praha 1975, tr. it. di G. Pacini, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Bologna 1981) e da Jacques Derrida (*Donner la mort*, Paris 1999, capp. 1-2). In particolare, Patocka sostiene – contro Heidegger – che non si possa parlare di debito, né di responsabilità, se non in riferimento all'appello di una presenza divina di carattere personale (*op. cit.*, p. 131).

Paul Ricoeur, collega la nozione di debito a quella di «eredità», spiegandola da quella di «colpa». In particolare, l'essere in debito (nel senso non solvibile dell'essere eredi) costituisce il legame ontologico tra la realtà del passato e quella del futuro: è ciò che, nell'ontologia del passato, fa prevalere l'«esser stato» sul «non esser più», ed è la remota condizione di possibilità di ogni rappresentazione storiogra-

fica (P. Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, III: *Epi-logue*).

A.M. Moschetti - P. Pagani

→ DOVERE; GIUSTIZIA.

DEBOL'SKIJ, NIKOLAJ GRIGOR'EVič. - Pensatore russo, n. a Pietrburgo nel 1842. - m. a Carlskoe Selo il 26 febr. 1918. Passato alla filosofia dopo aver compiuto gli studi presso la facoltà di scienze, la insegnò, per diversi anni, all'università e all'accademia ecclesiastica di Pietrburgo.

L'iniziale formazione naturalistica conduce Debol'skij all'empirismo, dal quale però, assai presto, si distacca. Passa, forse non senza l'influenza di Berkeley, di cui curò la traduzione, a una posizione idealistica, da principio chiaramente kantiana e poi, a poco a poco, hegeliana.

Non è possibile infatti, secondo Debol'skij, restare sul piano della pura esperienza sensibile: «Se non esistono altro che i dati dei sensi, non esiste nemmeno alcun legame tra questi dati e non è chiaro quindi donde venga l'ordine assoluto ed indiscutibile del fenomeno». Pertanto «in ogni esperienza è necessario riconoscere due aspetti insolubili: l'empirico e il metafisico, il fenomenico e il metafisico» (cfr. B. Zenkowsky, *Historie de la philosophie russe*, Paris 1924, vol. II, p. 173). Per noi però essi restano uno vicino all'altro, senza fondersi: sensazioni impenetrabili per la ragione e forme non presentabili per l'intuizione. Da questa distinzione, ancora puramente kantiana, scaturisce per Debol'skij il compito dell'attività filosofica: spiegare il più concretamente possibile la fondazione razionale del mondo fenomenico. L'idealismo di Debol'skij si precisa così in un sistema di *formalismo fenomenico*.

Debol'skij chiarifica la propria posizione riconoscendo che l'elemento formale della conoscenza è legato all'unità del soggetto cosciente. Il soggetto non si limita all'angusta cerchia della coscienza individuale, ma è funzione di una coscienza universale. In tal senso, Debol'skij si avvicina a Hegel, ma non ammette l'identificazione dell'essere con il pensiero. Prendendo le distanze dal paralogismo, Debol'skij si vede costretto ad affermare una distinzione metafisica tra la ragione assoluta e universale, che è il primo principio della realtà e della sua razionalità, e la nostra ragione, che conosce e, conoscendo, organizza, ma soltanto formalmente, la realtà empirica. Le sue ini-

ziali posizioni, così decisamente idealistiche, tornano, forse non senza l'influenza di tutta la migliore tradizione filosofica russa, al più schietto realismo.

L. Gančikov

Bibl.: O *dialektičeskom metode* (Intorno al metodo dialettico) 1872; *Filosofija buduš'ego* (La filosofia del futuro) 1880; O *Vysš'em blage* (Del bene supremo) 1886; *Filosofija fenomenal'nogo formalizma* (Filosofia del formalismo fenomenico) 1892-93.

Su Debol'skij: B. ZENKOVSKY, *Historie de la philosophie russe*, Paris 1924, vol. II, pp. 169-175; G. POJEVAN, *Storia del pensiero filosofico russo 988-1988*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 77-159, 241-343.

DEBORIN (pseudonimo di IOFFE), ABRAM MOIŠTEVič. - Marxista russo (d'origine ebraica), n. a Kaunas il 16 giu. 1881, m. 18 mar. 1963.

Perseguitato per la sua attività socialista, a ventidue anni emigrò in Svizzera, dove si laureò in filosofia a Berna. Si dedicò quindi all'elaborazione filosofica del marxismo, diventandone poi, dopo la rivoluzione, uno dei più autorevoli teorici. Nel 1929 fu eletto all'accademia delle scienze dell'URSS, ma la parabola della sua ascesa era ormai in declino. Infatti, criticato per la troppo radicale accentuazione della dialetticità del materialismo marxista, che non poteva non apparire pericolosa per la sua evidente intonazione idealista, Debordin, dopo una lunga e dura lotta, nel gennaio del 1931 fu condannato e il suo gruppo si sciolse. Già prima della rivoluzione, dopo un'approfondita revisione critica delle varie tendenze del materialismo marxista, Debordin si sforzò di chiarire il significato dialettico, come l'unico veramente rispondente all'idea di Marx ed Engels. Procedendo sul piano di tale chiarimento, egli combatté prima di tutto la riduzione meccanicistica del materialismo, che negava ogni autonomia alla dialettica e attribuiva ad essa solo una funzione sistematrice dei risultati delle singole scienze positive. A Debordin tale riduzione appare assolutamente inaccettabile, perché, negata la dialettica come momento essenziale e autonomo nel sistema del materialismo, questo dovrebbe, di necessità logica, finire in un determinismo fatalistico staticamente, contrario allo spirito stesso, originariamente dinamico e rivoluzionario, del marxismo. La dialettica ha invece per Debordin una vera autonomia: essa è la scienza delle leggi e delle forme generali del mondo, uguali

e per la natura e per la società e per il pensiero umano. E come tale, ossia come scienza del metodo, la dialettica non serve soltanto alla sistemazione dei fatti ottenuti dall'esperienza scientifica, ma risponde a un compito essenzialmente costruttivo. In quanto organizza e dirige la stessa investigazione scientifica.

La dialettica però non è un processo aprioristico, come pensava Hegel. Essa opera sempre sul piano della ricerca empiricamente realizzata, solo che non è nemmeno subordinata a questa, perché è proprio essa che la conduce e dirige. La dialettica sintetizza l'universale e il particolare, l'intuizione con il pensiero, la pratica con la teoria, la scienza con la filosofia. Senza di essa l'unità stessa del mondo sarebbe spezzata e verrebbe meno per la scienza la possibilità di una reale e concreta visione integrale del mondo e della vita. L'universale scientifico è, in fondo, sempre un concetto astratto e formale, che precisando un dato nella sua singolarità tra gli altri dati della stessa natura, non arriva a esprimere la sua posizione concreta e organica nel sistema della realtà.

L. Gančikov

Bibl.: opere principali: *Vvedenie v filosofiju dialektičeskogo materializma* (Introduzione alla filosofia del materialismo dialettico), Sankt Petersburg 1916; *Mark's i Gegel'* (Marx e Hegel), Leningrad 1923-24; *Lenin kak myslitel'* (Lenin come pensatore), Moska 1924; *Dialektika i estestvoznanie* (Dialettica e scienze naturali), Moska-Leningrad 1930; *Filosofija i politika* (Filosofia e politica), Moska 1961. La bibliografia completa delle opere in R. AUBERG, A.M. Debordin, Berlin 1959.

Su Debordin: G.A. WERTER, *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino 1948, *passim*, e specialmente pp. 189-198; R. AUBERG, «*Dialektische Philosophie und Gesellschaft in der Sowjetunion*», Berlin 1960; D. JOKHANSKY, *Soviet Marxism and Natural Science*, 1917-1932, New York 1961.

DEBERU, GERARD. - Economista matematico, n. il 4 lug. 1921 a Calais in Francia, m. il 31 dic. 2000 a Parigi. Si è laureato in matematica all'École Normale Supérieure di Parigi, dove ha subito l'influsso della tradizione di ricerca bourbakista particolarmente attraverso Maurice ALLAIS (A *la recherche d'une discipline économique*, Paris 1943) che favorì lo spostamento dei suoi interessi dalla matematica all'economia matematica, intesa come «mera riserva di forme astratte», neutrale rispetto a considerazioni ideologiche e separata da riferimenti empirici.

Ha lavorato in diverse istituzioni di ricerca europee e americane e insegnato alla University of California di Berkeley, dove ha collaborato con T. Koopmans.

Ha ottenuto il premio Nobel per l'economia nel 1983, per aver conferito nuova validità logica alla teoria dell'equilibrio economico generale in condizioni di indeterminazione e di determinazione. L'oggetto di ricerca centrale nella sua biografia scientifica è la dimostrazione dell'esistenza dell'«equilibrio economico generale», bourbakianamente inteso come «schema vuoto di realtà possibili», a cui ha dedicato molti scritti; tra questi il principale è *Theory of Value. An Axiomatic Analysis of Economic Equilibrium* (Vale 1959). I risultati di questa ricerca sono stati perseguiti da Debreu in stretta collaborazione con Kenneth Arrow e utilizzando la rappresentazione dell'economia come gioco non cooperativo.

D. Parisi

Bibl.: G.R. FEWEL, *Oral History II: An Interview, Gerard Debreu*, in G.R. FEWEL (a cura di), *Arrow and the Ascent of Modern Economic Theory*, London 1987, pp. 243-257; M. SZENBERG, *Eminent Economists. Their Life Philosophies*, Cambridge 1992; P. BINI - L. BRUNI, *Intervista a Gerard Debreu*, in «Storia del pensiero economico», 35 (1998), pp. 3-30 (con ampia bibliografia).

DE BRUYNE, EDOGAR. - Filosofo tomista, uomo politico e storico dell'estetica, n. a Ypres il 18 apr. 1898, m. a Bruxelles il 6 magg. 1959.

Professore all'università di Gand dal 1925, prese parte alla vita pubblica (senatore nel 1939, ministro delle colonie nel 1945). All'università di Lovanio ricevette una formazione tomista che egli sviluppò quindi in senso fenomenologico, con l'intento di mettere in luce la realtà concreta e individuale senza scriverla dai suoi aspetti essenziali e universali. De Bruyne distinse, infatti, nella filosofia tre momenti fondamentali, corrispondenti a tre stadi complementari del pensiero umano: la fenomenologia, la critica trascendentale e la sintesi metafisica in cui si rivela ogni aspetto della realtà concreta. Tali principi applicò soprattutto nello studio della morale, dove ricava dall'analisi del rimorso una filosofia dei valori implicante l'esistenza di un valore assoluto, e in quello dell'arte: qui De Bruyne distinse un momento e una conoscenza *esthetici* dagli *artistici*, e una filosofia dell'arte, come analisi fenomenologica e oggettiva, una estetica, come studio sogget-