

Editoriale

Il primo quadrimestre del 2009 è stato segnato dall'acutizzarsi della crisi economica mondiale, latente da anni e scoppiata nel 2008 sotto forma apparente di crisi finanziaria, a partire dagli Stati Uniti. Il cedimento del sistema produttivo nord-americano che ha coinvolto progressivamente anche i sistemi europei e altre aree del mondo, tra cui diversi Paesi asiatici, si è infine rivelato in tutta la sua proporzione, mostrando la stretta connessione tra finanza ed economia produttiva, nonché la natura reale della crisi.

L'Europa sta vivendo proprio in questi mesi le conseguenze reali del terremoto economico, i cui effetti, con ogni probabilità, si manifesteranno con più forza nei mesi a venire, malgrado le affermazioni di ostentato ottimismo di politici ed analisti esperti. Le previsioni sul PIL (prodotto interno lordo) italiano per il 2009, in soli due mesi, si sono modificate di oltre due punti verso un ulteriore ribasso. Al momento, la caduta prevista per l'anno in corso è pari al 4,4%, seguita da una stagnazione per il 2010. Si registra inoltre una crescita progressiva della disoccupazione, dato per eccellenza, tra i tanti, che ha messo a nudo in molteplici fasi storiche la totale auto-referenzialità e a-socialità manifesta del sistema capitalistico.

I dati ufficiali stimano un aumento della disoccupazione in Italia dal 6,8 all'8,8% per il solo 2009. Cifre simili per Germania e Francia. La Spagna, fino a pochi mesi fa campione ideologico di crescita e modernità capitalistica, cresciuta sotto la spinta della speculazione edilizia, mostra un tasso di disoccupazione ufficiale in aumento fino al 17,7%, con previsioni che sfiorano il 20% per il 2010 e una disoccupazione giovanile del 35,4%. Situazione drammatica anche nei Paesi baltici, in cui da tassi di disoccupazione ridotti si è risaliti in pochi mesi attorno al 15-16 %. In Grecia, infine, si registra un tasso di disoccupazione che sfiora il 10%, con disoccupazione giovanile che supera il 25%.

Si osservi, naturalmente, che i dati della disoccupazione presi di per sé nascondono il carattere più significativo del mercato del lavoro europeo, con i Paesi mediterranei e orientali in posizione particolarmente debole: la pervasiva precarietà diffusa in ampie fasce della popolazione, a causa delle criminali politiche del lavoro degli ultimi quindici anni. Il ricatto degli Anni Novanta era, infatti, il seguente: per risolvere la disoccupazione di massa che affliggeva le società europee, si pensava fosse necessario ricorrere

alla flessibilizzazione del lavoro, dire addio all'antiquato contratto tipico a tempo indeterminato, abbattendo così i costi per le aziende. Ideologicamente parlando, non era più la politica a doversi occupare di costruire un modello economico di sviluppo, con alti livelli di domanda e di investimenti interni, a piena occupazione stabile, ma era l'economia, ovvero l'insaziabile fame capitalistica di guadagni immediati, ad imporre un nuovo e moderno modello di sviluppo ad occupazione flessibile con conseguente libero utilizzo del lavoratore, inteso in maniera esplicita come mezzo di valorizzazione e di sviluppo economico astratto e non come persona. Naturalmente, malgrado le politiche implementate in ogni Paese europeo, la disoccupazione di massa non è stata affatto abbattuta, pur essendosi in parte ridotta, a testimonianza non solo della criminalità e del carattere spiccatamente di classe delle politiche adottate, ma anche della loro totale inefficienza sul mero piano della crescita economica capitalistica di medio periodo. Oggi, a distanza di quindici anni, in piena recessione, non soltanto il modello di sviluppo sistemico non viene in alcun modo messo in discussione con annesso e ricercato approfondimento della precarietà, ma le società europee si trovano di fronte ad una nuova disoccupazione di massa, peggiore (in prospettiva) di quella diffusa negli Anni Novanta: un capolavoro di ingegneria sociale neo-liberale!

Nessuno, peraltro, può ancora dire quanto saranno realmente intensi gli effetti della crisi sul funzionamento dei sistemi economici capitalistici. Tuttavia è sicuramente possibile analizzare il carattere delle reazioni che i governi hanno fino ad ora attuato, cercando di capire se ed in quale maniera la crisi economica sta provocando o provocherà un cambiamento negli assetti di potere e nella rotta delle politiche economiche implementate con ostinata insistenza ideologica negli ultimi venti anni. Politiche basate, appunto, sulla centralità della ricetta neo-liberale: apertura indiscriminata delle economie al commercio internazionale; distruzione pezzo per pezzo dello stato sociale; delegittimazione del contratto di lavoro rigido, dotato di vincoli e a validità nazionale; fiumi di denaro pubblico a sostegno di imprese parassitarie estranee a qualunque piano di programmazione economica e di sviluppo nazionale; politica monetaria e fiscale restrittiva e non più sovrana, in ossequio ai ridicoli vincoli di Maastricht (ampiamente disattesi di fatto, eppure ancora

sfacciatamente rivendicati da molti, anche nell'attuale fase di ampia recessione).

Tale ricetta, adottata in tutti i Paesi europei, pur se con modalità distinte, non è stata di fatto messa in discussione dalla crisi attuale. Il declamato ritorno a Keynes ha significato, in sostanza, (dagli USA all'Europa) il salvataggio in extremis di grandi istituti bancari, cui i governi si sono affrettati a riempire le tasche, senza mettere bocca (salvo il caso dell'Inghilterra) sulle loro scelte strategiche e sugli assetti proprietari. In sostanza, un *keynesismo* di rapina, in cui il denaro pubblico, proveniente in larghissima parte dai redditi da lavoro, negato per i suoi conclamati fini sociali e di sviluppo economico, diviene un fondo di riserva per i fallimenti strutturali del sistema capitalistico.

La differenza sostanziale con la crisi del 1929, continuamente citata in termini comparativi, sta proprio nel fatto che la crisi attuale non sembra suscitare alcun cambiamento politico in direzione di un ripensamento del modello dominante, frutto della schiacciante vittoria nei rapporti di forza del capitalismo più rapace, aggressivo e distruttivo su ogni possibile resistenza di segno opposto.

Il fatto che la crisi non conduca le classi dominanti a rivedere anche parzialmente la strategia del capitalismo assoluto è segno tangibile del fatto che, almeno per il momento, non è emersa con forza una reazione di classe capace di arginare la mercificazione della società e le pretese insaziabili del capitale. D'altro canto non esiste nemmeno una classe dirigente lungimirante capace di mettere freno al progressivo e accelerante suicidio sociale intrapreso dalle società europee, italiana *in primis*, supine agli interessi crematistici più oppressivi.

L'intervento pubblico a riparazione dei danni sociali ed economici del capitalismo assume così il volto di politiche di accelerazione di processi di mercificazione e saccheggio delle risorse comuni. Lo Stato entra in gioco esclusivamente come socializzatore delle perdite dei grandi capitali, abdicando ad ogni residuale funzione di mediazione solidaristica, quand'anche soltanto inerente alla redistribuzione interna ai percettori di reddito da lavoro di tipo orizzontale (si pensi al vecchio sistema pensionistico retributivo e, in generale, al fatto che i servizi sociali vengono finanziati in larghissima parte con i redditi da lavoro, voce preponderante nelle entrate del fisco).

In piena contrapposizione all'inguaribile messianismo dei crollisti e dei fedeli adoratori dell'implosione fisiologica del capitalismo in se stesso, con conseguente necessità quasi mecca-

nica dell'imporsi di un ordine nuovo solidaristico, il capitalismo mostra oggi non tanto la già dimostrata flessibilità storica nel mantenere vivo il proprio corpo, tramite accorte politiche di mediazione sociale e dosi di keynesismo, ma persino di poter galleggiare tra le onde di una gravissima crisi economica, senza neanche porre seriamente la questione del compromesso sociale e solidaristico, né implementare un cambiamento sostanziale del modello di accumulazione, tramite una riappropriazione della sovranità politica delle nazioni sulle scelte strategiche.

Probabilmente, questo galleggiamento non potrà durare troppo a lungo e le classi dominanti europee saranno costrette in tempi non troppo prolungati a rivedere almeno parzialmente le proprie non-strategie, con il rischio reale di un orientamento verso vere e proprie svolte autoritarie (allora sì che il ricordo di Berlusconi farà sorridere tutti i confusionari che gridano oggi al fascismo in specifico riferimento alla "banda di governo").

Sapendo che non va riposta alcuna speranza economicistica e delirante sull'autodistruzione meccanica del capitalismo, è tuttavia possibile fare due considerazioni politiche di fondo, a partire dall'attuale crisi economica.

La crisi economica può potenzialmente rimettere in discussione la legittimità dell'attuale sistema socio-economico, sia sul piano della sua pretesa e ampiamente tradita efficienza nel garantire il benessere alle fasce più deboli della popolazione, sia sul piano della sua incompatibilità morale con le naturali aspirazioni di solidale socialità degli individui, aspetto che è a lungo termine può risultare ben più importante. La crisi in quanto tale provoca non solo povertà, ma accelera anche quei processi di dissoluzione sociale già in atto nelle società capitalistiche occidentali, vero campo di scontro e di contraddizione con un potenziale rinnovato spirito comunitario reattivo. La crisi, in sostanza, potrebbe far apparire il sistema per quello che è davvero nella sua essenza, al di là delle contingenti capacità redistributive di carattere puramente economicistico, praticate tramite l'argine (sempre più blando e compromesso) politico e sindacale. Tuttavia, è bene che la speranza verso la "chiarificazione" della reale natura del capitalismo assoluto sia moderata dalla cruda analisi realistica dei continui e fortissimi processi di integrazione del 90% della popolazione occidentale entro il paradigma ideologico capitalistico. Integrazione dovuta ad un intreccio di ragioni strutturali e culturali tra di loro interconnesse. Da un lato, vi è l'emersione di un

capitalismo post-borghese e post-proletario sul piano strutturale (lavoro flessibile, ridimensionamento della contrattazione collettiva nazionale, perdita della sovranità delle nazioni con conseguente vacuità dell'azione politica democratica, etc.); dall'altro il prevalere di un'interpretazione culturale intimistica e individualistica ed insieme scettico-scientista e nichilistica del reale, che ha schiacciato tra due estremi complementari la visibilità della sfera sociale e comunitaria come campo d'indagine autonomo. Entrambi gli aspetti sanciscono la vittoria del capitalismo non solo come semplice modo di produzione, ma come processo di integrazione e colonizzazione della vita e di distruzione ideologica della politica sovrana, in nome dell'economia crematistica avulsa dalla problematizzazione etica.

Sarà la crisi economica in atto in grado di facilitare processi di graduale messa in discussione di questo quadro desolante strutturale e culturale? Sperare naturalmente è lecito, purché lo si faccia in maniera non deterministica. È, infatti, in ogni caso impensabile che gli eventi avvengano se lasciati in balia del caso o delle forze meccaniche. È sempre e comunque imprescindibile il protagonismo soggettivo di individui e potenziali nuovi e auspicabili soggetti sociali composti.

Inoltre, è estremamente facile che il disagio sociale e il disorientamento vengano incanalati in forme di protesta malintese e persino autoleSIONISTICHE, in fenomeni di xenofobia e ulteriore individualismo o in critiche moralistiche di carattere selettivo.

In ogni caso in Europa, sul piano della semplice insofferenza al disagio economico esasperato dalla crisi, si sono avute reazioni di una certa rilevanza. Si tratta di reazioni complessivamente prive di una progettualità politica di fondo, ma in ogni caso assolutamente positive nel quadro di generale passività popolare rispetto ai processi sistemici dissolutivi ed oppressivi. Si pensi al caso della Francia. Il rapimento dei

manager resta in sé un gesto isolato estraniato da una visione generale capace di cogliere le responsabilità sociali dell'oppressione. Tuttavia è un gesto ad elevato valore simbolico, un milione di volte più efficace dell'immobilismo connivente di sindacati del tutto estranei al proprio compito naturale di difesa del lavoro. Fenomeni di questo tipo dunque non devono essere né sopravvalutati nel loro significato, né ridotti a lampi di pura rabbia estemporanea e cieca. Si tratta comunque di un'importante presa d'atto dell'intollerabilità di processi sociali distruttivi determinati dal dominio capitalistico, che la crisi economica non fa che esasperare.

Il secondo punto degno di riflessione politica legato alla crisi economica mondiale, è il fatto che tale crisi sta inesorabilmente accentuando la tendenza al multipolarismo

sul piano delle relazioni internazionali. Non è possibile

sapere quanto gli Stati Uniti usciranno indeboliti dall'attuale crisi nel medio periodo, ma è certamente possibile percepire un parziale riequilibrio nella forza impositiva e "contrattuale" delle grandi potenze. L'apparente adozione di una tattica multilaterale da parte dell'amministrazione Obama (Iran, Paesi sud-

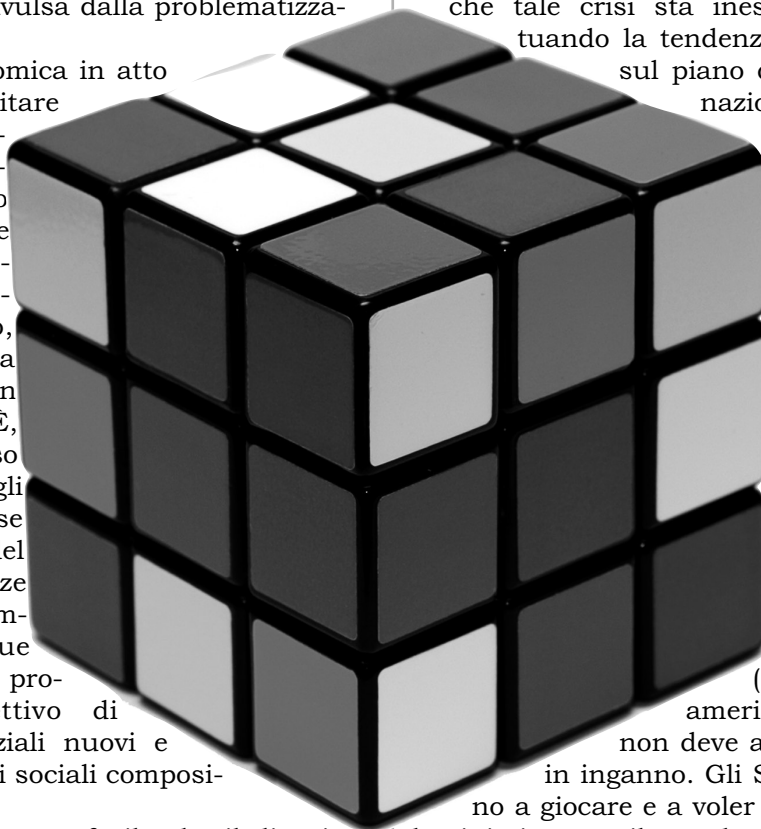
americani) naturalmente

non deve assolutamente trarre

in inganno. Gli Stati Uniti continua-

no a giocare e a voler giocare un ruolo di

dominio in tutto il mondo, cercando di recuperare attraverso una strategia meno rozza e suicida di quella del *cowboy* texano George W. Bush il terreno perso sul piano economico rispetto a Cina e Russia in primis. Ne è testimonianza l'ostinazione di Barak Obama nel rivendicare la centralità della guerra in Afghanistan, che continua a seminare morte e distruzione (ricordiamo soltanto gli ultimi 100 civili assassinati in un bombardamento a tappeto da parte degli statunitensi); le rinnovate e rafforzate ingerenze in Pakistan, con violazioni continue e bombardamenti del territorio; il sostegno - al momento incondizionato -, con vergognoso silenzio connivente a seguito del massacro di



Gaza, alla strategia di Israele in Medio Oriente; le manovre, a guida NATO, in Georgia e la permanente minaccia dello scudo spaziale alle porte della Russia.

Malgrado questo, appare realistico un riequilibrio sempre più accentuato dei rapporti di forza in favore delle nuove potenze ormai emerse (in proposito si vedano i veti continui posti da Russia e Cina alle Nazioni Unite in merito a recenti ingerenze internazionali, dallo Zimbabwe al Sudan, passando per la Georgia). Si tratta di una tendenza potenzialmente feconda, non certo perché si profili l'affermarsi di un imperialismo buono contro un imperialismo cattivo (pur non essendo affatto preclusa l'analisi schietta delle concrete differenze), ma soltanto nella misura in cui il reciproco equilibrio tra potenze possa favorire oggettivamente l'apertura di spazi per processi di liberazione e fuoriuscita da domini consolidati, in particolare per ciò che riguarda le nazioni dominate (si veda, come esempio, l'alleanza militare tra Russia e Paesi sudamericani quali Venezuela, Cuba o Nicaragua) e in misura minore le stesse nazioni sub-dominanti (come la stessa Italia). Non si tratta quindi di prefigurare nuovi "migliori" scenari imperialistici "post-statunitensi", ma di analizzare lucidamente i possibili spiragli che si possono creare per la futura azione di movimenti di opposizione al sistema dominante, capaci di mettere in discussione con una forza sufficiente lo status quo capitalistico.

Per ciò che riguarda la specifica situazione italiana, nostro principale teatro di azione e di riferimento, si può constatare la presenza sempre più polarizzata ed equivoca di reazioni allo stato di crisi sociale. Da una parte l'approvazione delle politiche governative, finalizzate a deviare i problemi sociali ed economici verso capri espiatori

di turno, cui si associa l'incremento della mentalità xenofoba, alimentata ad arte da forze sociali pericolose e prive di scrupoli come la Lega Nord, coacervo di settarismo micro-comunitario e insieme ultra-individualistico. Il governo Berlusconi, messa a tacere ogni velleità tremontiana anti-mercataista anche nella semplice forma comunicativa, si è concentrato nell'implementazione declamata di politiche securitarie su immigrazione e convivenza civile, ad alto

impatto spettacolare e con gravi conseguenze reali, alternate ad interventi popolari truffaldini (vedi il piano per i terremotati dell'Aquila) a risonanza mediatica, mentre nell'ombra svolge il consueto lavoro, comune a tutti i governi succedutisi negli ultimi venti anni, di smantellamento definitivo del vecchio modello capitalistico a contratto di lavoro nazionale con annesso stato sociale di contenimento. Nel contempo, ancora sotto la spinta della Lega, la quale, al di là della retorica padano-microimprenditoriale, agisce nei fatti come cane da guardia di interessi capitalistici ben più estesi, pone in atto un vecchio processo in costruzione da anni: lo smantellamento dello Stato nazionale, luogo concreto del vecchio capitalismo delle classi definite e autocoscienti in reciproco scontro, luogo della scuola unificata a programma unico, della sanità e delle pensioni pubbliche, del contratto di lavoro con effetti erga omnes, dell'unità culturale e linguistica, della solidarietà (per quanto possibile entro un sistema capitalistico) tra lavoratori e cittadini, nonché luogo di esercizio dell'ormai estinta democrazia rappresentativa borghese con sistema elettorale proporzionale puro, conteggiato su una circoscrizione nazionale unica.



La distruzione dello Stato nazionale (naturalmente quello delle nazioni meno indipendenti e sovrane tra le nazioni dominanti, come appunto l'Italia) è un processo da sempre favorito dalla potenza statunitense, che da anni spinge per una pseudo-unificazione europea che comporti contestualmente e paradossalmente il massimo depotenziamento della sovranità degli Stati con loro possibile disintegrazione interna e il minimo potere indipendente dell'Europa come unità

sovrana, da ridurre a coacervo di mini-Stati impotenti, rissosi e in contrapposizione tra loro ed al loro interno. Si tratta di uno specifico interesse geopolitico nord-americano e dei gruppi capitalistici europei co-interessati e ad esso asserviti; ma si tratta anche di una specifica ricetta politica del neo-liberalismo per produrre una concorrenza al ribasso micro-regionale sui servizi sociali e sul costo del lavoro, depotenziando la discrezionalità decisionale degli Stati rispetto ai potentati economico-finanziari.

Non ovunque, naturalmente, è possibile favorire un'univoca disintegrazione delle frontiere come è avvenuto per la ex-Jugoslavia (con complicità statunitensi e tedesche) e per gli ex-Paesi dell'Unione Sovietica. In alternativa, quello che si implementa è un pericolosissimo processo di svuotamento dell'unità sostanziale, attraverso la devoluzione di importanti competenze alle Regioni (in Italia, si veda la riforma del titolo V della Costituzione attuata dal centro-sinistra) sorretta dalla retorica strumentale dell'avvicinamento al cittadino oppure attraverso processi più forti e diretti come il federalismo fiscale e la riforma della contrattazione collettiva nazionale (entrambi portati avanti dall'attuale governo Berlusconi, ma pezzo forte del programma elettorale 2008 del Partito Democratico).

Il federalismo fiscale, per quanto edulcorato, è il passo legale e culturale verso l'abbattimento dello Stato nazione come entità solidale al suo interno, poiché pone le Regioni in competizione l'una con l'altra, ricreando all'interno lo stesso sciagurato processo in atto da anni in Europa, tramite la concorrenza al ribasso tra Stato e Stato in uno spazio libero da dazi e dogane.

Non a caso, la legge approvata il 5 maggio sul federalismo fiscale è passata con i voti di tutto il centro-destra e dell'Italia dei Valori con la semplice astensione del PD: un chiaro segno della connivenza fondamentale sui temi decisivi della politica, pur se appannata dal pettegolezzo immondo e moralistico sulle avventure familiari di Berlusconi e dallo sdegno opportunistico per la sorte dei migranti respinti in Libia.

La riforma della contrattazione collettiva in senso aziendale e micro-territoriale è invece stata approvata alla metà di aprile con l'approvazione di due soli dei sindacati confindustriali, Cisl e Uil, con l'incredibile esclusione della Cgil (che ha poi incredibilmente manifestato non contro la sostanza della riforma, ma contro la propria stessa esclusione). Si tratta di una riforma che, fatte salve alcune clausole relativi a minimi da applicare erga omnes, declassa il contratto nazionale di categoria ad elemento non più preminente nell'applicazione delle nor-

mative sul lavoro. Si favorisce esplicitamente e con sgravi fiscali ad hoc la contrattazione aziendale, che, in molti casi, data la struttura micro-imprenditoriale dell'Italia, significa contrattazione individuale. Si tratta di un passo in avanti notevolissimo verso il perseguimento tendenziale dell'ideale della contrattazione libera, il sogno dell'utopia liberale classica pre-sindacale del "libero contratto tra liberi individui che ottimizza la gestione delle risorse economiche e permette la tanto agognata meritocrazia". Un passo ulteriore verso la privazione dei diritti dei lavoratori faticosamente guadagnati in due secoli di faticose e laceranti lotte.

L'opposizione al governo Berlusconi (e non alle sue politiche se non residualmente e in aspetti ben selezionati) è gestita dall'unione populistico-snobistica liberale del Partito Democratico e dell'Italia dei Valori. Schiacciati dal peso della comprovata forza popolare berlusconiana (ribadita ossessivamente dallo strumento demoniaco del sondaggio settimanale), i due partiti, in modi e tempi diversi, propongono come reazione un'ossessiva critica moralistico-estetica del pericolo berlusconiano (e delle sue gaffe in giro per il mondo) invocando a tratti misure sociali anti-crisi, per i precari e per i poveri, che nel biennio di governo Prodi si sono ben guardati dal proporre anche lontanamente. Tanto per ribadire quali sono i riferimenti ideologici e la prassi reale di tali forze, si pensi che l'Italia dei Valori, campione dell'antiberlusconismo militante ossessivo e della critica moralistico-legalitaria del malaffare, è all'interno del gruppo liberale del parlamento europeo, lo stesso gruppo che circa un anno fa mise all'ordine del giorno l'allungamento della giornata lavorativa massima da 48 fino a 60-65 ore.

Impressionante anche la complessiva concordanza bipolarista sulle scelte di fondo della politica estera, fatta salva la tendenza di una componente del governo Berlusconi all'avvicinamento verso alleanze economico-strategiche energetiche con la Russia di Medvedev e Putin. Il momento più buio e osceno degli ultimi mesi è stata la solidale connivenza esplicita della classe politica dominante unificata con il massacro perpetrato impunemente dal governo e dall'esercito sionista, per venticinque giorni consecutivi, nel lager a cielo aperto della striscia di Gaza, che ha causato 1400 morti, quasi tutti civili. Il filo-sionismo criminale dei politici italiani è stato a tal punto esasperato e disgustoso che non si è spesa una parola di condanna verso gli aggressori. Oltretutto, è stata persino indetta, proprio durante il massacro, una manifestazione per rivendicare la propria posizione di

pieno sostegno ad Israele, in difesa del diritto dello Stato ebraico di difendersi, con esponenti di PD e PDL uniti e compatti.

Ai margini del palco della politica bipolare ultrasistemica, torna sulla scena il Partito della Rifondazione Comunista con il proprio simbolo storico, in seguito alla scissione dalla componente apertamente bertinottiana di Sinistra e libertà, incarnazione perfetta del progressismo capitalistico di sinistra. Il PRC si presenta alle imminenti elezioni europee assieme al Partito dei Comunisti Italiani, ricucendo lo strappo storico del 1998. Si tratta di un'aggregazione politica a carattere fortemente identitario, intenzionata a recuperare un elettorato disgustato dall'arcobalenizzazione del 2008, infinitamente migliore del precedente aggregato debolista e post-moderno della sinistra arcobaleno di Bertinotti, ma comunque interna ad uno schema di riproduzione di contraddizioni politiche secondarie, di analisi deformante della realtà, di scarsa forza delle prospettive teoriche, di degradazione del costume e di latente opportunismo politico ricorrente a fasi alterne.

Nel contesto della crisi economica dirompente e del vuoto di prospettive politiche anticapitalistiche forti, radicate e a potenziale coinvolgimento popolare in Italia e più in generale in Europa, è necessario ribadire alcuni punti interpretativi e propositivi inerenti la nostra prospettiva anticapitalistica

Anzitutto tale prospettiva non è in alcun modo dipendente nella sua legittimità morale e nella sua forza dalla crisi economica in atto. La critica al capitalismo non può essere indirizzata alle sue crisi cicliche periodiche strutturali, né al venir meno del suo aspetto progressivo in senso meramente materiale, ammettendo pure che tale progressività (ormai del tutto avulsa da fini sociali generali) possa continuare ad esistere ed a coinvolgere nel lunghissimo periodo aree del mondo attualmente vittime di interessi imperialistici scatenati.

Il capitalismo deve essere criticato come modo di produzione e come organizzazione della convivenza sociale poiché, dietro il paravento ideologico del perseguimento del progresso astratto per tutti e della libertà individuale assoluta, sospinto dal libero scatenamento degli interessi crematistici, cela in realtà: l'annichilimento dell'uomo ridotto a merce da valorizzare, l'oppressione di classe e dei popoli, la generale dissoluzione sociale, la distruzione delle differenze nell'omologazione del mercato, l'annientamento del senso comunitario della vita umana, la riduzione dell'etica a campo ultra-relativistico e l'umiliazione quotidiana della sacralità della vita del-

l'uomo in tutte le sue dimensioni.

La crisi, dunque, non è che una specifica manifestazione di un sistema di per sé incompatibile con la naturale realizzazione dell'uomo in una socialità non alienata e ispirata ad un'etica comunitaria forte.

Rinvenire realmente un blocco sociale disposto ad identificarsi in una critica radicale complessiva, non meramente economica, della società contemporanea occidentale è compito estremamente arduo. Tuttavia è doveroso quanto meno muoversi in questa direzione, superando analisi sociali limitate e poco feconde e trovando canali comunicativi idonei.

La nostra prospettiva, come collettivo e laboratorio culturale è proprio quella di portare alla conoscenza di un pubblico disposto ad un ascolto libero dalle gabbie di categorie anguste, sintesi feconde ispirate al comunismo, al comunitarismo e all'unificazione dei due concetti.

Il lavoro di analisi e interpretazione della realtà e di proposizione di spunti di riflessione innovativi è parte di una battaglia culturale e politica quotidiana finalizzata ad incidere nel reale, coinvolgendo sensibilità diverse, accomunate dalla potenziale critica del sistema socio-economico esistente in tutte le sue conseguenze, materiali e spirituali, personali e comunitarie. ★

Comunismo e Comunità Quadrimestrale di Politica e Filosofia

Anno II N° 3

giugno 2009

In attesa di registrazione

Direttore Responsabile: Maria Ricci

Direzione Editoriale: Matteo Brumini, Antonio Catalano, Riccardo Di Vito, Lorenzo Dorato, Maurizio Neri, Costanzo Preve

Editorore: Maurizio Neri

Redazione: via Satrio 1/A - 00183 Roma

Progetto grafico e impaginazione: Grafica "La Comune" - Roma

Stampa: Grafica S. Giovanni SNC [su carta riciclata]

Sito internet: <http://comunitarismo.it>

Blog: <http://cpr.splinder.com>

E-mail: info@comunitarismo.it

Telefono: 3382260228

Hanno collaborato a questo numero:

Rodolfo Monacelli, Stefano Moracchi, Giancarlo Paciello, Piero Pagliani, Giacomo Scalfari, Luigi Santonastaso, Alessandro Spadoni, Mauro Tozzato, Edoardo Wolken

La coscienza della morte, l'origine dell'individuo, la vita nella comunità e nella specie

di Antonio Catalano

*Laudato sii, o mio Signore,
per nostra sora Morte corporale,
dalla quale nessun uomo vivente può scampare.*
(Francesco d'Assisi, *Il Cantico delle Creature*)

Un po' di anni fa leggevo una raccolta di scritti di Amadeo Bordiga (1) e tra questi uno che mi è rimasto ben fisso nella memoria, *A Janitzio la morte non fa paura* (2). Titolo ripreso da un articolo pubblicato su un giornale italiano dell'epoca destinato a giovani lettori. In questo articolo (del 1961) si descrive il modo in cui gli abitanti di Janitzio, una piccola isola del lago di Patzcuaro in Messico, vivono il giorno dei morti. Un modo tutto "particolare". Gli abitanti di Janitzio, infatti, trascorrono questo giorno non all'insegna del dolore ma della festa, con gesti e comportamenti tesi a stabilire un rapporto di continuità con i defunti considerati come presenti. In questa circostanza le case sono decorate a festa, tutte le immagini dei santi arricchite di pizzi e fiori di carta, ed i ritratti dei defunti esposti e illuminati da decine di ceri; le donne preparano i piatti preferiti dai parenti defunti perché tornando a visitare i vivi ne tragano consolazione. Nel cimitero si decorano le tombe, la via che conduce dal cimitero al villaggio è cosparsa di petali di fiori, affinché i defunti possano agevolmente trovare la strada di casa. Le donne di Janitzio in questo giorno si "fanno belle" adornandosi di gioielli d'argento e vestendosi di un costume composto di una lunga sottana rossa e a mezzanotte si recano al cimitero dove pregano i loro defunti, accendono i ceri e poi si abbandonano alla meditazione che, a poco a poco, si traduce in parole. Inizia così una litania che non è di dolore, ma che esprime la comunione esistente tra i vivi e i morti. Gli uomini rimasti al villaggio, intanto, si riuniscono a bere vicino alla chiesa dove è stato elevato un catafalco nero dedicato ai morti che non hanno più nessuno che preghi per loro. L'articolista della rivista sottolinea il particolare che sui volti degli abitanti del villaggio nella "giornata dei morti" non si legge dolore, ma la festosa aspettativa di chi attende la visita delle persone care. Gli "indiani" Tarascani sono descritti come abili nel lavorare il cuoio, nello scolpire il legno, nel lavorare l'argilla e nel tessere la lana oltre che abilissimi pescatori. «Ma anche se industriosi i Tarascani sono ancora

molto primitivi».

Bordiga beffeggia «l'individualismo moderno» che si scandalizza di tombe senza iscrizione, di cibi «che si apprestano ai morti che nessuno commemora... veri morti ignoti» e ricorda che nella gente di Janitzio c'è un'idea della vita che è della «specie e per la specie... per la quale valgono le esperienze dei morti, dei vivi e dei non nati in una serie storica il cui avvicinarsi non è lutto, ma è gioia in tutti i momenti del ciclo materiale»; sono da apprezzare «quelle donne che si fanno belle per i morti e non per il più danaroso dei vivi, come nella società mercantile, fogna in cui siamo immersi». Nel comunismo «naturale e primigenio, anche se l'umanità è sentita nel limite dell'orda» il «singolo non ha scopi che consistano nel sottrarre beni al fratello» ma «è pronto a immolarsi per il sopravvivere della grande fratria senza alcuna paura»; nel comunismo «che non si è avuto ancora» che «resta certezza di scienza», si «riconquista la identità del singolo e della sua sorte con quella della specie». Con «questa vittoria finisce ogni timore della morte personale, ed allora soltanto ogni culto del vivo e del morto, essendo per la prima volta la società organizzata sul benessere e la gioia e sulla riduzione al minimo razionale del dolore della sofferenza e del sacrificio, togliendo ogni carattere misterioso e sinistro alla vicenda armoniosa del succedersi delle generazioni, condizione naturale del prosperare della specie».

Sono lontano dal condividere il rassicurante determinismo millenarista di Bordiga, l'idea «della deduzione del comunismo direttamente dalle "leggi naturali" di tendenza della produzione capitalistica interamente desoggettivizzata



ed oggettivizzatala (...) la sciocchezza positivistica dell'evolvere fatale del capitalismo in comunismo sulla base della "necessità dei processi di storia naturale" (3); condivido invece di Bordiga il suo cogliere l'essenza della questione che riguarda l'angoscia dell'individuo per la morte in quanto *estraneo* alla specie. È la società classista (e come negarlo?), per il Nostro, a determinare la separazione dell'individuo dalla specie – ci aggiungerei dalla comunità di appartenenza – e quindi a farlo sentire solo di fronte all'evento naturale della morte. Esclusivamente nel comunismo, per Bordiga – e qui mi sento in pieno di sottoscrivere, ma con la precisazione di prima – si potrà riconquistare «l'identità del singolo e della sua sorte con quella della specie».

«Dimenticare la morte è sempre dimenticare se stessi». Parole di Edgar Morin. Non conoscevo Morin, questa frase capitatami quasi per caso sotto gli occhi pochi mesi orsono ha suscitato in me la curiosità di scoprire da quale elaborazione nascesse questa affermazione, e così leggo *L'uomo e la morte* (4), pubblicato per la prima volta nel lontano 1951. Lettura dalla quale nasce l'idea di scrivere questo articolo.

Quando i tempi della vita sono scanditi dall'orologio del Capitale l'imperativo categorico per l'individuo è vivere vivere vivere, dove vivere sta per consumare consumare consumare. *L'homus capitalisticus* è infatti *homus consumisticus*. L'individuo stabilisce un rapporto estatico (da estasi, uscire da se stessi) con la merce e questo rapporto dà la misura della sua capacità di realizzarsi, si viene così a determinare un rapporto alienato con la realtà ed anche, quindi, con la comunità di appartenenza, vissuta strumentalmente e come insieme di competitori, non come insieme di membri favorevoli legami di solidarietà. Ma in questo modo l'individuo si estranea anche da se stesso. Una società come questa, che determina tali rapporti e coscienza, non può che indurre l'individuo a rannicchiarsi nel suo angoletto privato conducendolo così inevitabilmente alla negazione di sé, quindi all'autodistruzione. L'esaltazione vitalistica dell'individuo pertanto non può che produrre tragicamente la stessa morte dell'individuo.

L'homus capitalisticus non deve interrogarsi sulla vita, non deve interrogarsi sul senso da attribuirle, può e deve solo limitarsi a consumare, merce naturalmente; e se non si interroga sulla vita può pensare di interrogarsi sulla morte? Ma bisogna accettare il fatto che la morte non è estranea alla vita, e quindi la rifles-

sione sulla morte non è esercizio necroforo bensì momento necessario per comprendere il senso stesso della vita. La nostra società è caratterizzata dalla cultura dell'*iperdinamismo eccitato*, che porta a vivere la vita come una corsa frenetica. In questo contesto, del tutto segnato dai tempi e dalla logica del capitalismo performativo e compulsivo, la vera bestemmia non è quella rivolta a Dio è invece quella contro la sacralità del suo ciclo di valorizzazione che passa per il mercato e la riduzione a merce di tutto ciò che è umano. Per il capitalismo la vita non è l'affermazione dell'individuo in relazione armonica con la comunità umana è solo l'espressione della libertà al consumo valorizzante il suo ciclo "vitale".

Nella nostra società capitalistica ci si trova a vivere un apparente paradosso: quanto più la morte è esorcizzata e messa al bando per quanto riguarda l'evento "naturale" tanto più essa subisce un processo di spettacolarizzazione *mediatizzata* per quanto riguarda l'evento procurato. L'occhio del bambino della nostra civiltà ultracapitalistica deve essere "protetto", non può vedere il cadavere di una persona cara, della nonna o del nonno, potrebbe rimanerci turbato; la salma viene "occultata", quasi fosse una vergogna da nascondere, il piccolo non deve vivere questo evento e iscriverlo nel ciclo della

vita. Il circo mediatico non si fa nessuno scrupolo per contro a "rispettare" lo stesso bambino quando gli propone come in un *entusiasma*nte videogioco l'orrore della morte procurata attraverso un *bombardamento* "etico" (Iraq, Jugoslavia, Afghanistan, Palestina). Ho ancora in mente le terribili



immagini dei furgoni iracheni mirati e fatti esplodere dall'aviazione americana nel 2003 proposte e riproposte in televisione a dimostrazione dell'efficacia dei bombardamenti *yankee*. E che dire, per stare alla recente attualità, dei volgari e ripugnanti *talk show* (letteralmente conversazione-spettacolo, appunto) urlati messi su per dibattere di questioni delicate come quella di Eluana Englaro? In questi teatrini la sguaia taggine dei presenti prevarica e annienta la riflessione, che, mai come in questi casi, non

può che essere sofferta. Si tratta di temi cruciali dell'esistenza, che richiedono seria e travagliata riflessione, sul piano etico, sociale, giuridico; e solo da questa seria e travagliata riflessione può nascere una scelta adeguata, sicuramente sempre discutibile e quindi soggetta a critica e a revisione. Ma la *conversazione-spettacolo* segue altre direttrici: si muove a comando secondo logiche di schieramento sinistra/destra-laici/clericali divenute insopportabili oltre che avvilenti e inutili. Schieramenti entrambi arruolati nel campo dell'etica capitalistica che se ne fotte di partire da interrogativi profondi; è un'etica biforcuta che parla della difesa della vita e pratica la strada dell'annientamento sociale – se non fisico – di qualsiasi focolaio di resistenza al rullo compressore del turbo-capitalismo. Un'etica che si rappresenta attraverso forme parodistiche, che trova i suoi rappresentanti negli ambienti clericali e laici, in singolar tenzone impegnati salvo poi condividere l'assunto della sacralità della merce, di fronte alla quale non c'è disputa laici-non laici che tenga. Destra (clericale) e sinistra (laica) si presentano come i difensori della "sacralità" della vita i primi difensori della libertà di scelta in nome dell'autodeterminazione la seconda. Entrambe attizzano i propri simpatizzanti che pensano così di divenire protagonisti di grandi battaglie "ideali" promuovendo manifestazioni per la vita e manifestazioni per la libertà contro l'oscurantismo. Grandi battaglie! Da una parte i Ferrara, dall'altra i Pannella. Due classiche espressioni idealtipiche (avrebbe detto Weber) dell'Occidente autocertificatosi come rappresentante dei diritti civili nel mondo a suon di bombardamenti "umanitari".

Dobbiamo uscire da questo teatrino, non è il caso di sentirci obbligati a schierarci con questi difensori della vita... del Capitale. Niente manifestazioni per la vita e niente Novat. Non ci sono gli "oscurantisti" da una parte e i "progressisti" dall'altra. Una *querelle* oggi improponibile. (Tra parentesi, il capitalismo odierno esprime fastidio per ogni forma di passatismo, esso richiede flessibilità non solo nell'ambito dell'organizzazione del lavoro ma anche – e direi soprattutto – nell'ambito del costume sociale). Un movimento che voglia davvero prendere commiato da questa rappresentazione deformante della realtà deve saper trattare i temi profondi della vita senza conformismi rassicuranti ma con coraggio rivoluzionario per affermare la volontà di elaborare una riflessione non eterodiretta dalla falsa coscienza capitalistica. Il principio della vita, quindi, contro il principio della morte. Ma per far ciò è necessario abbandonare il campo

da generiche e inconcludenti dichiarazioni di intenti e schierarsi contro il pregiudizio capitalistico che induce l'individuo a considerarsi l'ente supremo che si sostituisce a Dio, dove Dio è l'ostacolo al dispiegarsi dell'indefinita libertà del dio Capitale.

Passo ora la parola ad Edgar Morin. Preciso che i paragrafi seguenti sono ripresi letteralmente dall'Introduzione generale, l'*Antropologia della morte*, del libro di Morin. I neretti sono i miei. Tra parentesi il riferimento alla pagina. Vi sono un paio di intermezzi che, ovviamente, non sono di Morin.

La paura della morte

I funerali (dei quali la sepoltura è solo una delle possibili conclusioni) costituiscono un insieme di pratiche che contemporaneamente sanciscono e determinano il cambiamento di stato del morto, ma istituzionalizzano anche un insieme di emozioni: sono il riflesso dei profondi turbamenti che una morte provoca nella cerchia dei vivi. L'espressione delle emozioni funerarie, plasmate in funzione di un rituale dai confini ben definiti e di tipo ostentatorio, può sia esasperare sia ignorare le reali emozioni provocate dalla morte, o a volte addirittura stravolgerne il senso: l'ostentazione del dolore caratteristica di alcuni funerali ha infatti lo scopo di dimostrare al morto l'afflizione dei vivi per assicurarsi la sua benevolenza. [p. 37]

Intermezzo. Come non citare Ernesto De Martino che studiò il fenomeno del lamento funebre? Dal suo *Morte e pianto rituale* (5):

Le donne si stringevano attorno alla salma e si "lamentavano", magnificavano la vita del defunto, soffermandosi sugli atti di bontà e di elevatezza morale che lo avevano contraddistinto in vita. Ogni volta che appariva, poi, sulla porta un nuovo visitatore, le donne facevano sentire più forte il loro lamento, e così per ventiquattro ore, come la legge prescriveva. Appena avveniva il decesso, infatti, le donne si abbandonavano a scene d'isteria, urlando, graffiandosi il volto, strappandosi i capelli. In un secondo momento il dolore si organizzava, i gesti si coordinavano e la disperazione veniva espressa mediante moduli verbali, melodici e ritmici. Da questo secondo momento "generico" si passava alla caratterizzazione del defunto. Il dolore manifestato in maniera spettacolare con toni e movenze, ricordava da vicino la grande tragedia greca. Nelle case colpite dal lutto non si cucinava per circa una quindicina di giorni, le finestre restavano chiuse e i maschi non si radevano. Era il parentado e il vici-

nato a provvedere, a turno, a mandare alla famiglia del morto “*a giust*”, consistente in una minestra in brodo con carne, formaggi, uova, latte, biscotti e caffè. Un’usanza del tutto particolare era quella di mettere ai piedi della bara una bacinella d’acqua nella quale un bambino (simbolo dell’innocenza) vedeva sfilare in processione i morti.

Ed ancora:

Fra le donne delle campagne lucane i rischi psichici della crisi raggiungono tale ampiezza e gravità da conferire ad ogni evento luttuoso una sinistra potenza di disgregazione e di follia.

Ho dei ricordi personali ancora abbastanza vivi. Ero bambino e tante volte ho avuto modo di assistere a funerali nel paese dei miei genitori in un paesino del subappennino dauno della provincia di Foggia. Le urla strazianti delle donne vestite in nero che ricordavano i momenti di vita del defunto: «*Ohi tata ohi tata mio, ricordi quando...*». Momenti vibranti, propri di una cultura “arcaica” che viveva la “crisi del cordoglio” come la civiltà moderna ormai non conosce più (o quasi). Per De

Martino la crisi del cordoglio si «presenta come il rischio di non poter trascendere il momento critico della situazione luttuosa». Si arriva così a quel saper piangere che «mediante l’oggettivazione, asciuga il pianto e ridischiede alla vita e al valore».

Torniamo al nostro Morin, ci ricorda che il periodo del lutto corrisponde alla durata della decomposizione del cadavere. L’“impurità” del morto si identifica con la sua putrefazione, e il tabù d’impurità che colpisce i parenti, obbligati a indossare segnali distintivi o a nascondersi, è il lutto stesso – vale a dire lo stato di quarantena della famiglia in cui regna il contagio della morte. [p. 39]

La paura della morte e la coscienza della morte non svaniscono solo quando la morte, che avanza implacabile sotto forme di malattie e di ferite, distrugge l’individuo: spesso infatti l’orrore della morte svanisce già nel momento in cui l’individuo, che pure è ancora del tutto cosciente, viene meno la forza dell’affermazione di sé. Proprio per questo alcuni uomini, ossessionati per tutta la vita dall’idea della morte, al momento dell’agonia mostrano una calma di cui essi stessi

rimangono stupiti: è la così detta “beatitudine” dei moribondi, quasi che la specie allunghi davvero la sua mano protettrice sull’individuo in agonia. [p.45]

Ma **l’orrore per la morte è intimamente legato al progressivo distaccarsi dell’individuo dal proprio gruppo** e come, a sua volta, la presenza imperativa del gruppo annienti, rimuova, inibisca e sopisca la coscienza e l’orrore della morte. [p. 47]

Quando insomma la società si afferma a danno dell’individuo, e al tempo stesso l’individuo considera tale affermazione come qualcosa di più vero della sua stessa individualità, allora il rifiuto e l’orrore della morte si affievoliscono e vengono infine sopraffatti. [p. 50]

Il suicidio

Il suicidio è un prodotto di vuoto sociale e decresce sensibilmente con le guerre. Il suicidio, considerato un vero e proprio crimine nelle società arcaiche (e ancor oggi perseguito in Inghilterra – ricordiamoci che Morin scrive nel 1952), è l’esatto opposto del sacrificio che invece esprime una pienezza civica o religiosa, esso sancisce infatti la totale scissione tra dimensione individuale e civica. Quando si giunge al suicidio è evidente che la società non è stata in grado di scacciare la morte, non è riuscita a dare all’individuo il gusto di vivere. Ma c’è di più: quella società è ormai vinta, negata, non ha più alcun potere nei riguardi della morte dell’uomo. L’estrema vittoria dell’individuo che riafferma se stesso diviene al tempo stesso un disastro irrimediabile: **quando l’individuo si scioglie da tutti i suoi legami, quando si staglia solo e radioso, allora la morte, non meno sola e radiosa, sorge come sole.** [p. 59]

La specie col suo istinto di protezione decade mentre si afferma l’individuo. Al termine di questo percorso, ritroviamo il suicidio. Esso infatti non è soltanto espressione della solitudine assoluta dell’individuo – il cui trionfo finisce per coincidere con quello della morte – ma dimostra che quest’ultimo, autodeterminandosi, può addirittura annientare a freddo il proprio istinto di conservazione: così facendo, l’individuo annienta la vita che gli deriva dalla specie per dimostrare a se stesso l’impalpabile realtà della propria onnipotenza. Il suicidio è dunque un gesto supremo, compiuto al culmine di una esasperata riaffermazione dell’individualità: è il suicidio “bello” di Mallarmé. Kirilov del resto l’aveva compreso: il suicidio è la forma estrema di negazione della specie ma rappresenta insieme la prova assoluta della libertà umana. Tra



suicidio e rischio di morte (che spazia dalle “partecipazioni” ludiche – avventura, rischio per il rischio – sino alle “partecipazioni” morali – verità, onore – investendo l’intera gamma delle “partecipazioni” sociali – patria, rivoluzione, eccetera) tuttavia c’è una differenza radicale: se il primo non fa che confermare e suggellare una solitudine, un’assenza o un inaridirsi delle partecipazioni, il rischio di morte implica sempre una presenza, una ricchezza di partecipazione. [p. 83]

Non appena l’uomo si afferma come realtà irriducibile sulle rovine della specie, viene alla luce l’orrore della morte; quando poi il suo universo si apre all’infinità delle partecipazioni, viene alla luce il rischio di morte. Orrore della morte e rischio di morte sono dunque i due poli della nostra antropologia della morte; al di sotto di questi poli vi è la cecità animale, l’oblio della morte. [p. 86]

Intermezzo. Mi sembra opportuno ricordare il noto studio di Émile Durkheim (6) sul suicidio. Durkheim, sulla scorta di comparazioni statistiche, distingue tre tipi di raggruppamenti sociali e di tre diversi tipi di solidarietà sociale, ai quali corrispondono percentuali e tipi diversi di suicidio. Parla di suicidio *altruistico* (legato a gruppi ad alta coesione sociale, nei quali l’individuo conta e ha valore solo in quanto è membro del gruppo; di suicidio *egoistico* (di una situazione socio-culturale nella quale prevale la consapevolezza che l’iniziativa individuale, la responsabilità e la libertà di scelta personale sono valori predominanti e riconosciuti e ad essi si fa ricorso più che alla tradizione); infine di suicidio *anomico*, dal greco *anòmos*, ossia «privo di leggi» (cioè di una situazione socio-culturale nella quale vengono meno ordini, idee, sistemi di valori). Durkheim giunge a definire una “legge sociologica generale”: «Il suicidio varia in ragione inversa al grado di integrazione dei gruppi sociali di cui fa parte l’individuo». Infatti per Durkheim l’individuo «è troppo poca cosa, non è un fine sufficiente alla sua attività. Non solo egli è limitato nello spazio, ma strettamente limitato nel tempo. Quando non abbiamo altri obiettivi al di fuori di noi stessi, non possiamo sfuggire all’idea che i nostri sforzi siano destinati a perdersi in quel nulla dove dovremo finire. Ma l’annullamento ci terrorizza, e in tali condizioni non

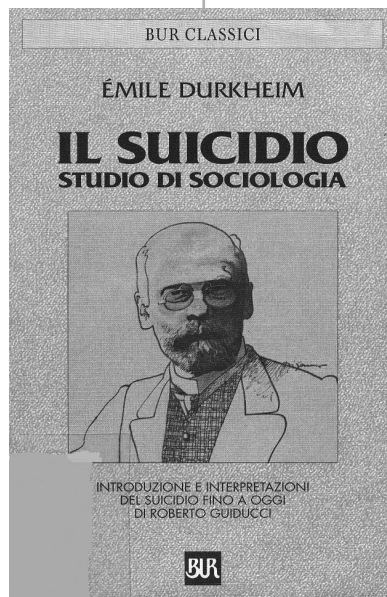
sapremmo trovare il coraggio di vivere, di agire, di lottare, giacché di tanta fatica nulla deve rimanere». Il suicidio “altruistico”, per Durkheim, nasce da ragioni completamente opposte. Sono, infatti, la troppa scarsa individualizzazione e la troppa integrazione che rendono l’individuo intercambiabile e depersonalizzato. Ed in questo caso vi sono eccessi di sacrifici per la comunità. La terza forma di suicidio, quella “anomica” è ancora più complessa. Essa deriva dagli squilibri sociali. Durkheim vede soprattutto nella velocità dei processi una delle cause di scompenso, di difficoltà e, quindi, di suicidio. La psicoanalisi successivamente ha indagato questo fenomeno, ed in linea generale, come spiega Franco Fornari (7), per essa il suicidio non esiste, il suo paradosso è proprio quello di essere una «negazione della morte». La morte diventa un mezzo per ottenere una vita di cui sono carenti o che avvertono come gravemente incompleta. Fornari chiarisce che «il suicida sul piano cosciente sembra voler negare il proprio rapporto col mondo, ma, nell’inconscio, in realtà lo ricerca in modo disperato». E, come commenta Roberto Guiducci (8), «è per questo che, simbolicamente, si può dire che il suicida non pensa mai che la sua vita cessi con l’atto che intende fare, ma si esprima attraverso un omicidio illusorio sugli altri, colpiti dalla sua morte».

Nonostante sia passato del tempo dallo studio di Durkheim e tanto è cambiata la società si può senz’altro affermare che i risultati di questo studio sono nel complesso confermati. Guiducci ritiene che Durkheim in questo studio dimostri la priorità dell’organismo sull’organo, della società sull’individuo, in tutte le manifestazioni della vita associata. Oggi la nostra società è ancor più individualizzata e individualizzante di quella di Durkheim, per l’individuo è davvero

difficile sentirsi parte della comunità umana dalla quale anzi si sente respinto e per la quale non può che provare sentimenti di rifiuto se non di ostilità (Linus: «Amo il mondo è la gente che non sopporto»). Ma ridiamo la parola a Morin...

L’individuo, la specie e la morte

La consapevolezza umana della morte non presuppone solo la coscienza di quel che nel-



l'animale era inconscio ma produce anche una rottura interna al rapporto individuo-specie: l'individuo prende il sopravvento sulla specie, e la specie si indebolisce se l'individualità ha il sopravvento. Tuttavia cercherò di dimostrare che la vita animale non implica davvero l'ignoranza della morte, come vorrebbe un erroneo luogo comune filosofico, quanto piuttosto l'adattamento alla morte – ovvero l'adattamento alla specie. [p. 65]

L'individuo animale è cieco di fronte alla morte perché la specie, difendendosi da essa, si dimostra "chiaroveggente". Dire che l'animale è cieco di fronte all'idea della morte significa naturalmente che non ne ha coscienza, non formula idee al riguardo. Ma la semplice assenza di coscienza non è altro che l'adattamento dell'individuo alla specie: la coscienza infatti può essere solo individuale e presuppone una frattura tra l'intelligenza della specie, cioè l'istinto, e l'individuo. [p. 67]

L'individualità umana è la sola a mostrarsi lucida di fronte alla morte, a patirne il trauma e cercare di negarla attraverso l'elaborazione del mito dell'immortalità. Questa lucidità d'altronde non è la presa di coscienza di un sapere caratteristico della specie ma frutto di un sapere strettamente individuale: l'individuo si appropria della coscienza della morte che **non è dunque innata**, ma rappresenta una conquista della coscienza ormai in grado di cogliere il reale. È solo "per esperienza" che l'uomo sa di dover morire: **la morte umana è un'acquisizione dell'individuo**. [p. 70]

La morte compare solo quando l'io la vede, o vede se stesso (ed è per questo che la morte è spesso il male dell'ozio, il veleno dell'amore di sé). [p. 72]



Adattamento e disadattamento alla morte

Il triplice dato antropologico di coscienza della morte (consapevolezza di una frattura sociale,

trauma della morte, speranza di immortalità) rivela un disadattamento di fondo: trauma della morte e credenza nell'immortalità confermano infatti la natura essenziale di questo disadattamento, con la loro presenza costante e violenta nella preistoria umana. Questo disadattamento tuttavia è **relativo**. Se ogni singolo essere umano fosse del tutto disadattato alla morte morirebbe di morte, perché nel mondo della vita la morte è sanzione di qualsiasi disadattamento assoluto; del resto colui che non riesce a tollerare l'idea della morte alla fine muore: di angoscia o di morte volontaria. [p. 87]

Se l'uomo creando la società ha estromesso la specie, in questo modo ha anche creato se stesso in quanto individuo: non solo la "seconda natura", sociale, non è tirannica quanto la prima, ma grazie a essa l'uomo è riuscito a sfuggire alla presenza innata e assolutamente determinante dell'istinto. Al venir meno degli istinti infatti fa da contrappeso la progressiva conservazione del sapere, in precedenza legata alla specie, nel "serbatoio" sociale. [p. 89]

La vera, originaria umanità dell'uomo sta proprio nella possibilità di trasformazione e di autodeterminazione mentre l'animale, che pure vive in società, continua a essere del tutto determinato dai suoi istinti e dai caratteri fisiologici specializzati. Dal punto di vista antropologico, la società è dunque un flusso dinamico che attraversa l'individuo e lo libera dalla specie. Non c'è dubbio del resto che le cose cambino, sia pur lentamente e in modi drammatici, e gli uomini si evolvono individualizzandosi. [p. 89]

Ogni morte "individualizzata" – ogni volta cioè che l'individuo diviene consapevole della morte – provoca sempre reazioni infantili, poiché la morte è l'unica cosa che si sottrae al potere dell'uomo: **dinanzi a essa egli è totalmente impotente, come un bambino**. [p. 161]

In conclusione

Il libro è ancora lungo da leggere. Ho riportato i brani di Morin dai quali si evince con forza la tesi che sottopongo alla riflessione del lettore: la morte è avvertita nella coscienza dell'uomo solo a partire dalla sua costituzione ad individuo. Nei primi stadi della società umana la religione era la religione dei morti: dai riti di sepoltura dei morti le tribù primitive hanno originato credenze e miti, la loro religione. In questo stadio "primitivo" la morte non è vista come la negazione della vita, perché l'uomo non è ancora persona, cioè individuo, è specie. Ne è prova la pratica presente nelle popolazioni preistoriche e, (fino a non tanto tempo fa, in alcune tribù non ancora

“civilizzate”) di uccidere i vecchi, i malati, gli inabili o gli infanti quando ciò è ritenuto necessario per la sopravvivenza della specie. Scriveva Carlo Pisacane: «La morte non è che la distruzione delle forme d'un'individualità (9)». E se l'uomo avverte la morte e la vive con orrore solo a partire dalla sua costituzione ad individuo sicuramente possiamo dire che l'uomo “pre-individuo” era meno infelice di oggi in cui tale coscienza si è perfezionata a tal punto che la sofferenza produce la rimozione di cui si diceva. In un contesto umano a-individuale è l'insieme sociale che conta e il singolo è semplicemente sottoposto alla legge di sopravvivenza del gruppo sociale di appartenenza. Naturalmente non si può tornare indietro, quindi bando a romantiche “reazionarie”. Ciò che è importante comprendere è che l'uomo non viene al mondo con l'angoscia della morte, questa infatti nasce e si sviluppa solo successivamente. L'individuo – frutto di un processo storico-sociale non ritrattabile – può “re-imparare” a considerare la morte come un evento naturale interno al ciclo della vita che vede nella morte solo una condizione della sua riproduzione, senza esorcizzarla e vivere quindi l'effetto paralizzante di questa rimozione ma operare nella prospettiva di congiunzione armonica dell'essere sociale con l'essere individuale. Questa congiunzione è possibile pensarla alla sola condizione di mettersi nella prospettiva dell'individuo che impara a considerarsi come parte della comunità di appartenenza e della comunità umana in generale, la specie, non per annullarsi in esse ma per trovarvi invece l'energia necessaria per alimentare la passione per la vita. Il capitalismo, al contrario, valorizza la vita solo in relazione al consumo; perciò la morte deve essere rimossa dalla coscienza collettiva in quanto rappresenta il momento fatale dell'interruzione non del ciclo biologico dell'uomo ma del vortice consumista mercificante. «Il capitale oggi si valorizza solo grazie ad un ritmo particolarmente veloce degli acquisti di massa delle merci. Questa velocità cambia l'immagine sociale della merce, essa diventa un oggetto da consumare in maniera rapida e definitiva, da ridurre poi subito a rifiuto. Il risultato di questa nuova immagine sociale della merce è che l'individuo non trova più nei suoi beni materiali i segni esteriori della durata dello spirito umano nel tempo. Perciò l'individuo che non rispetta gli oggetti, perché li consuma velocemente, si costituisce nel disprezzo di sé» (Massimo Bontempelli).

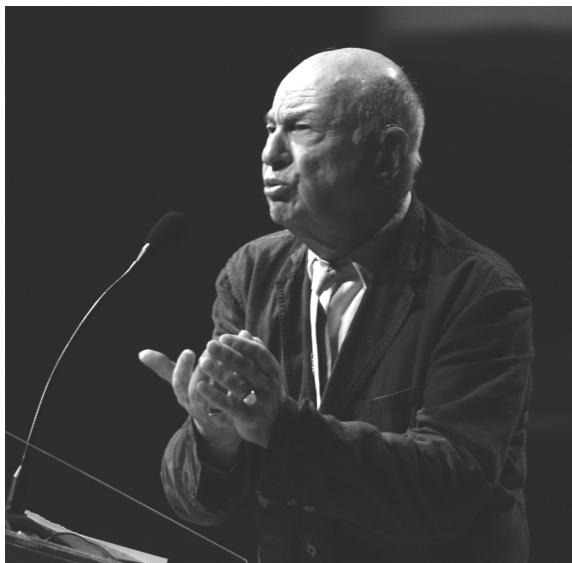
L'individuo-solo-contro-tutti è schiacciato su se stesso, la sua valorizzazione è esclusivamente nel sistema mercificato, alfa e omega dell'esi-



stenza. L'individuo-solo-contro-tutti capitalistico non può e non deve mettersi in relazione alla morte come evento del ciclo della vita perché altrimenti dovrebbe ri-considerarsi e quindi necessariamente smarcarsi dal soffocante e mortale abbraccio dell'ideologia che tale anti-umano sistema produce. Ecco perché la negazione del disperante individuo capitalistico implica il superamento dell'orrore della morte personale conseguente l'affermazione di una società organizzata non sulla base del principio dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo bensì sulla base della ricerca del benessere e gioia collettivi. E naturalmente sulla «riduzione al minimo razionale del dolore della sofferenza e del sacrificio, togliendo ogni carattere misterioso e sinistro alla vicenda armoniosa del succedersi delle generazioni, condizione naturale del prosperare della specie». ★

Nota biografica

Edgar Morin è nato a Parigi nel 1921. Entrato a vent'anni nel P.C.F., quando la Francia era ancora occupata, ne viene escluso dieci anni dopo. Sociologo al C.N.R.S., si dedica negli anni Cinquanta a ricerche, rimaste celebri, sul divismo, i giovani e la cultura di massa. Collabora con articoli politici al "France-Observateur" e poi al "Nouvel Observateur". Fonda, nel 1956, con altri intellettuali transfughi del P.C.F., che non hanno abbandonato l'idea comunista, la rivista "Arguments", che si ispira alla rivista "Ragionamenti" di Franco Fortini, e durerà fino al 1962, trattando i temi politici centrali degli anni Cinquanta e Sessanta: il congelamento della lotta di classe nei paesi del "socialismo reale", la nuova classe burocratica, la guerra d'Algeria, il gaullismo. Nel 1967, con Roland Barthes e Georges Friedmann, fonda "Communications", di cui è tuttora direttore. Un



soggiorno al Salk Institut nel 1969 lo mette a contatto con la teoria dei sistemi che costituirà il punto di partenza delle sue successive ricerche epistemologiche. È membro del Centre national de la recherche scientifique. Nel 1987 ha vinto il Premio Europeo "Charles Veillon".

1. *Testi sul Comunismo*, La Vecchia Talpa, 1972
2. Bordiga, *A Janitzio la morte non fa paura*, *Programma Comunista* n. 23, 1961
3. Preve, *Dedicato a Georges Labica (1930-2009). Sul concetto di comunismo. Il concetto impossibile di comunismo di Gianfranco la Grassa e della scuola althusseriana. Per una ridefinizione di comunismo*. Febbraio 2009, <http://www.comunitarismo.it>
4. Edgar Morin, *L'uomo e la morte*, Moltemi, 2002.
5. Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale*, Bollati Boringhieri, 2000.
6. Émile Durkheim, *Il suicidio*, Rizzoli, 1972
7. Franco Fornari, *Nota sulla psicanalisi del suicidio*, Feltrinelli, 1972.
8. Roberto Guiducci, *L'interpretazione del suicidio da Durkheim a oggi*, in Durkheim cit.
9. Carlo Pisacane, *Saggio su la Rivoluzione*, Einaudi, 1970.

Elementi di Politicamente Corretto

Studio preliminare su di un fenomeno ideologico destinato a diventare in futuro sempre più invasivo ed importante di Costanzo Preve

1. La teoria marxiana dei modi produzione, e del modo di produzione capitalistico in particolare, è generalmente intesa in forma spaziale-topologica, e cioè con un sopra e con un sotto. Sotto ci starebbe la struttura, intesa generalmente come la relazione fra lo sviluppo e la forma delle forze produttive sociali, e la natura classista dei rapporti di produzione. Sopra, invece, ci starebbe la sovrastruttura, intesa come quel sistema di istituzioni e di ideologie funzionale alla riproduzione globale dei rapporti di produzione classisti di cui si è fatto cenno. Questa immagine topologica è stata accusata di meccanicismo, come se esistesse una sorta di "legge di causazione", per cui la struttura determinerebbe meccanicamente la sovrastruttura. La teoria dell'interazione reciproca appare solo una poco rilevante "aggiunta *ad hoc*" (Thomas Kuhn), in quanto resterebbe comunque la famosa determinazione in ultima istanza da parte della struttura. E così come sovrano è chi è sovrano in ultima istanza nello stato di eccezione (Schmitt), nello stesso modo se si considera determinante in ultima istanza la struttura

sulla sovrastruttura è inutile parlare di interazione reciproca. Meglio l'economicismo determinista che la sopravvalutazione della produzione di ideologia, sia pure apparentemente disfunzionale e "contestativa".

Altri hanno cercato di polemizzare contro questa topologia spaziale dualistica con la reintroduzione del concetto di totalità unica espressiva, considerato spesso "hegeliano". Ed in effetti all'interno di una totalità unica espressiva, sia pure strutturata dialetticamente attraverso una catena di contraddizioni e di determinazioni che spingono oltre se stesse (caratteristica *unica* di Hegel e di Marx, che li fanno membri di una stessa scuola filosofica, e non di due diverse), la distinzione di principio fra struttura e sovrastruttura viene a cadere. Questa via, ad esempio, è stata presa da molti insigni pensatori di intenzione soggettivamente marxista, che hanno ridefinito l'intera totalità unica capitalistica come mondo alienato dominato dal feticismo della merce e/o dalla incontrollabilità del nesso di economia e di tecnica.

Non si tratta di sviluppare una (pur legittima)

discussione di marxologia critica. Si tratta di segnalare al lettore la centralità del concetto di ideologia per la riproduzione del sistema capitalistico.

2. Deve però essere chiaro, contro ogni animale-sco riduzionismo, che di per sé la Religione, l'Arte, la Scienza e la Filosofia (scritte volutamente in maiuscolo) *non sono ideologie*, ma sono attività permanenti dell'uomo in quanto essere ad un tempo naturale e sociale. Vi è tuttavia un *uso ideologico* di tutte e quattro, nella misura in cui vengono inserite all'interno dei determinati rapporti classisti di produzione.

Mentre nessuno oggi parla di Fine della Scienza, divenuta non solo principale forza produttiva della riproduzione capitalistica, ma anche principale fattore di legittimazione ideologica, sono sempre numerose le stupidaggini sulla Morte della Filosofia, sulla Morte dell'Arte e sulla Morte della Religione.

Senza liberarsi di queste stupidaggini, è inutile proseguire la discussione sulle ideologie, discussione che sfocerà nella mia tesi di fondo, e cioè sul Politicamente Corretto (PC) come principale Formazione Ideologica Unificata (FIU) di una nuova fase del modo di produzione capitalistico postborghese e postproletario, definibile diversamente come fase speculativa del capitalismo (Hegel), oppure come terza fase del capitalismo segnata dalla fine della precedente fragile alleanza fra critica economico-sociale e critica artistico-culturale al capitalismo (Boltanski).

3. La fine della religione, ovviamente, non esiste e non può esistere, anche se invece siamo in presenza di un gigantesco mutamento di esercizio e di funzione sociale della sua pratica individuale e collettiva.

Le basi ideologiche della fine della religione, sostituita dal laicismo, dall'ideologia e dalla scienza, risalgono al settecento illuministico ed alla teoria della religione come superstizione, trucco dei preti, impostura ed esorcizzazione ritualizzata della paura della morte. Questa teoria fu giustamente contrastata dall'idealismo tedesco e da Hegel, che per molti versi tornò alla corretta impostazione di Spinoza, ed al fatto che religione e filosofia avevano lo stesso oggetto (l'assoluto), ma lo coltivavano e pensavano in modo diverso, la religione nella forma della rappresentazione, e la filosofia nella forma del concetto. Concetto che in Hegel non significa categoria conoscitiva pura ad uso epistemologico, ma significa processo di acquisizione della libertà di fronte alla semplice oggettivazione.

Il positivismo perdette tutte le conquiste concet-

tuali di Hegel per tornare integralmente all'impostazione dell'illuminismo settecentesco. La religione, definita come stadio teologico dell'evoluzione umana, diventa una forma infantile di questa evoluzione, così come la filosofia era confinata al suo stadio adolescenziale.

L'attuale "laicismo", sotto la veste di una semplice neutralità dello "spazio pubblico", riprende gli aspetti peggiori delle riduzioni illuministiche e positivistiche della religione. Le ragioni di questo, però, devono essere cercate al livello marxiano della struttura, e non della semplice sovrastruttura.

Il clero (*oratores*) è stato per quasi mille e cinquecento anni essenziale per la riproduzione della società tripartita feudale, in quanto anello di collegamento ideologico fra la classe feudale-signorile dominante (*bellatores*) e l'insieme delle classi dominate (*laboratores*). Oggi però non è più così. Oggi il clero di collegamento è costituito da tre settori distinti ed interconnessi del tutto post-religiosi, il ceto politico professionale di intermediazione, il circo mediatico di simulazione e di manipolazione, ed infine il clero universitario di gestione della divisione del lavoro intellettuale, che viene ricomposto *ex post* dalla riproduzione della sintesi sociale capitalistica unificata.

In questa situazione il vecchio clero diventa non più necessario, e viene destinato a funzioni secondarie, come l'assistenza a marginali e poveracci, aiuto ad extra-comunitari disoccupati, elemosina a *homeless*, e più in generale a supplenza assistenziale di fronte al generalizzato smantellamento dei sistemi di *welfare*. Solo una parte ideologizzata di questo clero, ricattata con lo spauracchio dei preti pedofili, viene utilizzata per una funzione ideologica rivolta alla islamofobia ed all'appoggio al sionismo, identificato con l'ebraismo e con lo *status* simbolico di "fratelli maggiori". Il lettore è qui di fronte alla *prima violazione* del Politicamente Corretto. Lo rassicuro. Ce ne saranno ancora moltissime altre.

4. La fine dell'arte, ovviamente, non esiste e non può esistere, ma è sicuro che l'arte soffre oggi di una odiosa incorporazione nel mercato capitalistico privato dell'arte come bene di rifugio della rendita petrolifera e del capitale finanziario, ed anche dell'esaltazione dell'estetica del brutto (Mavrakis), come riflesso della orrenda bruttezza del profilo culturale delle nuove oligarchie finanziarie e dei loro stili di vita particolarmente puttanesco-drogati,

La grande arte rinascimentale si basò già su di una parziale privatizzazione dell'arte, rispetto al

carattere maggiormente pubblico dell'arte medioevale (cattedrali, sculture, pitture religiose e civili, eccetera). Ma il fatto che il principale punto di riferimento culturale delle élites rinascimentali fosse una greicità, certo mai esistita in quella forma ma comunque idealizzata, attenuò il carattere dell'incorporazione privatistica dell'arte.

L'impressionismo e l'avanguardia storica furono gli ultimi due grandi fenomeni di protesta antiborghese. Dopo ci fu soltanto l'incorporazione, fetida e schifosa, della produzione artistica nel mercato capitalistico dei beni di rifugio. Il brutto che ci circonda non significa affatto la morte definitiva dell'arte, ma soltanto il riflesso sovrastrutturale del Brutto Strutturale del gusto delle nuove oligarchie finanziarie mondialmente unificate.

5. La fine delle filosofie, ovviamente, non esiste e non può esistere. E tuttavia oggi la filosofia è minacciata molto di più della religione e dell'arte. Si tratta di una pianta molto bella ma anche molto fragile, di fronte a quelle vere e proprie querce che sono la religione e l'arte. Dal momento che ragioni di spazio mi impediscono qui di parlare della filosofia in generale, mi limiterò a ricordare *le forme storiche della sua pratica sociale*. Nessuno potrà mai impedire al singolo di filosofare da solo e con i suoi amici. Il problema non è questo e non è mai stato questo. Il problema sta *oggi* nella sempre maggiore chiusura di spazi per la pratica sociale della filosofia al di fuori degli apparati universitari e del suo complesso manipolato e spettacolare, la conferenza pubblica narcisistica seguita da interviste manipolate nei giornali delle oligarchie, che non sono appunto né di destra né di sinistra, ma caratterizzati dal Politicamente Corretto come nuova forma di totalitarismo ideologico flessibile, *soft*.

La nascita della filosofia greca è stata direttamente politica, fino a Socrate compreso (in questo senso, paradossalmente, Socrate è stato un vero presocratico). Il filosofo prende la parola per salvare la *polis* dalla dissoluzione dovuta al crescente potere corrosivo del denaro e della schiavitù per debiti, ed esercita così una funzione direttamente politica (Parmenide, Eraclito, Anassimandro, Pitagora, lo stesso Socrate). In questa prima fase storica non esistono ancora scuole filosofiche. Esistono singole individualità, in rapporto diretto con la comunità politica. La filosofia greca ha una *genesì direttamente comunitaria*. La funzione della manualistica dossografica è appunto quella di *occultare* questa genesi sociale attraverso lo schermo del sor-

gere delle differenti "opinioni". Tutto questo si adatta molto bene all'attuale mitologia della "opinione pubblica" come spazio formale astratto in cui si confrontano diverse "opinioni".

In un secondo momento la filosofia si organizza per scuole, senza l'intervento di apparati pubblici. Le scuole sono associazioni di tipo religioso, e si auto-organizzano all'interno, nominando e revocando gli scolari (platonismo, aristotelismo, epicureismo, stoicismo, eccetera). Per capirci, sarebbe stato assurdo allora ciò che oggi è la normalità, e cioè un professore platonico che boccia un allievo aristotelico, o un professore stoico che boccia un allievo epicureo, magari con il pretesto di una citologia inesatta o di un apparato di note insufficiente.

In un terzo momento appare la figura grottesca del "conferenziere brillante" (esempio Luciano di Samosata) che fa della filosofia prendendo in giro la filosofia stessa. Si tratta di una prefigurazione dell'odierno postmoderno. In un'epoca in cui non si crede più in niente (oggi si direbbe: fine delle grandi narrazioni, fine della metafisica, eccetera), la pratica della filosofia coincide con la sua irrisione. Luciano non è diverso dai beffatori postmoderni lautamente pagati da fondazioni bancarie ed enti locali.

La *societas christiana* trasforma la pratica filosofica in teologia per più di un millennio. La cosa può piacere o meno, ma è comunque più seria delle conferenze sbeffeggiatrici di Luciano. I grandi sistemi razionalistici della modernità (Spinoza, Cartesio, eccetera) rivelano la fondamentale serietà che veniva attribuita ad una fondazione razionale ed universalistica della nuova società. Lo spirito di sistema, oggi sbeffeggiato dai buffoni amanti dell'aforisma irresponsabile, che ad ogni pagina afferma il contrario di quanto affermato nella pagina precedente, indica invece serietà nel lavoro e nelle intenzioni. Il coronamento di questa serietà, mai più per ora raggiunto, sta nel sistema di Hegel, in cui la verità coincide con la presentazione sistematica del percorso necessario per giungervi. Prescindo qui dalla differenza fra i vari sistemi (Spinoza, Kant, Hegel, *Darstellungsweise* di Marx, eccetera). Faccio solo notare che soltanto un clima di buffoni sradicati può non capire che i sistemi di Kant e di Hegel avevano diversi ed opposti contenuti, ma avevano in comune la serietà della fondazione sociale della verità filosofica.

Il positivismo ha dato un colpo mortale, fino ad oggi non ancora sanato, alla serietà della interrogazione filosofica in quanto tale. La filosofia viene interamente delegittimata come attività veritativa, e per questo deve ripiegare negli

apparati universitari come attività erudita, e/o come teoria della conoscenza (gnoseologia ed epistemologia). Come ha correttamente compreso Lukács, la gnoseologia è la teologia del capitalismo, in quanto non è più Dio, ma è la Scienza a diventare il principale fattore ideologico di legittimazione della sintesi sociale.

Per circa centoventi anni (1870-1990) il marxismo diventa praticamente il solo luogo ideologico in cui la filosofia può sussistere al di fuori degli apparati universitari, pur incrociandosi (debolmente) con essi. La discussione filosofica marxista, pur inquinata dalla ideologizzazione partitica e dalla manipolazione degli apparati nichilisti delle burocrazie prima socialiste e poi comuniste, si svolge infatti per sua stessa natura al di fuori degli apparati universitari. Personaggi come Engels, Lenin, Gramsci, Bloch, Lukács, Korsch, Althusser, eccetera, sono impensabili all'interno degli apparati universitari. Persino filosofi marxisti che sono *casualmente* dentro gli apparati universitari lo sono quasi sempre al di fuori dei riti di riproduzione accademica.

Con la fine del dibattito organizzato, esauritosi in Europa occidentale fra il 1980 e il 1990, *muore il luogo residuo* per una pratica non universitaria della filosofia. La filosofia è così consegnata interamente o ad apparati universitari di riproduzione autoreferenziale, oppure a pagliacci mediatici (non più di una decina per paese) con accesso ben pagato alla televisione o alle conferenze sponsorizzate. La filosofia può certo sopravvivere nelle coscienze individuali, ma rischia di perdere qualunque dimensione politica pubblica, se non nella forma interamente addomesticata e controllata dei cosiddetti "grandi intellettuali" (ad esempio Habermas, Bobbio, eccetera), che vengono definiti "grandi" unicamente perché *grande* è la loro compatibilità con il sistema delle oligarchie finanziarie.

Il mio pessimismo sulla possibilità di restaurare in tempi non storici il ruolo critico-pubblico della filosofia è oggi come oggi totale. La filosofia non è certo morta, ma solo perché non può morire in quanto insita nell'antropologia umana. Oggi come oggi, però, è ibernata.

6. Siamo quindi in una situazione in cui la religione è passata al clero mediatico, l'arte è nelle grinfie del mercato capitalistico dell'arte e della correlata estetica del brutto che lo accompagna necessariamente, e la filosofia non trova per ora nessuno spazio pubblico. Regnano invece l'ideologia e le sue forme. Di tutte queste forme, quella oggi prevalente è il Politicamente Corretto. Per studiarla sarà necessario muoverci in due

tempi. Primo, lo studio della genesi, della natura e della funzione del Politicamente Corretto in generale. Secondo, la segnalazione, che sarà particolarmente scandalosa, delle forme principali in cui il Politicamente Corretto si manifesta in Europa occidentale. L'elencazione sarà necessariamente incompleta e sommaria, ma sufficiente per fare andare di traverso il cibo a tutti i "politicalmente corretti" che per caso leggeranno questo testo. Testo, peraltro, largamente autocensurato per timore di fastidiose denunce penali, per cui ho scritto soltanto una piccola parte di ciò che penso veramente. Ma il lettore intelligente, certo poco numeroso ma comunque esistente, riempirà lui le caselle vuote.

7. In linea generale, il Politicamente Corretto è semplicemente la tarda *elaborazione razionalizzata* del sistema dei *tabù* che regge *tutte le società primitive*, che al di là delle radicali differenze dei marxiani modi di produzione hanno regole che si sono riprodotte fino ad oggi.

L'elemento comune di tutte le società umane sta nel fatto che nessuna società, indipendentemente da quanto dicono i relativisti assoluti, gli storicisti assoluti ed i negatori dell'esistenza di qualsiasi natura umana, può esistere e riprodursi senza un *sistema di interdizioni*. Questo sistema di interdizioni può ovviamente essere diversamente protetto e può diversamente punire la sua violazione, dal cuore strappato al semplice mormorio di disapprovazione, e l'alleggerimento della pena prevista per la sua violazione non dipende da un generico "grado di civiltà", i cui parametri nessun antropologo comparatista ha mai potuto accertare, ma semplicemente dal fatto che la coesione sociale è ottenuta con altri metodi. Pensare che il capitalismo sia più civile del feudalesimo perché non utilizza il rogo per i dissidenti in base unicamente al parametro astratto dell'evoluzione di una generica "sensibilità" o addirittura di una generica "marcia del progresso" significa non capire che se per garantire l'estorsione del plusvalore fosse necessario lo squartamento pubblico cui fu sottoposto l'attentatore Damien nel 1758 a Parigi avremmo squartamenti sulla pubblica piazza ogni domenica. Ma non si può estorcere plusvalore ad un lavoratore libero da gravami schiavistici e feudali minacciando di squartarlo. Su questo punto (ma praticamente solo su questo, il resto della sua concezione è orribile), Michel Foucault ha ragione.

L'elemento differenziale sta invece nel fatto che il *tabù* nelle società primitive è legittimato dal triplice uso del mito, della magia e del totemi-

smo, mentre il tabù dopo l'illuminismo ed il positivismo deve basarsi su di un *uso ideologico della ragione*. Ne farò più avanti varie esemplificazioni.

Nelle nostre civiltà monoteistiche, il Politicamente Corretto è una *secolarizzazione dell'interdetto alla bestemmia*. I cosiddetti "laici" vorrebbero liberamente bestemmiare Dio, che da circa duecento anni ormai ha perso ogni sovranità nella legittimazione sociale (ed è per questo che i laici sono quasi sempre particolarmente islamofobi, in quanto sospettano che nell'Islam Dio continui ad avere un certo ruolo, sia pure sempre minore, nella legittimazione politico-sociale). Strillano però contro i cosiddetti antiamericanismo ed antisemitismo, se appena qualcuno gli tocca la religione americana dell'occidente e la religione olocaustica. Si tratta solo di un passaggio funzionale ed ideologico da un *tabù* ad un altro. Ma è giunto il momento di entrare maggiormente nello specifico. Il Politicamente Corretto, infatti, elabora la proibizione del tabù e secolarizza l'interdetto della bestemmia. E tuttavia, questo non basta ancora, anche se è necessario partire da questo presupposto ben compreso.

8. Il Politicamente Corretto come elemento costitutivo di una nuova formazione ideologica mondializzata nasce negli anni sessanta e settanta negli USA, e non poteva essere diversamente. Gli USA non sono infatti solo un impero economico, politico e militare, ma sono un impero culturale. Tutte le forme ideologiche che esportano nel mondo intero, adattandole ovviamente alle diverse situazioni storico-geografiche, derivano in ultima istanza da un processo di secolarizzazione del primitivo eccezionalismo messianico seicentesco del puritanesimo protestante. Mentre nel pensiero europeo (ad esempio Hegel, ma anche Marx) il processo di universalizzazione culturale è concepito in modo razionalistico e storicistico, nel pensiero americano l'universalizzazione è pensata secondo il modello della trasmissione biblica veterotestamentaria. L'universale non è così un possibile risultato finale di un processo (illuminismo, Kant, Hegel, Marx, marxismo, eccetera), ma come un dato già presente fin dall'inizio, che si tratta di diffondere senza fermarsi davanti a nessun confine (*border*), in quanto la frontiera (*frontier*) è indefinitamente sorpassabile. Il popolo eletto ha infatti diritto sia a lasciare una terra del peccato (l'Egitto veterotestamentario, l'Europa cattolico-papista e dispotica), sia a massacrare gli abitanti provvisori della terra promessa (amaleciti e filistei nella Palestina veterotestamentaria, pelli-

rosse ed amerindi vari nella nuova terra promessa). Fucile, bibbia e liquore. Ecco la trinità dell'eccezionalismo messianico americano.

9. Il Politicamente Corretto ha dunque la sua genesi negli USA degli anni sessanta e settanta del novecento. Essa avviene in due momenti.

In primo luogo, la genesi vera e propria. Si tratta di un episodio interno alla cultura radicale di estrema sinistra negli USA, dalla Vecchia Sinistra (*old left*), ancora socialista e comunista di tipo europeo, alla Nuova Sinistra (*new left*), postsocialista e postcomunista, sconfitta al livello della "struttura", e che cerca una rivincita al livello del costume, dei modi di pensare e della "sovrastruttura", in particolare per quanto concerne i quattro punti del sessismo maschilista, dell'omofobia, dell'antisemitismo antiebraico e del razzismo contro i "diversamente colorati" (neri, amerindi, eccetera).

In secondo luogo, si tratta di una generalizzazione all'intera società "ufficiale" di questo movimento, generalizzazione resa possibile e necessaria da un mutamento di natura dell'intera società capitalistica globale, che nel suo passaggio da una fase storica ancora dialettica, e cioè caratterizzata dalla dicotomia Borghesia/Proletariato, ad una fase storica speculativa, e cioè postborghese e postproletaria, deve far cadere e rendere obsoleti i vecchi modelli razzisti, sessisti ed omofobi.

Trattiamo questi due momenti separatamente, avvertendo però il lettore che questa separazione è largamente astratta e scolastica, perché in realtà questi modelli sono strettamente intrecciati insieme.

10. Alla base di tutto, c'è l'incapacità prima del socialismo e poi del comunismo di diventare fattori politici rilevanti nella storia degli USA del novecento. A partire da Sombart e da Weber esiste in proposito una riflessione europea secolare. Essa è molto interessante, ma per ragioni di spazio è impossibile occuparsene in questa sede. La darò quindi per scontata, e partirò nella mia riflessione dal fatto che questa assenza di socialismo e di comunismo negli USA (non parlo di testimonianze minoritarie, cui va la mia massima stima ed ammirazione) è un dato da cui partire.

Chiamo Vecchia Sinistra Americana (*old left*) l'insieme di movimenti che dal 1870 al 1960 circa ha cercato di trasformare prima il socialismo e poi il comunismo in dato strutturale permanente della politica americana. Il fallimento è stato totale e tragico. Ma lo è stato soprattutto per la *violenza sistematica* che ha reso possibile

questo sradicamento da parte degli apparati pubblici e privati. Questa violenza sistematica è costantemente nascosta dalla corporazione corrotta dei contemporaneisti e degli americanisti, per cui sembra che una generica “opinione pubblica americana” abbia educatamente rifiutato le cosiddette “ideologie totalitarie europee”.

Niente di tutto questo. Data la struttura interna ed esterna dell'impero USA sia il socialismo che il comunismo sarebbero stati comunque fenomeni minoritari negli USA, ma non così irrilevanti e residuali come sono stati e sono. La loro residuale irrilevanza è stata effetto di un processo pubblico e privato di violenza sistematica durato quasi un secolo, ignorato e minimizzato dai gruppi corrotti dei contemporaneisti e degli americanisti, senza parlare dei seguaci subalterni di Hannah Arendt e compagnia bella. La “leggenda bianca” dell'eccezionalismo democratico USA è semplicemente l'altra faccia complementare della “leggenda nera” che è stata appiccicata alla vicenda globale del comunismo storico novecentesco realmente esistito (1917-1991).

11. Negli anni sessanta e settanta si ha negli USA un passaggio dalla cosiddetta Vecchia Sinistra alla cosiddetta Nuova Sinistra (*new left*), e su questo passaggio e sulla sua natura bisogna richiamare l'attenzione, perché è lì che bisogna cercare la genesi storica ed ideologica del Politicamente Corretto.

Questo passaggio è l'insieme di due fenomeni distinti ma interconnessi: da un lato, fu l'effetto



della spaventosa repressione privata e pubblica del ventennio precedente (1945-1965), che distrusse ogni possibilità di esistenza pubblica delle organizzazioni socialiste e comuniste di tipo europeo, e costrinse i residui militanti a ripiegare sulle cosiddette lotte culturali (vi fu qui la prima ricezione americana di Antonio Gramsci, visto come il grande teorico comunista delle lotte nella sovrastruttura); dall'altro, fu

l'effetto della demitizzazione del precedente mito dell'URSS, amplificato dopo il 1956 dalla destalinizzazione ufficiale sovietica, ed anche dal crescente benessere del livello di vita della classe operaia americana, che toccò il suo punto più alto nel 1973, e da allora è sostanzialmente in caduta costante (frutto anche del passaggio da un modello capitalistico prevalentemente industriale ad un modello capitalistico prevalentemente finanziario).

Credo che anche agli USA si applichi nell'essenziale la diagnosi di Augusto Del Noce sull'insufficienza strutturale del progressismo storicistico nel capire la natura riproduttiva della totalità capitalistica. A causa del fondamentalismo cattolico dell'autore questa diagnosi finisce per applicarsi quasi solo alla povera Italia provinciale del conflitto simulato fra Don Camillo e Peppone e fra DC e PCI, ma se la si estende e la si concretizza essa diventa illuminante anche per intendere i tratti generali della new left americana. In breve: la “sinistra” (nulla a che fare con le severe analisi strutturali di Marx) crede che il keynesismo in economia e la liberalizzazione dei costumi nella cultura siano tappe di avvicinamento progressivo (e di fatto “stadiale”) ad una società socialista e comunista (in senso umanistico ed antistaliniano), in quanto crede che per sua stessa insuperabile natura il capitalismo si fondi su di un profilo razzista, omofobico, maschilista, sessista, autoritario, eccetera. Di fronte al fatto inatteso, invece, che il capitalismo *per la sua stessa natura riproduttiva* tende a superare il suo primo momento di instaurazione, effettivamente razzista, maschilista, omofobico, sessista, eccetera, per poter allargare le sue basi di consenso e di gestione attiva, includendovi appunto i neri, le donne, gli omosessuali, eccetera, la sinistra resta priva di qualunque teoria di riferimento, non sapendo neppure più dove porre le sue basi culturali identitarie.

12. Chiarisco qui subito un possibile spiacevole e grottesco equivoco. Personalmente considero *incondizionatamente positivo* che i vecchi sgradevoli “pregiudizi” verso gli ebrei, i neri, le donne e gli omosessuali vengano superati. Se il Politicamente Corretto interdice la manifestazione pubblica del disprezzo verso gli ebrei, i neri, le donne e gli omosessuali questo è bene e non è male. Sono disposto a riconoscere questo dato positivo in modo chiaro, limpido e senza tortuosi equivoci. Mi prendo soltanto l'insindacabile diritto ad assumere in proposito un giudizio storico-dialettico, che non deve ovviamente essere scambiato per approvazione *a posteriori* dei pre-

cedenti “pregiudizi”. Anche l’Illuminismo fu positivo in rapporto alla precedente cultura assolutistica e signorile, eppure Horkheimer e Adorno si sono presi il diritto di criticarlo. Non vedo perché a me deve essere proibito ciò che ad Horkheimer ed Adorno ha dato invece la fama e l’approvazione della tartuferia semicola degli intellettuali.

13. La principale caratteristica del Politicamente Corretto è ovviamente quella di impedire che se ne parli in modo non programmaticamente politicamente corretto. È questa una caratteristica di tutti i *tabù*, per cui parlarne è già violare un *tabù*, e delle religioni, per cui è già blasfemo parlarne in modo non religioso sulla loro genesi e sulla loro funzione storica. Facendomi beffe di questo interdetto da pavidì mascalzoni, ne analizzerò ora in due tempi la genesi teorico-filosofica e la genesi storico-sociale. Sebbene la seconda, strutturale, sia più importante della prima, sovrastrutturale, inizierò dalla prima. Il lettore poi inverta l’ordine, se vuole.

14. La genesi teorica del Politicamente Corretto sta in una delle ennesime *prognosi errate* cui ci ha abituato la tradizione del pensiero marxista, e più in generale di “sinistra”. Esso si basa sul presupposto che si dice in lingua inglese *wishful thinking*, e cioè pensiero che scambia i propri desideri per realtà storiche vincenti. Tutti cadiamo ovviamente in questo errore, ma soltanto il pensiero di sinistra ha elevato l’illusione ad Arte e Scienza.

Le diagnosi illusorie sono moltissime, ma qui ci limiteremo ad analizzarne soltanto due, di cui la seconda in particolare è quella che ci interessa maggiormente in questa sede.

La prima illusione, intrattenuta purtroppo dal Grande Fondatore della Ditta, e cioè Karl Marx, sta in una diagnosi e prognosi del capitalismo basata sulla sciagurata previsione del suo crollo, dovuto ad un insieme di ragioni, che qui sintetizzo in tre, scusandomi per non poter avere ovviamente lo spazio per esporle in modo più decente. Primo, il carattere rivoluzionario anticapitalista della classe operaia, salariata e proletaria, vista come l’avanguardia politicamente organizzabile del lavoro collettivo cooperativo associato, dal direttore di fabbrica all’ultimo manovale, alleata con le potenze intellettuali sprigionate dalla grande produzione industriale, definita da Marx con l’espressione inglese *General Intellect*. Secondo, la considerazione delle crisi capitalistiche (variamente classificate) non come un fisiologico momento ciclico di rico-

stituzione delle condizioni di una nuova fase di accumulazione, ma come segnale di incrinamento irreversibile del sistema. Terzo, la presunta incapacità del capitalismo di sviluppare le forze produttive sociali, da cui stagnazione, ristagno e necessità del “cambio di manovratore” della locomotiva, dalla borghesia al proletariato ed ai suoi alleati.

Per farla corta, tutti e tre queste previsioni sono completamente e totalmente errate. Questo non cambia di un grammo e di una virgola il giudizio negativo globale sul capitalismo, almeno a mio giudizio, il che fa sì che io continui a rivendicarmi allievo e seguace della “scuola di Marx” intesa in senso lato. Ma nello stesso tempo ogni minuto sprecato nel congedo da questo insieme di (spiegabili e perdonabili) errori è tutto tempo perduto per elaborare una strategia ed una tattica anticapitalistica di oggi.

La seconda illusione, più grave della prima, permane persino in caso di totale abbandono della prima, in quanto è più radicata e quindi più pericolosa e dura a morire. Si tratta dell’ideologia del progresso, di origine illuministica *integralmente e soltanto borghese*, già da allora del tutto estranea alle classi subalterne, per cui *l’avanti* è sempre per principio migliore dell’*indietro*, e per cui il semplice scorrimento del tempo era sempre e comunque inteso come un progresso. Lussuria è sempre avanti a Ratzinger, per cui non può che avere ragione. Nonostante alcuni rarissimi pensatori critici (Benjamin, eccetera), la religione del progresso è rimasta, ed ancora rimane, l’unica religione popolare della sinistra europea, all’interno di un popolo rimbecillito dai *media* che non va più in chiesa ed è invitato ad odiare la cultura letteraria e filosofica degli “antichi”, che essendo antichi devono per forza anche essere “sorpassati”.

Da questa penosa religione per deficienti si è sviluppata l’idea per cui il capitalismo può soltanto svilupparsi sulla base del paternalismo maschilista, razzista, omofobo ed antisemita. Rimosso questo bestione conservatore si sarebbe fatto un passo avanti anche verso una società più giusta ed egualitaria.

L’esperienza degli ultimi quaranta anni (1968-2008), un periodo storico abbastanza lungo per permettere già un bilancio di fondo, dimostra esattamente il contrario. In quarant’anni il capitalismo ha liberalizzato il costume, ha contrastato razzismo, omofobia, maschilismo ed antisemitismo (trasferendo però il ruolo dell’antisemitismo all’islamofobia ed ergendo anzi il popolo ebraico a sacerdozio levitico della nuova religione olocaustica globale, “pezzo forte” del Politicamente Corretto), e nello stesso tempo ha

creato una società oligarchica in cui le disegualianze sociali sono molto maggiori, provocatorie e schifose di quaranta anni fa. È terribile affidarsi ad un medico idiota che scambia l'artrite reumatoide per dolore ai calli.

15. Quanto detto nel paragrafo precedente è soltanto ideologia sovrastrutturale per deficienti. Marx non era un deficiente, ed è comprensibile che potesse fare la diagnosi che ha fatto fra il 1840 ed il 1880. Ma che i tre punti in questione siano stati mantenuti fra il 1968 ed il 2009 rivela l'incurabile decadenza di gruppi sociali residuali guidati da politici nichilisti e da intellettuali ignoranti. Un navigatore miceneo del 1000 a.C. ha diritto a pensare che la terra sia piatta. Uno *skipper* del 2009 non ha più questo diritto. I problemi del cosiddetto "marxismo" stanno tutti qui, e tali resteranno fino a quando non verrà integralmente sostituita la feccia politica ed intellettuale che ne impedisce la riforma radicale ed il rilancio strategico.

Eppure, ci deve essere qualcosa alla base di questo conservatorismo per deficienti. Si tratta di un fenomeno corrispondente a quanto un tempo i marxisti come Lenin chiamavano "aristocrazia operaia", e cioè quei settori di classe operaia pagati meglio, sia per i sovrapprofitti di origine imperialistica sia per l'aumento della produttività della nuova industria capitalistica. Alla base c'è sempre il cosiddetto plusvalore relativo, o più esattamente il passaggio dal plusvalore assoluto al plusvalore relativo, nei centri delle metropoli capitalistiche, e dello scarico del plusvalore assoluto nel cosiddetto "decentramento produttivo" della globalizzazione imperialistica.

La vecchia "piccola borghesia", matrice storica dell'irrequietezza politica nel capitalismo, storicamente tentata sia dal fascismo che dal comunismo (Antonio Gramsci e Benito Mussolini avevano la stessa origine sociale, e le loro scelte politiche alternative sono state predeterminate *unicamente* da opzioni culturali contrapposte, senza nessun determinismo sociologico preesistente), è stata gradatamente sostituita da un *nuovo ceto medio*. Ora, i concetti e soprattutto le realtà della *piccola borghesia* e del *nuovo ceto medio* sono diversissimi, e la loro sistematica confusione, promossa dalla sinergia mortale fra analfabetismo sociologico dei filosofi ed analfabetismo filosofico dei sociologi, sta alla base del Politicamente Corretto come *illusione socialmente necessaria* della fase storica in cui stiamo vivendo, che non è assolutamente il passaggio dal cosiddetto Moderno al cosiddetto Postmoderno, ma è il passaggio da una fase del

capitalismo prevalentemente industriale e nazionale ad una fase del capitalismo prevalentemente finanziaria e transnazionale-globalizzata.

La piccola borghesia di un tempo era guidata nella sua maggioranza statistica (in un contesto storico di aspettative crescenti di promozione sociale di individui e di gruppi), da progetti di integrazione nel capitalismo, e nella sua minoranza sensibile da inquietudini indifferentemente fasciste e comuniste. Dicendo "indifferentemente" non intendo affatto proporre una equazione "totalitaria" di fascismo e comunismo, in quanto personalmente considero (qui semplifico orribilmente, violando il Politicamente Corretto) il comunismo molto migliore del fascismo, e fascismo e comunismo comunque migliori del tradizionale imperialismo anglosassone e francese, massimo responsabile del bagno di sangue della prima guerra mondiale, matrice di tutto il male posteriore del novecento. Mi ripugnano Auschwitz, Hiroshima, Katyn e la Kolyma, ma tutti e quattro derivano in ultima istanza dal 1914 e dal trattato di Versailles del 1919. E con questo, ho reso esplicito il mio personale bilancio, politicamente scorrettissimo, del novecento appena trascorso.

Il nuovo ceto medio, gruppo sociale del tutto privo di ambizioni di guida politica (di qui la sua propensione al pensiero debole, elaborazione sofisticata della sua rinuncia a governare la totalità sociale e la sua riproduzione, in nome di una irresponsabilità lamentosa ed autoreferenziale), non ha più da elaborare nessuna coscienza infelice (ed è infatti anche per questo che odia Hegel e che Marx lo ha "deluso"), è pienamente "appagato" sul piano materiale, anche se deve accettare come frutto di una fatalità economica imperscrutabile le "aspettative decrescenti". È quindi pronto ad accettare il Politicamente Corretto come suo nuovo profilo filosofico identitario di appartenenza.

Sono sicuro di poche cose, ma di questa sono (quasi) sicuro. Fra mezzo secolo, o forse qualcosa di più, questa rinuncia culturale a giudicare negativamente la totalità sociale verrà giudicata dai nostri posteri, in un mondo in cui certamente gli squilibri sociali ed ecologici saranno ancora aumentati, con la stessa severità con cui noi oggi giudichiamo le tentazioni fasciste e/o staliniane negli anni trenta. Ma i pochi di noi che hanno capito questo non potranno compiacersene, perché il loro ciclo biologico sarà compiuto, e saranno da tempo nel mondo dei più.

16. Ed ora, discussane la genesi storica e teorica, passiamo al Politicamente Corretto vero e proprio come formazione ideologica relativa-

mente coerente di un sistema superstizioso di interdizioni e di punizioni di bestemmie sociali laicizzate. Devo limitarmi però alla sola Europa occidentale “carolingia”, e cioè al piccolissimo gruppo di paesi come Italia, Francia, Germania, Spagna e poco altro. Russia, Turchia, Grecia e paesi arabi, ad esempio, non entrano nel quadro. Si tratta di *colonie culturali USA integrali*, in particolare Italia e Germania, cui si è aggiunta recentemente la Francia dopo lo smantellamento del benemerito profilo nazionalistico del generale De Gaulle.

In questo saggio il lettore *non può aspettarsi* un'esposizione sistematicamente soddisfacente del Politicamente Corretto. Si può aspettare solo un'impostazione iniziale largamente imperfetta, e “tarata” sulla situazione italiana, una delle più degradate e disperanti dell'Europa intera, per ragioni storiche che devono essere esaminate a parte. In sintesi, inizieremo con cinque soli elementi fondamentali di Politicamente Corretto in Italia:

1) *Americanismo* come presupposto di una *collocazione interna* ad un mondo esterno dato per preliminare e scontato.

2) *Religione olocaustica* e sacralizzata del sacerdozio sionista come *nuovo rito religioso* europeo in epoca di crisi dei vecchi monoteismi prescrittivi ed invasivi della totale liberalizzazione dei corpi e della manipolazione degli spiriti.

3) *Diritti umani* delle etnie e delle minoranze sessuali come nuova legittimazione del diritto all'intervento militare unilaterale al di fuori di qualunque legalità internazionale.

4) *Mantenimento illimitato dell'antifascismo* in assenza completa di fascismo.

5) *Dicotomia bipolare Destra/Sinistra* come manipolazione dello spazio politico e come mascheramento del *partito unico* della riproduzione capitalistica.

Siamo solo all'inizio, ma il lettore deve accontentarsi. Se però il lettore non si scandalizza, come dovrebbe fare, significa che non sono stato ancora abbastanza radicale. La reazione alle mie tesi è infatti una *vera cartina di tornasole*. Chi se ne ritrae inorridito è certamente un buon suddito del Politicamente Corretto, ed ha di fronte a sé buone possibilità di carriera e di cooptazione. Chi le assume come ipotesi di discussione, magari per annacquarele ed ammorbidirle, ma non le respinge inorridito *a priori*, non è ancora un caso disperato. Chi invece le approva, le accetta e le assume, sappia che non potrà mai fare nessuna carriera pubblica, non potrà mai diventare professore universitario di filosofia, storia e scienze sociali, e sarà oggetto di silenziamento e/o di diffamazione. È

pertanto sconsigliato di difendere queste tesi prima della pensione.

17. *Americanismo* non significa assolutamente sostenere sempre servilmente tutto ciò che di volta in volta decidono di fare i governi americani. Il vero americanismo, anzi, consiste nel consigliare all'imperatore cosa dovrebbe fare per essere più amato dai sudditi, più multilaterale, meno unilaterale, ed in genere più portatore di un *soft power*. Il vero americanista consiglia di chiudere Guantanamo, di scoraggiare il Ku Klux Klan, di eleggere al comando il numero maggiore possibile di neri, donne, gay, eccetera. Il vero americanista vuole potersi riconoscere nella potenza imperiale che occupa il suo paese con basi militari e depositi di bombe atomiche a distanza di decenni dalla fine della seconda guerra mondiale (1945) e dalla dissoluzione di ogni patto militare “comunista” (1991). Il vero americanista vuole essere suddito di un impero buono, e pertanto gli spiace che l'impero a volte sia cattivo ed esageri. Massacrando l'Iraq l'impero non ha commesso un crimine, ma un errore. L'americanista utilizza due registri linguistici ed assiologici diversi, il codice del crimine ed il codice dell'errore. Tutti possiamo commettere errori, che diamine!

Hitler, Mussolini, i giapponesi, i comunisti, Milosevic, Mugabe, la giunta militare del Myanmar, i talebani, eccetera, hanno commesso e commettono *crimini*.

Churchill che massakra i curdi e gli indiani, Truman che getta la bomba atomica ad Hiroshima, Bush che invade l'Iraq nel 2003, commettono solo spiacevoli *errori*.

L'americanista accusa di anti-americanismo tutti coloro che affermano che gli USA si comportano come un impero, e non dovrebbero farlo, e comportarsi invece come un normale stato-nazione, affidando il mondo ad un equilibrio fra le potenze, senza velleità messianiche imperiali. Qui l'americanista raggiunge il massimo della cialtroneria, perché accusa di anti-americanismo paradossalmente la stessa cultura americana, che afferma a chiare lettere di essere un impero, di voler essere un impero e di voler continuare ad essere un impero, e non è affatto disposta a rinunciare a questo eccezionalismo messianico.

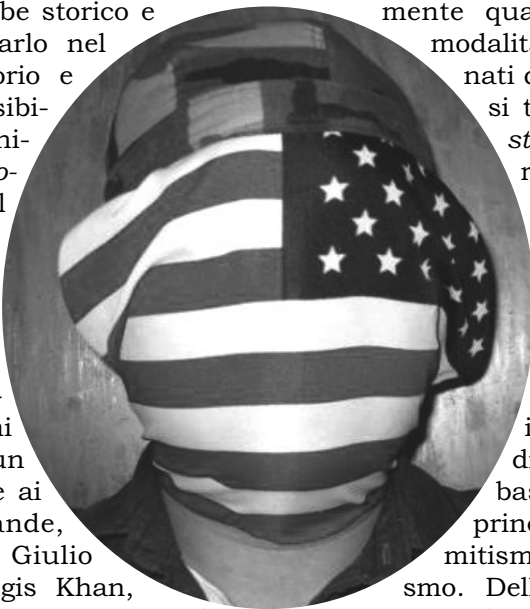
L'americanismo, pertanto, *non* consiste in un variabile insieme di opinioni su questo o su quell'atto specifico degli USA, ma in un *presupposto di internità illimitata* a questo mondo, in cui contrattare poi le modalità di adesione specifica.

Come la penso in proposito? Beh, il discorso

sarebbe lungo, e diventerebbe storico e filosofico. Ma per sintetizzarlo nel modo più breve, provocatorio e politicamente scorretto possibile, dirò che per me l'americanismo è l'*equivalente storico-analogico* dei mongoli nel 1280, di Hitler nel 1940, eccetera, e mi scuso per aver fatto analogie troppo lievi, perché considero l'americanismo proporzionalmente ancora più pericoloso, perché possiede armi nucleari e perché tende ad un dominio mondiale, cosa che ai loro tempi ciò il Grande, Alessandro il Macedone, Giulio Cesare, Carlo Magno, Gengis Khan, Filippo II, Cromwell, Luigi XVI, Pietro il Grande, Bismark, Churchill, Hitler, eccetera, non potevano fare per semplici ragioni tecniche.

18. La *religione olocaustica* è una religione esclusivamente europeo-occidentale, ed i pellegrinaggi guidati ad Auschwitz sono l'equivalente della Virgen de Guadalupe in Messico e della Casa di Confucio in Cina. Ma vediamo meglio. Un inciso, inutile in un mondo normale, ma necessario sotto la spada di Damocle del Politicamente Corretto. Parlare di religione olocaustica non ha nessun rapporto con il giudizio sull'antisemitismo europeo moderno e sui progetti razzisti e sterministici di Hitler e dei suoi alleati, più o meno "buoni", recalcitranti o entusiasti. Su entrambi i punti il mio giudizio storico e morale è *incondizionatamente negativo*, il che significa che non mi pongo sulla strada scivolosa della contestualizzazione, della relativizzazione, eccetera. Naturalmente, non fu un Male Assoluto, ma non certo per cercare ipocrite giustificazioni, ma per il semplice fatto che non esistono mali assoluti, e tutti i mali compiuti da uomini sono sempre relativi all'epoca ed ai soggetti che li hanno compiuti. Ad esempio Hiroshima, che per me fu un male ancora peggiore di Auschwitz, perché non lasciò scampo alle sue vittime innocenti (almeno ad Auschwitz un Primo Levi poté uscirne vivo), non fu neanche un male assoluto, insieme con *alcune altre decine* di mali del novecento (Hiroshima, Nagasaki, genocidio degli armeni, giapponesi in Cina 1937, USA in Iraq 2003, Congo 1998-2008, eccetera).

La religione olocaustica, inoltre non ha neppure nulla a che fare con il cosiddetto "negazionismo". Il Politicamente Corretto interdice legal-



mente qualunque controversia sulle modalità e sul numero degli sterminati da Hitler 1939-1945, per cui si tratta dell'*unica controversia storiografica illegale* della storia contemporanea. Qui il contesto religioso dell'interdizione del tabù della bestemmia è evidente. In proposito io non ho nulla da dire, non sono uno storico, non sono un contemporaneista, non ho studiato il problema, e posso fare solo dichiarazioni aprioristiche. Mi basta essere contrario in via di principio al razzismo, all'antisemitismo moderno ed allo sterminismo. Delle modalità dei numeri si

occupino gli storici contemporaneisti, e smettano di fare dell'ideologia identitaria travestita da contemporaneistica.

Sigmund Freud ha proposto in *Totem e Tabù* una stimolante ipotesi, per cui il sentimento religioso nasce dall'elaborazione ulteriore di un complesso di colpa per un crimine precedentemente compiuto (nel suo caso, l'uccisione del padre ed il banchetto cannibalico delle sue spoglie). Questa ipotesi non mi sembra affatto verosimile, ma si applica molto bene al senso di colpa olocaustico. Gli europei ed i tedeschi hanno massacrato gli ebrei, e dovranno pagare per sempre per questo crimine, trasformando l'olocausto in religione espiatoria a tempo indeterminato, accettando per sempre l'occupazione militare di basi americane simbolicamente investite del compito di far sì che *mai più* i cattivi europei irresponsabili possano ricadere in Hitler (o facsimili) o in Stalin (o facsimili), ed in questo modo condannando all'irresponsabilità ed alla subordinazione infernale (infernale perché è per sempre – solo il purgatorio è a tempo determinato, ma se lo fosse, direi che sessant'anni 1945-2005 dovrebbero essere sufficienti) *tutte* le generazioni di europei nate ampiamente dopo il 1945.

Che cosa ne penso? Ne penso tutto il male possibile. L'idea di *responsabilità collettiva*, totalmente estranea allo spirito ed alla lettera della filosofia greca (che era centrata sull'anima dell'individuo singolo, *psychè*), è una ripugnante eredità assiro-babilonese, o meglio ne è una contorta secolarizzazione. Sono nato nel 1943. Non mi sento affatto, e non sono, minimamente responsabile del cosiddetto Olocausto. Se faccio l'operazione mentale artificiale di spostarmi retroattivamente nel tempo, sarei stato contro,

ed anzi spero che avrei avuto il coraggio di oppormi attivamente. Il popolo tedesco non è affatto responsabile dell'olocausto, ma soltanto chi vi ha attivamente partecipato lo è. Il popolo americano non è responsabile per Hiroshima, ma solo la sua classe dirigente criminale lo è. Il popolo ebraico non è affatto responsabile per gli atti criminali del nazismo sionista, ma solo i nazisti sionisti lo sono.

Accettando la religione olocaustica e l'irrazionale principio assiro-babilonese della responsabilità collettiva gli europei hanno accettato di poter essere ricattati per sempre. Questa idolatria dovrà essere abbattuta, e sostituita (ed è possibile farlo, purché lo si voglia) da una riconsiderazione razionale della storia del novecento, senza mali assoluti e senza demoni, in cui si arriverebbe comunque alla totale inaccettabilità di ogni tipo di razzismo e di sterminismo. Ma è appunto questo approccio razionale che *non si vuole*.

La religione olocaustica è quindi bivalente, in quanto serve sia all'asservimento simbolico dell'Europa, chiamata ad *espiare per sempre*, sia alla giustificazione indiretta delle atrocità razziste del sionismo colonialistico. Vi è però un terzo aspetto, generalmente meno compreso. Il capitalismo ha superato da tempo lo stadio ascetico-weberiano dell'accumulazione e lo stadio freudiano della necessità del Super-Io paterno baffuto, barbuto e peloso con completamente amoroso materno in busto stretto a stecche di balena soffocanti, ed in questo modo ha soltanto più una fondazione individualistica e consumistica. Il vecchio Dio monoteistico può essere quindi detronizzato, e lasciato soltanto ai seguaci di Padre Pio e San Gennaro. Non c'è più famiglia, ma solo *omo* e *etero*. Non ci sono più professori, ma soltanto *prof* chiamati a fare gli intrattenitori sociali e gli specialisti nelle Tre I (inglese, impresa, informatica). Non ci sono più identità, ma fantocci televisivi intercambiabili che si pronunciano nei *talk-show* per individui del tutto passivizzati. In questa società in cui è vietato vietare qualunque cosa, e la sola cosa vietata è il battersi per una società diversa, la vecchia religione invasiva dei costumi familiari e sessuali deve essere smantellata e delegittimata

(pensiamo all'alluvione di libercoli dedicati a dimostrare l'inesistenza scientifica di Dio ed a provare che Cristo era un poveraccio come tutti gli altri, soltanto un po' più estremista, illuso e fanatico). La religione olocaustica è invece in sé perfetta, perché non richiede norma-

tività familiare e sessuale, ma richiede soltanto elaborazione interminabile del senso di colpa per una responsabilità collettiva di tipo assiro-babilonese.

Avverto il lettore. Quanto detto, ovviamente, non ha nulla a che fare con il cosiddetto "antisemitismo". Ma questo non conta niente.

Chiunque dica oggi qualcosa del genere verrà infamato ed isolato come antisemita, in modo che, attraverso una serie di passaggi simbolici

fortemente preconsoci, gli venga caricata addosso la responsabilità ideale di Auschwitz. Molti ebrei illuminati lo hanno capito (Shahak, Finkelstein, Atzmon, Shamir, Pappe, eccetera), ma essi vengono subito isolati con l'etichetta odiosa ed assurda di "ebrei che odiano se stessi".

A breve termine, non c'è assolutamente niente da fare. Dobbiamo tenerci addosso questa peste.

19. La *teologia dei diritti umani* è oggi un vero e proprio pilastro del Politicamente Corretto, in quanto esplica una funzione multiuso: risposta al senso di colpa del consumismo individualistico occidentale, che cerca un risarcimento morale nel bombardare gli *stati-canaglia* in nome dei diritti umani, e si sente così "coinvolto" nella lotta del Bene contro il Male; legittimazione delle guerre di aggressione imperialistica USA, fatte per ragioni materiali, come il petrolio e la geopolitica di accerchiamento di futuri concorrenti strategici, ma "coperte" con motivazioni umanitarie pseudo-universalistiche (liberare dal *burka* le donne afgane, liberare gli iracheni da un dittatore nazionalista baffuto, eccetera).

Da un punto di vista storico, la teologia dei diritti umani (perché di ideologia idolatrica si tratta, o più esattamente di una teologia idolatrica al servizio di un eccezionalismo messianico imperiale con applauso servile della *claque* neroniana degli intellettuali europei ex-marxisti scop-



piati) si può definire come una *secolarizzazione individualistica manipolata del vecchio giusnaturalismo*. Prego il lettore di non passare oltre distrattamente, ma di fare attenzione a questa proposta definitoria. Ora, però, mi spiegherò meglio.

La teoria dei *diritti naturali*, o giusnaturalismo, è una teoria che ha bensì avuto precedenti antichi, stoici e medioevali, ma è nell'essenziale nuova, e rappresenta la prima formulazione teorica organizzata di contestazione dell'ordo sacralizzato feudale-signorile, che per un millennio si era legittimato in modo direttamente religioso. Ora, la teoria del diritto naturale si fondava sulla pura ragione, come se Dio non fosse neppure esistito (*etsi Deus non daretur*). Ha avuto ragione Ernst Bloch, quando ha sostenuto che il diritto naturale dovrebbe essere rivendicato dai comunisti come un'eredità da accettare e far fruttare.

L'economia politica inglese (Smith, Ricardo) è nata sulla base della teoria della natura umana di David Hume, una teoria elaborata contro il diritto naturale, considerato un insieme di sciocchezze metafisiche del tutto indimostrabili ed astratte. L'economia politica, e cioè l'unica possibile teologia monoteistica ed idolatrica del capitalismo, non sopporta fondazioni esterne ad essa (volontà di Dio, diritti naturali, contratti sociali, utopie egualitarie, eccetera), e deve fondarsi su se stessa. La sua autofondazione si basa infatti sul rapporto di scambio come unico rapporto normale della natura umana. La teoria della natura umana di Hume non è quindi una derivazione del diritto naturale, ma è al contrario un'arma da guerra ideologica contro il diritto naturale.

Hegel e Marx, sia pure per ragioni opposte a quelle di Hume, furono anch'essi avversari del diritto naturale. Per ragioni che qui per brevità non posso discutere (ma sarebbe interessantissimo farlo), essi ritenevano che il diritto naturale non fosse adatto a legittimare la comunità politica statale moderna (Hegel), fosse pericolosamente incline a legittimare l'estremismo giacobino di Robespierre su basi russoviane (sempre Hegel), e non si prestasse a fondare la concezione materialistica della storia, nella misura in cui era sorpassato come ideologia settecentesca della borghesia rivoluzionaria (Marx).

Il pensiero borghese dopo il 1795 (termidoriani) abbandonò del tutto il diritto naturale, considerato potenzialmente pericoloso in quanto fattore di possibile legittimazione di una rivoluzione sociale (Bloch), per adottare il cosiddetto "positivismo giuridico". Dietro questa espressione pomposa c'era semplicemente l'abbandono di

qualunque fondazione filosofica della società, in quanto "positivismo giuridico" significa semplicemente che quello che fanno i legislatori capitalistici è valido in sé, e non ha bisogno di nessuna legittimazione filosofica esterna al principio stesso della legge. Si riproponeva così la brutalità del punto di vista degli imperatori medioevali, per cui il principe decideva lui che cosa fosse legale e che cosa no (*quod principi placuit legis habet vigorem*).

La necessità nuova, da parte del capitalismo dominante, di contrapporsi alle nuove anomalie fasciste e comuniste, non previste nella politologia classica, portò ad una strumentale ed ipocrita riscoperta del diritto naturale. Insisto sul carattere strumentale di questa riscoperta, puramente ideologica e per nulla umanistica e universalistica. Karl Schmitt fece correttamente notare che in nome dell'Umanità si legittimava oggi una guerra senza quartiere, in cui l'avversario diventava un Nemico Assoluto (in quanto appunto "disumano"). Danilo Zolo ha fatto abbondantemente notare che "chi dice Umanità" (titolo di un suo magnifico saggio chiarificatore) si sente abilitato a fare qualunque cosa, a sferrare qualunque aggressione, eccetera.

Il discorso sarebbe certamente lungo, ma nell'essenziale sono d'accordo con le tesi di Alain de Benoist. Abbasso l'ideologia dei diritti umani! Viva la sovranità nazionale che si oppone alle pretese interventistiche! Nel male, meglio i talebani che difendono il loro paese delle cavallette umanitarie che sbarcano al servizio delle mire geopolitiche USA!

Detto questo, io resto un apprezzatore della teoria dei diritti naturali, in quanto considero l'uomo un animale sociale, politico e comunitario (Aristotele), un animale dotato di linguaggio, ragione e capacità di calcolo distributivo e giusto delle risorse (sempre Aristotele), un ente naturale generico (Marx), eccetera. La teoria dovrà essere ripresa e valorizzata in un futuro non ancora determinabile. Per ora, nella congiuntura in cui viviamo, la teoria dei diritti umani non esiste, ed il suo fantasma ideologico ricopre la stessa funzione ricoperta a suo tempo dalla teoria della razza di Hitler.

E scusatemi per la pacatezza e la moderazione del paragone!

20. Il mantenimento illimitato di un *antifascismo* cerimoniale in *assenza* completa di fascismo è la peste ideologica peggiore del paesaggio culturale italiano, peggio del berlusconismo, eccetera. Mi rendo perfettamente conto di stare dicendo qualcosa di inaccettabile per l'italiano

di sinistra medio, pio e politicamente corretto, ma in un caso di gravità come questo non sono possibili mezze misure: l'antifascismo in assenza completa, evidente e conclamata di fascismo è la *peggiore peste ideologica* dell'Italia di oggi.

Una premessa, anche se so perfettamente che sarà inutile. Avendo fatto l'insegnante di storia e filosofia nei licei italiani per trentacinque anni (1967-2002) comunico solennemente di essere dettagliatamente informato sulla storia dei fascismi italiani ed europei (1919-1945). Il lettore si fidi. La mia opinione storiografica sul fascismo è *fortemente negativa*, a differenza della mia opinione sul comunismo dello stesso periodo, che è *largamente positiva*. Del cosiddetto "stato liberale" non parlo, perché lo considero responsabile della prima guerra mondiale e del suo bagno di sangue. Tutto il chiacchiericcio sulla cosiddetta "età giolittiana" mi esce dalle orecchie, ed è per me infinitamente meno interessante dei costumi dei Mitanni, dei Sumeri e degli Aynu (Giappone). Sono quindi un totale *antifascista retroattivo*, frase totalmente formale e vuota, perché retroattivamente sono anche un sostenitore di Mario contro Silla, dei Gracchi contro il Senato e di Costantino XII contro Maometto II. Chi mi volesse accusare di filofascismo, quindi, dovrebbe prima pulirsi la bocca dalla merda. In un "gioco della torre" io salvo Gramsci e getto giù Mussolini, salvo Stalin e getto giù Hitler, salvo Marx e getto giù Nietzsche, salvo Lukács e getto giù Weber, e via giocando a questo gioco dopolavoristico per deficienti acculturati.

La mia valutazione sul carattere pestifero dell'antifascismo in assenza completa di fascismo non può essere ispirata da un giudizio storiografico o politico in favore del fascismo. Sono retroattivamente per i libici contro Graziani, per gli etiopici contro gli italiani razzisti e colonialisti nel 1935, per i greci contro gli italiani nel 1940, e mi spiace soltanto che i greci non siano arrivati prima a Tirana, poi a Bari, ed infine a Roma per insufficienza di armamento. Chi pensa che un "fascista" possa parlare così dovrebbe iscriversi ad un corso per analfabeti storici. Non è mai troppo tardi!

L'antifascismo in assenza completa di fascismo è in realtà un meccanismo ideologico pestifero per *impedire la valutazione dei fatti attuali*. La costituzione italiana è stata *distrutta per sempre* nel 1999 con i bombardamenti sulla Jugoslavia, e da allora l'Italia è *senza costituzione*, e lo resterà finché i responsabili politici di allora non saranno *condannati a morte per alto tradimento* (parlo letteralmente pesando le parole), con eventuale benevola commutazione della con-

danna a morte a lavori forzati a vita. Eppure, questi crimini passano sotto silenzio, perché si continuano ad interpretare gli eventi di oggi in base ad una distinzione completamente finita nel 1945.

E tuttavia anche la follia ha una spiegazione razionale. L'antifascismo in assenza completa di fascismo è stato dopo il 1956 la nuova trincea di legittimazione del mastodonte PCI dopo la delegittimazione kruscioviana di Stalin. Inoltre, l'antifascismo in assenza completa di fascismo permette il "gioco dei faccioni", per cui nella casella vuota chiamata "fascismo" è sempre possibile mettere figurine di fascisti sempre nuovi (Almirante, De Gasperi, Scelba, Fanfani, Craxi, le Brigate Rosse, Berlusconi, eccetera). Con l'arrivo dell'americanismo (gli USA, la potenza antifascista che ci ha liberati), della religione olocaustica (il fascismo antisemita e sterminista delle leggi razziali), ed infine della teologia dei diritti umani (e cioè Ahmadinejad fascista, Mugabe fascista, Milosevic fascista, eccetera) la continuazione dell'antifascismo in assenza completa di fascismo è destinata a fiorire gloriosamente.

Per sempre? No, certamente. Ma presumibilmente fino a quando durerà la nostra bovina sottomissione, inginocchiati come siamo nella cosiddetta "posizione del missionario".

21. Non certo in tutto il mondo, ma nella maggior parte dei paesi dell'Europa occidentale (con alcune possibili eccezioni, Grecia in primo luogo, ed in generale paesi in cui si conserva una certa sensibilità per la questione dell'indipendenza nazionale – e quindi sicuramente *non* in Italia), la dicotomia Destra/Sinistra, che ha avuto grande importanza per quasi due secoli, è oggi una pura *protesi di manipolazione politologica*, la cui conservazione è funzionale soltanto allo spettacolo capitalistico delle false contrapposizioni in un mondo simulato (Debord, Baudrillard).

Non fu sempre così. E non fu sempre così per ragioni intuitive, che però ad ogni buon conto richiamerò. Prima, una rapida confessione autobiografica. Sono nato nel 1943. Ho avuto una educazione politica familiare da "piccola borghesia d'ordine", cattolicesimo tiepido, distinzione fra un fascismo "buono" prima del 1940 ed un fascismo "cattivo" posteriore (stavamo tanto bene, e poi Mussolini si è messo a dare retta a quel pazzo di Hitler!), moderata invidia sociale per i ricchi, moderata paura di cadere fra i poveri (del tipo: studia, se no ti mando a lavorare!). A venti anni circa (1963) sono diventato "comunista" senza neppure sapere chi

fosse stato Marx, per pura lotta contro il padre (tipica dell'epoca, oggi ignota, in quanto il padre è stato nel frattempo ucciso dal Sessantotto e dal femminismo), e rifiuto del modello di integrazione borghese subalterna da lui propostami. Sono poi andato a studiare filosofia a Parigi, ho imparato chi era stato Marx, e da allora sono diventato un membro permanente della "scuola di Marx" (non del marxismo, che ho sempre aborrito, ma della scuola di Marx – se qualcuno non capisce la differenza è un caso incurabile, ed io non ho certamente voglia di perdere tempo a curarlo), e certamente lo sarò per tutto il resto della mia vita terrena (sull'aldilà non mi pronuncio per cautela). Intorno ai primi anni novanta (crollo dell'URSS, permanenza del comunismo italiano sotto la tenda ad ossigeno fra urli plebei di nicchia identitaria di appartenenza, colpo di stato giudiziario extraparlamentare di giudici ed ex PCI, eccetera) ho iniziato a staccarmi dalla sinistra, che fino ad allora avevo identificato con l'ala più coerente e colta della società. Ho rotto l'alleanza intima con questa gente nel 1999, quando la sinistra, per farsi riconoscere dall'imperatore USA, ha fatto la guerra alla Jugoslavia sulla base di sporchissime menzogne. Il 1999 è stato un anno-chiave. Ho rotto il tabù identitario dell'impossibilità di dialogare con la destra, e ne sono stato ricompensato con il *gossip* telematico di "fascismo". Ho atteso invano la difesa da parte di chi avrebbe dovuto conoscermi benissimo, ed il loro rumoroso silenzio è stato alla fine catartico e benefico, perché ha interrotto i miei ultimi legami "sentimentali" con questa feccia antropologica ed umana. Sono molto più comunista che in gioventù, ma questo non interessa la feccia cui ho fatto riferimento. Fine della parentesi autobiografica, credo utile per un giovanissimo, certamente ignaro del clima politico-culturale esistito fra il 1945 ed il 1990.

Torniamo alla dicotomia. In proposito, ci sono subito da dire almeno tre cose importanti.

In primo luogo, la dicotomia Sinistra/Destra è frutto di una secolarizzazione imperfetta di una precedente fondazione religiosa della legittimazione globale della società classista. La precedente fondazione era di tipo religioso, e veniva pensata con la dicotomia verticale Dio/Uomo, Gerusalemme/Babilonia, eccetera. Dal momento che la legittimazione era verticale, ne conseguiva che l'eretico era automaticamente un potenziale ribelle politico, e per questo era giustamente bruciato vivo. Lo stesso Dante, e persino il pacifico Francesco d'Assisi, non ci avrebbero avuto nulla da ridire, ed il massimo di umanitarismo sarebbe consistito nel pregare il

boia perché strozzasse il condannato prima dell'onesto soffocamento per fumo della pira e del pio arrostitimento delle sue carni peccaminose. Ma la borghesia non poteva cercare la sua legittimazione nella religione, e non certo per il fatto congiunturale per cui gli ipocriti vescovoni stavano ancora dalla parte dei nobilastri, ma per un fatto molto più strutturale, che in genere sfugge ai superficiali, per cui il capitalismo deve autofondarsi in modo assoluto nel concetto di scambio come dimensione principale della natura umana, e non può tollerare un Dio sopra di lui, un Dio che allora era signorile, ma può diventare "comunista" da un momento all'altro (vedi Gesù che frusta i mercanti del tempio e può diventare incontrollabile). Il capitalismo non può assicurare la sua causa nelle opinioni di una soggettività trascendente.

La trasposizione della legittimazione verticale Uomo/Dio in legittimazione orizzontale Destra/Sinistra, che instaura uno spazio liscio di scorrimento omogeneo, è quindi un portato strutturale (o più esattamente sovrastrutturale) della transizione dal tardo-feudalesimo signorile al proto-capitalismo borghese. Qui però si origina il tallone d'Achille filosofico della sinistra, il disprezzo verso la religione, vista come residuo superstizioso di una fase ormai sorpassata della storia dell'umanità. Si tratta di una concezione, nata nei materialisti francesi del settecento, passata poi a Comte ed a Feuerbach, accettata totalmente da Marx e dai marxisti successivi, che ha finito per inquinare la concezione del mondo della sinistra, fino all'attuale laicismo ultracapitalistico, che in Italia ha preso la tripla forma della religione olocaustica, della teologia dei diritti umani e della permanenza illimitata dell'antifascismo in assenza palese e conclamata di fascismo.

Personalmente, non sono credente né praticante. Non credo in nessun Dio personale, considero ogni personalizzazione del divino una indebita e superstiziosa antropomorfizzazione, e sono pertanto in linea di massima d'accordo con Spinoza. Ma ritengo anche la religione, così come la scienza, l'arte e la filosofia, *dati permanenti dell'antropologia umana in quanto tali destinati a durare tutto il tempo in cui durerà il genere umano*. La sinistra (e si veda l'interpretazione di Rousseau data da Cassirer) ha invece avallato, sia nella forma laico-borghese che nella forma staliniano-comunista, l'idea della sostituzione della religione con la "ragione", e cioè di Ratzinger con Pannella e le sue sguaiate urla oscene e spiritate. Se è così, allora, fra Scalfari e Pannella e Ratzinger e Khomeiny, non ho dubbi, ed è bene che su questo non lasci

dubbi al lettore. Mille volte meglio l'islam ed il cristianesimo (se possibile, non troppo secolarizzato) piuttosto del laicismo e dell'ateismo positivistico!

Tutto questo meriterebbe un'integrazione filosofica per poterlo spiegare, ma non c'è qui lo spazio. Sarà per un'altra volta. In breve, al minimo comun denominatore della frazione scrivo "vita quotidiana" concreta della persona normale. Al numeratore scrivo numeri diversi, tipo opinioni politiche, gusti personali, interessi soggettivi, arte, religione, scienza, filosofia, eccetera. Tutto quello che la vita quotidiana ritiene legittimo, automaticamente anch'io lo ritengo legittimo. In base a quale principio potrei dire che la scienza è più grande della religione (o viceversa)? In questo, nessun relativismo. Io non sono relativista. Semplicemente, la verità si presenta in molti modi, generalmente complementari.

In secondo luogo, la dicotomia Sinistra/Destra nasce casualmente nella collocazione sui banchi dell'assemblea legislativa francese del 1791. Ma essa presuppone un secolo di illuminismo e di dibattiti illuministici. È bene sapere che la sinistra *precede* totalmente Marx ed il marxismo, che vi si innestano solo in un secondo tempo, la trovano già costituita con un codice originario illuminista fondato sull'idea di progresso, insieme con altre idee satellitari (scientismo, critica della religione, laicismo costituzionalistico, eccetera). La sinistra ha quindi un codice filosofico illuministico, e "sopporta" il nuovo codice marxista soltanto nella misura in cui esso accetta tutti i suoi presupposti illuministici (non parlo di marginali critiche al progresso alla Adorno e alla Benjamin, che restano sempre periferiche, marginali ed irrilevanti nel grande e torpido corpace conservatore della sinistra). Chi non accetta il *ticket* Illuminismo-Marxismo è fuori della sinistra. Ma ci fu un oscuro pensatore (intendo "oscuro" perché ignoto alla sinistra, che lo confonde con un cretino che giustifica qualsiasi cosa in quanto avvenuta, tipo Barbablù), chiamato Hegel, che a suo tempo fece già una critica all'astrattezza illuministica, critica che Marx sbagliò a non prendere sufficientemente sul serio. Ma su questo rimando a studi specifici.

In terzo luogo, infine, la dicotomia Destra/Sinistra, lungi dall'essere stata illusoria,

ha *funzionato* per almeno duecento anni (1789-1989), ed è *finita* soltanto quando la sinistra ha accettato integralmente la società capitalistica come *medium intrascendibile* in cui deve svilupparsi la concorrenza politica fra ex-estremi ora omogeneizzati. A questo punto per me la dicotomia perde di ogni residuo interesse, e diventa unicamente una protesi di manipolazione politologica, insaporita da profili psicologici alla Teofrasto. Teofrasto, e non più Marx, è oggi il pensatore principale della protesi politologica di manipolazione, ridotta a galleria di caratteri e di profili teatrali: l'operaio sindacalizzato di sinistra; la casalinga televisiva di destra; lo studente roccettaro di sinistra; il commercialista di destra; l'insegnante maniaco della scuola psicopedagogica di sinistra; il vecchio pensionato brontolone PCI di sinistra; il prete messianico allucinato di destra; il magistrato ideologizzato di sinistra; l'attricetta un po' puttanelle di destra; il popolo dello stipendio fisso di sinistra; il primario d'ospedale di destra; il popolo della partita IVA di destra; eccetera.

Il passaggio dal *Capitale* di Marx ai *Caratteri* di Teofrasto è passato inosservato agli stupidi, che compongono *sempre* la maggioranza del genere umano imperfetto segnato dal peccato originale. Ma non vedo perché dobbiamo essere costretti anche noi ad intrupparci nelle platee di deficienti che votano i vincitori dell'*Isola dei Famosi* (di cui peraltro non ho mai visto neppure un fotogramma, ma di cui ho sentito parlare).

22. E qui concludiamo con una serie di previsioni artigianali. Ricordo al lettore che questo non è ancora un *Trattato di Politicamente Corretto*, che ho peraltro intenzione di scrivere, in cui i cinque punti principali indicati (americanismo come collocazione presupposta, religione olo-



caustica, teologia dei diritti umani, antifascismo in assenza completa di fascismo, **d i c o t o m i a** Sinistra/Destra come protesi di manipolazione politologica) verranno discussi in modo più analitico e preciso. In attesa del pasto completo, che sarà ottimo e abbon-

dante, il lettore si limiti a questi "assaggi" dell'antipasto.

Pongo invece il problema: quanto durerà questa pestifera formazione ideologica di manipolazione e soprattutto di paralisi?

Non lo so, ovviamente. Ma posso pur sempre ipotizzare qualcosa. Ed ipotizzo su tre distinti archi temporali: a breve, a medio e a lungo termine. Avendo già io stesso 65 anni, ed essendo già entrato nella terza età, soltanto il *breve termine* interessa la mia restante vita terrena. Il lettore quarantenne può essere invece interessato al medio termine, ed è addirittura possibile (anche se improbabile) che il lettore ventenne possa anche vivere nella sua vecchiaia una situazione di lungo termine. Iniziamo dal *breve termine*. Non esiste assolutamente *nessuna possibilità* (vorrei insistere sulla paroletta “nessuna”) che a breve termine questa odiosa formazione ideologica possa essere fatta sparire, ed io ritengo che non possa essere neppure significativamente indebolita. Questo per molte ragioni, che qui compendierò per brevità in due soltanto.

In primo luogo, il Politicamente Corretto si manifesta oggi come *sovrastruttura ideologica ideale* (nel senso darwiniano di *fittest*, e cioè più adatta) del capitalismo globalizzato. Nonostante la (ancora piccola, purtroppo) crisi finanziaria scoppiata nella seconda metà del 2008, il sistema è ancora in piedi, ha ancora purtroppo enormi riserve (in particolare, la corsa all'individualismo capitalistico di paesi come l'India, la Cina, la stessa Russia, eccetera), e non si vede all'orizzonte ancora nulla di serio (per serio intendo l'equivalente del 1917 in Russia), in quanto per ora non ci sono che gesticolazioni mediatiche di buffoni marginali. Ci vorrebbero *come minimo* dei Robespierre e degli Stalin, ma essi *purtroppo* non sono ancora all'orizzonte. Spero che il lettore abbia apprezzato la mia moderazione linguistica.

In secondo luogo, la generazione intellettuale europeo-occidentale, che nel cruciale decennio ideologico 1975-1985 ha smantellato la visione classista ed anticapitalistica della società per intronizzare al suo posto lo svaccamento postmoderno, è al potere nei tre apparati del ceto politico, del circo mediatico e del clero universitario. E non è soltanto *al potere*, cosa del tutto intuitiva ed evidente e che non richiede complicate dimostrazioni sociologiche, ma ha addirittura *saturato* tutti i pori di respirazione spirituale della società. Il potere intellettuale è *integralmente* Politicamente Corretto, così come era Cristiano nel medioevo. Alle estreme periferie della società, silenziati e pressoché invisibili, ci sono bensì dei Dissidenti del Politicamente Corretto, puniti con l'irrilevanza pubblica, ma essi non sono organizzati in tendenza culturale omogenea, e ci sono poche speranze che una simile organizzazione possa avvenire presto. È

anche normale che sia così. Un giovane che volesse prendere parte a questa organizzazione verrebbe immediatamente colpito con l'interdetto all'accesso al ceto politico, al circo mediatico ed al clero universitario. La situazione cambia da paese a paese (in questo senso l'Italia è forse la situazione peggiore), ma per ora la situazione è questa. *Nessuna speranza realistica a breve termine*. Non siamo neppure al livello dei piccioni viaggiatori. Siamo al livello dei messaggi nelle bottiglie.

Passiamo al *medio termine*. Il medio termine è completamente imprevedibile, dato che non credo (e non ho mai creduto) alla prevedibilità del futuro, sia pure in linee generali. Tutto dipende da un lato imprevedibile, e se cioè la crisi sociale potrà suscitare movimenti politici inediti, in grado di andare al di là della dicotomia Destra/Sinistra. Poco probabile, a mio parere. L'ideale per il potere sarebbe incanalare tutto il dissenso sociale nel teatrino gestibile di movimenti di sinistra contro movimenti di destra. Lo scenario ideale sarebbe la conflittualità drogata e spettacolare fra i seguenti gruppi: Partito Razzista dei Nemici dei Negri; Partito della Proibizione dei Gay; Partito Bergamasco del Vero Leghista Intransigente; Partito Cattolico della Restaurazione dell'Inquisizione; Partito del Linciaggio Legale del Diverso; Partito dei Veri Valori dell'Occidente contro l'Islam; Partito Trotskista Rivoluzionario Integrale; Partito dell'Antifascismo Militante; Partito Leninista dei Precari; Sinistra Critica; Sinistra Antiberlusconiana delle Persone Colte e Sensibili; Associazione Tutto il Potere ai Magistrati contro la Corruzione del Biscione; eccetera.

Purtroppo, non stavo affatto scherzando. È anzi lo scenario più probabile del medio periodo. Le oligarchie dominanti hanno migliaia di centri studi al loro servizio. Non sono mica come noi che lavoriamo con il *computer* e le fotocopiatrici a pagamento! È probabile che cerchino di incanalare la conflittualità sociale nella simulazione Destra/Sinistra.

Passiamo al *lungo termine*. Dal momento che sono un *pessimista generazionale* ed un *ottimista storico*, e sono abituato a studiare i secoli ed i millenni, dò per scontato che questa abietta formazione ideologica del Politicamente Corretto certamente sparirà. Ma quando? Sospetto che questo non solo non riguardi me, ma neppure gli attuali ventenni.

Troppo pessimista? Chi pensa che Preve sia troppo *hard*, può sempre rivolgersi all'immortale Mike Buongiorno ed al suo immortale motto televisivo: “Allegria!”. ★

Il male sociale

Considerazioni sul rapporto tra uomo, strutture sociali e natura

di Lorenzo Dorato

Premessa introduttiva

Il tema centrale di queste pagine è l'interpretazione delle relazioni umane sociali come campo d'indagine dotato di una propria autonomia. Autonomia che non implica alcuna separazione arbitraria dalla generale indagine dell'uomo come soggetto personale, ma è anzi premessa indispensabile per una visione complessiva dell'uomo stesso come essere intimo e insieme comunitario.

Il primo passo di tale analisi interpretativa consisterà nell'affermare la netta cesura tra dimensione umana e dimensione naturale, ovvero tra natura umana e natura non umana.

Successivamente descriverò la dimensione umana come unità, nella distinzione, tra sfera personale e sfera sociale, in opposizione ad ogni genere di riduzionismo interpretativo.

Da tale analisi risulterà infine quella che è la tesi fondamentale di questo articolo: dimostrare, cioè, come la dimensione comunitaria dell'uomo e, di conseguenza, la stessa visibilità del male sociale esistente siano oscurati, nella società contemporanea, dalle due estreme, opposte e complementari visioni del mondo che definirò **iper-personalismo** da un lato e **naturalizzazione del sociale** unita al **progressismo scienziata** dall'altro.

Per visione iper-personalista della società intendendo l'idea che non esista alcuna dimensione comunitaria dotata di dinamiche proprie non sovrapponibili a quelle dei rapporti personali diretti. Tale concezione ignora completamente il carattere sistemico e strutturale di parte delle relazioni umane, ed erroneamente esclude (o limita fortemente ad ambiti selezionati) l'azione politica come luogo etico della buona legge e dell'espressione comunitaria, in nome di visioni parziali e a-sistematiche della realtà, come l'utilitarismo-individualista, il volontarismo morale a base univocamente personale o l'intimismo esistenzialista. Così facendo, questa concezione, multiforme nelle sue espressioni, ma unificata dal denominatore comune del rifiuto di una dimensione comunitaria forte, etica ed estesa ad ogni ambito della vita associata, finisce per spezzare la totalità del reale, penalizzando la stessa persona umana, di cui pure rivendica l'assoluta centralità.

Dall'altro lato, la visione che conduce invece alla

naturalizzazione della società, che è in realtà un complemento culturale, anche se apparentemente antitetico, dell'iper-personalismo, identifica la società umana con i meccanismi delle leggi della natura, e al tempo stesso sostituisce la critica delle relazioni sociali con la fiducia cieca nella scienza come panacea dei mali naturali. Rovescia la società nella natura e la natura nella società.

La forza congiunta di tali concezioni, iper-personalismo e scientismo progressista, provoca la drammatica conseguenza dell'incapacità, così diffusa e pervasiva in questa epoca, di saper cogliere la dimensione sociale umana nella sua corretta misura, sfuggendo sia a visioni socialistiche ipertrofiche (proprie dell'altrettanto deleterio riduzionismo sociologico e del determinismo storicistico) sia all'iper-personalismo e allo scientismo arrogante e presuntivamente esaustivo.

Il risultato complessivo è che la dimensione comunitaria dell'uomo, oggi, risulta ai più illeggibile, schiacciata com'è dall'invasività dell'intimismo post-politico e dell'idolatria della scienza dispensatrice di progresso redentore.

L'unica via di scampo per sfuggire a questo soffocamento ideologico è ritessere i fili della tela e proporre un'equilibrata considerazione dell'uomo in tutte le sue dimensioni, distinte e intercomunicanti. Ben sapendo, naturalmente, che la soluzione non può essere una rinnovata interpretazione iper-sociale e univocamente storicistica dell'essere umano, dal momento che proprio questa concezione è, in buona parte, responsabile del suo attuale rovesciamento nell'iper-personalismo e nello scientismo dissolutivi.

Dimensione umana relazionale, dimensione naturale

L'essere umano è tale in quanto relazionale. L'essere umano è tale in quanto relazionale con gli altri esseri umani. L'uomo, cioè, manifesta la sua essenza nella relazione con l'altro.

L'uomo solo, in sostanza, non esiste ed ogni fenomeno di isolamento dagli altri, non è altro che un allontanamento temporaneo, spesso necessario, finalizzato ad un successivo riavvicinamento arricchito dall'esperienza della meditazione e della concentrazione.

L'essere umano nasce e cresce grazie all'amore

e alla cura non solo materiale profusa verso il bambino. Ed è capace di amare soltanto in quanto è stato amato e curato. Dalla relazione proviene la sua essenza e nella relazione esprime la sua essenza.

La relazione dell'uomo con l'uomo è dunque fondamento della vita. È nella relazione che si eternano i sentimenti e si superano la caducità della materia e la morte.

La relazione che lega l'uomo con l'altro, è qualcosa di radicalmente diverso, evidentemente, dalla relazione tra uomo e natura, intesa come insieme di elementi materiali circostanti, dal proprio stesso corpo fisico all'ambiente naturale nel suo complesso.

La differenza consiste in ciò: la relazione tra uomo e uomo si fonda sulla reciprocità dello scambio affettivo ed emotivo, sorretto dalla razionalità, dall'autocoscienza di sé e dalla forza di superare con il sentimento e la ragione le barriere ristrette del proprio tempo materiale; la relazione tra uomo e natura è invece unilaterale e necessariamente ristretta nello spazio temporale. È l'uomo che, dal proprio punto di vista, osserva, come dall'esterno, qualcosa che è dominato da leggi meccaniche, orientate da mere finalità di autoconservazione biologica.

Mentre l'uomo vive, la natura sopravvive perpetuando indefinitamente sé stessa in base a leggi unicamente autoconservative. La natura umana ha dunque caratteristiche specifiche spirituali, alla cui base vi è la problematizzazione e la coscienza della vita e del comportamento. Non a caso, mentre per l'uomo è possibile parlare di disumanizzazione comportamentale di sé stesso, cioè della perdita temporanea degli stessi caratteri della natura umana, per ogni altra specie vivente non è possibile parlare di perdita della propria natura specifica, dal momento che essa è realizzata immediatamente senza alcun processo di problematizzazione cosciente.

Il motore primo dell'azione umana, pertanto, è qualcosa di profondamente diverso dal motore primo che regola i processi naturali (1).

L'affetto umano e la relazione umana sono quindi fonte e fine della vita. Ogni tipo di relazione affettiva o simpatetica con altre forme viventi



(persino la più simile ad una relazione bilaterale quale quella con animali domestici e fedeli) non ne è che un riflesso.

La stessa ammirazione della natura e il compiacimento per la sua bellezza e grandiosità sono possibili solo se scaturiscono da una vita umana già relazionale.

La natura in sé, per l'uomo, non è nulla.

Da queste semplicissime osservazioni preliminari nasce la necessità di tenere fermamente distinto ciò che proviene direttamente dall'uomo (dotato di una propria specifica natura) da ciò che proviene dalle leggi della natura.

Male relazionale, male naturale

La differenza tra una malattia e un tradimento, tra una catastrofe naturale o una guerra, è così evidente da non suscitare particolare confusione. Eppure tutti questi eventi sono accomunati dall'essere parti integranti del male complessivo che l'uomo si trova di fronte nella propria esistenza e non è sempre facile tenerli fermamente distinti così come dovrebbero essere. La distinzione tra male relazionale (nascente cioè dalle relazioni umane) e male naturale è tuttavia fondamentale e discende dalla distinzione tra relazione umana e relazione tra uomo e natura.

La morte corporea, la sofferenza fisica, la malattia, gli eventi atmosferici e geologici catastrofici sono eventi naturali che rispondono a leggi puramente biologiche e fisiche.

La sopraffazione, l'abbandono, la solitudine, la competitività, la vanità, il disprezzo degli altri, l'alienazione sociale, l'oppressione, sono mali umani che rientrano direttamente o indirettamente nel libero arbitrio dell'uomo.

Il male in senso stretto è a mio avviso soltanto il male propriamente umano, poiché procede dalla corruzione della natura umana potenzialmente solidale, provocando un processo di più o meno marcata disumanizzazione dell'uomo stesso dipendente non da leggi meccaniche, ma, pur con tutti i condizionamenti, dall'esercizio della libertà personale e comunitaria.

Il male prodotto dalla natura ha caratteristiche totalmente diverse, e le sue leggi meccaniche sono del tutto avulse dall'arbitrio umano e dun-

que estranee alla caratterizzazione propriamente spirituale dell'uomo.

Affermare che il male in senso stretto è il male che proviene dall'uomo, non significa affatto non ammettere la negatività dell'evento naturale avverso (contro cui l'uomo ha la possibilità ed il dovere di reagire modificandolo a proprio favore). Significa però riaffermare l'assoluta centralità della relazione umana e mettere in guardia dal rischio, così diffuso nella società contemporanea, di porre la lotta contro l'evento naturale infausto al centro della propria esistenza personale e sociale estraniandola così dal proprio senso ultimo.

Mentre nei confronti della relazione umana e dei suoi propri mali, deve essere spesa ogni energia vitale, perché è lì che il senso stesso della vita si compie, nei confronti dell'evento naturale avverso, invece, è giusto e necessario che ci si mobiliti, ma non è possibile esserne assorbiti e schiacciati completamente vivendo alla ricerca ossessiva del superamento materiale del proprio limite e della propria caducità.

Male relazionale umano e male naturale sono, quindi, cose del tutto diverse. Il loro continuo e inevitabile incontro e intreccio nell'esperienza reale della vita, non possono comunque impedire di riconoscerli nella loro profonda diversità.

L'uomo, il male naturale e il male relazionale

Il male naturale è, d'altra parte, componente essenziale e inscindibile della vita. La morte umana, l'evento infausto che più angoscia e terrorizza l'uomo, è un dato costitutivo della nostra natura. La morte fisica porta alla fine della vita che conosciamo e ciò non può che produrre un senso di profonda paura e di vuoto.

Nell'uomo si manifesta infatti una contraddizione permanente tra caducità materiale costitutiva e tensione spirituale verso l'eternizzazione di sé e dei propri sentimenti. Questa contraddizione è la ragione che rende difficile l'accettazione della morte.

Questa tensione tra opposti diventa tanto più insopportabile, quanto più la vita umana si aliena nella compulsiva ricerca dell'abbattimento del male naturale. In questo caso, infatti, le energie profuse per il superamento dei propri limiti finiscono per oscurare il senso stesso dell'esistenza.

Il controllo degli eventi naturali infausti e la loro correzione attraverso la scienza e il progresso materiale delle civiltà sono di certo fondamentali e parte integrante del nostro rapporto complesso e contraddittorio con la natura. Restano

tali, però, a patto che rientrino in una visione della vita che faccia della razionale e serena accettazione della limitatezza materiale umana un fondamento essenziale.

La scienza e il progresso sono, quindi, meravigliosi supporti per contrastare la sofferenza, ma non possono mai trasformarsi in vettori univoci del raggiungimento di un presunto stato di superamento del male personale e sociale dell'uomo.

La scienza non è salvifica in sé, e non è neanche precondizione necessaria affinché l'uomo realizzi la propria essenza in vita. Essa non è che un validissimo strumento nella quotidiana lotta umana contro le avversità naturali e come tale deve essere vista e interpretata. Non può divenire arbitrio assoluto, ma puro mezzo socialmente condiviso per fini comuni.

Attribuire, invece, alla lotta contro l'avversità naturale, e dunque alla scienza, presunti effetti virtuosi sull'uomo come essere relazionale, personale e sociale, è un gravissimo errore che conduce a quello che nella premessa ho definito come progressismo scienziato unito al contestuale e complementare atteggiamento che induce alla naturalizzazione ideologica della società umana. Un atteggiamento, oggi assai diffuso (reso pervasivo dalle strutture sociali capitalistiche) orientato alla totale passività verso il male sociale compensato da un attivismo psicologico e pratico maniacale nei confronti del male naturale e dunque da una feticistica santificazione del progresso scientifico redentore.

Una società, come quella capitalistica, che fa del progresso materiale sordo e privato totalmente di fini sociali meditati l'unico feticcio possibile di condivisione e solidarietà collettiva, è una società spiritualmente morta, poiché concentra le energie comuni verso il conseguimento incosciente e irrazionale di obiettivi quantitativi avulsi dalle dinamiche reali con cui la relazione sociale effettivamente si svolge e si esplica.

Se, in nome di un progresso astratto, la lotta contro la sofferenza naturale e la limitatezza materiale dell'uomo diventa ossessione personale e sociale per la quale diviene persino lecito scavalcare e calpestare del tutto la cura della relazione umana nei suoi aspetti interpersonali e collettivi, l'uomo perde di vista il senso della vita. La società stessa perde di vista il senso della vita associata.

Poiché la vita umana trova il suo fondamento nella cura della relazione con l'altro, intima e comunitaria, ogni passo della propria vita dovrebbe essere un atto di condivisione e comu-

nione. Ogni forza personale dovrebbe essere tesa ad affrontare l'insorgere di incomprensioni, egoismi, distrazioni, prevaricazioni ad ogni livello. La tensione umana, d'altronde, è potenzialmente tensione perpetua e sofferta verso una possibile e auspicabile armonia con l'altro da vivere in pienezza (che non significa, naturalmente, ipocrita pace innaturale, ma, laddove necessaria, aperta lotta e contrasto).

Ci si libera **nelle relazioni**, e non **da esse**.

La lotta contro la prepotenza incosciente della natura attraverso la scienza, invece, non è che una lotta (naturalmente degna di essere perseguita socialmente) di completamento e di raffinamento di una ben più umana ed essenziale lotta vitale contro le disarmonie umane; lotta, quest'ultima, che deve essere vissuta, non certo come redenzione sociale messianica generica, ma come processo di liberazione complessivo nella relazione con l'altro in ogni dimensione della vita.

L'uomo e la dimensione relazionale. Dimensione personale e dimensione sociale-sistemica

Chiarita l'importanza della distinzione tra **dimensione relazionale umana** e **dimensione naturale** e chiarito il loro peculiare e necessario equilibrio, è ora possibile descrivere all'interno della dimensione umana relazionale la distinzione tra **dimensione personale** e **dimensione sociale**.

Come argomentato in maggior dettaglio in precedenti scritti (nota 2), ritengo che nell'interpretazione delle relazioni umane, sia di fondamentale importanza la preliminare distinzione tra sfera personale e sfera sociale-sistemica. Una distinzione che non deve in alcun modo comportare un'arbitraria quanto pericolosa separazione tra i due piani, ma che è utilissima per sfuggire l'opposto rischio, altrettanto gravido di conseguenze (del tutto complementari) della riduzione di essi ad un *unicum* indistin-

guibile.

E così, in riferimento al tema di questo articolo, ritengo che il male relazionale umano si distingua in male interpersonale, di totale dominio cosciente dell'individuo e male sociale di limitato dominio dell'individuo.

Le azioni inter-personali sono tutte quelle azioni il cui senso e le cui conseguenze si manifestano direttamente agli occhi dell'individuo che le commette e agli occhi di chi le riceve. Le azioni sociali-sistemiche sono invece quelle azioni, o quei determinati aspetti di un'azione, il cui senso e le cui conseguenze si manifestano in virtù o a causa di specifiche strutture sistemiche cristallizzate e stratificate nel tempo. Strutture che, per essere mutate, hanno bisogno di un'azione schiettamente politica e non possono essere modificate da gesti volontari autonomi atomizzati e a-politici.

Una stessa azione, naturalmente, può avere un aspetto inter-personale ed un aspetto sistemico-sociale. Prendiamo esempi stilizzati tratti dal funzionamento di un'economia capitalistica.

Un fabbricante di bulloni che vengono utilizzati nella successiva produzione di armi utilizzate per massacrare gente inerme in qualche paese lontano, può svolgere con perfetta professionalità, umanità e responsabilità il proprio lavoro, mantenendo rapporti equilibrati ed umani con i propri colleghi e compiendo con minuzia il proprio dovere; tuttavia compierà e subirà un inconsapevole atto sociale intriso di male. Atto di cui, naturalmente, non è affatto responsabile in quanto produttore di bulloni e di cui può assumere coscienza soltanto politicamente, come membro di una comunità politica sovrana capace di legiferare sulla base di un'etica condivisa. Il produttore di bulloni non compie né

subisce del male diretto in quanto uomo, ma del male indiretto in quanto agente sistemico. Solo in quanto membro di una comunità totale, cioè politicamente, e non in quanto produttore estraniato di bulloni, può liberarsi da tale male stante nell'alienazione dei frutti del pro-



prio lavoro e nella contribuzione indiretta ad una guerra disumana.

O ancora, un capitalista-imprenditore che svolge nel rispetto della legge e dei propri dipendenti, pagando loro un ottimo stipendio, la propria attività economica, e che è leale e corretto nei limiti del possibile con i propri concorrenti sul mercato, agirà inevitabilmente, in quanto capitalista, su un mercato, che è per definizione luogo di sopraffazione silente, e sarà costretto per non scomparire dal mercato e fallire o comunque spinto dalle circostanze sistemiche a concentrare la propria attività sulla minimizzazione dei costi e la massimizzazione degli utili. Cosa che può significare, in un determinato contesto, licenziamenti, delocalizzazione della produzione, intensificazione dello sfruttamento del lavoro etc etc. La concorrenza, inoltre, lo porterà inevitabilmente, in caso di successo commerciale, a far sparire dal mercato altri capitalisti concorrenti con i loro annessi lavoratori con tutte le drammatiche conseguenze sociali del caso.

Si può dire che tale imprenditore in quanto uomo compie del male? No. Compie del male in quanto agente sistemico.

Si tratta di due esempi di figure sociali volutamente asimmetriche, descritte per rendere l'idea della distinzione tra ciò che avviene, in ogni ambito sociale, all'interno del dominio personale dell'individuo e ciò che può sfuggire a tale dominio.

Naturalmente questa considerazione non implica affatto la negazione della responsabilità individuale all'interno delle proprie azioni e nei propri gesti, né la differenza di ruolo tra oppressori ed oppressi sul piano sociale. Vi sono milioni di persone al mondo che agiscono socialmente in forme malvagie indipendentemente dalla stratificazione sistemica in cui si trovano. Sfruttatori senza scrupoli, oppressori d'ogni sorta, assassini, avidi di potere e denaro. Va respinta con fermezza, in tal senso, ogni sociologia giustificazionista che oscura le precise responsabilità dei singoli nel commettere azioni di sopruso e oppressione dei deboli (da giudicare naturalmente come tali fuori da moralismi astratti e falsamente universali) (3).

Ciò che si vuole dire è che la responsabilità individuale finisce laddove inizia quella sistemica. L'imprenditore è responsabile, sul piano del ruolo sociale, in quanto individuo agente in un determinato sistema capitalistico dominato da determinate leggi di movimento, della legalità e della correttezza della propria attività; umanamente in senso generico è responsabile anche del trattamento umano dei propri dipendenti,

dell'umanità e della cordialità nei propri rapporti di lavoro quotidiani, della rinuncia ad un profitto tanto elevato da pregiudicare la dignità dei salari dei suoi lavoratori. Qui si ferma la responsabilità individuale in quanto imprenditore che agisce con buona volontà; qui si ferma la sua eticità possibile in quello specifico ambito. Ma è proprio qui che inizia la responsabilità sistemica, sociale e politica, dell'uomo politico.

L'imprenditore-capitalista (qui inteso come figura ideale in senso stilizzato), al di là delle sue ovvie specifiche responsabilità morali visibili, non possiede, entro il suo specifico ruolo sociale, il dominio sulla violenza sistemica in quanto tale, quella dipendente dall'esistenza di strutture ultra-competitive dove vige, per necessità, la legge della concorrenza e dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

L'agente sistemico di un sistema strutturalmente disumano, entro la sua specifica attività sociale professionale può esercitare una propria massima eticità, ma all'interno di limiti ben precisi, oltre i quali si impone la responsabilità di comprendere la natura del sistema in cui si agisce, interpretandone il movimento e le leggi spietate ed attaccandole attraverso l'azione politica.

Etica personale ed etica comunitaria. Rivoluzione e conservazione.

Sia chiaro, dunque, che, anche all'interno di strutture sociali degradate e violente, esiste per l'uomo la possibilità e la libertà di una vita etica complessiva, ispirata cioè al discernimento tra bene e male. È l'etica della realizzazione della propria umanità a tutti i livelli dell'esistenza, sia nelle relazioni personali e affettive (distinte per loro natura dalle strutture sociali) sia nelle relazioni sociali e nel proprio lavoro per quanto alienato possa essere.

Si tratta senza dubbio di un'etica complessiva ed integra in sé, perché investe la totalità della vita delle persone, ma è, tuttavia, entro strutture sociali corrotte di cui si è parte, un'etica mutilata, continuamente violata e in balia di contraddizioni. Ed è tale, non certo perché la società infici irrimediabilmente la moralità complessiva dell'uomo di per sé (la morale umana non ha limiti intrinseci entro ogni specifico contesto); ma perché è un'etica costretta a esplicitarsi, spesso contraddicendo i suoi stessi fini, e vanificando i suoi frutti, in strutture sistemiche produttrici di male invisibile, eppure dannoso e condizionante.

Non si tratta quindi, a questo livello specifico di analisi, di stabilire colpe soggettive, ma di com-

prendere che esiste un male con cui si è passivamente implicati nel subirlo e nel produrlo. Un male di cui, pur non essendo direttamente colpevoli o responsabili in quanto singoli, si deve essere necessariamente partecipi, poiché, in quanto uomini, si appartiene non solo al proprio intorno emotivo, ma anche al proprio intorno strutturale e si è partecipi a pieno titolo del suo potenziale degrado e della sua disumanizzazione.

Ecco che emerge la nozione, centrale per il senso di questo articolo, di male sociale.

Un male che, pur essendo parte del generale male relazionale umano (come visto, completamente distinto dal male naturale), è radicalmente diverso nella sua modalità di manifestazione dal male nella sua espressione interpersonale di diretto dominio individuale.

È un male che può essere affrontato soltanto politicamente, ciascuno nel suo specifico ruolo, a partire cioè dalle leggi o dalle rivoluzioni, intese entrambe nel senso più nobile del termine, come emanazione di una volontà collettiva tesa alla traduzione formale di ciò che nella sostanza una comunità ritiene buono e conforme all'uomo.

Attraverso la conoscenza degli aspetti sistemici e delle spietate leggi che li regolano e che condizionano il nostro agire asservendolo a logiche che potrebbero esserci estranee se dipendesse direttamente da noi, è possibile vivere l'eticità nella totalità non asservendola a logiche che non le appartengono.

Senza dunque negare nulla all'integrità in sé di un'etica complessiva possibile in qualunque contesto, è però importante che essa si accompagni alla coscienza politica della sistematicità della dimensione sociale e ad una corrispondente azione reattiva coerente con tale piano. La violazione dell'etica, naturalmente, resterà tale, oggettivamente, fino a quando la propria forza politica non sarà così intensa da modificare le strutture corrotte in cui si è precipitati; ma il fatto stesso di assumere una coscienza politica coerente con dei principi, orientata ad incidere sulle strutture, è un atto che apre un cammino, ripristinando la potenzialità di un'etica tendenzialmente liberata dalle contraddizioni più gravi in cui è costretta ad esprimersi.

A completamento di quanto fin qui detto, bisogna aggiungere che non è possibile alcuna azione politica trasformatrice che non muova da principi etici. Essendo la lotta politica stessa, un atto supremo di eticità, poiché teso alla creazione di strutture buone per l'uomo attraverso i mezzi idonei, essa sarà fumo desinato a dissolversi se non sorretta da una visione etica del

mondo e delle relazioni personali.

Pertanto, non ha alcun senso ed è anzi quanto mai pericoloso il messianismo politico-sociale che nella trasformazione rivoluzionaria voglia spazzare via la morale pre-esistente tacciandola di "ipocrisia" in quanto in fondo compatibile con il sistema economico-sociale che si vuole combattere. Nulla di più errato e nocivo! Una rivoluzione che agisce come immondezzaio della storia, della morale e della tradizione è una rivoluzione destinata ad implodere in sé stessa lasciando dietro di sé il nichilismo. Una rivoluzione sociale, al contrario, deve saper essere conservativa di ciò che di buono esiste e persiste pur in contesti degradati e corrotti che si vogliono legittimamente spazzare via nel loro insieme strutturale.

La dialettica rivoluzione e conservazione diviene in tal senso di enorme aiuto per sfuggire ai deliri abolizionisti della tabula rasa e dell'uomo nuovo. La morale integra e genuina degli uomini, anche se contraddittoria e mutilata dal mondo corrotto, è la base essenziale e imprescindibile su cui fondare una rivoluzione e su cui esprimere una forza comunitaria. Una rivoluzione, senza conservazione, cioè abolizionista a priori di ogni base o tradizione morale pre-esistente, non è altro che messianismo astratto pronto a rovesciarsi nel nichilismo al venir meno dell'euforia iniziale tipica di ogni fase di trapasso. (4)

Ulteriori chiarimenti sul legame tra etica e struttura sociale

Si è detto che è sicuramente possibile e doveroso perseguire una vita etica non solo personale, ma anche sociale (inerente al proprio contesto specifico), pur entro strutture sociali corrotte e violente strutturalmente. Alla domanda cioè se si può essere "buoni in un mondo cattivo", bisogna rispondere in maniera totalmente positiva. Tuttavia è necessario qualificare tale risposta con opportune considerazioni sul significato di etica.

L'etica, infatti, da una parte non può essere relativizzata come concetto, dall'altra tuttavia va compresa all'interno dei contesti specifici. Non esiste, cioè, né un'etica assoluta nelle sue specificazioni particolari né un'etica relativistica tout court. Non può esistere, in sostanza, né un atto specifico astratto eticamente buono o non buono in sé, né un atto concreto ingiudicabile in sé.

Esiste, invece, l'Etica come campo di analisi universale e non meramente relativo, e come base per il giudizio del comportamento umano

attraverso il distinguo tra bene e male da comprendere opportunamente entro ogni specifico contesto.

Un omicidio compiuto in una guerra di legittima difesa come atto difensivo ha, ad esempio, una sua piena legittimazione etica; allo stesso modo un omicidio compiuto fuori dalla stretta necessità delle circostanze estreme non può avere nessuna legittimazione etica. Entrambe le asserzioni relative al medesimo atto, l'omicidio, (che in sé per sé, senza contesto, non può essere interpretato in alcun modo), possono avere una verità universale assoluta a patto che il contesto non diventi una scusa per un'interpretazione totalmente relativistica del comportamento umano.

Da una parte, **un'etica autonoma dal contesto non è altro che moralismo falsamente universalistico, che si riduce a formalismo procedurale soggetto all'uso arbitrario del potere** (tra le sue versioni più atroci basti pensare oggi alla teologia interventistica dei diritti umani nel mondo o al codice politicamente corretto della democrazia come insieme di procedure liberal-democratiche tipicamente occidentali spacciate per democrazia in sé); dal lato opposto, **un'etica integralmente schiacciata da considerazioni di contesto, in ultimo individuali, è un'etica ultra-relativistica inutilizzabile e nociva** (relativismo antropologico e valoriale per cui nulla sarebbe giudicabile all'infuori del suo contesto specifico). È possibile soltanto **un'etica universalistica di sostanza** che, a partire dalla sostanza ultima universalizzabile del comportamento umano, lo sappia poi leggere entro gli innumerevoli contesti culturali e oggettivi specifici. **Un'etica della sostanza ultima**, quindi, da contrapporre sia all'etica della forma e della procedura (moralismo formale) sia al relativismo. Si tratta dell'unica via possibile per l'universalismo che non cada nella trappola mortale dell'universalismo astratto, non a caso del tutto compatibile con il relativismo più spudorato (oggi si ha da un lato l'universalismo astratto e procedurale della democrazia liberale occidentale, cioè del capitalismo e del libero mercato per tutti e ad ogni costo; dall'altro lato il relativismo assoluto della libertà individuale sfrenata in ogni ambito della vita sociale).

Tendenziale soluzione della contraddizione tra codice etico personale e strutture sociali

Come detto in precedenza, il codice etico personale, anche se in sé integro, sarà esternamente violato e schiacciato dalla corruzione della struttura sociale entro cui si esplica, fino

a che non comprenderà in sé l'interpretazione della struttura stessa. La contraddizione del proprio codice etico può essere sanata tramite l'azione politica intesa in senso ampio, che, in quanto tale, deve muoversi universalmente entro una comunità reale e non può né procedere per atti volontaristici atomizzati (in quanto tale non sarebbe più politica), né divenire predicazione esclusivamente astratta e dunque falsamente universalistica. In sostanza, deve semplicemente accadere che l'etica stessa si generalizzi alla comprensione sistemica del reale. La bontà dell'uomo buono nel mondo cattivo viene così liberata dalla contraddizione che la schiaccia. Tale liberazione avviene dapprima in potenza, nella contrapposizione diretta soggettiva al sistema corrotto, e poi in atto, oggettivamente, nel momento in cui il sistema viene effettivamente modificato o rivoluzionato. Una volta in atto, la liberazione oggettiva dalla contraddizione si verifica **per tutti**, indipendentemente cioè dalla diretta partecipazione emotiva o cosciente al processo di cambiamento delle strutture. Proprio in questo senso non è mai superfluo ripetere, anche fino alla noia, che, al di là dei contingenti interessi materiali di classe contrapposti, potentissimi e radicati, una trasformazione in senso solidaristico delle strutture sociali è in ultima istanza **buona per tutti** e dunque indirizzata **a tutti**.

La liberazione dalla contraddizione tra etica personale e strutture sociali corrotte, è naturalmente un processo soltanto tendenziale, che non può compiersi del tutto. Se così fosse bisognerebbe dare ragione all'utopia marxiana, in questo senso simile a quella anarchica, che descrive la fine delle contraddizioni tra uomo e società in una società liberata e redenta, cadendo in una concezione messianica inaccettabile e profondamente errata.

La comunità in quanto tale, infatti, non è uno spazio di assorbimento e oscuramento della persona, e come tale non è oggetto messianico di redenzione generica che trascende il singolo. Essa è al contrario il complesso e **necessariamente contraddittorio** luogo reale di esplicazione della totalità di ogni singolo uomo. La comunità non solo incidentalmente, ma **strutturalmente** solidale, non arreca affatto né il superamento integrale e finale delle contraddizioni sociali né tanto meno del male come dimensione umana, poiché essi permangono in quanto caratteri costitutivi dell'uomo. Non esiste alcuna soluzione storica lineare a quello che è un profondo processo contraddittorio che si rinnova in ogni singola vita umana ed in essa trova compimento. Esiste, al contrario, un pro-

cesso storico e sociale di apprendimento e crescita comunitaria e potenzialmente universale. Questo, naturalmente, non implica che la comunità sia una dimensione neutrale rispetto alla vita interiore e personale, poiché intimità e comunità, seppur distinte, sono sfere perennemente interconnesse.

La contraddizione tra codice etico personale e strutture sociali non può essere pertanto eliminata dall'esistenza di un'etica comunitaria forte, ma sicuramente fortemente sfumata, umanizzata e soprattutto vissuta coscientemente per quello che implica e rappresenta.

Protagonismo dell'azione umana nelle diverse dimensioni dell'agire. Per una concezione anti-deterministica dell'uomo e della comunità

In aperta contrapposizione ad ogni visione deterministica dell'uomo, è, a questo punto, lecito affermare quanto segue: è proprio dando il rilievo equilibrato all'esistenza di una dimensione sociale-sistemica, che si riafferma con forza la centralità dell'azione umana e dell'uomo come protagonista nella possibilità di modificare e incidere nel proprio intorno. Non si mette, cioè, in discussione il protagonismo della volontà umana modificatrice appiattendola e annullandola dietro al paravento delle determinanti sociali; ma al contrario, la si riqualifica alla luce della conoscenza delle diverse sfere dell'agire. Affermare che esiste una sfera sociale dotata di caratteristiche strutturali ed accoglierne le potenzialità positive per l'uomo contrastandone la negatività e la corruzione, non significa, quindi, oscurare l'uomo, la libertà e la singolarità. Significa, invece, esaltarne il ruolo alla luce di un'interpretazione totale della realtà nei suoi diversi aspetti. Paradossalmente, la negazione della dimensione sociale-sistemica, spesso ostentata con l'intento di riaffermare la centralità dell'uomo in quanto essere dotato di volontà, libero arbitrio e morale, finisce proprio per limitare la stessa forza trasformatrice e la stessa potenzialità morale dell'uomo come singolo, producendo una confusione di piani generatrice di equivoci e salti nel vuoto.

Si comprenda, dunque, che l'uomo resta al centro della scena ed è l'unico attore cui spetta il dovere di cambiare ciò che ha attorno agendo in sfere diverse.

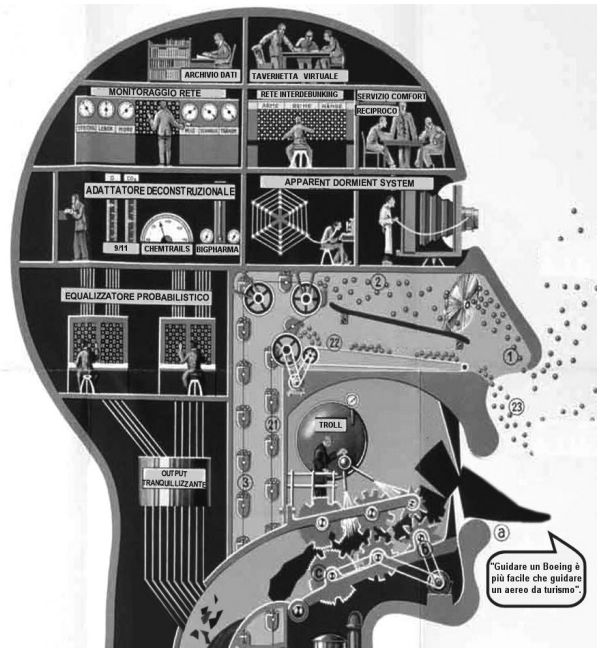
In tal senso, è da rigettare radicalmente, qualunque idea di rivoluzione sociale espressa da visioni del mondo di tipo deterministico.

L'uomo è interprete di ultima istanza di ciò che lo circonda e non gli è lecito confidare né sulla

meccanicità dei movimenti storici di imprecisate masse oppresse, né sulla presunta ineluttabilità dei cambiamenti prodotti dai conflitti automatizzati dei dominanti, né tanto meno sul potere redentore della scienza e del progresso. Pur con tutti i fortissimi condizionamenti delle determinanti sociali e sistemiche l'uomo, in quanto tale, resta alla base libero interprete e poi portatore di qualunque istanza spirituale e morale, personale o sociale che sia. Non manipolatore che agisce nella tabula rasa relativistica della potenzialità illimitata, ma soggetto veritativo, e come tale cosciente del limite e dell'universalità.

Per una definizione di male sociale

Il male sociale è quel male che insorge tra gli uomini a causa della corruzione delle strutture sociali in cui vivono. Naturalmente gli artefici del male sociale sono gli uomini stessi. Non si tratta certo di una disgrazia naturale, ma di una realtà prodotta dagli uomini coscientemente (attraverso atti diretti di sopruso e prevaricazio-



ne) e incoscientemente (attraverso il passivo e silente adeguamento a strutture sviluppatesi dalla sovrapposizione di caos anomico, soprusi e perversioni). La società, attraverso i rapporti di disgregazione e di forza tra classi e individui, si stratifica a tal punto che il male che essa produce diviene spesso invisibile e irriconoscibile per molti, eppure colpisce in maniera subdola alterando i comportamenti, generando sofferenza materiale e miseria spirituale.

Per chiarire con nettezza cosa è il male sociale, possiamo dire che esso è la *normalizzazione*

sociale e culturale di norme e prassi in verità disumane e alienanti rese normali e compatibili apparentemente con l'eticità personale agli occhi della stragrande maggioranza delle persone. Molteplici esempi reali della società capitalistica nel suo aspetto più puro, possono ulteriormente chiarire quanto dico.

La necessità del mercato come luogo di esercizio precario ed effimero della propria professione, è accettata quasi sempre come dato naturale. Il male sociale sta, in questo caso, non solo, nell'esistenza stessa di un mercato che strozza la professione riducendola a necessità di sopravvivenza economica, ma anche nell'ideologia che ne giustifica l'esistenza, naturalizzandola.

Lo sradicamento dai luoghi cari, dal proprio intorno sociale è un male sociale drammatico che ha un doppio volto: quello della violenza degli oppressori esercitata sui diseredati della terra grazie alle infinite possibilità del capitalismo globalizzato di impiegare manodopera a basso costo immigrata dopo aver saccheggiato previamente e imperialisticamente i paesi colonizzati; e quello dell'occidente capitalistico che induce la pratica (obbligata dalle circostanze reali) e la cultura sciagurata (indotta ideologicamente) della mobilità e della flessibilità, cui segue lo sradicamento dai propri luoghi in cerca di lavoro, o semplicemente di titoli qualificanti o di "esperienze di vita".

È male sociale la necessità, tutta sistemica di tipo capitalistico, di far leva sulla pancia delle persone per stimolarne la mentalità acquisitiva e la sterilizzazione del senso critico. Pancia delle persone, che non è soltanto il desiderio sessuale subliminale scatenato dalla donna nuda usata brutalmente nelle campagne pubblicitarie per attirare lo sguardo del consumatore maschio drogato, ma può anche situarsi in versioni ben più raffinate di pubblicità e di persuasione che vanno a scavare nel desiderio di consumo di uno specifico bene da sostituire con un altro attraverso il ricorso ad un'immagine accattivante di qualsiasi tipo.

La pubblicità nel mercato concorrenziale, che è per sua stessa natura non esclusivamente informativa, è un esempio lampante di male sociale, di relazione sociale perversa, inutile, dispendiosa, che instaura un legame di falsità, di subdola stimolazione di un desiderio arbitrario e illegittimo.

È male sociale l'onnipresenza della concorrenza economica come necessità sistemica spacciata per naturale che anche l'uomo non competitivo deve affrontare per non perire.

È male sociale il lavoro alienato e l'invisibilità dei suoi frutti per il produttore, al di là della

buona volontà e perizia con cui il lavoro stesso sia svolto.

È male sociale l'idea, legittimata da strutture legali e di potere, che il reddito da proprietà sia legittimo e morale; che il profitto sia il corrispettivo del lavoro gestionale dell'imprenditore-capitalista o la giusta remunerazione del capitale messo a disposizione per la produzione; che l'interesse bancario sia il giusto prezzo da pagare per la rinuncia e l'astensione dall'utilizzo del denaro da parte del creditore.

È male sociale l'idea di subordinare integralmente il proprio reddito vitale al conseguimento di risultati materiali di breve periodo.

È male sociale la dissoluzione dei vincoli comunitari, dalla famiglia al villaggio, fino allo stesso Stato-nazione, accelerata dai meccanismi capitalistici di distruzione delle economie locali e della sovranità politica delle comunità e degli Stati.

È male sociale l'emersione della filosofia dell'incentivo economico, tutta sistemica, contro la filosofia del controllo e dello stimolo sociale.

È male sociale la possibilità di poter guadagnare denaro dal nulla, ad esempio con l'investimento in borsa o il gioco d'azzardo, momenti sommi e punte dell'iceberg dell'alienazione dell'individuo dalla propria socialità e dal proprio lavoro tipica della società capitalistica.

È male sociale il feticcio della meritocrazia alienata in strutture di mercato proprietarie.

È male sociale il relativismo delle idee e il nichilismo delle prospettive, che è non solo opzione culturale cosciente di pochi intellettuali pensanti corrotti, ma anche specchio passivo del nichilismo sistemico insito nel predominio della forma di merce assicurato dalla libera strutturazione di poteri economici invasivi e onnipresenti.

È male sociale la necessità del progresso materiale generata dal meccanismo concorrenziale e interiorizzata come lineare e ovvia.

È male sociale la mercificazione della salute, dell'aria, della terra, dell'acqua e d'ogni bene vitale. È male sociale, in quanto in parte alimentata da strutture sistemiche fondate sulla merce e sulla valorizzazione quantitativa, la stessa riduzione a consumo rapido delle relazioni umane, d'amicizia e di amore.

È male sociale la proprietà privata capitalistica, nemico strutturale della proprietà personale e insieme della proprietà comune.

È male sociale l'emersione della mentalità utilitarista le cui radici sono senz'altro culturali e dunque legate a precise scelte libere di singoli uomini pensanti, ma il cui rafforzamento è sicuramente incrementato dal movimento struttura-



La scomparsa della categoria di male sociale nella società contemporanea

Nelle società capitalistiche contemporanee, caratterizzate dalla progressiva distruzione del tiepido compromesso politico tra interesse economico assoluto e considerazioni di ordine sociale solidaristiche, l'economia come sfera di libero esercizio dell'interesse privato ha preso il sopravvento totale su ogni aspetto sociale della vita collettiva.

Anni di ideologia neo-liberale hanno cementato culturalmente lo status quo di dominio assoluto di potentati economici e finanziari insofferenti nei confronti delle vecchie classi politiche keynesiano-assistenzialistiche e desiderosi di una nuova politica che facesse del cedimento continuo alle pressioni del libero mercato (leggasi potentissimi e ingordi interessi dominanti) un'azione costante.

Attualmente la crisi economica che stiamo vivendo segna il declino parziale dell'idea folle e pernicioso dell'autoregolazione del mercato generatrice di benessere e progresso per tutti, idea che oltre ad essere un'aberrazione concettuale e morale, non è stata altro che la copertura ideologica di un saccheggio senza precedenti delle risorse economiche dei lavoratori e dei ceti sociali più deboli e del patrimonio di ricchezza pubblica delle nazioni.

Non credo che tale crisi abbia la potenzialità di mettere in discussione l'ideologia dominante, dal momento che il massimo risultato auspicabile è uno scossone alle versioni fanatiche del neoliberalismo ideologico, in nome di un continuativo progetto di mercificazione a maggior guida statale non necessariamente più solidaristico (quello che Emiliano Brancaccio ha chiamato correttamente liberismo di Stato e che potrebbe essere alternativamente chiamato keynesismo di rapina). Al momento non sembra che vi siano i margini neanche per un ritorno ad una politica del compromesso tra economia onnipotente e argine politico-sociale. Troppo forte è l'assorbimento ideologico di tutti gli strati e le classi della popolazione entro il paradigma dell'immodificabilità del sistema e dunque troppo deboli i rapporti di forza nel loro potenziale bilanciamento.

Il cuore dell'ideologia dominante che impedisce il risveglio delle persone di fronte alla brutalità disgustosa del sistema, sta proprio nella credenza nella sostanziale immodificabilità (salvo accorgimenti ex-post) del mercato e dell'economia interpretate come sfere naturali, i cui mali evidenti vengono o derubricati come inevitabile scotto da pagare del sistema liberal-capitalistico

le economico nella sua imponderabile stratificazione.

E gli esempi potrebbero continuare a centinaia....

Il punto, d'altro canto, è questo: che il male sociale è tale in quanto male subdolo che trova una propria giustificazione in strutture stratificate che possono essere colpite soltanto se si giunge alla radice della stratificazione.

È male sociale supremo, infatti, proprio la stessa **naturalizzazione ideologica delle leggi sociali scambiate per leggi naturali e ritenute immodificabili**; ed è male sociale supremo complementare e speculare **la negazione dell'esistenza di una dimensione sociale distinta dalla dimensione personale e la catastrofica confusione tra esercizio virtuoso del proprio potere morale nell'intorno affettivo e necessità di azione politica etica trasformatrice sul piano strutturale**.

Si tratta dei due mali sociali supremi in quanto doppia causa dell'oscuramento del male sociale stesso come dimensione distinta sia dalle forze meccaniche della natura, sia dalla semplice moralità del singolo uomo in quanto agente non politico.

(che garantirebbe in compenso la libertà personale); o attribuiti alla cupidigia di specifiche personalità (capri espiatori di turno) o alla corruzione clientelare peculiare di specifici settori sociali definiti caste (un termine molto alla moda tra i più inesatti e confusionari degli ultimi secoli). Il vero e principale male sociale, cioè l'economia -crematistica illimitata, viene così reso invisibile dall'azione congiunta dello scienziismo e dell'intimismo. Vediamo, nell'ordine, i caratteri peculiari di queste due tendenze.

L'inversione del male sociale e del male naturale. Culto della scienza e naturalizzazione della società.

L'idea che si impone nelle società capitalistiche di mercato a cultura liberale assoluta, è che la società sia assimilabile alla natura con le sue leggi meccaniche imm modificabili o al limite modificabili con tiepidi correttivi (come un fiume di cui è possibile deviare il corso, ma che non può essere fermato).

Allo stesso tempo, la natura vera e propria viene alterata e resa oggetto di idolatria progressista, ovvero se ne pretende il forsennato e continuo superamento. La natura viene vista come entità manipolabile all'infinito sotto la spinta della paura del limite, della morte e della sofferenza. Paura che non è sano e naturale timore umano, ma vera e propria ossessione collettiva compensata da fenomeni pervasivi quali il salutismo forsennato o la non accettazione della vecchiaia e della decomposizione del corpo. E tanto più il culto della scienza e della medicina redentrica ci illude di poter mettere da parte la cruda realtà della morte, tanto più paradossalmente la cura medica si disumanizza, si privatizza, si mercifica, si sottomette allo strapotere delle multinazionali dei farmaci e dei brevetti; e il malato diventa un costo sociale di una sanità ridotta ad attività aziendale con tanto di declamazione sui deficit strutturali (come se i malati dovessero produrre un profitto e delle entrate). La morte stessa diviene un tabù quando ci tocca da troppo vicino, un oggetto indicibile, fonte di angoscia e di incomunicabilità, qualcosa a cui è meglio non pensare per non rendere la vita impossibile di essere vissuta; una spada di Damocle su cui si è indotti a non riflettere convinti di poter rimandare all'infinito la resa dei conti con la propria esistenza vivendo in un eterno presente incosciente; allo stesso tempo la morte violenta, quella causata dalle guerre e dalle perversioni sociali viene ostentata e normalizzata come elemento costitutivo dello status quo.

La morte, nella società che smette di accettare i propri limiti, diviene oggetto di accanimento, di speculazione e di morbosità esorcizzante. Tanto temuta in forme repressi, da essere rappresentata oscenamente e impropriamente in improbabili quadri o opere d'arte contemporanee caratterizzate dall'esaltazione del brutto, del vuoto e della perversione gratuita.

La cultura contemporanea produce così i due fenomeni interrelati dell'idolatria della scienza (che ha sostituito la deleteria ma meno pericolosa idolatria della storia) e della naturalizzazione della società. Proprio mentre si pretende l'ossessiva manipolazione della natura reale, contestualmente il libero mercato diviene la rappresentazione figurata di una natura che non può essere cambiata in quanto sorretta da leggi meccaniche fuori controllo,

Perdere il posto di lavoro, chiudere un'azienda, delocalizzare la produzione in altri paesi, dover sottostare alla competizione internazionale e interna o al giudizio dei mercati finanziari, divengono necessità ineludibili, sfide della modernità e fonti di progresso e persino di pseudo-solidarietà cosmopolita. La stessa guerra imperialista diviene "una necessità espansiva dell'occidente democratico verso le aree incivili del mondo" o un prezzo da pagare per limitare l'azione dei "barbari" e dei "tiranni" in nome di naturali e scontati diritti umani assoluti.

La società diventa natura. E la natura diventa oggetto di arbitrio illimitato.

Mentre la società sembra imm modificabile ed il male sociale intaccabile, contemporaneamente l'uomo aspira a superare sé stesso, la propria natura ed i propri limiti perseguendo attraverso la scienza l'unico progresso reale che gli appare possibile nella desolazione nichilistica che lo pervade.

L'inversione tra società e natura è completata e con essa lo svuotamento dell'uomo come essere spirituale e comunitario, reso schiavo dell'ossessione del superamento dei propri limiti naturali.

Il mito del progresso diviene la consolazione compensativa del nichilismo sociale.

La rivoluzione viene delegata alla scienza, passa dalle mani dell'uomo alle mani della tecnologia stupefacente. La rete informatica globalizzata diviene la nuova frontiera del futuro della democrazia sociale e partecipativa. La democrazia dei consumatori transnazionalizzati dotati di potere lobbistico informatico sostituisce la democrazia degli uomini dotati di potere politico sovrano.

La scienza, nella realtà sempre più avulsa dai suoi nobilissimi fini sociali (presi sempre meno in considerazione), resta un riferimento di fede

sostitutivo sia della fede trascendente (Dio) che della fede immanente (l'uomo e la comunità), ovvero diviene un surrogato orribile delle due fedi che interpretate in senso unificato rappresentano entrambe (al di là della polemica sterile tra religiosi e non religiosi) una manifestazione di amore e di solidarismo ideale rispetto all'uomo ed al suo destino.

L'iper-personalismo e l'oscuramento della dimensione comunitaria autonoma

Mentre l'inversione di società e natura colpisce a morte la dimensione sociale come campo d'indagine e riflessione attraverso la naturalizzazione dei meccanismi sociali, l'iper-personalismo agisce sul lato opposto, attraverso un'arbitraria fusione ideale tra relazioni interpersonali e relazioni sociali, ciò che potremmo definire un'intimizzazione della società, cioè la riduzione della società alla sommatoria delle intimità delle persone.

L'iper-personalismo è anche una concezione reattiva, e in un certo senso comprensibile, alla visione iper-sociale del mondo. Una visione, quest'ultima, che ha reso parte della critica sociale (degnata della più grande stima) che ha segnato il diciannovesimo e il ventesimo secolo in occidente particolarmente fragile e spesso priva di fondamenti radicati in una concezione stabile e complessiva dell'uomo e della sua natura specifica. Visione di cui è responsabile anche il marxismo e, in misura diversa, lo stesso pensiero di Marx, nel suo slancio messianico astratto, nel suo universalismo generico e nella sua furia del dileguare dissolutiva della particolarità e distruttiva della mediazione istituzionale tra sfere.

L'iper-personalismo, tuttavia, non è affatto il sano ed equilibrato ripristino della centralità dell'uomo in tutte le sue specificazioni e dimensioni relazionali, ma è la sciagurata e squilibrata negazione di una sfera sociale che non sia semplicemente residuale, degna di essere interpretata e, se è il caso, modificata con i mezzi idonei, in conformità alla natura umana.

L'iper-personalismo teme a tal punto il rischio di annullamento della persona nell'iper-sociali-

tà onnicomprensiva e astratta che finisce per negare la stessa sacralità della politica come sfera di esercizio effettivo del bene e della virtù, senza capire affatto, in tal modo, che la stessa volontà e la stessa personalità umana si esplicano anche nell'interpretazione sistematica del

reale e nella conseguente azione etico-politica.

Si tratta di una visione del mondo del tutto conforme allo spirito della liberal-democrazia capitalistica e del capitalismo come modo di produzione anarchico privo di un piano politico e sociale meditato. Se è infatti sempre e comunque la persona in sé ad essere intimamente connessa ad ogni piano del reale senza che si riconosca la mediazione politica come luogo etico effettivo, è chiaro che è la stessa persona come tale a dover agire al di fuori della politica e della decisione (intesi come spazi realmente sovrani), in qualità



di mero individuo destrutturato, proponendo al mondo, nel caos delle opinioni più variegata, la propria morale di agente economico e civile libero e autodeterminato. Ne consegue il culto del volontarismo, dell'associazionismo dal basso, della buona iniziativa individuale, della dedizione al lavoro come missione in sé al di fuori delle sue determinazioni sociali. Cose che, se viste in sé stesse delineano comportamenti virtuosi, ma che risultano indebolite impietosamente e inguaribilmente strumentalizzabili, una volta poste al di fuori di una complessiva visione sistematica della realtà umana in tutte le sue dimensioni.

L'iper-personalismo abbraccia l'idea che l'economia anomica possa essere modificata nei suoi esiti immorali e disumani da atti interni alla stessa economia anomica. Mentre, ad esempio, si ammirano (a ragione) forme volontarie di solidarismo all'interno del sistema economico, allo stesso tempo si appoggia politicamente un sistema che favorisce strutturalmente la competitività esasperata nella produzione. Oppure, mentre si apprezza l'imprenditore che paga buoni salari ai propri lavoratori, allo stesso tempo si appoggia politicamente l'esistenza di un sistema che rende possibile e incentiva, di fatto, lo sfruttamento più brutale del lavoro.

Tutto questo avviene perché, ignorando totalmente l'aspetto strutturale del male sociale, si ritiene possibile che i cambiamenti avvengano tramite la semplice sommatoria delle scelte buone interne alla stessa anarchia economica. Si ritiene possibile vincere l'anarchia sociale dissolutiva con dosi di anarchia riaggregativa, laddove il problema è esattamente l'esistenza stessa della forma anarco-oligarchica come modo sociale di gestire il bene comune, la produzione e ogni altro aspetto della vita associata. La politica sovrana è sostituita così dalla morale auspicabile dell'imprenditore buono; la legge etica è sostituita dalla filantropia dei miliardari; lo Stato (inteso come comunità politica) con il suo portato etico e comunitario potenziale è sostituito dalle associazioni umanitarie e dalle organizzazioni non governative benefattrici; la sfera politica viene al massimo interpretata, conformemente alla concezione liberale di matrice anglosassone, come luogo di contrasto tra gruppi di interesse particolari tendenzialmente de-ideologizzati (gruppo di interesse degli ecologisti, dei pensionati, degli omosessuali, dei pacifisti, dei banchieri, dei sionisti, dell'industria farmaceutica, dell'industria armamentistica, delle donne, dei neri, degli immigrati... e via dicendo).

Da un lato, la politica è interpretata come mero incontro di interessi lobbistici in concorrenza tra loro; dall'altro, nella sfera cosiddetta civile, la fiducia viene riposta nel volontariato materiale, come azione sociale di diretta emanazione personale del tutto a-sistematica ed alienata.

Il volontariato generico materiale è un tipico esempio di solidarismo fecondo, ma prosciugato nel suo potenziale senso profondo dalla confusione di piani in cui è esercitato.

Si ritiene possibile incidere beneficamente sui mali sociali attraverso l'azione volontaria dal basso versando magari fondi materiali in aiuto dei poveri, dei diseredati e dei sofferenti del mondo, decontestualizzando del tutto quelli che sono mali integralmente sociali, generati da strutture determinate, affrontabili solo attraverso l'azione etico-politica. Questo produce una pericolosa scissione del piano affettivo e di quello politico, penalizzandoli entrambi tramite sovrapposizioni del tutto arbitrarie e confuse.

Vediamo meglio di che si tratta con un esempio. Il debole e il sofferente hanno bisogno sia di risorse materiali che di affetto.

È evidente che l'affetto, inteso come vicinanza personale, può essere portato soltanto dalla relazione umana interpersonale, dalla dedizione all'altro e dalla cura del prossimo, dimensione in cui la società in quanto comunità politica

sovrana è implicata soltanto molto indirettamente (pur non essendone affatto estranea), ed in cui è invece implicato direttamente il singolo sul piano affettivo della conoscenza intima e della cura.

Al contrario, un problema materiale di ordine sociale, così come ogni altro problema etico di carattere strutturale (non solo materiale), implica l'azione diretta della comunità, laddove l'azione personale è soltanto indiretta e passante appunto per la mediazione necessaria della comunità politica.

La scelta di sostegno materiale al povero non può che essere una scelta etica di carattere integralmente politico-sistemico, sia che passi per forme redistributive, o, molto meglio, per l'eliminazione delle cause stesse scatenanti la povertà. La scelta di vicinanza affettiva all'uomo solo e bisognoso è invece una scelta etica di carattere integralmente personale dove la carità può realmente trovare uno spazio reale e non alienato di espressione.

Sovrapporre i due piani e confonderli è il tipico frutto di una compensazione emotiva delle persone di fronte alla totale assenza di una comunità politica reale fondata sul criterio del bene comune e della giustizia. In assenza di tale comunità politica sovrana e totale, i singoli ricreano condizioni di solidarietà anche puramente materiale a partire da atti atomistici spontanei alienati e confusi, per quanto generosi (elemosina, aiuti materiali spontanei, finanziamento di associazioni umanitarie, volontariato materiale che prescinde dal rapporto personale etc etc).

Significa questo che è necessario delegittimare l'elemosina e l'aiuto materiale atomizzato ai poveri e ai sofferenti? Naturalmente no, anzi mille volte no.

Al contrario carità e solidarismo micro-sociale, quand'anche meramente materiali, sono comunque forze gigantesche al servizio dell'altro e potenziali enormi di condivisione, nonché basi morali forti da tutelare e conservare (si pensi al solidarismo spontaneo di massa, come ad esempio nel recente terremoto dell'Aquila). Si tratta, allora, di incanalare tale forza entro una concezione coerente delle diverse dimensioni relazionali, distinguendo la relazione personale da quella sociale e politica, a partire dall'idea che in entrambe le dimensioni vi è alla base una concezione etica dei singoli, ma sapendo che si tratta di due canali comunicativi e relazionali distinti (anche se non separati).

Le forze personali immediatamente affettive e caritative, potrebbero essere, così, messe integralmente al servizio dell'altro come persona,

nella conoscenza e nella vicinanza reale, affrontando invece il male sociale (che non è casuale, né naturale, né sommatoria delle malvagità dei singoli) nella sua dimensione politica e strutturale, senza pericolosi salti nel vuoto di atti di carità puramente materiali atomizzati e in fondo innaturali e fortemente strumentalizzabili.

Dentro una comunità politica strutturalmente solidale è davvero possibile che le forze affettive e le forze solidali agiscano nei loro spazi dovuti, riconoscendo in ogni circostanza i diversi canali più idonei all'esercizio della propria umanità.

Culture politiche contemporanee e concezione iper-personalistica della realtà

L'iper-personalismo, negando la possibile eticità della comunità politica come canale di esercizio della virtù, nella legge e nella decisione pubblica, si limita a riconoscerne un mero ruolo di ordine e garanzia delle libertà personali intese in senso a-comunitario, oppure delega, al massimo, alla dimensione collettiva la regolazione selettiva di alcuni aspetti molto limitati del vivere comune (l'eccesso di disparità economiche per la sinistra e l'eccesso di libertà nei comportamenti personali per la destra). In tal senso l'iper-personalismo è del tutto compatibile con l'ordine capitalistico e con le basi della filosofia liberale.

Nella contemporaneità sono molteplici le culture politiche che contribuiscono a rafforzare la concezione iper-personalistica che schiaccia la dignità della comunità come sfera sistemica di indagine autonoma, tutte accomunate dall'accettazione dei paradigmi fondamentali del liberalismo, vero centro gravitazionale del pensiero politico odierno occidentale (indifferentemente di destra e di sinistra, cattolico e laico, conservatore e progressista).

Pensiamo ad esempio a parte della cultura cattolica, reduce dalla battaglia (sicuramente sensata) contro una certa visione del mondo iper-sociale e anti-personale, ma del tutto cieca di fronte al nuovo mostro dell'anomia strutturale. Cultura che, nella sua forte componente liberale dominante, è persuasa di poter portare la propria parola nell'arena libera delle idee compatibili con l'ordine costituito. Una cultura che ha interpretato il suo nemico principale nel comunismo storico senza capire affatto che, parafrasando un'acuta osservazione di Costanzo Preve, il comunismo storico, ateo per decreto, dispotico e normativo, non poteva essere che un semplice nemico puramente tattico e contingente delle religioni in relazione alla loro concezione dell'uomo; laddove il loro nemico

strategico e principale è proprio l'attuale capitalismo assoluto impregnato di cultura anti-sistemica ed anti-veritativa, in sostanza di relativismo culturale e filosofico sotto cui soggiace il fenomeno colossale della privatizzazione integrale dell'etica. Relativismo che non può essere criticato solo moralisticamente, senza cioè prendere di mira anche la sua stessa struttura materiale e metaforica: il mercato capitalistico invasivo d'ogni aspetto della vita.

La cultura iper-personalista, nelle sue diverse varianti di destra e di sinistra, conservatrici o progressiste, laiche e cattoliche, converge così nella negazione della comunità come elemento autonomo veritativo ed etico, che non può essere **né la sommatoria di singoli individui massimizzanti la propria utilità personale** (liberalismo economicistico), **né la semplice fusione spontanea di intimità morali post-politiche con l'aggiunta di temi etici collettivi altamente selezionati e parziali** (cattolicesimo iper-personalista, pensiero liberal-conservatore), **né un luogo neutrale di autodeterminazione svincolata degli individui con mere garanzie sociali collettive e interventismo statale di emergenza** (sinistra liberale e in generale galassia ideologica della cosiddetta sinistra). La comunità è invece luogo di esercizio sovrano dell'etica condivisa in ogni ambito, tramite la buona legge, la decisione, l'assemblea, in un contesto che si struttura e si stratifica divenendo condizionamento tendenzialmente buono ed esemplare per ogni uomo, in tutti gli aspetti della vita associata (contro ogni utopia marxista della società resa incondizionante una volta liberata da ogni catena).

Paradossalmente è proprio nel pensiero di Marx, che si trova una delle espressioni più compiute dell'intimizzazione della società pur se procedente da un'analisi iper-sociale dell'uomo. La visione, cioè, di una società che, liberata dalle catene di ogni struttura sistemica condizionante, diviene luogo libero di esercizio della propria libertà cooperativa. Questo, a testimonianza del fatto che l'interpretazione iper-sociale della realtà si esprime in termini paradossalmente molto simili all'interpretazione iper-personalistica, a dispetto dell'apparente asimmetria totale. In entrambe le tendenze vi è infatti l'idea della neutralità della mediazione e dell'azzeramento o comunque della fortissima limitazione della politica come luogo etico esteso ad ogni ambito che lega la particolarità all'universalità. Così come la visione iper-sociale finisce paradossalmente per essere antisociale perché svuota l'uomo come singolo, allo stesso modo l'iper-personalismo finisce per essere anti-per-

sonale poiché prefigura una persona svuotata dal proprio complemento naturale, cioè la comunità di appartenenza in tutti i suoi aspetti strutturali.

Il pensiero anticapitalistico che ha segnato il secolo ventesimo, dal socialismo al comunismo, meritevole di aver saputo interpretare il male sociale come dimensione reale e non astratta, ha oscillato a mio avviso in maniera continua tra i due estremi complementari dell'intimizzazione della società e della socializzazione della personalità. Dall'utopia marxiana della comunità umana risultante, senza mediazioni politiche, dall'apporto cooperativo di ogni singolo liberato dalle catene delle strutture corrotte, al suo rovesciamento iper-sociale sia interpretativo (cultura politica comunista e socialista nei paesi occidentali) che di governo (comunismo storico realmente esistito, Unione Sovietica, Cina etc etc). Alla base di questo vizio, vi è la difficoltà di pensare l'uomo come equilibrio di sfere distinte e intercomunicanti, né fuse, né separate.

E proprio a causa di questo vizio originale, che è un vizio individualistico e insieme collettivistico, il pensiero sociale anti-capitalistico (al di là di ogni suo merito immenso, reale e culturale) si è potuto rapidamente dissolvere, in gran parte, nel giro di pochi decenni, (in maniera quasi grottesca) nei due estremi oggi preponderanti e complementari anch'essi, del culto della scienza sostitutivo del culto della storia e dell'iper-personalismo sostitutivo della visione iper-sociale dell'uomo.

Conclusioni

La vittima del sistema socio-economico e culturale dominante, come detto fin dall'esordio di questo articolo, è la dimensione comunitaria dell'uomo intesa come sfera politica fondata sull'etica.

La vittima complementare, d'altra parte, è l'individuo stesso. Se, infatti, si colpisce la comunità e la si annulla nella sommatoria degli individui o delle intimità morali o nel potere tecnologico della scienza lineare e progressiva, si colpisce contemporaneamente anche l'individuo. L'uomo, infatti, è tale in quanto essere personale e comunitario, intimo e politico, e non è possibile nessuna comunità senza persone, così come non sono possibili persone non relazionate.

In tal senso la concezione iper-sociale e la concezione iper-personale dell'uomo, sono entrambe contrarie alla stessa natura dell'uomo.

Oggi, sepolta la visione iper-sociale nel cimitero degli sconfitti della storia, mentre il coro del-

l'ideologia dominante innalza bandiere per la scienza e per il fantomatico individuo solitario portatore di diritti e di opinioni (purché compatibili), è necessario comprendere il potenziale disgregativo dell'unità fatale dell'intimismo post-politico e dello scientismo, vera combinazione ideologica alla base della legittimazione dell'ordine capitalistico nella sua fase assoluta segnata dalla fine della mediazione sociale, dall'implosione delle classi come soggetti autocoscienti, e dall'emersione del lavoro flessibile, ricattabile e deterritorializzato.

Alla base della generale accettazione passiva del male sociale, c'è proprio l'incapacità totale di coglierne la specifica dimensione. La confusione tra società e persona e tra società e scienza è d'altra parte una vera e propria manna dal cielo per i poteri economici e finanziari più influenti e pervasivi posti alla testa gerarchica delle nostre società anomiche e violente. Nulla è più manipolabile e assoggettabile di popoli e gruppi umani che smettono di riconoscere la propria dimensione comunitaria specifica. Dove ciò non avviene, non a caso, c'è resistenza a tutto campo.

Nell'occidente nichilistico, invece, le soluzioni politiche al degrado materiale e morale delle società, vengono, conformemente all'ideologia dominante, pensate esclusivamente come ribellione ad aspetti tutto sommato periferici del meccanismo di riproduzione sociale, incanalando i moti di sdegno collettivo entro i parametri del capitalismo assoluto dissolutivo. La fine della riflessione etica e politica sistematica fa sì che le energie sociali e popolari vengano spese in lotte del tutto strumentali ed equivocate come la facile critica del clientelismo, dell'assenza di meritocrazia, della pesantezza burocratica, delle corporazioni professionali, oppure della volgarità e del populismo di personaggi politici surreali come Berlusconi. Tutte lotte condotte da personaggi totalmente interni all'apologia del capitalismo assoluto disumanizzante.

La mentalità liberale, base comune delle attuali ideologie più diffuse, ha trovato il suo trionfo, proprio nella capacità di destrutturare il pensiero sociale, riducendo la politica a schema concorrenziale utopistico di individui e gruppi sociali (le cosiddette *lobbies*) in reciproca competizione economica e politico-culturale tra loro. L'americanizzazione ormai avanzatissima dei sistemi politici europei è il segno tangibile della vittoria schiacciante del paradigma capitalistico di tipo anglosassone, ovvero sia del capitalismo più pericoloso e anomico mai esistito, post-borghese e post-proletario, in cui, per l'individuo solo, **il massimo della potenza astratta e rela-**

tivistica si lega al massimo dell'impotenza concreta di fronte all'indiscutibile potere dei gruppi dominanti.

Un nuovo soggetto politico intenzionato a creare un blocco sociale di sostegno dotato della forza sufficiente ad incidere nel reale, deve ripartire proprio dalla considerazione dell'uomo come essere personale e comunitario, la cui stessa natura è incompatibile con la soggezione permanente e totale al potere disgregativo e falsamente naturalizzato delle leggi crematistiche finalizzate allo sfruttamento e alla dissoluzione. Solo quando la forza della decisione etica condivisa saprà spezzare tale soggezione all'economia crematistica, sarà possibile che la comunità eserciti il proprio potere sovrano in armonia con gli individui; sarà possibile che la personalità non si confonda e dissolva nella società e sarà possibile che la stessa scienza, oggi specchio dell'illimitatezza a-morale del capitalismo, torni a prendere il suo posto naturale, abbandonando le pretese di spiegare l'uomo e di determinarlo.

Il male sociale è oggi oscurato culturalmente da due idee complementari: l'idea che non vi sia altro piano del reale che non sia quello immediatamente personale destrutturato; e l'idea che i meccanismi della società siano sovrapponibili a quelli della natura e che la scienza sia l'unico vero soggetto rivoluzionario portatore di benessere e futuro.

Contro questa duplice ideologia dissolutiva dominante, deve emergere un profilo interpretativo, che, senza ricadere nelle polveri di una concezione iper-sociale dell'uomo e della realtà, sappia cogliere la totalità dell'uomo nelle sue distinte e insieme unificate dimensioni. ★

Note

1) A nulla vale dimostrare che la mente umana non è altro che un insieme di processi biologici, cercando magari di spiegare ogni comportamento con meccanismi fisici di azione e reazione, dal momento che l'interessantissimo studio della struttura fisiologica antropica non intacca minimamente la specificità spirituale dell'uomo

2) Si veda in particolare nel numero 0 della rivista *"Comunismo e Comunità"*, il mio articolo *"Comunismo e comunità: uomo e comunità nella dialettica tra intimo e comune"*

3) Non entro in questa sede nella difficile disquisizione sull'effettività del dominio cosciente nel compiere azioni malvagie da parte degli individui. Se, cioè, un uomo che commette azioni malvagie apparentemente ben visibili ed a lui prossime, sia realmente cosciente del male che compie, o se il commetterle sia frutto di "ignoranza" (nel senso socratico) di ciò che si fa. La conclusione a questo dilemma è qui del tutto ininfluente ai fini della distinzione che propongo tra azioni inter-personali e azioni social-sistemiche. Nell'affermare che per le prime ogni individuo ha il pieno dominio del significato e delle conseguenze, infatti, non è fondamentale, a questo livello dell'analisi, sapere se tale dominio corrisponda a coscienza reale o sia piuttosto un dominio apparente che cela ignoranza del male (si entrerebbe in tutt'altra problematica altrettanto interessante, ma diversa).

4) Si tratta, a mio avviso, di uno dei punti di analisi più interessanti nell'interpretazione della dissoluzione del comunismo storico novecentesco sovietico e cinese.

Comunismo e Comunità mette a disposizione dei propri lettori vari strumenti, che vi invitiamo ad utilizzare.

Sito: <http://comunitarismo.it>

Blog: <http://cpr.splinder.com>

**Forum: <http://comu.forumattivo.com/>
(per partecipare è necessario registrarsi)**

Email/Newsletter: info@comunitarismo.it

Comunitarismo, attuazionismo, comunismo

di Stefano Moracchi

Il comunismo, per come l'abbiamo storicamente conosciuto e per come è oggi rappresentato, non è più possibile pensarlo come forma organizzata (partito, movimento, ecc.).

Questa impossibilità è di transizione.

L'impossibilità organizzativa è da imputarsi non solo (anche soprattutto) all'incapacità di chi ha portato la responsabilità, da cui deriva una mancanza di fiducia politica per tutto ciò che possa avere un ritorno istituzionale.

Questo per una serie di ragioni storiche e filosofiche che investono direttamente nozioni fondamentali quali: "legge", "volontà", "necessità", "insorgenza", "libertà", "mutamento", "comunità", "innovazione" e "tradizione".

Il comunismo, almeno in questa fase, storico-politica attuale, non può trovare nelle forme organizzative tradizionali la sua concreta affermazione.

Alle tradizionali forme organizzative vi può supplire teoricamente e in pratica la comunità.

La comunità è l'unico soggetto insorgente capace di traghettare un'idea di "cambiamento reale" della società capitalista verso il comunismo.

Solo nell'esperienza concreta della comunità insorgente si possono e devono attuare forme di messa in comune di saperi, valori e forme di lotta resistente e respingente che la società cerca di imporre.

La comunità non come fuga, ma come attuazione di un'esperienza storica, che non è storicismo inteso come valorizzazione dell'evento in quanto tale, ma è già una strategia di neutralizzazione dell'evento stesso, una tecnica di esorcizzazione della sua unicità e irripetibilità.

La comunità attualista per il comunismo può sviluppare quegli anticorpi necessari per resistere e respingere virus letali come: l'opportunismo, il dirigismo, il burocratismo, ecc.

Non si tratta di una totalità da ricomporre, ma una forma universale da scoprire attraverso

la comunità delle comunità che vogliono attuare il comunismo.

Finora si è cercato un ripensamento del comunismo. Ma questo è l'unico esito possibile solo finché si resta dentro l'orizzonte dei modelli omeostatici.

Bisogna cominciare a riflettere la politica stessa in quanto compito permanente dell'esistenza umana.

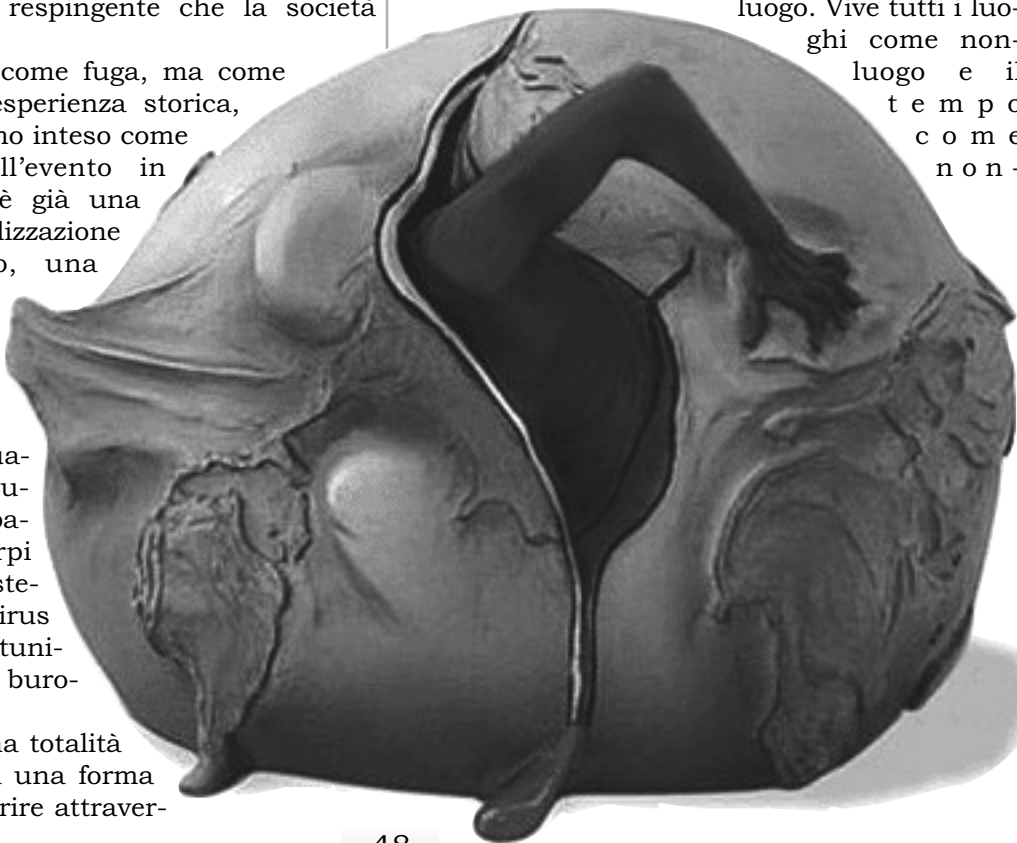
Il vuoto nel quale siamo gettati concettualmente, tra una pratica che è colma di macerie ma anche ricca di elaborazioni teoriche e di fatti storici concreti, e il dopo che non si riesce a far emergere, ci impone di riconsiderare prima il nostro rapporto con il tempo e il territorio, e poi quello tra individuo storico, individuo politico e individuo sradicato.

Il tempo storico produce l'individuo storico, colui che pensa il tempo omogeneo e vuoto, e quindi capace di presentare a se stesso l'evento, a prescindere dalla necessità.

Il tempo politico produce l'individuo politico, colui che crede alla forma storica come sufficiente a se stessa, che si sostanzia in quanto materia plasmabile.

L'individuo sradicato non ha tempo e neppure luogo. Vive tutti i luoghi come non-

luogo e il tempo come non-



tempo.

Può passare dal nichilismo alle forme più insolite di utopismo.

È l'individuo proustiano della ricerca del tempo perduto che né la storia e tantomeno il presente ed il futuro gli potrà restituire.

In queste forme temporali e metafisiche si svolge il lavoro della comunità per l'attuazione del comunismo.

È un viaggio da un non-luogo ad un altro non-luogo.

È la transizione che produce attuazione e non l'attuazione che produce transizione.

L'immagine del passato è eterna perché il tempo della transizione è quello del rinvio, della dilazione, del cogliere lo stato d'emergenza come forma d'insorgenza.

Il comunismo allora non è più ciò che è stato, ma come l'esigenza necessitata a ciò che sarà e dovrà essere.

La comunità s'inserisce tra questi due termini.

La transizione tra il comunismo dei comunisti (cioè dei dirigenti) e il comunismo delle comunità (attraverso l'attuazione della transizione) pone dei problemi alle teorie di ogni tipo.

Per il comunismo dei comunisti, l'attuazione della messa in comune non è teoricamente un qui ed ora, ma un tempo a venire, una promessa da mantenere.

Per il comunismo delle comunità, l'attuazione della messa in comune è una teoria della pratica del qui e adesso.

Non vi può essere comunismo futuro o a-venire se non si attuano pratiche comunitarie di comunismo, anche e soprattutto, in regime di capitalismo.

A questo punto è utile indagare come la transizione è sempre stato un problema dei comunisti e, di conseguenza, per il comunismo.

Un cambiamento significativo nel funzionamento del capitalismo vi è stato, pressappoco, dal 1970.

Cerchiamo di descrivere la transizione in tre fasi.

La prima la possiamo chiamare fase celebrativa del capitalismo, in quanto mette in risalto gli elementi positivi e liberatori della nuova imprenditorialità.

La seconda evidenzia i rapporti di potere e la politica rispetto all'imprenditorialità.

La terza si concentra sulle innovazioni tecnologiche.

In tutti e tre gli aspetti vi è un elemento in comune: niente è mai più come prima. E questa affermazione è rivoluzionaria, in quanto il comunismo è rivoluzionario.

I rapporti sono sempre conflittuali e l'elemento umano è sempre in competizione con la tecnica. L'innovazione imprenditoriale è la forza trainante del capitalismo, e tende ad interpretare il sistema fordista e keynesiano quale sfortunata parentesi nel progresso capitalistico (Halal, il quale sembra vicino alla teoria di Schumpeter).

1) Il sistema capitalistico è orientato alla crescita per garantire i profitti e mantenere l'accumulazione del capitale. La crescita non è solo inevitabile, ma è anche positiva.

La crisi è rappresentata dall'assenza di crescita.

2) La crescita dipende dallo sfruttamento della forza lavoro durante il processo produttivo. Ciò non significa necessariamente che i lavoratori guadagnino poco. Ma solo che la crescita dipende dal rapporto fra quanto i lavoratori guadagnano e quanto creano.

3) Il capitalismo è necessariamente dinamico dal punto di vista tecnologico e organizzativo. Questo grazie alla concorrenza che lo spinge ad innovarsi. Questi cambiamenti dovrebbero spingere anche i lavoratori a trovare sempre nuovi sistemi di lotta per affermare le loro prerogative.

Sappiamo che Marx fu in grado di dimostrare che queste tre condizioni necessarie del modo di produzione capitalistico erano incoerenti e contraddittorie. Per Marx il capitalismo era sempre in pericolo di crisi.

La capacità del capitalismo di assorbire la crisi e di farne un punto di forza per innovarsi e svilupparsi è ampiamente dimostrato.

Il ruolo delle comunità per l'attuazione del comunismo non è quello di sottolineare l'impossibilità per il capitalismo di evitare la crisi e di soccombere, come non è neppure quello di fare le pulci agli errori del capitalismo e delle conseguenze per i lavoratori (lo fanno già troppo bene gli economisti pagati dal capitale), ma quello di favorire la crisi e il suo definitivo crollo.

Ogni forma di comunità insorgente sui luoghi del lavoro (arteria principale del capitalismo) non deve fornire nessuna collaborazione sindacale a forme di accordo contrattuale. Le comunità devono sviluppare una loro particolare forma lavorativa all'interno della struttura capitalistica, attuando forme insorgenti di messa in comune del bene lavorativo.

Il comunismo dei comunisti ha fallito rincorrendo il capitalismo.

Un errore da non ripetersi. ★

Marxismo come metodo scientifico!

di Maurizio Neri

Come metodo scientifico, d'analisi economica e sociale, il marxismo resta un ottimo strumento ma si è esaurito come ideologia rivoluzionaria. Questa sua "inattualità" è strettamente collegata alla "crisi d'identità" del soggetto politico-sociale-storico di riferimento: il proletariato!

Questo, pur continuando ad esistere come un insieme di classi sfruttate, disagiate e subalterne, si è socialmente e politicamente modificato ed alterato e non può più essere considerato "soggetto sociale" protagonista come veniva individuato in precedenza dall'ideologia marxista. Il proletariato ormai non "insegue" affatto una missione storica universale poiché ha perduto le sue caratteristiche rivoluzionarie.

Le cause di questo sono molte: prima fra tutte, l'estrema riduzione della classe operaia industriale (di fabbrica) causata dallo smantellamento di molte industrie e dalla robotizzazione ed automazione delle poche restanti (al nord), di contro, l'assenza di una classe operaia industriale vera e propria al sud.

Inoltre l'emergere di un capitalismo fluido e dinamico dove l'esistenza delle classi come soggetti definiti e autocoscienti è confusa dalla miriade di nuove forme di lavoro subalterno non classificabili in base alla distinzione tradizionale proletario-capitalista.

Il lavoro umano è stato espropriato, alienato e sfruttato dal capitalismo per imporre il suo dominio totalizzante.

All'interno del proletariato, inteso sociologicamente e non in senso puramente economico, è rimasto un vuoto ideologico provocato anche dallo "sprofondamento" in esso di altri ceti piccolo-borghesi impoveriti, regrediti ad una neo-condizione proletaria salariata o piccolo-autonomia, resa fluida e intricata dall'emersione delle tipologie contrattuali precarie, a carattere parasubordinato o falso-autonomo.

È un risultato tipico delle folli contraddizioni del modo di produzione capitalistico il fatto che

l'enorme aumento di produttività ottenuto grazie alla "rivoluzione microelettronica" non renda possibile un buon livello di vita per tutti. Al contrario: il lavoro viene compresso, i ritmi di lavoro accelerati e le prestazioni intensificate. Dappertutto nel mondo sempre più persone devono vendersi alle peggiori condizioni affinché la loro forza-lavoro possa venir sempre di nuovo valorizzata

rispetto al livello di produttività vigente.

Alle contraddizioni del capitalismo appartiene però anche che esso stesso mina i propri fondamenti, poiché una società che si basa sullo sfruttamento della forza-lavoro umana incontra i propri limiti strutturali quando essa rende superflua in sempre più crescente misura questa stessa forza-lavoro



Il conflitto tra classi non è scomparso ma si è modificato. Da veicolo potenziale di trasformazione sociale, legato ad una classe sfruttata che, attraverso uno sconvolgimento politico radicale (rivoluzione-presa del potere) avrebbe cambiato i rapporti

di produzione, a "lotta" per la sussistenza e difesa dei bisogni primari immediati in una logica alterata dalla permanente guerra tra poveri incrementata fra l'altro dallo scontro strumentalizzato dalle classi dominanti tra lavoro autotono e manodopera immigrata.

Senza dubbio alcuno, tutto ciò vuol dire che il ritorno dei comunisti nella realtà quotidiana della classe, in tutte le sue sfaccettature, si è fatto più difficile, eppure questo ritorno, con l'emergere della crisi attuale, è diventato una questione impellente. Per quanto difficile esso sia, comunque, un'alternativa non c'è.

La scelta obbligata non mi pare però priva di prospettive. Non troppo tempo prima dell'inizio della crisi si poteva già notare un'evidente ripresa di lotte, in modo più radicale in Europa, e di rivolte i cui protagonisti, uomini e donne, si relazionavano in forma solidale, sviluppavano modi di intervento egualitari, e rifiutavano sem-

pre più radicalmente di pagare il costo sociale della crisi.

La lotta di classe, originariamente rivoluzionaria e potenzialmente portatrice di un nuovo ordine sociale, è stata canonizzata come parte integrante del sistema e quindi incorporata, assorbita, ma contemporaneamente “spogliata” da ogni finalità rivoluzionaria delle origini! Dimesso il suo ruolo storico rivoluzionario di classe, il marxismo può e deve rimanere metodo di lettura del reale e delle contraddizioni sociali caratterizzanti la contemporaneità. Pensare la rivoluzione oggi, implica il superamento di ogni visione deterministica e la rimessa in discussione radicale degli strumenti e delle forze potenzialmente inclini alla trasformazione sociale.

I vari strati che compongono il proletariato odierno hanno una visione strettamente “categoriale” e non di classe e spesso entra in funzione addirittura una forma di antagonismo interno fra i nuovi soggetti del mondo salariato. Impossibile, in tale contesto, creare i presupposti di comuni interessi materiali ed ideologici in previsione di una unità politica futura.

Una lotta rivoluzionaria non può assumere un aspetto unicamente “rivendicativo” ed “economico” pena la totale impotenza di fronte al sistema economico ed ideologico dominante.

L'errore di fondo compiuto dai denigratori della lotta di classe e dagli apologeti fuori tempo massimo è il medesimo: sovrapporre ed identificare nella sola classe operaia la classe motrice della lotta quindi finita l'una deve finire anche l'altra.

Non è mai stato così, in realtà. L'aver fatto coincidere classe operaia e lotta di classe è stato un errore allora e lo è ancora di più oggi, se si vuole usare questa sovrapposizione per buttare il “bambino con l'acqua sporca”.

L'operaismo italiano ed europeo è il grande responsabile di questo gigantesco equivoco che perdura ancora oggi e che consente ai teorici del liberalismo economico e sociale di cantare vittoria e di liquidare ogni possibilità di lotta di classe.

Quindi il problema oggi come ieri, è definire la classe, alla

luce dei mutamenti intercorsi in questi ultimi 30 anni e capire che le nuove forme di lavoro, l'impoverimento del ceto medio, o la sua proletarianizzazione, la concentrazione del potere economico e della ricchezza in fasce sempre più ristrette della popolazione, non fanno che aumentare anziché diminuire l'importanza degli interessi contrapposti.

Certo, ci si obietterà che non c'è assolutamente nessuna coscienza di classe in questo nuovo “agglomerato sociale” ed è vero, che non c'è nessuna autocoscienza di sé in quanto soggetto sociale, verissimo..., che la disgregazione atomistica imposta dal consumismo e dall'edonismo hanno distrutto ogni vincolo “solidaristico” tra chi è nelle stesse condizioni di “dominato” ed è altrettanto vero.

Ma ci chiediamo se questo basti ad eliminare del tutto la lotta di classe, quando le ragioni di questa lotta sono sempre più evidenti ogni giorno che passa.

Ci chiediamo anche se si sia dato troppo credito e ascolto a chi ha voluto fortemente liquidare insieme al “socialismo reale” anche le ragioni degli oppressi come se le due cose non fossero attualmente diverse e non necessariamente correlate.

Noi pensiamo che non si possa né si debba concedere questo favore a chi detiene culturalmente, politicamente e socialmente le leve del comando e che sia ora di ricominciare a riflettere nuovamente ma con strumenti culturali

diversi sulla lotta di classe, evitando, ben inteso, ogni superficiale analisi autoconsolatoria.

Una vera lotta anticapitalista non può cadere nelle contingenze di mera reazione “economicistica” agli effetti pur deleteri e negativi sulle classi subalterne, di una crisi economica come quella che stiamo attualmente vivendo. È necessario, al contrario, impostare la lotta riappropriandosi di una pratica comunitaria aggregativa che sappia unificare critica economica, culturale ed esistenziale in una prassi coerente con i fini della realizzazione di un ordine sociale fondato sul bene comune e sulla giustizia. ★



Il macrocosmo, il microcosmo e le loro “enclosures”: comunità e resistenza ecologica

di Piero Pagliani

Teoria e critica

1. Secondo Costanzo Preve, Engels e in seguito il grande codificatore del marxismo, Karl Kautsky, si sentivano investiti di una sorta di “committenza indiretta” da parte della classe operaia in crescita numerica, sociale e politica, specialmente in Germania. Una committenza che pretendeva una sorta di religione laica “*a lieto fine necessitato*”. Una religione laica che fu fornita riducendo le complesse dinamiche dello sviluppo storico sociale alle leggi oggettive della natura.

A questa visione unitaria, io metodicamente contrappongo l'affermazione di Marx che ogni oggetto specifico possiede una sua logica specifica. Non è il caso di sviscerare qui la questione da un punto di vista filosofico, perché per questo rimando alle ultime opere di Costanzo Preve (ad esempio, “*Storia critica del marxismo*”, La Città del Sole, 2007). Per quanto voglio sostenere è sufficiente sottolineare che le scienze sociali e quelle fisico-naturali hanno oggetti collegati da una gerarchia ontologica, perché l'essere sociale presuppone l'essere della natura inorganica e organica, ma tuttavia distinti per logica e svolgimento che non si possono quindi ridurre gli uni agli altri. Infatti, se è vero che l'essere sociale si sviluppa dall'essere naturale, tuttavia questo sviluppo “*è un processo dialettico, che comincia con un salto, con il porre teleologico del lavoro, e non può avere analogie nella natura*”. Ovvero, il salto radicale, ciò che distingue l'essere naturale dall'essere sociale, è la “*trasformazione materiale della realtà materiale*” che si dà in forma storica. Quindi l'analisi dell'essere sociale, che è ciò che costituisce il microcosmo sociale, è un'analisi delle sue forme di transizione storiche (cfr. György Lukács, “*Ontologia dell'essere sociale*, I”. Editori Riuniti, 1976).

Ma proprio qui nascono le difficoltà, le trappole della teorizzazione, della concettualizzazione. E infatti proprio su questo punto Marx insiste a lungo senza risparmiarsi per chiarire come operi il suo approccio scientifico.

Infatti, sebbene le forme di transizione storiche diventino chiare all'analisi solo col loro risultato finale, non siamo autorizzati a concluderne che questo risultato finale sia stato necessario. Per usare la nota metafora di Marx, sebbene “*l'anatomia dell'uomo*” sia “*una chiave per l'anatomia della scimmia*”, tuttavia “*ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore*

può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta” (Karl Marx, “*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I”. La Nuova Italia, 1968, pag. 33). Posso sbagliarmi, ma a me pare che ciò voglia dire espressamente che per ogni transizione non c'è modo di *determinare* un suo esito finale *necessario*. Se ne può dedurre uno se invece si fa confusione tra processo conoscitivo e processo costitutivo dell'essere: proprio l'errore imputato da Marx a Hegel. Un errore che si replica quando si suppongono coincidenti la deduzione logica di una categoria e il suo costituirsi storico. Il passo citato è infatti incastonato nell'esposizione metodologica fondamentale di Marx, la cui analisi da sola ha preso volumi su volumi. Se di epistemologia marxiana si può parlare, essa sta tutta qui e nonostante i volumi su volumi ad essa dedicati, benché cosa occorra fare per seguirla in positivo possa essere oggetto di discussione, tuttavia credo che sia abbastanza chiaro ciò che essa ci invita ad *evitare* di fare.

Poco prima del brano citato, Marx fa un esempio paradigmatico relativo all'astrazione della categoria di “lavoro” da cui parte l'economia politica classica. Il lavoro come “lavoro astratto”, dice Marx, come “lavoro in generale” è tale *nella realtà* solo col modo di produzione capitalistico:

“L'esempio del lavoro mostra in modo evidente che anche le categorie più astratte, sebbene siano valide - proprio a causa della loro natura astratta - per tutte le epoche, *sono tuttavia in ciò che vi è determinato in questa astrazione, il prodotto di condizioni storiche* e posseggono la loro piena validità solo per ed entro queste condizioni”. [K. Marx, op. cit., pag. 32. corsivo mio] (1)

Tutto ciò è deducibile dal “*metodo di salire dall'astratto al concreto*”, detto anche - per quanto visto sopra - dell'*astrazione determinata*, che è “*il modo in cui il pensiero si appropria il concreto, lo riproduce come un che di spiritualmente concreto*”. Il solo modo scientificamente corretto, dato che:

“Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni e unità, quindi del molteplice. Per questo esso appare nel pensiero come processo di sintesi, come risultato e non come

punto di partenza, benché sia l'effettivo punto di partenza e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione". [*ibidem*]

Mi scuso per questo soffermarmi su un punto celeberrimo del pensiero marxiano, ma credo che sia uno snodo anche del ragionamento che stiamo per fare, perché questo densissimo luogo marxiano ci permette di analizzare criticamente i temi toccati di seguito.

2. Quello sopra presentato in modo più che sintetico è quindi il cuore del paradigma scientifico di Marx. E a mio giudizio rimane un punto di riferimento fondamentale, nonostante tutte le successive affascinanti suggestioni degli approcci olistici e sistemici. Perché seppure questi paradigmi abbiano consentito notevoli risultati locali, essi reiterano metodologicamente quel pericolo a cui non è riuscito a sottrarsi nemmeno Engels, che pure era un pensatore di caratura superiore, con tutti i danni che inintenzionalmente ciò ha provocato al movimento comunista del Novecento, danni che ancora stiamo scontando. Ma ormai sono calate le tenebre sul comunismo e il marxismo novecentesco ed è quindi ora per la nottola di Minerva di spicare il suo volo.

Bisognerebbe approfittarne, per quanto siamo in grado di fare. Eppure la cosiddetta "sinistra alternativa" o "antagonista" ha un'immensa paura di spiccare quel volo e cerca di adeguare o aggiornare il marxismo, utilizzando proprio il pensiero olistico e sistemico, forse più istintivamente che in modo consapevole. Si parla tanto di *ritorno a Marx*, ma in realtà si usano in modo superficiale e confuso le sue categorie, evocandole e torcendole da una parte o dall'altra a seconda della tesi da sostenere, così che ne esce un'oscillazione tra un pensiero olistico e sistemico meticciano col *Diamat* e un *Diamat* meticciano col pensiero olistico e sistemico. Ciò che in tutti i casi ne esce sconfitto è proprio il metodo dialettico dell'*astrazione determinata* di Marx. Ne consegue che questo "ritorno a Marx" è in realtà un "abbandono di Marx".

Tra queste secche e questi scogli si dibattono scuole di pensiero che hanno molto seguito in Europa, specialmente in Francia e in Italia, con punte significative anche negli Stati Uniti e con importanti propaggini in America Latina e in India per quanto riguarda i temi dell'ambientalismo sociale (come si è visto nell'ultimo Social Forum Mondiale di Belém in Brasile). Un ventaglio di ipotesi che copre praticamente tutto l'universo che in un modo o nell'altro si riconosce nel cosiddetto "popolo di Seattle" o fronte

"no-global", "alteromondista" o come altro si vuol chiamare, compresi i partiti della cosiddetta "sinistra radicale" o "antagonista" che con questo movimento composito si rapportano o semplicemente civettano. Mi riferisco a quell'humus culturale che direttamente o indirettamente mette al centro della propria riflessione la nozione di "privatizzazione dell'accesso". Da essa infatti si dipartono molti raggi.

Chi ne fa derivare la "fine del lavoro" o un capitalismo non più basato sulla legge del valore ma sui privilegi di accesso alle risorse (come l'economista statunitense J. Rifkin), con conseguente accelerazione della loro distruzione. Chi pone l'accento sui brevetti in quanto privatizzazione di conoscenze comuni (come la militante canadese Naomi Klein) o, in specifico, sui brevetti derivanti dalle manipolazioni biotecnologiche che rischiano di privatizzare i principi stessi della vita (come l'ecologista indiana Vandana Shiva). Infine c'è chi interpreta tutte queste cose come il carattere distintivo di un "capitalismo cognitivo" che avendo minato alla base la legge del valore-lavoro, in realtà denuncerebbe la sua stessa crisi.

Sono chiaramente punti di vista che si focalizzano su processi e fenomeni differenti, che hanno importanti sfumature diverse, che non possiedono la stessa dignità teorica e che tuttavia hanno diversi punti di contatto.

Innanzitutto l'idea, diciamo così, di "*enclosure* delle conoscenze e delle risorse", cioè la privatizzazione degli accessi che una volta erano comuni, ciò che avrebbe reso questi beni *rinnovabili* e *autoalimentanti*. In secondo luogo la convinzione che il capitalismo sia destinato a collassare a causa di sue intrinseche contraddizioni e di suoi intrinseci meccanismi. In realtà l'ipotesi ecologista di per sé suggerirebbe anche un secondo scenario: il capitalismo potrebbe morire con tutti i Filistei, cioè potrebbe mandare arrosto il pianeta prima di arrendersi; non foss'altro che per questo, la questione ambientale a mio avviso dovrebbe essere sempre subordinata a quella sociale.

In questo articolo prenderò in considerazione il lato ecologico-sociale della critica delle "*enclosure*", perché è un punto di snodo teorico e politico centrale che pone in risalto anche alcune tematiche legate alla nozione di "comunità".

Per farlo esamineremo uno dei luoghi paradigmatici della letteratura ecologista, uno dei più seri, documentati e meritevoli di attenta considerazione anche teorica: il pensiero della scienziata ed ecologista indiana Vandana Shiva (2).

3. Vandana Shiva insiste molto sulla differenza

tra "ciclicità/rinnovabilità" e "linearità/non-rinnovabilità". La prima sarebbe tipica dell'agricoltura contadina e tribale basata sul riciclo della biomassa, mentre la seconda è tipica dello sviluppo capitalistico (uso l'indicativo perché su questo non c'è alcun dubbio), come testimoniano fisicamente le monoculture imposte dalla Rivoluzione Verde con l'ausilio della Banca Mondiale, che prelevano input dall'esterno e producono output per l'esterno:

"Nei sistemi tradizionali di coltivazione la produzione doveva essere tale da mantenere intatte le condizioni di produttività. La misurazione della produttività e del rendimento, nel paradigma della Rivoluzione verde, prescinde invece dalla valutazione d'impatto che l'aumento della produttività ha sulle condizioni di produttività agricola. Le categorie riduzioniste di produttività e di rendimento aggravano la distruzione, che si ripercuote sui rendimenti futuri; inoltre azzerrano la percezione della misura in cui i due sistemi differiscono in termini di *inputs*. I sistemi indigeni di coltivazione si basano solo su *inputs* organici interni. I semi e la fertilità del suolo dipendono dall'agricoltura, e il controllo degli infestanti è facilitato dal **mix** di colture. Nel pacchetto della Rivoluzione verde, i rendimenti sono strettamente legati all'introduzione di *inputs* di semi, fertilizzanti chimici, pesticidi, greggio e irrigazione intensiva. Gli alti rendimenti non sono intrinseci ai semi, ma una funzione degli *inputs* necessari, che a loro volta hanno effetti ecologicamente distruttivi". [V. Shiva (1993), pp. 43-45]

Ne segue che secondo Vandana Shiva in Asia si è di fronte a due paradigmi di agricoltura e di silvicoltura che sono non soltanto ecologicamente, ma anche "*cognitivamente incommensurabili*".

Questa critica mi sembra molto influenzata dal concetto gandhiano di "*swadeshi*" e da una particolare idealizzazione delle comunità *adivasi* (cioè indigene). E a mio giudizio entrambi queste componenti non riescono a rendere conto del concetto di "Storia".

Il rimando di Vandana Shiva a Gandhi è esplicito:

"La conservazione dei mezzi di sussistenza, insieme con la conservazione delle risorse naturali, è per noi in India fonte di grande preoccupazione. Questo problema è stato al centro del nostro movimento di liberazione dal colonialismo, quando il Mahatma Gandhi disse che, in India, la povertà e il sottosviluppo venivano

dalla distruzione dei posti di lavoro nella nostra industria tessile. La ricostruzione dei mezzi di sussistenza è stata cruciale nel processo per riconquistare l'indipendenza.[...] La meccanizzazione va bene quando le braccia sono poche e il lavoro è tanto. Ma è un inferno - ha detto Gandhi - quando ci sono più braccia che vorrebbero lavorare rispetto a quelle che possono lavorare, come nel caso dell'India. Il filatoio diventò per Gandhi e per l'India il simbolo di una tecnologia che conserva le risorse, i mezzi di sussistenza della popolazione e il controllo delle persone sulla propria sopravvivenza. [...] Il filatoio di Gandhi è una sfida alle nozioni di progresso e di obsolescenza, derivanti dall'assolutismo e dal falso universalismo dei concetti di scienza e di sviluppo tecnologico. L'obsolescenza e lo spreco sono costruzioni sociali, che hanno una componente politica e una componente ecologica. Politicamente, la nozione di obsolescenza elimina il controllo della popolazione sulla propria vita e sui mezzi della propria sussistenza, definendo improduttivo il lavoro produttivo e rimuove il controllo della popolazione sulla produzione, in nome del progresso. [...] L'obsolescenza distrugge anche la capacità rigeneratrice della natura, mettendo l'uniformità della manifattura al posto della diversità della natura. L'obsolescenza tecnologica si traduce in obsolescenza della biodiversità". [V. Shiva, op. cit., pp. 132-134].

Ci sono diverse considerazioni da fare riguardo questo passo all'apparenza semplice ma in realtà molto denso di problematiche.

Innanzitutto è vero che il *Raj* britannico distrusse senza pietà l'estesissima e fiorente base manifatturiera indiana, senza costruire al suo posto un'industria moderna: nell'economia generale dell'Impero Britannico, l'India doveva essere una sorgente di disponibilità finanziaria (e militare), ancor prima che un fornitore di materie prime. E quindi ogni concorrenza alle industrie del Lancashire, in relazione a paesi terzi e all'India stessa, doveva essere annientata. Così, se in Inghilterra la popolazione rurale diminuiva a favore di quella urbana per via dell'industrializzazione, in India succedeva esattamente il contrario. Inoltre l'impossibilità di avere una qualche voce in capitolo sui prezzi agricoli internazionali unitamente al dover corrispondere in moneta le tasse a quell'erario britannico il cui "rigore meccanico" fu denunciato a suo tempo da Hobson, teneva i contadini indiani in uno stato di subordinazione ai meccanismi di accumulazione mondiali coordinati dalla Gran Bretagna, subordinazione che sfocia-

va in povertà, inedia e impressionanti carestie. Dato questo quadro, riprendere nelle proprie mani sia la manifattura sia il controllo della produzione agricola era, di per sé, un atto di lotta contro il dominio coloniale. Per questo motivo il Movimento di Disubbidienza Civile lanciato da Gandhi aveva come punto centrale il boicottaggio dei tessuti fatti a macchina (britannici) a favore di quelli fatti a mano (indiani), simboleggiato dal filatoio. E per questo motivo Gandhi intendeva mettere al centro della costruzione indiana il villaggio inteso come comunità egalitaria, costruzione basata sulla nozione di "*swadeshi*". Questo termine deriva da *swa* = sé, auto e *deshi* = paese, nazione, e quindi significa "della nazione stessa" o "per il paese stesso" ed era utilizzato da Gandhi per indicare il principio secondo il quale tutto ciò che veniva prodotto in un villaggio doveva essere innanzitutto usato dai membri del villaggio stesso. Secondo il Mahatma, "*Lo swadeshi è servizio, e se comprendiamo la sua natura noi immediatamente beneficheremo noi stessi, le nostre famiglie, il nostro paese e il mondo*".

Ma se queste erano le idealità di Gandhi, la Storia a causa dell'eterogenesi dei fini che le è propria doveva agire in altro modo. Dietro alla nozione di *swadeshi* si coagulavano infatti anche gli interessi dei capitalisti indiani il cui potere negoziale e ruolo cresceva man mano che la bilancia del potere tra Gran Bretagna e India, apprezzabile sinteticamente nel rapporto debito-credito tra i due paesi, si spostava inesorabilmente verso l'India fin quando, dopo la II Guerra Mondiale, il debito indiano si trasformò decisamente in credito nei confronti dei dominatori, così che il possesso dell'India nel secondo dopoguerra diventò più un problema che un vantaggio. In questo processo i dazi che danneggiavano l'industria indiana vennero via via abbassati e iniziarono ad avere ampio spazio di manovra i grandi gruppi industriali come quelli dei Birla e dei Tata.

Così, la contrapposizione tra tessuti indiani fatti a mano e tessuti britannici fatti a macchina si rivelava avere una pura valenza simbolica, perché in realtà i poteri economici che sostenevano la lotta per l'indipendenza volevano soltanto sostituire i prodotti industriali britannici con i prodotti industriali indiani.

È questo il modo in cui la fortissima componente ideale gandhiana si era intrecciata con quei gruppi di potere che sfruttando la debolezza economica e politica dei propri dominatori indotta dalla Guerra dei Trent'Anni per la successione all'egemonia britannica (1914-1945), riuscirono a imporsi come terza *élite* fra quella burocratica e quella agraria. La lotta per l'indipendenza trionfò, ma quell'intreccio si sciolse subito.

Nell'India di Jawaharal Nerhu il termine *swadeshi* divenne sinonimo di ISI, *import-substitution industrialisation*, ovvero di incentivi all'industria interna e di protezione, dai capitali e dai mercati esteri, del nascente capitalismo indiano. Il filatoio di villaggio di Gandhi, simbolo geniale dell'indipendenza, aveva portato al potere i propri avversari interni naturali, perché altre erano le forze che agivano in quel conflitto.

Così ogni pur apprezzabile ragione economica, politica, ecologica o ideale che voglia al giorno d'oggi riconsiderare un comunitarismo *swadeshi* dovrebbe misurarsi con i fattori profondi e gli agenti fondamentali del cambiamento, sia che lo si percepisca come progresso vero sia, a maggior ragione, come falso, per non ridursi ad elemento residuale della società, al più tollerato in quanto marginale.

4. Un discorso analogo si applica al secondo elemento fondamentale del discorso di Vandana Shiva: la comunità indigena.

Le comunità *adivasi* (dal Sanscrito *adi*=originale e *vasi*=abitante, cioè i "tribali", abitanti pre-ariani del subcontinente indiano) sono nella gran parte della letteratura socio-ecologista



dipinti come “modelli” di società organicamente e coerentemente inserite nell’ambiente ecologico. Contro questa idealizzazione hanno iniziato a farsi avanti alcune critiche serie. Critiche, si badi bene, provenienti dalla *sinistra* indiana e non dalla *destra* cioè dall’*Hindutva*, il fondamentalismo indù, di per sé compartecipe di questa visione idealizzata. Infatti, tra gli storici e gli antropologi sia di destra sia di sinistra, la tesi prevalente è che le attuali popolazioni tribali abbiano da sempre occupato non le pianure fertili ma le zone forestali, praticandovi la caccia e la raccolta e che questo isolamento li abbia tenuti separati da quella società indù che con l’avvento delle popolazioni indo-europee si stava gradualmente imponendo in tutta l’India.

Attualmente gli *Adivasi* sono effettivamente relegati in aree occupate dalle foreste e pertanto i nazionalisti indù li qualificano sostanzialmente come “*Vanavasi*”, cioè “abitanti delle foreste”, quindi non già aborigeni pre-indù ed ora extra-indù, ma indù che vivono nelle foreste. Tuttavia, come abbiamo detto, alcuni studiosi mettono in dubbio che, comunque la si voglia intendere, questa sia una caratteristica originale degli *Adivasi*.

“La critica anti-moderna del modo di produzione industriale, negli studi sui tribali e sull’ambiente, ha ipotizzato che le popolazioni tribali abbiano vissuto in armonia con la natura fin dai tempi antichi. Ciò significava che essi erano gli abitanti originari delle loro terre e che le loro pratiche erano regolate da istituzioni che davano alla società una certa coerenza e stabilità sociale. Come conseguenza si è assunto che le prassi tribali fossero per natura ecologiste e che ciò si riflettesse anche nella vita culturale e sociale delle società tribali” [Archana Prasad, “*Against Ecological Romanticism*”. Three Essays Collective, 2003, pag. xvi, trad. mia].

Innanzitutto viene fatto notare che questa visione delle società tribali è sostenuta da quella scuola di “*environmental historians*” dell’India Moderna, la quale se da una parte ha contribuito ad elevare i limiti della conoscenza storica, dall’altra si è focalizzata su un tasto ambiguo: la relazione tra colonialismo e declino ecologico, ascrivendo ad essa le crescenti difficoltà di sopravvivenza sperimentate dai tribali e dai contadini. Che sono poi gli stessi termini della questione che si ritrovano nel passo di Vandana Shiva sopra citato.

A mio modo di vedere il problema maggiore insito in questo insistere sul declino ecologico è che esso rischia di concepire il complesso intreccio

di processi storici che l’hanno generato, come una cesura operata da alieni su una tradizione sana. In estrema sintesi, i processi storici di cui stiamo parlando sono l’inserimento del mercato agricolo indiano in quello mondiale, la monetizzazione dei tributi, la distruzione della manifattura con conseguente pressione sulla terra aggravata dalla statalizzazione dei *commons* e dei terreni di proprietà di istituzioni religiose, l’appoggio politico sul (e quindi al) latifondismo (sistema *zamindari*) ove preesistente, ecc... (3). Questi processi sociali sono chiaramente ascrivibili al dominio britannico. Fin qui non c’è problema. Il punto è che la tesi di fondo degli *environmental historians*, sulle cui conseguenze di carattere politico-ideologico Archana Prasad mette in guardia, è che essi siano stati la causa del degrado di una sorta di età dell’oro:

“Nelle loro descrizioni della relazione tra i tribali e le società castali, essi sostengono che il periodo Gupta avrebbe visto non solo l’introduzione del sistema dei *varna* [caste fondamentali, NdA], ma anche l’insediamento dei tribali lungo la fascia delle colline. Questo tipo di insediamento avrebbe promosso l’uso prudente delle risorse come parte integrante dell’ecologia culturale dell’India pre-moderna la quale, prima della conquista dei Britannici, avrebbe seguito la via di una incorporazione selettiva piuttosto che quella dello sterminio nei processi di cambiamento storico” [A. Prasad, op. cit., pag. xviii].

In altri termini, sarebbe stata seguita la duplice strategia di lasciare delle nicchie ecologiche fuori dall’ambito dell’agricoltura contadina e di riservarne una parte alle attività dei cacciatori-raccoglitori e dei pastori, ciò che avrebbe favorito una coesistenza e una cooperazione intermediale (4).

Ma è proprio questa tesi che apre l’intromissione del nazionalismo religioso che sostiene che il sistema castale indù del quale i tribali avrebbero sempre fatto parte, si sarebbe adeguato alle loro necessità.

A questo punto Prasad si domanda “*come mai il romanticismo ecologico e il fondamentalismo religioso si rimandano l’un l’altro così bene e in modo così facile*”. La sua risposta è:

“Come il romanticismo ecologico, anche le religioni si basano su una teoria dell’Età dell’Oro, cioè una teoria della “caduta degli uomini da uno stato originario di perfezione”, per derivarne la loro legittimazione sia nel regno della politica sia in quello della cultura. Per i moderni romantici ecologici, questo stato originario di

perfezione è forse denotato dall'uso di simboli e di un linguaggio che significano tradizione nell'India pre-moderna. È forse questo basarsi sulla tradizione che li rende suscettibili di uso e abuso da parte dei fondamentalisti indù oggi" [A. Prasad, op. cit., pag. xix].

In realtà, ci sono varie prove, riguardanti alcune importanti tribù, che esse per lunghissimo tempo abbiano occupato pianure coltivabili e siano state sospinte nelle foreste da invasioni di altre popolazioni. Oltre alle prove raccolte, l'argomento di fondo è che in quanto primi abitanti e avendo quindi a disposizione larghe pianure fertili non era assolutamente sensato vivere da cacciatori-raccoglitori in foreste sicuramente meno ospitali. Quindi questo filone di ricerca progressista contesta una visione romantico-ecologica degli *Adivasi* come persone organizzate in comunità fortemente democratiche e in armonia con la natura, mentre vuole mettere in luce le difficoltà che queste popolazioni affrontano ancora oggi anche a causa dell'eredità di antiche vicende che le hanno obbligate a una vita di emarginazione che però da una parte è stata idealizzata da molta parte della sinistra (parzialmente, come abbiamo visto, anche dal filone ecologista a la Vandana Shiva) ma anche da parte della Chiesa Cattolica che vede tra i tribali un significativo tasso di conversione, mentre dall'altra è stata strumentalizzata dalla destra nazionalista indù. Bisogna infine far notare che una posizione non dissimile è espressa dai partiti marxisti-leninisti e dai guerriglieri maoisti.

5. Di fronte a questi sviluppi possiamo solo far nostra la denuncia di Marx e Lenin del romanticismo in economia e nelle scienze sociali, perché è sempre un atteggiamento rischioso e bifronte:

"Gli individui universalmente sviluppati ... non sono un prodotto della natura, bensì della storia. [...] Volgersi indietro a quella pienezza originaria è altrettanto ridicolo quanto credere di dover rimanere fermi a quel completo svuotamento. Al di là dell'opposizione a quel punto di vista romantico quello borghese non è mai pervenuto, e perciò esso lo accompagnerà come opposizione legittima fino alla sua morte beata" [K. Marx, op. cit., pag. 43].

In più, credo che sia possibile notare che anche in questo caso ciò che funge da sfondo è la confusione tra processi del macrocosmo naturale e processi del microcosmo sociale, una confusio-

ne sintetizzata nella mitizzazione di un'Età dell'Oro ecologico-sociale.

Tuttavia possiamo ricordare che anche la teorizzazione delle magnifiche sorti e progressive non è meno rischiosa e bifronte (se non altro dai tempi di Leopardi). Infatti, una volta tenuto conto di tutte queste critiche, possiamo riconsiderare il pensiero di un personaggio come Vandana Shiva, fisica nucleare che ha riversato nell'analisi socio-ecologica la sua forma mentis razionalista e che quindi non può essere appiattita banalmente su posizioni romantiche di piccolo cabotaggio. Diverse sue critiche sono pertinenti e meritano di essere prese in considerazione. Tra queste cito solo le seguenti:

"I diritti di proprietà intellettuale nel settore agricolo renderanno marginali non solo gli agricoltori, ma anche il sistema nazionale di ricerca e allevamento, costruito con tanta fatica. [...] Pressioni di ogni tipo sono in atto per ridurre il ruolo delle istituzioni pubbliche nella ricerca e nello sviluppo agricolo; e i brevetti sui processi raggiungono questo obiettivo, senza bisogno di alcuna decisione politica. [...] Si dice che i brevetti stimolino l'innovazione, e invece la soffocano. Una conseguenza dei diritti di proprietà sui sistemi viventi è il segreto sulla crescita delle piante e sulla ricerca genetica in materia, e la limitazione sugli scambi di germoplasma. Segretezza ed esclusività dei brevetti vuol dire tagliar fuori ogni qualsiasi scambio scientifico nella genetica delle piante" [V. Shiva, op. cit., pag. 127].

A guardare lo stato dell'economia in India attualmente, si ritrovano tutti questi elementi profeticamente annunciati da Vandana Shiva più di dieci anni fa. Assistiamo infatti alla focalizzazione sui prodotti per la produzione commerciale e per l'esportazione al prezzo dell'abbandono dell'agricoltura per i prodotti alimentari, alla dipendenza crescente dalle multinazionali dell'agri-business, alla privatizzazione dei processi di acquisto e distribuzione dei prodotti alimentari e alla concentrazione della proprietà fondiaria, guidata in parte dagli investimenti stranieri diretti con conseguente emergenza di una nuova classe di grandi possidenti a scapito di ogni riforma agraria fin qui attuata, per nominale che possa essere stata. Questa situazione è dovuta a una politica *bipartisan*. Se infatti nel 2000 il governo del partito nazionalista indù, BJP, aveva annunciato con la *National Agricultural Policy* (o NAP) che "*La partecipazione del settore privato in agricoltura sarà promossa attraverso il Contract Farming e gli accordi di*

leasing fondiari (Corporate Farming) per consentire l'accelerazione dei trasferimenti tecnologici, dei flussi di capitali e assicurare il mercato dei prodotti (con enfasi su semi oleosi, il cotone e i prodotti ortofrutticoli)", questa politica viene attualmente implementata dal governo del Congresso sostenuto dai partiti comunisti, con tutti i suoi effetti:

"monocolture, distruzione della biodiversità e dei cicli ecologici, alta domanda di input, dall'acqua ai pesticidi, forzature di tipi di coltivazioni in zone non adatte, situazione che porta ad un ulteriore aumento esponenziale degli input, indotta scarsità di tali input (in primo luogo l'acqua) ed esclusione del loro accesso per chi si troverà in condizioni marginali o non ortodosse rispetto al mercato internazionale" [P. Pagliani *"Naxalbari-India"*, pag. 220].

Infine la NAP viaggia coerentemente alla politica di disinvestimento del settore pubblico. In India esistono diverse istituzioni dedicate all'agricoltura: Istituti Agrari, Università Agrarie, l'*India Council of Agricultural Research* (ICAR), programmi di estensione dell'agricoltura. Tutte queste iniziative e questi istituti sono destinati a essere smantellati o ad essere acquisiti dal settore privato.

Come effetto cumulativo la tendenza è la rovina dei contadini marginali, degli affittuari e dei mezzadri e il deterioramento delle condizioni di vita della popolazione rurale povera come i salariati agricoli.

Analisi accurate dei processi in atto e dei loro esiti, quindi, con cui credo sia difficile non concordare (5). Ma oltre alle analisi accurate, per altro condivise da molti studiosi, Vandana Shiva affronta direttamente i problemi scientifici ed epistemologici legati al "paradigma scientifico delle *enclosures*", come potremmo chiamarlo.

"Come ci dice John Duesing della Ciba-Geigy, *"i brevetti servono a stimolare lo sviluppo di forme genetiche diverse e concorrenti, e l'accesso alle diverse soluzioni è affidato al libero gioco delle forze di mercato nelle industrie biotecnologiche e in quelle dei semi"*. Ma la "diversità" delle strategie d'impresa e quella delle forme di vita esistenti sul pianeta non sono la stessa cosa, e la con-

correnza d'impresa non può essere considerata sostitutiva dell'evoluzione della natura nella creazione della diversità genetica. I prodotti e le strategie d'impresa possono diversificare le merci, non arricchire la diversità della natura. Questa confusione tra diversificazione delle merci e conservazione della biodiversità trova un parallelo nella diversificazione delle materie prime. I coltivatori traggono l'*input* di materiale genetico - usato come materia prima - da molti fonti diverse, ma i semi mercificati loro rivenduti dall'esterno sono caratterizzati dall'uniformità, non dalla diversità [...]. Jack Kloppenburg ci ha avvertiti: *"La capacità di spostare materiale genetico tra le specie può accrescerne la varietà, ma può nel contempo introdurre uniformità genetica in tutte le specie"* [V. Shiva, op. cit., pp. 106-107].



Qui sembra che sia proprio la scienziata indiana ad accusare il paradigma scientifico delle *enclosures* di non distinguere tra sfera sociale (merci) e sfera naturale: *"confusione tra diversificazione delle merci e conservazione della biodiversità"*. In realtà ciò è solo apparentemente vero, perché Vandana Shiva denuncia il pericolo di questa confusione solo se legato al capitalismo e ai suoi paradigmi scientifici. Sono infatti questi paradigmi che secondo Shiva hanno permesso il salto da una prassi ciclica in sostanziale armonia con la natura a una prassi lineare distruttiva di risorse. Paradigmi che sono, per Vandana Shiva, *"la versione globalizzata di una tradizione locale e provinciale"* (quella europea) che diffondendosi attraverso una *"colonizzazione intellettuale"* porta all'emarginazione e poi alla scomparsa dei *"saperi locali"*. Una conoscenza quindi falsamente universale, perché *"l'universale si diffonde come sistema aperto" e non escludente. Chiamare "scientifici" i*

sistemi di conoscenza moderni e "non scientifici" quelli tradizionali "non ha tanto a che fare con il sapere, ma con il potere":

"I modelli della scienza moderna che hanno favorito questa lettura non discendono da una effettiva pratica scientifica, ma da visioni idealizzate della scienza, che le hanno attribuito un particolare status epistemologico. Il positivismo e i metodi della verifica e della falsificazione erano tutti basati sull'ipotesi che - contrariamente ai valori locali tradizionali del mondo, iscritti nel sociale - la moderna conoscenza scientifica potesse essere definita indipendentemente dalle mediazioni sociali" [V. Shiva, op. cit., pag. 14-15].

6. Siamo arrivati a un punto delicatissimo. Il peggio che possiamo fare è liquidare questo discorso ribadendo che la scienza europea ha fatto vedere nella pratica la sua superiorità e nella teoria la sua capacità di fondazione coerente e razionale. È il peggio che possiamo fare per vari ordini di motivi.

Innanzitutto la scienziata indiana non sta ponendo una classifica di coerenza e razionalità. Per Vandana Shiva i due paradigmi di cui sta parlando sono, lo abbiamo già fatto notare, *"cognitivamente incommensurabili"* e qui se ne dà la ragione fondamentale: perché nella scienza occidentale è sparita la Società (la comunità, la "mediazione sociale") ed è apparso in suo luogo il Potere. Un processo potremmo dire descrittivo e socialmente condiviso dove ad esempio *"il mondo delle piante non è artificialmente distinto tra la foresta e la superficie agricola"* è sostituito da un processo prescrittivo e socialmente escludente che spacca *"artificialmente il mondo vegetale in due parti separate e distinte, sulla base dei differenti mercati delle merci"*, cioè legname commerciale da un lato, cibo dall'altro: *"Il sapere che lega la foresta alla produzione di cibo, sia direttamente sia attraverso la fertilità del suolo, è così cancellato"* (V. Shiva, op. cit., pag. 17-18).

Quindi, possiamo concludere, la separazione dalla Società diventa immediatamente una separazione dalla Natura. Una duplice cesura che aprirà al Potere lo spazio d'azione, e sulla Società e sulla Natura. Una duplice cesura resa possibile sul piano sociale dalla autonomizzazione del mercato dalla Società e dal suo progressivo predominio su di essa, e sul piano epistemologico prima dal dualismo soggetto-oggetto cartesiano, poi da quello fenomeno-noumeno kantiano. Un dualismo che, ricordiamo, sarà una corrente continua che ritroveremo nel

Positivismo, nell'Empirismo Logico, nella Fenomenologia su fino ai dibattiti relativi alla meccanica quantistica. Una corrente interrotta solo dalla Filosofia Classica tedesca: dalla Fenomenologia dello Spirito di Hegel, dalla critica dell'economia politica di Marx e, in modo diverso come abbiamo visto, dalla dialettica della natura di Engels, dove questa frattura verrà ricomposta. Ma, si badi bene, su piani differenti.

Infatti, a questo punto potremmo pensare che la critica ecologista di Vandana Shiva e quella sociale di Marx in qualche misura siano non solo compatibili, ma immergibili una nell'altra. Ma non credo che sia così. Il processo di ricomposizione operato da Marx attraverso il metodo dell'astrazione determinata avviene esclusivamente *nella sfera sociale* e ha come primo risultato proprio la deduzione della *generalizzazione concreta* della frattura stessa a tutta la società capitalistica, attraverso la forma-merce e la sua intrinseca natura duplice e contraddittoria di valore d'uso e di valore di scambio, e in secondo luogo la deduzione che le contraddizioni insite in questa frattura porteranno a una *ricomposizione comunitaria della società* (la *"società collettivistica, fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione"* non più soggetta alla legge del valore e quindi alla reificazione dei rapporti sociali, che finalmente diventano - o ridiventano - rapporti immediati tra uomini), ciò che di fatto costituirebbe il *compimento concreto* del processo marxiano di ricomposizione. È questa ricomposizione comunitaria anche una ricomposizione della frattura società-natura? Credo che a questa domanda non si possa rispondere razionalmente.

Domandiamoci invece dov'è finita la natura nel discorso marxiano. Di fronte ai fraintendimenti economicisti della sua teoria, è Marx stesso che deve ricordarlo intervenendo direttamente:

"Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza. La natura è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che esso stesso, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana" [Karl Marx, *"Critica al programma di Gotha"*. Editori Riuniti, 1976 - ed. origin. 1875].

Dire che è il lavoro la fonte di ogni ricchezza, come scritto nel Programma di Gotha del Partito Operaio Tedesco, mettendo cioè il lavoro al posto della natura e dimenticandosi del rapporto sociale per cui il *"lavoro dell'uomo diventa fonte di valori d'uso, e quindi anche di ricchezze"*, per Marx significa duplicare di fatto la pretesa

borghese che non avere “*altra proprietà all'infuori della propria forza-lavoro*” sia una condizione naturale. Quindi il cinquantasettenne Marx pone qui una relazione esplicita tra lavoro dell'uomo, natura e valore d'uso, in contrapposizione alla scissione *storica* operata dai processi di valorizzazione del capitale, che genera *concretamente* forza-lavoro, capitale costante e valore di scambio. Una contrapposizione che Marx aveva anticipato in modo folgorante nei *Grundrisse*:

“L'unico valore d'uso che può costituire opposizione al capitale è il lavoro (o meglio il lavoro creatore di valore, ossia produttivo)” (K. Marx, “*Lineamenti*”, cit., pag. 252).

Non avevano quindi tutti i torti i “Grundrissisti” italiani quando vedevano le lotte operaie come una lotta del valore d'uso contro il valore di scambio: “*La piccola circolazione* [tra capitale e forza-lavoro, NdA] è lo spazio nel quale la sfera dei bisogni che attiene al lavoro necessario si esplica [...]” (Antonio Negri, “*Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*”. Feltrinelli, Milano, pag. 145). Un'affermazione ragionevole finché si rimaneva nella fabbrica.

Ma che subito assumeva una dimensione iperbolica:

“*Una dinamica di potere*. Di potere: perché infatti il valore d'uso è per il proletariato rivendicazione e pratica immediata di potere. Il lavoro necessario può - sia pure astrattamente - essere definito solo attraverso categorie di potere: rigidità, irreversibilità, pretese, volontà insorgente e sovversiva. Valore d'uso” (A. Negri, *ibidem*).

Un'affermazione non più ragionevole finché si rimaneva in fabbrica, perché per parlare propriamente di “potere” bisognava uscire dalla fabbrica e passare all'intera società e al complesso di società che costituisce il mondo (6). Ma a questo punto la relazione di Marx diventa società-natura-valore d'uso e allora la critica della “Grande Trasformazione” di Karl Polanyi non è lontana:

“Quello che noi chiamiamo terra è un elemento della natura inestricabilmente intrecciato con le istituzioni dell'uomo. Isolarlo e farne un mercato è stata forse la meno naturale di tutte le

imprese dei nostri antenati” [Karl Polanyi, “*La grande trasformazione*”. Einaudi, 2000, pag. 228. Ed. origin. 1944].

“Come, più in generale, innaturale è stato il predominio del mercato sulla società:

[Il controllo del sistema economico da parte del mercato] significa alla fin fine la conduzione della società come accessoria rispetto al mercato. Non è più l'economia ad essere inserita nei rapporti sociali, ma sono i rapporti sociali ad essere inseriti nel sistema economico” [K. Polanyi, op. cit., pag. 74].

7. È un discorso che dovrebbe essere ripreso più in dettaglio. Ora, ritornando al tema principale, ci domandiamo di nuovo: insomma, tutto ciò ci consente di dedurre che la ricomposizione comunitaria della società prevista (e auspicata) da Marx sia anche una ricomposizione della frattura soggetto-oggetto nella veste di società-natura?

Ancora rispondo che non siamo in grado di dedurlo. Si ricordi che per Marx il motore di quella

ricomposizione, il lavoratore cooperativo collettivo, è associato al *General Intellect*, cioè alle potenze mentali della produzione capitalistica. Quindi alla scienza e alla tecnica borghesi, con tutti i loro apparati teorici, epistemologici e metodologici. Ma, possiamo chiederoci, sarà ancora così nel Comunismo? Rispondo: abbiamo qualche elemento per dire qualcosa di sensato in proposito, ammesso anche che la socializzazione del lavoro, premessa per la trasformazione al Comunismo così come era inteso da Marx, un giorno avrà luogo? In positivo credo proprio di no, se si eccettuano alcune parole di passaggio: “*Da ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i propri bisogni*”, dove il termine “bisogni” sostituito al termine “lavoro” potrebbe far pensare ad una risposta positiva, così come l'ipotesi dell'estinzione dello Stato in quanto garante della scissione capitalistica. Ma come diceva Montale: “*Non domandarci la formula che mondi possa aprirti / sì qualche storta sillaba e secca come un ramo. / Codesto solo oggi possiamo dirti, / ciò che non siamo, ciò che non vogliamo*”. Perché quell'affermazione marxiana non è più di una “*storta sillaba e secca come un ramo*” e in realtà tutto ciò che possia-



mo desumere può al più essere un ribaltamento speculare del modo di produzione capitalistico, ovvero “*ciò che non siamo, ciò che non vogliamo*”. Insomma, una sorta di *communisme maudit*, quasi alla Antonin Artaud. Bellissimo, suggestivo, ma sognato, anche se non proprio programmaticamente spirituale. Infatti non scordiamoci che per Marx, comunque sia, il Comunismo sarebbe stato un *Aufhebung* del Capitalismo, cioè un superamento-conservazione, non un superamento-sostituzione, che è ciò che invece in genere pensano i *communistes maudits* (7).

Infine, le critiche di Marx e poi di Lenin al romanticismo economico non ci permettono di rispondere affermativamente.

Così Vandana Shiva, che pure come scienziata ecologista si alza come un'aquila sopra a molti, non è riconducibile a Marx, anche se col marxismo e con Marx stesso può avere punti d'interesse. Le sue specifiche analisi scientifiche sull'agricoltura, la sua critica all'economicismo e all'utilitarismo capitalistici, il concetto di resa e di produttività visti in un complesso più ampio di fattori sia economici e sociali, sono da considerare con attenzione, oltretutto perché gli esperimenti sul campo da lei condotti hanno avuto risultati molto positivi, come è stato riconosciuto da esperti non simpatizzanti. Ma più ancora è da considerare con serietà il rapporto che pone tra *scienza* e *potere* e la correlata distinzione tra *scienza* e *sapere*. Infatti, la rivendicazione di Vandana Shiva di un sapere comune condiviso tradizionale di alto livello è avvalorata da tutti i tentativi delle grandi multinazionali farmaceutiche e dell'agri-business di “scippare” queste conoscenze ai contadini e ai tribali, ciò che la scienziata indiana chiama “*biopiracy*”, cioè pirateria biologica. Ma proprio tutto ciò pone dubbi sulla pertinenza dell'affermazione che il sapere a-paradigmatico tradizionale e quello paradigmatico occidentale siano “incommensurabili” da un punto di vista epistemologico. Infatti, se così fosse la biopirateria non sarebbe neppure possibile, perché non ci sarebbe concordanza sul valore veritativo tra i due tipi di scienza.

Di fatto l'affermazione della scienziata indiana ripropone una classica posizione del marxismo critico (anche maoista) relativa alle forze produttive in generale e in particolare alla scienza che in esse viene incorporata. Ed è una posizione che nelle sue formulazioni estreme fa implicitamente dipendere lo stesso valore veritativo della scienza dalla gestione sociale delle sue intenzioni, cioè dall'uso che ne è previsto. Una posizione che ancora una volta è riconducibile

alla confusione tra dinamiche della società e dinamiche della natura, confusione che non è giustificabile col carattere sociale della *scienza*. Perché un conto è negare, ad esempio, la validità scientifico-



veritativa della bioingegneria e un'altra è denunciarne l'intenzionalità, l'utilizzo privato, non sociale o persino non etico. Tuttavia, questa ricorrente confusione ha il merito di far riflettere sul lato intenzionale della scienza. Ovvero sulle inclusioni ed esclusioni operate a livello di politica e sociologia della ricerca scientifica, cioè sulle sue direzioni, e sulle inclusioni ed esclusioni operate dal paradigma scientifico in cui si opera. Che sono due cose diverse e le cui reciproche relazioni dipendono dal tipo di scienza. A guardar bene, infatti, gli esempi citati da Vandana Shiva non sono relativi né alla biologia, né alla fisica, bensì a valutazioni economiche e sociali *sui* risultati della biologia o della fisica. Valutazioni che dal capitalismo vengono spacciate come scientifiche, trans-storiche e universali (ma è ciò che fa anche con l'economia) cosa che la scienziata indiana giustamente contesta, ma che confonde con i paradigmi scientifici, mentre invece sono dei “meta-paradigmi”. Sono *framework* valutativi che, come nel caso dell'economia, partono da ipotesi e da una scelta di parametri fortemente intenzionali e dettati da valori, la cui esistenza però viene negata perché contrasterebbe con la supposta oggettività scientifica di tali “meta-paradigmi”. Ad esempio, descrivere una certa varietà geneticamente modificata di coltura come ad “alta resa”, è una valutazione. Restringere i parametri che giustificano questa definizione, escludendone altri come il bisogno di erbicidi o pesticidi, di fertilizzanti chimici, la maggiore vulnerabilità a parassiti, il maggior fabbisogno di acqua e il veloce impoverimento del terreno, è una scelta dipendente da un'intenzione economica e politica, così come la distinzione tra foresta e colture per il cibo.

Per finire, è da sottolineare che tutta l'analisi di Vandana Shiva e la sua critica sono condotte con meta-ragionamenti di tipo squisitamente

razionalistico. Si veda uno dei suoi argomenti principali contro l'uniformità delle colture imposte dal mercato:

“Sostenibilità e diversità sono ecologicamente interconnesse perché la diversità determina molteplici interazioni, capaci di sanare le turbative ecologiche intervenute in qualsiasi parte del sistema. La non sostenibilità e l'uniformità significano che la turbativa in una parte si trasferisce in tutte le altre” [V. Shiva, op. cit., pp. 74-74] .

È un punto che ricorda molto da vicino ad esempio gli argomenti riguardo i vantaggi della distribuzione delle basi di conoscenza o delle logiche a più valori nella prevenzione della propagazione di una contraddizione all'intero sistema. A mio modo di vedere, il punto veramente debole di posizioni pur raffinate come quelle di Vandana Shiva, è che esse non contemplano la differenza tra Storia ed evoluzione naturale. Lo possiamo vedere proprio in un luogo che sembrerebbe così vicino al pensiero di Marx:

La mancanza di conoscenza teorica dei due punti estremi dei processi tecnologici - del loro inizio, nelle risorse naturali, e della loro conclusione, nei bisogni umani - ha dato origine al paradigma corrente dello sviluppo economico e tecnologico

Un appunto che sembrerebbe corretto, eppure a guardar meglio in esso non si riesce a notare nessuna considerazione storica. Sembra così concreto, ma invece è un'astrazione, a partire proprio dai concetti di “risorse naturali” e di “bisogni umani”, che sembrano fissati in qualche modello sociale tradizionale considerato ottimale o in una qualche sfera delle determinazioni puramente concettuali. Nessuna deduzione ontologica né delle “risorse naturale”, né dei “bisogni umani”, nessuna astrazione determinata.

Un tale modo di argomentare, oltre a prestarsi all'obiezione che i bisogni umani, così come le risorse naturali, sono determinati storicamente, si presta anche alle facili accuse di non tenere conto del fatto che la storia sociale dimostrerebbe che l'aumento di ricchezza e benessere ha largamente compensato i problemi ecologici che, d'altro canto, possono essere risolti dalle capacità dell'uomo e quindi dallo stesso sviluppo. Ma se anche queste obiezioni possono essere oggetto di discussione, gli approcci ecologisti radicali comportano comunque sia l'impossibilità di valutare quali potrebbero essere nel tempo

le conseguenze sociali e politiche delle proposte avanzate, perché tipicamente contemplano insieme di valutazioni locali basate sul paragone con “situazioni modello” scarsamente dinamiche sia nello spazio sia nel tempo. Cioè modi di produzione pre-capitalistici (o proto-capitalistici) in società relativamente chiuse, a volte proiettati in un poco chiaro futuro auspicabile.

L'unificazione di microcosmo e macrocosmo, che in un modo o nell'altro si riscontra in queste scuole di pensiero - ha quindi come possibile effetto una non-Storia, complemento dell'altro effetto: la iper-Storia a finale lieto e predeterminato della Grande Narrazione Proletaria. ★

Note

1. Si veda poco prima, a proposito del denaro: *“Così, benché la categoria più semplice possa essere esistita storicamente prima di quella più concreta, essa può appartenere nel suo pieno sviluppo intensivo ed estensivo solo a forme sociali complesse, mentre la categoria più concreta era già pienamente sviluppata in una società meno evoluta”*.

2. Delle svariate opere di Vandana Shiva, faremo riferimento a *“Monocolture della mente”* (Bollati-Boringhieri, 1993) perché unisce organicamente importanti problemi epistemologici a una notevole serie di dati e di risultati scientifici.

3. Si vedano dell'autore, *“Naxalbari-India. La rivolta nella futura terza potenza mondiale”*, Mimesis, 2007, in particolar modo il Capitolo 4, e *“L'India è un'Italia di dimensioni asiatiche”* in *“Comunismo e Comunità”*, anno I, N. 2, settembre 2008, pp. 74-84.

4. Si veda: Madhav Gadgil & Ramachandra Guha, *“This Fissured Land: An Ecological History of India”*. Oxford University Press, Delhi, 1992.

5. Incidentalmente, con queste tare che riguardano la maggioranza della sua popolazione, l'India, come diversi analisti anche indiani hanno sottolineato, non riuscirà mai realmente a diventare una grande potenza, nonostante il proprio volume assoluto di PIL e la sua crescita.

6. A meno di considerare tutta la società una immensa fabbrica o una fabbrica diffusa, che è ciò che infatti i “Grundrissisti” fecero.

7. I quali, teorici del Comunismo come ribaltamento speculare del Capitalismo (borghese), pensano anche, con santa ingenuità, che lo Stato sparirà non solo come apparato di coercizione ma anche come apparato amministrativo, idea malsana e infatti non riscontrabile in Marx.

Geopolitica interna, scala locale e servizi pubblici

di Riccardo Di Vito

Una delle caratteristiche di base della geopolitica è la sua multidisciplinarietà.

Sulla scala locale è fondamentale svolgere un'attenta analisi delle caratteristiche politiche dell'area: studio delle varie personalità politiche, partiti o correnti di appartenenza, possibili obiettivi politici ed opportunità di carriera di queste personalità. È in funzione di queste variabili che si possono comprendere delle scelte di intervento pubblico in determinate zone, anziché in altre.

Personalità politiche, che occupano un ruolo di responsabilità in scala locale (un Sindaco, un Presidente di Provincia, un Presidente di Regione, i Segretari Generali di Camere di Commercio, etc.) hanno una propria rappresentazione del territorio su cui svolgono la propria mansione. Spesso questa rappresentazione è antagonista rispetto a quella che ha il potere centrale e, molte volte, è diversa anche tra l'uno e l'altro rappresentante dei diversi poteri: un Sindaco rispetto ad un Presidente di Regione, per esempio, oppure si pensi ai conflitti tra Sindaci o, a Roma, tra i "minisindaci" (i Presidenti di Municipio).

Ogni personalità darà una rappresentazione che, vera o falsa che possa essere, contribuirà al raggiungimento degli obiettivi che lo stesso *attore politico* si è fissato. Per arrivare a questo risultato ogni tipo di argomentazione sarà buona: storica, sociale, geomorfologica o economica. Per spiegare queste rappresentazioni saranno usate delle carte geografiche, chiaramente, che saranno esse stesse delle rappresentazioni di idee...di parte. Con questo non voglio dare all'espressione un'accezione negativa, ma ritengo di dover mettere in luce il fatto che esistano delle diverse visioni e rappresentazioni della medesima situazione. Tutte possono essere vere.

Per determinare se costruire un passante stradale su di una parte di territorio, anziché su di un'altra, possono essere addotte delle motivazioni particolari, diciamo di natura sociale o storica. Per opporsi a questa decisione e preferire un altro luogo possono essere proposte motivazioni economiche o altre motivazioni storiche. Tutte possono essere vere, ma spingono in direzioni diverse. Spesso dietro una motivazione storica si può celare una buona motivazione di utilità personale. Sempre per il caso del passante stradale, se si vuole che colleghi la città principale ad una certa cittadina, a danno purtrop-

po di un'altra, il Sindaco della prima potrebbe addurre tutta una serie di motivazioni di natura storica e geomorfologica, per spingere verso una decisione che, in realtà, privilegia la sua città rispetto a un'altra.

L'intervento sul territorio è un'azione che appartiene particolarmente all'attore pubblico, a qualsiasi livello lo si voglia pensare, da quello comunale a quello sovranazionale. Pochi sono gli attori privati che possono permettersi interventi ampi sul territorio al punto di pensare di influenzarne l'evoluzione.

L'attore pubblico, invece, vi interviene quotidianamente con la sua azione. Lo strumento usato, l'arma che questo attore possiede per mettere in atto la sua volontà, si chiama "servizio pubblico".

Generalmente noi non colleghiamo a queste due parole un significato estremamente positivo, sia per i costi che ci impone - le tasse -, sia per la frequente scarsa qualità del servizio (alcune volte diviene un luogo comune agitato in discorsi populistici).

Sanità, Poste e Telegrafi, Ferrovie dello Stato, Aeroporti, Scuole, Strade e Autostrade...conosciamo bene queste parole, ma non vi pensiamo mai come ad un'arma geopolitica. Si tratta, invece, proprio di questo: il servizio pubblico è lo strumento essenziale dell'azione dell'attore pubblico sul proprio territorio. Va da sé che questa azione non possa essere generica o uguale in qualunque parte del suolo dello Stato. Situazioni diverse richiedono azioni diverse, ma per fare ciò è necessario che alla fonte esista un'analisi territoriale che metta l'attore pubblico in condizione di prendere la decisione migliore. Sottolineo che quando parliamo di "decisione migliore" non possiamo intendere la decisione che oggettivamente sia la "migliore", bensì quella che soddisfa la strategia dell'attore pubblico.

È opportuno dire che lo stesso concetto di servizio pubblico è lentamente evoluto, particolarmente in questi ultimi anni e con l'aumento del ruolo che in ogni Paese europeo gioca l'Unione Europea.

Prima il concetto di servizio pubblico variava da Paese a Paese. Si pensi alla differenza che vi poteva essere tra il servizio pubblico inglese ed il servizio pubblico francese. Certo questa differenza continua ancora ad esistere, ma la UE è diventata il luogo di confronto dove lentamente si regola il servizio pubblico in tutti i suoi

Paesi membri, cercando di arrivare a un certo livello di omogeneità.

In Italia il servizio pubblico è sempre stato considerato per antonomasia il servizio nazionale. Con questo termine si voleva precisamente intendere che il servizio (qualunque potesse essere) offerto dallo Stato doveva essere identico sia in Lombardia che in Sicilia.

Indubbiamente il concetto di servizio pubblico universale risiede proprio in questo. Tra l'altro è questo uno degli elementi salienti delle difficoltà delle privatizzazioni. Se si privatizzasse la posta, ad esempio, vi saranno intere parti del territorio che non sarebbero certamente redditizie per il privato e che per ora sono servite "a perdere", perché lo Stato ha assicurato l'egualianza dei propri cittadini, proprio garantendo loro gli stessi servizi. Quindi, anche per il pensionato che abita nella piccola frazione della zona del Pollino, tra Basilicata e Calabria, deve essere garantita la consegna della posta, ad esempio, ogni mattina, esattamente come per l'abitante di San Babila a Milano. Questa universalità del diritto, però, non deve essere confusa con la strategia territoriale che lo Stato – o qualsiasi livello istituzionale italiano – ha sul suo territorio.

L'Unione Europea ha comunque già cominciato a far evolvere questo concetto tramutandolo da "assistenza" a "promozione", da "generico" a "specifico", ma l'obiettivo vero di questa evoluzione del servizio pubblico è quello di passare dal concetto di intervento a quello di regolamentazione, dove cioè lo Stato regola un servizio di interesse pubblico che però sarà un privato a fornire. Una sorta di cammino imposto dall'UE per riprodurre nel più breve tempo possibile il cammino degli Stati Uniti d'America, in sostanza.

Vedremo tra poco come il servizio pubblico diviene utensile nelle mani dell'attore pubblico per la sua strategia territoriale, per la sua politica di pianificazione e sviluppo. Per ora soffermiamoci sulla descrizione di questi strumenti, particolarmente quelli utili per lo sviluppo locale: soprattutto bisogna saper valutare tali strumenti di intervento, come nel caso dei Fondi Strutturali Europei oppure gli strumenti di programmazione negoziata. Non facciamoci ingannare se gli ultimi due esempi citano solo dei fondi, cioè dei soldi e non dei servizi precisi, perché in realtà quei fondi sono mobilitati solo dietro presentazione di progetti precisi di sviluppo. Entrambi, cioè, sono basati su piani e progetti che diversi attori pubblici, in concertazione tra loro e coinvolgendo anche attori privati, devono produrre per poter ottenere l'afflusso di fondi.

Ritornando alla programmazione negoziata, possiamo dire che rappresenta uno strumento utilissimo, soprattutto rispetto al concetto fondamentale di coesione territoriale. L'elemento chiave consiste nella concertazione tra almeno due livelli istituzionali, che spesso corrispondono anche a due livelli geografici come Regione e Comune, su quelli che devono essere gli investimenti su una determinata area e, quindi, significa avere una visione comune sullo sviluppo economico di quella stessa porzione di territorio. Non basta la volontà di costruire un'impresa, occorre anche comprendere con quale obiettivo d'insieme e come il pubblico possa quindi sostenere un tale tipo di sviluppo. Occorre quindi che rappresentazioni diverse del territorio si confrontino per raggiungere una rappresentazione che sia almeno in parte comune. Senza dimenticare che per fare ciò al meglio occorre aumentare la propria conoscenza territoriale, condurre un lavoro di analisi più sottile e, in rapporto a ciò, agire. In poche parole, si tratta, né più né meno, di fare ciò che i Paesi più all'avanguardia nella programmazione e sviluppo in Europa fanno da sempre.

Se tutto questo discutere di programmazione negoziata, coinvolgimento del locale, ruolo del locale, etc., ha negli ultimi tempi conquistato un posto principe nei dibattiti pubblici, ciò è sicuramente dovuto a una evoluzione anche di tipo internazionale. Non si può comprendere perché la scala locale italiana muti, se non si analizza la situazione su scala mondiale. È questo un esempio lampante di come la sovrapposizione di scale aiuti a individuare cause che altrimenti non sospetteremmo neanche.

Il crollo del Muro di Berlino, continuamente citato, la fine di un vero bipolarismo planetario, la perdita di una certa legittimità da parte di un sistema di governo arrivato anch'esso al capolinea, proprio come il socialismo sovietico, sono tutte situazioni di mutamento che hanno permesso un indebolimento della figura dello Stato-Nazione. Molti si sono subito lanciati nell'asserire la fine dello Stato-Nazione. Peccato che i fatti dicano il contrario. Lo Stato nazionale è ben lungi dal morire e ancora meno la Nazione.

Senza parlare del ruolo della Nazione in geopolitica, mi interessa qui sottolineare che, nella ridefinizione del ruolo dello Stato, chi ha saputo percepire l'occasione da non perdere per ottenere più voce e potere sono stati l'Unione Europea e gli enti territoriali. Questi ultimi, poi, ricevono ormai ben pochi soldi dal governo nazionale e devono imparare a gestirsi quelle poche risorse a loro disposizione. Per questo

motivo c'è una minore disponibilità da parte dei Comuni, per esempio, ad adottare una posizione supina nei confronti delle "decisioni dall'alto". Ma in questo gioco a tre fra Stati Nazionali, Unione Europea e Regioni (ma in teoria dovremmo pensare a un quarto giocatore che è rappresentato dai Comuni), non dobbiamo trascurare la strategia della Commissione Europea rispetto all'ostruzionismo più che decennale degli Stati nazionali.

Per ritornare alla nostra discussione sulla programmazione dello sviluppo, dobbiamo dire che in questo momento il livello istituzionale locale è più battagliero nei confronti dei livelli istituzionali superiori e cerca di far valere tutto il potere (poco) che ha. Nella scala della negoziazione a livello istituzionale, abbiamo i Comuni, le Province, le Regioni e, quindi, lo Stato (semplifico e lascio da parte altri livelli come le Comunità Montane ad esempio). Per le ragioni che abbiamo detto prima, in Italia ciascuno di questi livelli istituzionali ha una cattiva o quanto meno approssimativa conoscenza del proprio territorio. Gli stessi Comuni spesso faticano ad avere un'idea precisa di quello che accade nell'evoluzione socio-economica di casa loro.

Un esempio interessante ci viene offerto dalla definizione dei territori regionali, che sono aree obiettivo nelle politiche legate ai fondi strutturali dell'Unione Europea. Chi definisce quei territori (ma non certo in maniera completamente arbitraria) è la Regione, la quale, a sua volta, può fare due cose: scegliere di guardare ai pochi dati a sua disposizione (estremamente approssimativi, la maggior parte delle volte seriamente errati) e fare da sola in pochissime settimane il tutto, oppure ricorrere al colloquio con il Comune o con il livello istituzionale inferiore. In quest'ultimo caso, però, si crea un'evidente situazione di asimmetria dell'informazione. Se si negozia con un insieme di Comuni, ad esempio, la Regione non ha quasi per niente modo di verificare da sola le informazioni che questi comuni le avranno fatto pervenire, affidandosi così alla loro rappresentazione (di parte) del territorio. Due vie: o fare da soli, tenendo conto di informazioni quasi indegne di questo nome, o lasciar fare agli altri, rinunciando però a una verifica della programmazione che tenga conto anche dell'area circostante. Il problema infatti consiste proprio in questo punto.

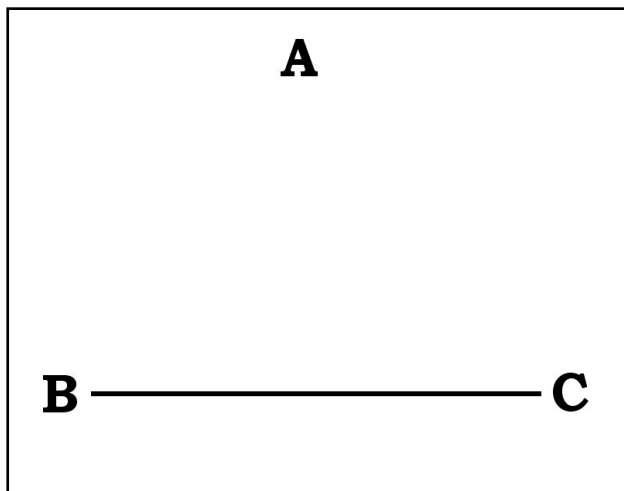
Il ruolo della Regione sarebbe quello di rendere armonico lo sviluppo di tutto il suo territorio, prendendo in considerazione le diversità e le varie esigenze. Se, però, per un determinato investimento si segue la linea che un gruppo di Comuni propone, ma non si è nella condizione

di attuare una seria verifica di quella proposta, si corre il rischio che una tale azione possa non inserirsi nelle esigenze dell'area circostante. In definitiva, concertare lo sviluppo (e ora alludo a qualunque politica di sviluppo, non solo ai fondi strutturali) di un'intera Regione richiede una qualità di studi e informazioni che nessuna Regione detiene oggi in questo Paese, con tutto il rispetto per gli uffici statistici o le direzioni territoriali dei vari enti. Gestire decisioni di sviluppo economico senza le necessarie informazioni porta chiaramente a rischi di errori molto gravi, come abbiamo già avuto modo di verificare nella storia politico-economica dell'Italia più o meno recente.

Ogni livello istituzionale ha bisogno di una conoscenza del territorio estremamente approfondita, affinché la decisione politica non sia un gioco a somma zero tra i diversi attori politici, ottenendo un solo vincitore. Se ciascun attore potesse avere una visione d'insieme più precisa, con un'analisi che gli procurasse maggiori informazioni a proposito delle variabili che intervengono sul territorio, allora la decisione finale potrebbe essere il prodotto di un compromesso di differenti necessità e informazioni.

Oggi un'analisi dettagliata del territorio è necessaria, perché la percezione del rapporto tra il cittadino e il suo spazio (il suo territorio) è radicalmente cambiata e i fattori che influenzano questo rapporto sono estremamente numerosi. La percezione e il modo di vivere il territorio sono cambiati. Pensiamo a tutte le leggi ed i regolamenti nazionali ed europei che stanno cambiando completamente la faccia dell'Europa. Non solo queste leggi implicano delle scelte finanziarie decisive per centinaia di miliardi di euro, ma, soprattutto, colpiscono la realtà quotidiana. Toccano tutte direttamente l'architettura del territorio, le sue frontiere, i suoi centri decisionali, i suoi equilibri, la sua forma, nonché il modo di occuparlo, di conservarlo, di organizzarvi la vita, di spostarcisi, di crearvi ricchezza, di viverci insieme. Il territorio sta cambiando e a questa evoluzione gli attori politici partecipano in modo attivo, spesso conflittuale. La decisione pubblica modifica sensibilmente questa evoluzione e, affinché questo avvenga nel modo più efficace, occorre perseguire una strategia. La disposizione della rete dei servizi pubblici è il modo più pesante, per l'attore pubblico, di intervenire in questo mutamento.

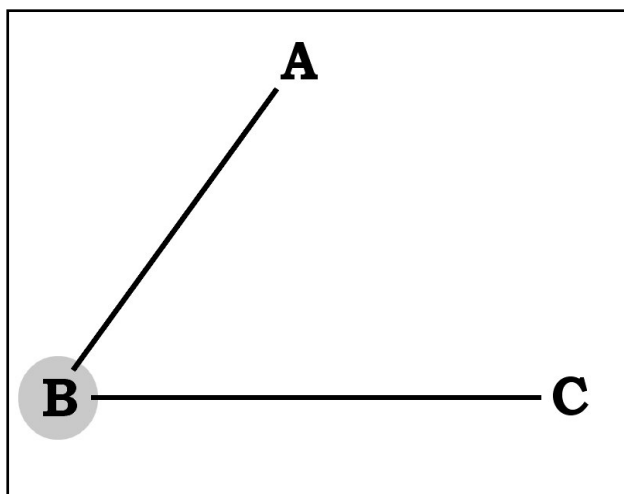
Facciamo un esempio di come la decisione pubblica intervenga a proposito di quanto fin'ora scritto. Poniamo l'esempio di tre città: A, B e C.



Solo due città sono collegate

Mentre B e C sono direttamente collegate tramite una strada tra di loro, la città A non è collegata a nessuna delle due. L'ente pubblico preposto al collegamento tra queste tre città decide di costruire una prima strada di collegamento tra A e una delle due città restanti: B o C.

Se si decide di costruire la strada di collegamento tra A e poniamo B, si prende una decisione che può avere profonde ripercussioni geopolitiche e che comunque cambierà la geografia dell'area non solo da un punto di vista fisico.

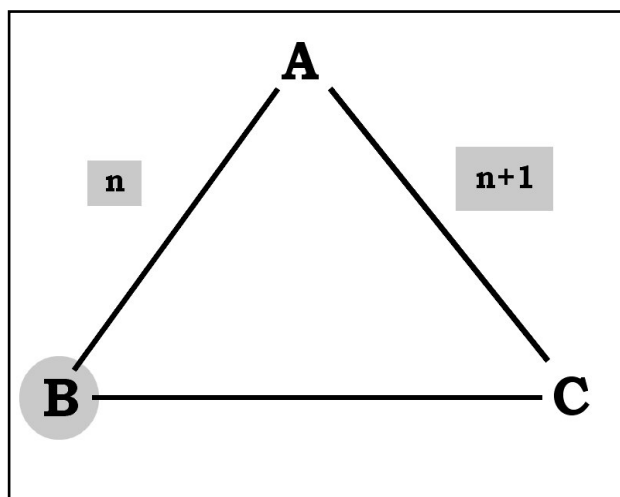


B diventa il punto di collegamento

A questo punto, cioè dopo aver collegato A con B, tutte le tre città saranno collegate tra loro, ma per andare da A a C occorrerà necessariamente passare attraverso la città B. Questo renderà B un ganglio "vitale" delle comunicazioni tra le tre città che abbiamo preso ad esempio, dando così a quella città una serie di opportunità molto più importanti che non quelle di C,

nonostante anche questa sia in comunicazione con A. Un cittadino di C è obbligato a passare da B mentre uno di B avrà una comunicazione privilegiata con A non dovendo passare attraverso nessun'altra città.

Se la scelta tra B e C è già di per sé estremamente politica, la questione non si ferma a questo punto. Ammettiamo in seconda ipotesi che si decida di passare alla costruzione di una nuova strada che colleghi C direttamente con A. In questo caso potremo pensare che, avendo costruito un collegamento diretto anche tra A e C, ora non esistano più disequaglianze tra le tre città e che si sia così potuta costruire una situazione paritetica. Eppure così non è, perché bisogna prendere in considerazione il fattore temporale della scelta. Tra la costruzione della prima strada che avrà richiesto un certo tempo (n) e della seconda ci sarà stato un determinato arco di tempo ($n+1$) e probabilmente anche abbastanza lungo, il quale avrà permesso alla città B (la prima ad essere stata collegata direttamente con A) di procurarsi un certo vantaggio rispetto a C. Si tratta del normale vantaggio che una città divenuta centro di un traffico, di un commercio, può accumulare grazie ai numerosi investimenti e agli impieghi che essi potranno suscitare. Si lancia così una spirale virtuosa che non è assolutamente detto che si fermi o riequilibri con la costruzione della seconda strada, quella di collegamento diretto tra A e C. L'infrastruttura appena costruita non è sufficiente in sé a recuperare quel disequilibrio che la costruzione della prima strada ha invece provocato.



C viene collegata ma solo in una seconda fase

Il semplice decidere "quale città sarà la prima" è una scelta di natura geopolitica che possiamo definire primordiale: sia per la variabile geogra-

fica che temporale.

Questo esempio che abbiamo appena citato si basa sulla scelta della costruzione di infrastrutture, ma non per questo dobbiamo lasciarci ingannare, pensando che le ripercussioni appena descritte riguarderebbero solo le strade, i ponti, etc. Lo stesso ragionamento vale per ogni tipo di servizio pubblico, di decisione che l'attore pubblico vorrà assumere, che si parli di poste, di scuole, di assistenza sanitaria, etc.

Il servizio pubblico è quindi l'arma privilegiata di intervento sull'evoluzione territoriale per l'attore pubblico. Per troppo tempo si è pensato al servizio pubblico come ad uno standard, un elemento uguale ovunque ci si trovasse. Questa idea era accompagnata alla fallimentare concezione che bastasse fare affluire dei soldi in un'area per automaticamente portare una ricchezza che sarebbe durata in eterno. Se quest'ultimo concetto sta lentamente (molto lentamente) scomparendo, il primo non lo è ancora. Esiste certamente una base minima di servizio pubblico che deve comunque essere garantita allo stesso modo in tutto il territorio (ricordiamo l'esempio della posta nelle aree quasi spopolate), ma questo rappresenta il punto di partenza di un servizio pubblico. Oramai si deve cercare di affrontare un altro tipo di ostacolo, si deve cercare di approdare cioè al servizio pubblico "intelligente". Quando parlo di "intelligenza" del servizio pubblico si deve intendere la capacità di rispondere alle esigenze dell'area in cui ci si trova. Certo, potremmo più serenamente parlare di flessibilità del servizio proposto da parte dell'ente pubblico, ma, in realtà, il termine "intelligenza" vuole rappresentare una vera e propria capacità di interazione

da parte del servizio pubblico con le necessità specifiche della zona in cui ci si trova, non semplicemente le richieste dei cittadini. Si tratta cioè di capire nell'insieme cosa può essere più utile per valorizzare l'iniziativa privata e riuscire quindi nello specifico a favorire lo sviluppo economico locale che non dipenda da un flusso assistenzialistico di risorse finanziarie. Occorre prima di tutto una attenta e sottile analisi di tutta la situazione locale, sia economica che sociale, per poter in seguito capire come cambiare il servizio proposto affinché possa essere da sostegno alla situazione dell'area.

Mi preme sottolineare che il mio ragionamento sugli investimenti privati è ovviamente legato al contesto storico del nostro Paese. Bisogna fare i conti col reale.

In Francia, in una delle aree che più soffriva dello svuotamento delle campagne, nella regione Limousine (dove capitale è la famosa Limoges), il prefetto e il direttore regionale delle Poste (quale strana e sorprendente accoppiata) agli inizi del 2000 decisero di usare le sedi della Posta per favorire momenti di aggregazione sociale, sfruttandoli per eventi espositivi, ma, al tempo stesso, per momenti di informazione sui prodotti della Posta. Hanno anche favorito degli scaglionamenti del servizio in modo più adatto per le imprese. Il risultato è stato molto soddisfacente. Vi erano infatti diversi uffici che, a causa di riduzione degli impiegati, rischiavano di essere abbandonati e che invece continuano ad essere usati come luogo d'incontro tra pubblico e cittadini e come momenti aggreganti tra i vari cittadini stessi, dando già una buona risposta a una parabola discendente della presenza della popolazione del territorio. Soprattutto si è riusciti a rilanciare l'uso del servizio postale aumentandone il ruolo identitario su scala locale. La gente riprende ad usare sempre più la Posta come elemento di comunicazione, per non parlare del riavvicinamento tra impresa e servizio pubblico. Il tutto ovviamente senza nessun dispendio di fondi pubblici, visti i tempi di restrizione. Questo esempio rappresenta il punto estremo di come il servizio pubblico possa essere lo strumento per l'attore pubblico di cambiare una data situazione territoriale, dato che si parlava di un servizio composto di



pura presenza e comunicazione. Proviamo a immaginare casi in cui si parli di interventi strutturali sui prodotti che il servizio pubblico può proporre ai propri utenti.

Un esempio interessante di come spesso la mancata valutazione dei servizi pubblici sul territorio possa avere risultati pericolosi o, quantomeno, non rispondere alle aspettative che li hanno motivati all'inizio, ci viene offerto dal TGV francese, progetto molto simile alla nostrana TAV. Quando Mitterrand inaugurò, nel settembre del 1981, il primo TGV, che collegava Parigi alla seconda città di Francia, Lione, tutti brindarono al successo che aiutava ad andare ancora di più verso la decentralizzazione. Ma anche qui molte scelte oggi sono viste con amarezza. Se è vero che il TGV ha rappresentato maggiore fluidità nelle comunicazioni, è però anche vero che non ha assolutamente contribuito ad una localizzazione diversa del tessuto economico dell'esagono francese. L'effetto è stato assolutamente contrario, contribuendo ad una polarizzazione attorno ai grandi centri urbani e creando il vuoto tra le stazioni dove questo treno si ferma. Si viene a creare un incredibile avvicinamento tra le stazioni collegate, ma al tempo stesso si crea il vuoto nei territori compresi tra di esse. Lo svuotamento di queste zone non si è fermato. Lo stesso effetto è quello prodotto dai nostri Treni ad Alta Velocità, che uniscono Milano a Roma, per esempio, lasciando fuori dal circuito tutta la tratta intermedia.

La costruzione delle linee per questo tipo di treno ha ripercussioni non solo sulla presenza demografica: per darne un esempio guardiamo il caso del TGV Est. Questa linea avrebbe dovuto collegare Parigi a Strasburgo e avrebbe dovuto avere una stazione intermedia, che non fosse né Metz, né Nancy, che sono i centri più impor-

tanti, ma Louvigny, piccolissimo centro dirimpettaio del Comune di Pont-à-Mousson. Questi due Comuni si sono disputati per vent'anni la costruzione di un aeroporto comune, che è stato poi realizzato vicino Louvigny. Per questo anche il TGV passa (provvisoriamente) di qui, dal 2007. Nel 2012 sarà in funzione un'altra stazione, che sostituirà questa di Louvigny. La stazione nel 2012 sarà situata a Vandières. La stazione di Vandières, a differenza di quella di Louvigny, permetterà l'interconnessione ferroviaria fra i TGV e la rete ferroviaria regionale TER. Inoltre, a poca distanza da Vandières, si situa l'aeroporto regionale di Metz-Nancy Lorraine. Dal 2012, Lorraine - TGV sarà quindi un polo d'interconnessione ferroviario, stradale e aereo. Questa disputa per l'accaparramento di aeroporto e stazione ha condotto i due Comuni ad una lotta di anni. Il prezzo pagato è chiaramente un totale scoordinamento tra due Comuni vicini. La scelta del luogo dove doveva sorgere la stazione è stata oggetto di un lungo contenzioso fra il Consiglio Regionale della Lorena e il dipartimento della Mosella. La regione era favorevole alla costruzione di una stazione a Vandières sin dall'inizio, sulla linea classica Metz-Nancy. Ciò avrebbe permesso un accesso stradale e autostradale mediante la A31 e, al tempo stesso, un accesso ferroviario mediante i treni regionali TER. Se, come previsto, la stazione di Vandières dovesse vedere la luce del giorno nel 2012, quella di Louvigny sarebbe allora trasformata in una stazione merci ad alta velocità. Di lotte di questo genere se ne potrebbero elencare a centinaia, soprattutto in Francia dove vi sono 36.000 Comuni, cioè più del resto d'Europa messo insieme. Tutto questo solo per sollevare il velo sull'intera questione. ★

★ Campagna abbonamenti e sottoscrizioni ★

Per garantire l'esistenza di **Comunismo e Comunità** puoi inviare un contributo mensile, oppure puoi sottoscrivere un abbonamento annuo (2-3 numeri). Ci sono tre tipologie di abbonamento: ordinario 35€, sostenitore 60€, benemerito 100€. Per chi si abbona dall'Estero, il contributo richiesto è di 45€. Gli abbonamenti ed i contributi possono essere versati sulla carta Postepay n° 4023600444869475, intestata a Riccardo Di Vito, oppure sul Conto BancoPosta n° 82135872 (Paese IT, Check Digit 12, CIN V, ABI 07601, CAB 03200), intestato a Riccardo Di Vito. Ti preghiamo di comunicare l'importo versato all'indirizzo e-mail info@comunitarismo.it. Se hai un'attività commerciale o vuoi sponsorizzare qualcosa, puoi inserire la tua pubblicità sulla rivista, contattandoci allo stesso indirizzo e-mail.

Ascesa e caduta del nuovo secolo “americano”

(Potremo approfittarne? Sapremo approfittarne?)

di Giancarlo Paciello

Premessa

Come si dice? Molta acqua è passata sotto i ponti (e a Roma è riuscita a farlo nonostante la scarsa attenzione riservata al biondo Tevere dai suoi amministratori, di destra e di sinistra!), e, dopo la caduta dell'U.R.S.S. anche la situazione internazionale è cambiata radicalmente, se si pensa che dal 1991 ad oggi ci sono state: due *guerre del Golfo*, seguite da un *embargo* micidiale per la popolazione irachena, la *guerra* (e la relativa distruzione) della Jugoslavia, il *crollo* delle torri gemelle, la *guerra* in Afganistan, la *guerra* in Iraq e, *last but not least*, l'attuale *crisi economica* mondiale. L'intento di questo articolo e quello di provare a fornire un quadro sintetico della situazione attuale (e *scusate se è poco!* direbbe un comico pugliese), con specifico riferimento alla crisi degli U.S.A. cui sembrava toccasse un secolo, il ventunesimo, tutto intero e che forse dovranno accontentarsi di “spartirlo”, fin da subito, con altre potenze in lotta per l'egemonia mondiale. Per non parlare dell'opinione di quell'esperto cinese di relazioni internazionali all'università *Fudan* che ha dichiarato di recente: “*il nostro problema, nell'immediato, è come impedire che il declino dell'America avvenga troppo presto*”.

Introduzione

In uno scritto del 1998, riassumevo così la situazione:

“Il “Nuovo evo”, inaugurato dall'implosione dell'Unione Sovietica e simbolicamente rappresentato dalla caduta del “muro di Berlino”, si caratterizza per un'ingerenza, sempre più “sfacciata”, della superpotenza americana, negli affari mondiali. Non basta più, agli U.S.A., potersi proclamare paladino del diritto internazionale e, per questa ragione, fare la guerra all'Iraq, con la complicità dell'O.N.U. e con la subordinazione dell'Europa, consentendo anche alle migliori (?) intelligenze nostrane (Bobbio docet!), di spaccare in quattro il capello dell'argomentazione speciosa, per potersi schierare a favore della guerra del Golfo (la prima). Con le tragiche conseguenze per la popolazione irachena e per i diritti umani, soprattutto di decine di migliaia di bambini inermi, affamati e senza poter essere curati, dato l'embargo anche sui medicinali essenziali! Non basta più.

Nel dicembre del 1998, dopo che per sette anni i funzionari dell'O.N.U. avevano provveduto alla distruzione di armi chimiche irachene, è bastato che un gaglioffo australiano (sicuramente incoraggiato da Clinton), ignorasse le più elementari regole della deontologia diplomatica (e del diritto internazionale) e che, scavalcando le istituzioni di appartenenza, si facesse **dito** per la potenza imperialista, perché questa, dietro questo dito, tentasse di nascondere la sua volontà di dominio. Alla base di tutto questo, la decisione di scatenare la seconda guerra del Golfo, che ancora continua e che ha assunto l'andamento di ‘bombardamenti a gogò’.

Con l'autonomia che l'ha sempre contraddistinta, quando ci sono di mezzo gli Stati Uniti, la Gran Bretagna, a guida laburista (!), si è entusiasticamente accodata, partecipando ai bombardamenti. E l'O.N.U.? Ahimè, gli U.S.A. sono stanchi di spendere soldi (di fare debiti per la precisione), per un'istituzione che li costringe spesso a far ricorso al veto, o a votare troppo spesso in splendida solitudine, se si eccettua il voto solidale di Israele e, talvolta, della Micronesia. E poi tanti paesi arabi, troppi paesi africani. È meglio, per tutti, che si sappia una buona volta chi comanda! Al massimo si può far entrare qualche paese in più nella NATO. Quanto alla ricorrente accusa all'Europa che si subordina, non scherziamo. Nella NATO, si è sempre subordinata. E dunque non deve fare altro che restare fedele all'Alleanza”.

E citavo Chomsky (*Il Potere*):

“[...] Mentre bombe e missili piovevano su Baghdad e i soldati di leva iracheni si nascondevano nel deserto, George Bush annunciò orgogliosamente lo slogan del Nuovo Ordine Mondiale, in quattro semplici parole: ‘What We Say Goes’, ossia ‘Si fa quello che diciamo noi’. ‘Quello che diciamo noi’ fu presto esplicitato con non minore chiarezza quando le armi tacquero, e Bush tornò alla vecchia prassi di prestare aiuto e sostegno a Saddam Hussein, mentre quest'ultimo impietosamente soffocava le rivolte sciite e curde, sotto gli occhi delle vittoriose forze alleate, che non si degnarono di alzare anche un solo dito. Il sostegno a Saddam era così estremo che il comando degli Stati Uniti non fu disposto nemmeno a concedere ai generali iracheni ribelli di impiegare gli armamenti sequestrati per difendere la popolazione dalla carneficina del dittatore. Un piano saudita per

Geopolitica

sostenere la rivolta degli indigeni sciiti fu rapidamente soffocato dall'amministrazione Bush [...]".

Fine dell'autocitazione. A raccontarle oggi queste cose, c'è il rischio di essere considerato pazzo (oppure un bugiardo matricolato)!

Chiedo scusa per l'autocitazione, ma tornava troppo utile al mio discorso perché potessi rinunciarvi. A parte i contenuti (comunque assai importanti, se si pensa agli anni successivi al 1998), è significativa per l'anno cui si riferisce, il 1998 che vedremo essere un anno cerniera per il passaggio, (o comunque propedeutico al passaggio) da una situazione monocentrica ad una situazione policentrica come direbbe il mio amico Gianfranco La Grassa, che da tempo "*immemorabile*" si batte, con argomentazioni rispettabilissime ma pressoché inascoltato, per cercare di definirne e spiegarne l'avvento, ancorché più o meno lontano nel tempo. Ma su questo punto sarò sicuramente più preciso nell'*Intermezzo*.

Di fatto il 1998 costituisce un anno di svolta, rispetto all'andamento assunto dal nuovo secolo, il "*secolo americano*", con il linguaggio di Francis Fukuyama, anche se non definitivo, come sostengono tutti coloro che, invece di coltivare studi seri e fare analisi con il maggior rigore possibile, hanno scelto il "mestiere" di profeti e che, quando ammantano le loro profezie con "considerazioni marxiste", si muovono nel determinismo più assoluto, passando con estrema facilità dal *secolo* al *declino* americano! Per definire il quadro storico-politico degli ultimi venti anni, in stretta relazione con la dissoluzione dell'URSS, mi servirò di uno splendido libro, uno studio abbastanza recente, "*Le nouvelles au XXI siècle*" con un sottotitolo accattivante (*Du siècle "américain" au retour des nations*) di Jacques Sapir (marzo 2008), di cui ho utilizzato più volte alla lettera, e senza uso di virgolette, il secondo ed il terzo capitolo, ma in ogni caso, con la debita autonomia.

In una *prima parte* cercherò di delineare il "lavoro" fatto dagli Stati Uniti per poter esercitare la propria egemonia, negli anni che precedono l'implosione dell'U.R.S.S. In un *intermezzo* riprenderò gli elementi fondanti delle tesi di Gianfranco La Grassa sull'*Imperialismo* di Lenin, corroborati dalla visione di Putin sulle relazioni internazionali, espressa in un discorso del febbraio 2007. In una *seconda parte* analizzerò la crisi 1997-1999, che ha radicalmente mutato le prospettive mondiali del 1991. Le *conclusioni*, (che dovrebbero costituire la parte più corposa e, purtroppo, sono invece quella più minuta), saranno costituite da due brevi para-

grafi (*Potremo approfittarne? Sapremo approfittarne?*) che, con la più grande modestia possibile, faranno riferimento a cosa forse si potrà fare in una condizione policentrica (o tendenzialmente policentrica), per andare oltre le posizioni di pura e semplice resistenza (nel migliore dei casi!), e soprattutto alla necessità di definire in un quadro sociologico ancora (dal momento che quello pratico, nel momento attuale, è decisamente tendente a zero!), il NOI, usato in *potremo* e *sapremo*. Un'analisi di classe si sarebbe detto non molto tempo fa, anche se sembra sia passato, da allora, più di un secolo!

Parte prima

Gli U.S.A. e le istituzioni internazionali

Quando i presidenti delle repubbliche federate sovietiche di Russia, Ucraina e Bielorussia, nel dicembre 1991, decisero di dissolvere l'Unione Sovietica, tutto lasciava credere che era iniziato il "*secolo americano*". Per la prima volta nella storia, gli Stati Uniti si trovavano senza un avversario strategico. Erano i soli a disporre sia della persuasione della *forza* sia della forza della *persuasione*. Potevano infatti, dopo la dimostrazione della supremazia militare nella guerra del 1991 contro l'Iraq, privilegiare anche l'influenza al dominio diretto. E in questo mondo, che doveva costituire la "*fine della storia*", per dirla ancora con Fukuyama, Washington poteva "regnarci" sia con l'uso di strumenti economici e culturali, in particolare tramite le istituzioni internazionali (atte a produrre un "diritto" mondiale ad immagine e somiglianza del diritto americano!), sia con l'uso della forza militare.

Ma **qualcosa** tra il 1997 e il 1999 ha costituito un discrimine rispetto al fluire del neonato *secolo americano*. In questo paragrafo, riporterò abbastanza diffusamente la sintesi di Sapir sulla trasformazione delle istituzioni internazionali, in particolare negli ultimi vent'anni. Affronterò più avanti il **qualcosa** che, a suo parere, ha determinato le condizioni che hanno reso praticamente impossibile (sempre senza alcuna certezza di tipo scientifico!) l'infanzia del *secolo americano*.

L'intento di questo paragrafo consiste dunque nel configurare il quadro generale in cui si è venuto a trovare il mondo alla fine del 1991 e le relative modificazioni delle istituzioni internazionali, dedicando un po' di spazio a quella globalizzazione che tanto ha riempito i *media* (e le teste) come soluzione di ogni problema da parte del neo-liberismo trionfante.

L'operazione *"Tempesta del deserto"* del 1991, unitamente alla dissoluzione dell'URSS, avvenuta, come abbiamo visto, qualche mese più tardi, sono i due momenti emblematici che caratterizzano la fine della guerra fredda. Con *Desert Storm*, gli Stati Uniti avevano dimostrato non solo una superiorità militare totale, ma anche la capacità di creare un *"alleanza"*, la



cui legittimità non veniva contestata, nemmeno dai paesi che avevano rifiutato di farne parte, come l'URSS in fin di vita e la Cina. La superiorità militare veniva così potenziata da una superiorità politica e diplomatica a sostegno di una strategia planetaria. Paradossalmente era stata proprio questa strategia planetaria che aveva imposto agli USA di limitare gli obiettivi della guerra del 1991.

Attenendosi ai limiti del diritto internazionale, e dunque al mandato dell'ONU, consistente nel cacciare le forze irachene dal Kuwait occupato e a distruggere l'armamento iracheno tanto da impedire una successiva ripresa delle ostilità, Washington aveva creato le condizioni della sua egemonia politica. La legittimità della guerra agli occhi della maggioranza delle altre potenze derivava proprio dalla limitazione degli obiettivi. Come si dice in inglese, l'esercizio dell'*hard power* si piegava ai vincoli del *soft power*.

In seguito alla guerra del Golfo del 1991, la crisi indotta dalla disintegrazione della Jugoslavia permise agli Stati Uniti di strumentalizzare di nuovo la sua superiorità militare. La trasformazione della NATO in strumento del progetto politico americano nei Balcani, tramite il mandato affidato dall'ONU nel quadro della crisi in Bosnia e nel Kosovo, e il ruolo di Washington negli accordi di Dayton sono elementi illuminanti in questo senso. Esaltando le loro competenze militari, gli Stati Uniti si trasformarono nell'attore decisivo nella crisi dei Balcani, esautorando di fatto l'Europa, ridotta al rango di supplente.

Dunque, nel 1991, il dominio degli Stati Uniti anche nell'ambito del *soft power* era incontestabile. Oltre alla loro potenza economica e finanziaria, gli Stati Uniti avevano costruito un qua-

dro egemonico sia istituzionale che culturale. La trasformazione progressiva delle istituzioni finanziarie uscite da Bretton Woods (la Banca mondiale e il Fondo Monetario Internazionale) in strumenti della politica americana nel corso degli anni 1980 è stata uno dei segni di questa egemonia. Sicuramente la posizione americana era sempre stata importante

in queste due istituzioni, sia per il peso del contributo finanziario degli Stati Uniti, sia per le regole vigenti, in particolare nel FMI, che garantivano di fatto a Washington un vero diritto di veto. Ma, tra il 1970 e il 1990, il peso degli Stati Uniti crebbe considerevolmente anche in queste istituzioni e, dal 1991, queste sono diventate, in larga misura, strumenti della politica americana.

Una trasformazione che sarà il risultato di una combinazione di fattori, alcuni dei quali esogeni, come la *"crisi del debito"* che colpì molti paesi in via di sviluppo all'inizio degli anni 1980. La dimensione finanziaria di questa crisi portò il FMI, dove il peso degli Stati Uniti era sempre stato dominante, a prevalere sempre più sulla Banca mondiale. Poiché, per gli USA, era necessario stabilizzare la situazione finanziaria perché la crisi non si propagasse al sistema bancario americano.

La stabilizzazione finanziaria, comunque di competenza del FMI, diventò un preliminare alla politica di sviluppo tanto da fissare un ordine del giorno globale, noto come *"consenso di Washington"* (Washington consensus). E così, i paesi indebitati dovettero sottomettersi ad una logica che anteponeva l'equilibrio finanziario a breve termine allo sviluppo. Nello stesso tempo, poiché i debiti messi in discussione erano calcolati in dollari, il ruolo del Tesoro americano e della Banca centrale americana, la FED, divennero sempre più importanti. La crisi del debito comportò perciò un'evoluzione in due tempi, con una preminenza del FMI sulla Banca mondiale, e, in seno al FMI, una preminenza degli obiettivi dettati da Washington, visto che la politica del FMI, per essere efficace, necessitava di un impegno sempre più importante del Tesoro

americano.

Il coinvolgimento delle organizzazioni internazionali nella transizione in Russia mostra del resto assai bene come si stabiliva la gerarchia delle responsabilità. Le prime squadre di consiglieri americani non arrivarono a Mosca alla fine del 1991 con un mandato del FMI ma su accreditamento del Tesoro americano. Si chiese successivamente al FMI di adottare la loro politica, e l'intervento della Banca mondiale fu poi subordinato al quadro così determinatosi. Questa gerarchia delle responsabilità poteva essere riattivata senza violare troppo apertamente gli statuti di entrambe le istituzioni, a causa della grandissima "endogamia" politica e intellettuale dei responsabili.

Il dominio americano sulle istituzioni finanziarie internazionali ha coronato così la trasformazione (e lo snaturamento) di istituzioni nate per garantire una regolazione mondiale pluralistica dopo la Seconda guerra mondiale in strumenti assoggettati ad una politica nazionale. Questa egemonia politico-culturale esercitata dagli Stati Uniti in ambito economico è il fenomeno principale degli anni 1980 e 1990. Ed era su di essa che si fondava, in larga misura, l'analisi dell'avvento di un "secolo americano". Questa egemonia si è tradotta in un triplice movimento che si è svolto, per il più importante di essi, nel periodo che ha preceduto gli anni 1990. Si è trattato della messa sotto controllo delle istituzioni uscite da Bretton Woods (il FMI e la Banca mondiale) appena descritto, ma anche della messa da parte delle organizzazioni uscite dalle Nazioni Unite come il WHO, *World Health Organization*, l'Organizzazione mondiale della Sanità, il CNUCED (*Conferenza delle Nazioni Unite per il Commercio e lo Sviluppo*) o l'UNESCO (*United Nations Educational Scientific and Cultural Organization*), che non svolgono ormai che un ruolo marginale nella gestione dei problemi economici e sociali a livello mondiale, e infine della trasformazione del GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*) in WTO (*World Trade Organization, Organizzazione mondiale per il Commercio, OMC*) nel 1995.

La globalizzazione

Questa egemonia è evidente all'inizio del processo che tutti chiamano globalizzazione. Lo prova la presenza degli Stati Uniti all'interno della Banca Europea per la Ricostruzione e lo Sviluppo, nata per finanziare alcune trasformazioni strutturali della globalizzazione. E per questo motivo, la loro influenza si fa sentire anche su coloro i cui interessi divergono da

quelli degli USA.

In realtà la globalizzazione è la combinazione di due processi. *Il primo*, costituito dall'estensione mondiale del capitalismo nella sua forma industriale nelle regioni che non aveva ancora toccato. *Il secondo*, in larghissima misura applicazione della politica americana, costituito da una politica volontaristica di apertura finanziaria e commerciale. E una buona parte della confusione esistente deriva proprio dal confondere i due processi.

La prima globalizzazione, quella che va dalla metà dell'Ottocento (con l'accordo franco-britannico che va sotto il nome di Cobden-Chevalier sotto il secondo Impero) alla guerra del 1914-1918, venne realizzata essenzialmente mediante politiche pubbliche. Dunque, la globalizzazione non costituisce dunque una novità (e non è fenomeno soltanto degli ultimi venti anni), l'esistenza di correnti commerciali su grande scala e su grandi distanze. Il fatto che alcuni paesi si sviluppavano economicamente dopo di altri è anch'esso un fenomeno ad un tempo vecchio e ben noto. Da questo punto di vista, "rivoluzione industriale sino-indiana" descriverebbe assai meglio la situazione attuale di quanto lo faccia il termine globalizzazione, per quanto riguarda il primo processo. Ciò che c'è di nuovo tuttavia, è sicuramente la combinazione della liberalizzazione finanziaria e dello smantellamento doganale generalizzato, accompagnato da una politica deliberata degli Stati Uniti, intesa a subordinare alcune organizzazioni internazionali, e a indebolirne altre.

Si tratta di una politica che corrisponde rigorosamente alla nozione di "porta aperta" (agli interessi commerciali e finanziari), che è alla base della visione americana delle relazioni internazionali. L'azione delle navi da guerra americane del commodoro Perry per "aprire" il Giappone nella seconda metà del XIX secolo lo attestano. Una politica, quella della "porta aperta", caratterizzata dal progressivo indebolimento delle politiche nazionali, esclusa quella statunitense. Il periodo che va dal 1985 al 1995 corrisponde all'apogeo di questa visione americana, perché vede sprofondare le barriere ai movimenti di capitali (ad eccezione della Cina, che conserva un quadro restrittivo e controlla così il corso della sua moneta) e la centralità del libero scambio viene inserita nelle istituzioni internazionali come l'OMC (*Organizzazione Mondiale del Commercio*, in inglese WTO). Va aggiunto che la capacità della Cina, fino ad oggi, nel rifiutare le regole di ordine finanziario americano (in particolare per quanto concerne le regole di cambio dello *yuan*) ha determinato il successo

della sua strategia economica, che, pur utilizzando i vantaggi di una caduta mondiale dei diritti di dogana, resta nella sostanza una strategia nazionale e di sviluppo, basata su di una politica fortemente interventista delle autorità pubbliche. In questo senso, la strategia dello sviluppo cinese è assai simile, nelle finalità come nelle logiche, a quella attuata in Corea o a Taiwan negli anni 1960 e 1970.

Essa conferma ampiamente le analisi che mostrano che lo sviluppo comporta molto spesso la messa in piedi di un approccio strategico, possibile soltanto se ci si appoggia allo Stato e in un quadro di protezioni doganali. Ciò che caratterizza meglio la vittoria ideologica degli Stati Uniti durante gli anni (1985-1998) è proprio il fatto di essere stati capaci di presentare la liberalizzazione finanziaria come un possibile bene pubblico, mentre in realtà non era altro che una politica al servizio dei propri interessi particolari. Ma questa vittoria, per consolidarsi, comportava la conversione e la subordinazione del nemico di ieri. La Russia doveva essere americanizzata per disarmare durevolmente le opposizioni a questa politica, e prima che la Cina avviasse il suo sviluppo.

Dunque, la trasformazione sistemica in corso in URSS prima e in Russia poi assumeva per gli Stati Uniti la dimensione di una posta in gioco strategica centrale. Era necessario per loro di riuscire a far pesare tutti i possibili mezzi di condizionamento. Che gli Stati Uniti disponessero in realtà dei mezzi per una simile politica è retrospettivamente dubbio. Sarebbe stato necessario un livello di comprensione delle interazioni messe in discussione e un'omogeneità nella classe dirigente lungi dall'essere presenti tra il 1988 e il 1995. Sarebbe stato anche necessario che i responsabili americani fossero capaci di distinguere gli interessi di breve termine dalle sfide a lungo termine di un'effettiva strategia imperiale. Ma il grado di collusione esistente tra interessi privati ed interessi pubblici che caratterizza la classe politica americana, se ha il vantaggio di permettere alla politica statale di appoggiarsi su attività private, ha anche l'inconveniente grossissimo di spingere alla subordinazione degli interessi a lungo termine a favore degli obiettivi di breve termine.

La "transizione" russa.

In ogni caso, l'egemonia politica USA, si misura in maniera particolarmente netta per l'influenza nel processo di transizione post-sovietico. La posta in gioco russa era politicamente (e simbolicamente) centrale per gli Stati Uniti per

l'avvento di un ventunesimo secolo *americano*. Occorreva perciò una politica specifica nei confronti della Russia, le cui conseguenze si fanno sentire ancora oggi.

Come abbiamo già accennato, i consiglieri americani non arrivarono a Mosca, alla fine del 1991, su mandato del FMI (anche se lo si sente dire spesso), ma nel quadro di un'assistenza tecnica americana, finanziata dall'USAID, (una ONG in odore di CIA) e attuata dall'*Harvard Institute for International Development* (HIID). Il suo responsabile, Jeffrey Sachs partecipò a numerose riunioni con gli esperti di Eltsin dal 1991 al 1993, rendendo conto della sua attività soltanto alle autorità americane. La capacità del potere americano di presentare questa operazione come derivante dall'assistenza tecnica internazionale, mentre era nella sostanza soltanto bilaterale, indica come l'egemonia funziona nei fatti. L'HIID ricevette, dal 1992 al 1996, 57,7 milioni di dollari dal governo americano, e tutto questo senza "giustificativi", salvo che per 17,7 milioni, cosa estremamente rara nelle procedure americane.

In realtà, il direttore dell'HIID del momento, Andrei Schleifer (che sostituì Jeffrey Sachs in Russia a partire dal 1994), era direttamente legato a Lawrence Summers fin dall'università. Summers era chiaramente il "direttore d'orchestra" dell'influenza americana in Russia. Dopo essere stato responsabile come economista della Banca mondiale dal 1991 al 1993, entrò quello stesso anno al Dipartimento del Tesoro americano come sottosegretario e successe a Robert Rubin come segretario al Tesoro dal 1999 al 2001. In seguito, Schleifer e l'HIID furono direttamente implicati nella parte più discutibile e più illegale delle privatizzazioni in Russia. Non c'è alcun dubbio: **le collusioni e le connivenze personali appoggiano e consolidano i meccanismi ideologici!** (Vedi appendice)

La forza reale dell'egemonia risiede nella sua capacità nel mascherarsi. Così, nel quadro delle attività del FMI (che entra realmente sul terreno russo nel 1993) o della Banca mondiale, l'egemonia americana dell'epoca non si realizza tramite un'onnipresenza di consiglieri americani (che pure sono numerosi), ma tramite la capacità di Washington nell'imporre i suoi ordini del giorno alle istanze internazionali e a escludere i punti di vista alternativi. Così, alla fine del 1994, un certo numero di esperti giapponesi della Banca mondiale, fecero circolare un documento estremamente critico nei confronti delle opzioni di politica economica adottate in Russia con l'accordo del FMI. Questo testo non fu mai reso ufficiale per il rifiuto degli altri paesi a voler

entrare in conflitto con le opzioni fissate da Washington. La squadra mista russo-americana scelta da Schleifer e dall'HIID ricevette così nel 1996 somme importanti dalla BERS (Banca Europea per la Ricostruzione e lo Sviluppo), proprio quando anche le istituzioni contabili americane (il GAO) cominciavano a preoccuparsi delle pratiche finanziarie dell'HIID in Russia. All'interno del progetto egemonico americano, la centralità della posta in gioco russa è ad un tempo un fatto evidente e un pomo della discordia. Dal 1992, gli obiettivi americani rispetto alla Russia possono riassumersi in due grandi idee: impedire ad ogni costo la ricostituzione dell'URSS e integrare, per quanto possibile, la Russia nel "gioco" americano. Peccato che i due obiettivi non fossero compatibili!

Del resto le due idee non potevano risultare del tutto espresse se non dopo che si fosse avviata la dissoluzione dell'URSS! Nel 1991, le autorità americane erano molto resistenti di fronte alle prime velleità ucraine d'indipendenza. Nell'estate 1991, rappresentanti delle autorità ucraine sovietiche si misero a sognare l'indipendenza e si misero in contatto con le autorità americane. Non trovarono all'inizio alcun sostegno da parte dell'amministrazione di George Bush (padre), a causa del rischio che un'indipendenza dell'Ucraina avrebbe comportato, dal momento che su quel territorio si trovavano numerose armi nucleari, almeno dal punto di vista americano.

La stabilità del duopolio nucleare Stati Uniti-URSS, nel settembre del 1991, costituiva ancora un punto fermo. Ma, dal momento in cui le autorità americane considereranno un fatto acquisito la dissoluzione dell'URSS, non smetteranno più di cercare di impedire qualsiasi ricostituzione di legami privilegiati tra la Russia e le altre repubbliche sovietiche.

Nello stesso tempo, l'idea che un'integrazione della Russia nel "gioco" americano fosse possibile, si fece strada tra il 1992 e il 1994. L'amministrazione Clinton cercò di sviluppare legami politici e istituzionali adatti a legare la Russia alla prospettiva americana. La commissione russo-americana copresieduta da Victor Chernomyrdin e da Al Gore svolgerà a questo proposito un ruolo importante. L'integrazione della Russia rappresentava un obiettivo strategico perché Washington potesse disporre di una totale libertà d'azione sia in Asia di fronte alla Cina, sia in Medio Oriente, sia in Europa. Numerosi responsabili del Dipartimento di Stato erano convinti che la fine dell'antagonismo russo-americano dovesse permettere la messa al passo della "potenza turbolenta"

d'Europa, vale a dire la Francia.

Gli Stati Uniti non risparmiarono i loro sforzi per realizzare questa integrazione politica della Russia. Il sostegno assoluto che l'amministrazione Clinton fornirà a Boris Eltsin, dal suo attacco al Parlamento russo del 1993 fino alla sua rielezione carica di dubbi del 1996 (il suo avversario, il comunista Ghennadi Ziuganov, vide scomparire 2 milioni dei suoi voti dal conteggio al secondo turno), lo prova. Oggi, si dimentica troppo facilmente, che lo scatenamento della guerra in Cecenia nel dicembre 1994 fu, anch'essa, ampiamente approvata dal governo americano.

Occorre anche ricordare, a tutti quelli che sono tanto pronti a criticare l'evoluzione politica russa, che proprio sotto la presidenza Eltsin, e con il sostegno dei principali paesi occidentali, si è bloccato il processo di democratizzazione in Russia. Ci sono tre date che lo confermano in modo decisivo: le pressioni esercitate nel 1993 per giungere alla dissoluzione con la forza del Parlamento russo (la *Duma* eletta regolarmente nel 1990), lo scatenamento della guerra in Cecenia alla fine del 1994 e i brogli elettorali che portarono alla rielezione di Boris Eltsin nel 1996. Tra queste tre date, ci sono **sicuramente** l'ascesa potente del sistema oligarchico e le pressioni sulla stampa, con la moltiplicazione di assassini di giornalisti. Ecco quale fu la realtà della "democrazia" russa che si vuole oggi contrapporre alla pratica del potere di Vladimir Putin.

È altrettanto vero che quest'ultimo, che gode di una popolarità tra la popolazione assai diversa da quella di Eltsin, ha commesso agli occhi degli americani un crimine irreparabile, e cioè quello di voler difendere gli interessi nazionali della Russia.

La politica di Eltsin aveva trovato un'eco tra i liberali russi. L'influenza americana non avrebbe mai potuto avere il peso che ha avuto realmente, se non ci fossero stati ampi settori dell'*élite* politica post-sovietica completamente disponibili ad un'americanizzazione ideologica e politica. Tenuto conto dell'indebolimento già percepibile del paese dal 1990 e della crisi che la transizione comportava, il riavvicinamento con gli Stati Uniti poteva anche essere percepito come la sola politica che potesse garantire alla Russia la conservazione del suo statuto internazionale. L'idea di fare del nemico di ieri l'alleato di domani non era né senza logica né senza fondamento, e la politica di Washington che puntava ad integrare la Russia poteva anche sembrare un approccio di comune utilità. Ma, dal 1994-1995, apparve evidente che simi-

le politica non era compatibile con la volontà americana di evitare ad ogni costo tutto ciò che potesse essere assimilato ad un rafforzamento della Russia nella zona ex-sovietica. Così, la volontà americana di affermare la sua presenza in Asia centrale e nel Caucaso si scontrò frontalmente con gli interessi della Russia. Gli stessi responsabili russi che potevano trovarsi ideologicamente d'accordo con il discorso portato avanti dai mezzi di comunicazione di massa americani, constatarono sul terreno che i loro interessi specifici (e talvolta anche i loro interessi finanziari) entravano in contrasto con le azioni dell'amministrazione americana. Aldilà della cerchia dei liberali convinti in Russia, i responsabili degli affari esteri cominciarono anche loro ad avere dei dubbi. Se l'idea di un'alleanza, o, per i più ottimisti, di un condominio russo-americano non dispiaceva affatto a molti responsabili a Mosca, la volontà americana di tenere in piedi la NATO non poteva che apparire come doppiezza pericolosa.

Nel momento in cui si prende atto della fine della guerra fredda, l'esistenza della NATO diventa discutibile. Si potrebbe pensare che questa organizzazione si trasformi in una struttura mondiale di sicurezza e di cooperazione. In questo caso, bisognerebbe ammetterci la Russia a pieno titolo. L'istituzione di associazioni come il Partnerariato per la pace (PPF) non cambiano sostanzialmente la natura della NATO che è un tipico prodotto della guerra fredda. Tenere in piedi la NATO ed escluderne la Russia non poteva essere percepito a Mosca se non come un segnale di malafede. Anche i responsabili russi meglio disposti nei confronti degli Stati Uniti se ne sono resi conto.

La subordinazione europea

Gli Stati Uniti potevano contare del resto di altre risorse. La loro prevalenza ideologica, in Russia come altrove, sembrava poterli dispensare da scegliere tra le varie priorità. Divenuto paese di riferimento, hanno ritenuto per diversi anni che il movimento spontaneo delle élite degli altri paesi avrebbe spinto i dirigenti russi ad entrare nell'orbita americana. Del resto, gli elementi della forza culturale americana, erano evidenti. Si pensi al fatto che la catena televisiva CNN sia stato il *medium* di riferimento, durante la guerra del 1991. Si dovrà aspettare la fine del decennio per vedere contestata questa supremazia. La nascita di *Al-Jeezira* e poi di altre emittenti specializzate nell'informazione in diretta a vocazione internazionale lo testimoniano.

La diffusione delle concezioni americane dominanti in materia di regole economiche, di relazione tra mercato e azione politica democratica, si coglie anche per la diffusione, nel linguaggio corrente di alcuni vocaboli che assumono un senso soltanto in un certo universo ideologico. Due in particolare, "economia di mercato" (*market economy*) e "governance". Utilizzata in maniera quasi naturale oggi sia dagli esperti sia dai giornalisti, l'espressione "economia di mercato" si comprende se confrontata con "libero mercato" (*free market*) in opposizione dunque all'economia pianificata centralmente, ossia nella logica dello scontro bipolare della guerra fredda. In realtà, quest'espressione ha soltanto un significato ideologico. Le economie capitalistiche, mettono insieme, di fatto, mercati che costituiscono realtà molto differenti le une dalle altre.

Del resto anche l'espressione "economia pianificata centralmente" rappresenta una pura costruzione ideologica, perché le forme di coordinamento esistenti nell'economia sovietica facevano riferimento sia al mercato sia alla pianificazione centralizzata. Inoltre, se quest'ultima avesse rappresentato il modo dominante o esclusivo, non si comprenderebbe l'esistenza giuridicamente separata delle imprese di Stato. Sarebbero stati sufficienti dei semplici dipartimenti ministeriali. La proliferazione delle imprese e dei ministeri incaricati di controllarle mostra a sufficienza che il sistema era decentrato, nel senso di un'economia in cui la separazione tra produttori e utilizzatori era radicale. Si può fare lo stesso commento per il termine "governance", che riduce il problema del potere e della decisione alla combinazione del rispetto delle regole della proprietà privata e del diritto. Si è qui in presenza di un termine che non costituisce né una descrizione né uno strumento euristico ma un puro prodotto del vocabolario ideologico, costruito per eludere completamente il problema centrale della politica, ossia la presenza di interessi divergenti ed opposti e le forme di conflitto che queste divergenze generano.

Nel mondo che nasceva nel 1991, e nella misura in cui gli Stati Uniti conservavano la supremazia dell'*hard power*, non sembrava possibile che ci fosse uno spazio adatto per l'esercizio del *soft power*, sia pure soltanto all'interno delle regole stabilite dalla superpotenza. I principali paesi europei ne trassero in una certa maniera le conseguenze. La quasi-concomitanza del trattato di Maastricht e della capitolazione politica europea di fronte agli Stati Uniti nella crisi jugoslava contribuiscono ad evidenziarlo. Nel

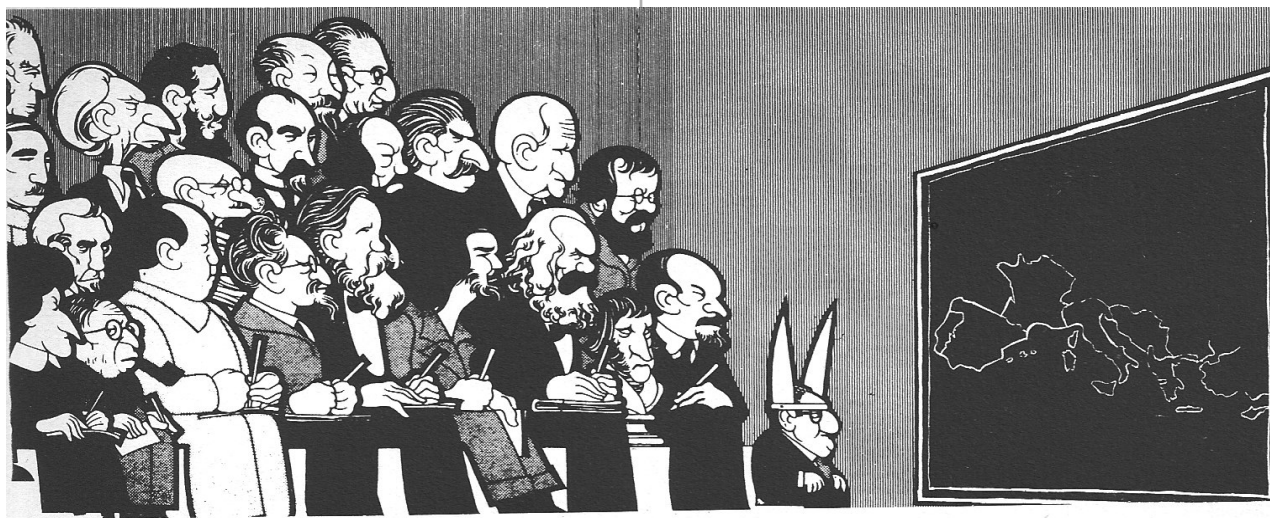
momento stesso in cui l'Unione europea punta ad affermarsi come progetto centrale, essa abdica alle sue responsabilità in relazione alla sicurezza di una parte dell'Europa e si rimette di fatto agli Stati Uniti.

Allo stesso modo, la scelta dell'allargamento dell'Unione europea al di fuori di qualsiasi riflessione sulle potenziali frontiere e del senso dell'Unione (semplice mercato o futuro Stato federale, portatore di una cultura politica unificata e specifica) diventa allora perfettamente comprensibile. Di fronte alla nuova situazione creata dal ripiegamento, poi dalla disintegrazione dell'URSS, era necessario trovare con urgenza una soluzione all'organizzazione del continente europeo.

Ma, visto che la supremazia globale degli Stati Uniti sembrava non lasciar posto ad un nucleo europeo che cercasse di costituirsi come poten-

messo all'egemonia dell'*iperpotenza*, o comunque percepita come tale, un conflitto aperto contro quest'ultima, non poteva che essere perduto in partenza. In queste condizioni, la costruzione degli elementi di un *soft power* europeo, che avrebbe evitato il conflitto ma anche il dibattito pubblico in Europa sul senso e le implicazioni di una politica di potenza, poteva sembrare una risposta realistica alle sfide del secolo che si annunciava, sempre che si scegliesse di far parte significativa del "mondo americano".

L'accettazione del quadro giuridico dell'OMC, con la conseguente sottomissione degli interessi economici ad una regola di diritto in realtà inesistente e che non si fondava su alcun corpo politico internazionale, significò l'accettazione *de facto* del trasferimento della nozione americana di *governance* a livello mondiale. I conflitti d'interesse con gli Stati Uniti, quando non pote-



za autonoma, accettare la dissoluzione dell'URSS nell'Europa allargata poteva essere concepito come il male minore. L'atteggiamento di paesi come la Francia o la Germania, disposti sia a svendere i loro principi rispetto alla costruzione europea, sia a svolgere un ruolo supplente della politica americana in Russia, si capisce meglio (ma non per questo si giustifica) proprio se si considera che le *élite* politiche erano tutte convinte della nascita del "secolo americano". Lo spirito di capitolazione fu tanto più forte in Francia dal momento che i responsabili politici si erano rifiutati, tra il 1988 e il 1992, di considerare l'ampiezza dei cambiamenti in URSS e in Russia.

Il fatto che alcuni paesi dell'Unione europea si precipitarono verso la creazione dell'euro senza preliminarmente affrontare il problema della costruzione di una sovranità politica comune liberamente assunta, è testimone di questo "scivolone" culturale e politico. In un mondo sotto-

vano essere negati, dovevano poter trovare una soluzione all'interno delle regole, la cui logica era stata fissata da Washington. Tentando di presentarsi come i migliori giocatori del gioco fissato dall'*iperpotenza*, ognuno sperava di limitarne la potenza dall'interno.

Allo stesso modo, invece di cercare margini di difesa rispetto alle regole dell'OMC, l'Unione europea si trasformò in strumento di accettazione di quest'ultima e di diffusione delle sue regole e dei suoi vincoli. Il discorso che presentava l'Europa come protettrice di fronte alla *globalizzazione* era perciò falso, perché l'Unione europea fu il più efficace vettore della *globalizzazione*, per quello che ha di più negativo, in Europa. Prova ne sia il passaggio indolore di Pascal Lamy dalla direzione generale *Commerce* della Commissione europea alla presidenza dell'OMC, nel maggio 2005. Questa nomina verrà addirittura presentata come un successo di grande rilievo per l'Europa!

Tutte le condizioni perché emergesse un secolo americano sembravano dunque esistere nella prima metà degli anni 1990. Le élite europee ne avevano preso atto e si collocarono deliberatamente all'interno del quadro ideologico sviluppato dall'**iperpotenza**. Tuttavia, in pochi anni, questo **secolo** andrà disfacendosi. Dal 1997 al discorso tenuto da Vladimir Putin alla conferenza di Monaco sulla sicurezza internazionale il 10 febbraio 2007, appare chiaro che si assiste al fallimento di quanto, nel 1991, sembrava dovesse logicamente succedere.

Intermezzo, tra il teorico e il politico

Nell'introduzione, ho accennato al lavoro trentennale di Gianfranco La Grassa e, oltre a rimandarvi al mio lavoro, di recente presentato sul sito "*ripensaremarx*", sulla sua interpretazione dell'*Imperialismo* di Lenin. ritengo importante riprenderne anche qui, veramente nell'essenziale, l'argomentazione.

Una breve premessa: il punto essenziale della concezione marxiana del modo di produzione capitalistico, è rappresentato dall'importanza capitale che Marx attribuisce al fatto che, nel capitalismo, lavori privati, eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro, si socializzino solo indirettamente, tramite il mercato. *La produzione capitalistica è dunque produzione di merci*, avviene di fatto in unità separate e autonome, ognuna delle quali porta avanti i suoi propri interessi, in conflitto con altre unità, con altre imprese, dello stesso genere.

Se tra queste imprese si creano alleanze e collegamenti secondo le molte forme giuridiche esistenti per farlo, o se addirittura alcune di esse sono fagocitate da altre che le battono nella concorrenza, tutto ciò avviene per poter accrescere le capacità *competitive* delle imprese. Dal momento che il capitalismo è, produzione di beni e servizi in forma di merce, se ne deve necessariamente concludere che il **conflitto interimprenditoriale** è *generale e permanente*, mentre **l'accordo, la fusione, il collegamento, l'inglobamento e l'incorporazione, tra imprese** sono *particolari e transitorie*.

È questo l'assunto sostanziale che allontana La Grassa da Marx.

Infatti, l'elemento fondamentale, "essenziale", del modo di produzione capitalistico non sarebbe dunque, come sostiene Marx, *la proprietà privata dei mezzi di produzione*, cui si contrappone quella della forza o capacità lavorativa di coloro che sono pagati mediante salario e cioè il **conflitto capitale-lavoro**, ma il **conflitto interimprenditoriale**. E le forme proprietarie rappre-

sentano i mezzi utilizzati dalle imprese per realizzare le condizioni migliori nelle quali collocarsi in vista del reciproco conflitto prima di tutto per la supremazia mercantile.

È ovvio che il conflitto - sia che si consideri un solo settore produttivo o il sistema nel suo complesso; sia che si guardi ad un sistema "nazionale" o al complesso della formazione sociale capitalistica - termina, ad un certo punto, con la vittoria, però mai definitiva, di una data impresa o gruppo di imprese, di un dato sistema "nazionale" o di gruppi collegati di questi, ecc. Si configura così una struttura piramidale d'insieme, con gruppi di imprese o di sistemi "nazionali" delle stesse (o uno solo di questi sistemi) al suo vertice.

Non per questo il conflitto cessa. Esso continua nella forma della "guerra di posizione", che sostituisce quella "di movimento" condotta fino a quel momento. Nel frattempo, altri gruppi di imprese vengono via via costituendosi e/o rafforzandosi, nelle viscere del sistema controllato dal vertice della piramide (il "centro" del sistema stesso), avvalendosi di forme giuridico-finanziarie, di varie manovre attinenti alla diversa modalità dei mezzi di controllo imprenditoriale (ponendo al centro la proprietà azionaria o invece l'assegnazione ai *manager* del potere supremo), ma si sviluppano soprattutto attraverso i processi di innovazione e con il coinvolgimento nel conflitto della sfera politica e della sfera ideologica. Fino a quando il precedente ordine relativamente piramidale non viene completamente sconvolto e rimesso pienamente in discussione tramite lo scatenamento di una nuova guerra di movimento che dovrà, alla fine di un lungo periodo, riassegnare la vittoria, cioè la supremazia, a "qualcuno".

Posta così la questione, appare evidente che non ha senso immaginare una tendenza lineare alla centralizzazione monopolistica dei capitali. Non bisogna mai confondere il gigantismo imprenditoriale, che tendenzialmente appare sempre in crescita, con l'effettivo potere di monopolio di un'impresa o di un gruppo delle stesse o addirittura di un sistema "nazionale" nell'ambito della formazione sociale capitalistica mondiale. La relativa prevalenza monopolistica si ha nelle **epoche**, che La Grassa denomina per questo **monocentriche**, con struttura grosso modo piramidale, e presenza di un conflitto sordo manifestantesi come guerra di posizione, ecc. È chiaro che tale conflitto, in continua evoluzione, rimette sempre in discussione la supremazia esercitata in quella data epoca, con lo scardinamento della situazione monopolistica e con l'esplosione della guerra di movimento, caratte-

rizzata da innovazioni, soprattutto di prodotto e da un ampio coinvolgimento del potere politico-ideologico.

Nelle **epoche monocentriche**, è probabile che la relativa tranquillità (monopolistica) favorisca l'ascesa di gruppi manageriali - senza (o con scarsa) proprietà azionaria - alla direzione strategica delle imprese. Nelle **epoche policentriche**, che fanno saltare la situazione monopolistica, i vari gruppi di agenti strategico-imprenditoriali in reciproco conflitto hanno bisogno di proteggersi più adeguatamente dagli avversari, e dunque di "blindare" la proprietà può essere a volte un buon mezzo di difesa, così come il lanciare operazioni di acquisto azionario quanto meno coadiuva l'offensiva e l'aggressività. Attività che sono molto appariscenti sul davanti della scena, ma decisamente più importanti risultano i processi innovativi e, forse ancora di più, i coinvolgimenti politici, ecc.

Per concludere su questo punto, risulta perciò evidente che la centralizzazione monopolistica non è uno stadio dello sviluppo capitalistico - non è né irreversibile né supremo o ultimo - ma più semplicemente una caratteristica delle situazioni monocentriche, di momentanea vittoria di una impresa o gruppo di imprese (in uno o più settori produttivi) o di interi sistemi "nazionali" nell'ambito dell'insieme della società capitalistica. Ed è proprio in questo secondo caso, che si può parlare di epoca monocentrica. Nelle situazioni (o meglio ancora nelle **epoche policentriche**), malgrado il gigantismo delle imprese, si verifica precisamente la rimessa in discussione della struttura monopolistica.

Nel contesto teorico così delineato, assume ancor più grande importanza politica il discorso del presidente russo, Vladimir Putin alla conferenza sulla sicurezza di Monaco, (6-8 febbraio 2007). Esso costituisce una definizione precisa di come Putin si rappresenti le relazioni internazionali. In particolare, dal discorso si evidenziano due punti.

Il **primo punto** riguarda la constatazione del fallimento del mondo unipolare (o monocentrico) e la condanna del tentativo di sottomettere il diritto internazionale al diritto anglo-americano. Diamo la parola a Putin:

"Io penso che il modello unipolare non sia soltanto inammissibile per il mondo contemporaneo, ma che sia completamente impossibile. Non soltanto perché, nelle condizioni di un leader unico, il mondo contemporaneo (ci tengo a sottolinearlo: contemporaneo) non disporrebbe di risorse militari-politiche ed economiche. Ma, è questo è ancora più importante, questo modello è inefficace, perché non può in alcun caso fondarsi su una

base morale ed etica della civiltà contemporanea".

Un'argomentazione sul piano del realismo, la prima. Anche il paese più potente e più ricco (gli Stati Uniti), non può, da solo, garantire la stabilità del mondo. Il progetto americano va oltre le forze di cui dispongono gli americani.

Un'argomentazione che si colloca sul piano dei principi del diritto, la seconda. Non ci sono regole su cui fondare l'unipolarità. Attenzione, questo non vuol dire che i diversi paesi non possano definire degli interessi comuni. C'è però la sottolineatura che l'esercizio del potere, politico o economico, deve essere definito anche in base agli interessi. C'è dunque l'aperto rifiuto della tesi di una spoliticizzazione delle relazioni internazionali, che dovrebbero finire, secondo lo spirito di coloro che la sostengono, ai diritti dell'uomo o alle "leggi" dell'economia. Le relazioni internazionali non sono una "tecnica" (la semplice attuazione di norme comuni), ma una "politica" (la gestione di interessi differenti e potenzialmente conflittuali). Qualsiasi apirazione all'egemonia è immorale!

Il **secondo punto**, si trova più avanti nel discorso:

"Noi siamo testimoni di un disprezzo sempre più grande dei principi fondamentali del diritto internazionale. Di più, alcune norme e, di fatto, quasi tutto il sistema del diritto di un solo Stato, in primo luogo ovviamente, gli Stati Uniti, è fuoriuscito dalle sue frontiere nazionali in tutti gli ambiti, nell'economia, nella politica e nella sfera umanitaria, e viene imposto ad altri Stati".

Esso riprende quanto detto in precedenza, ribadendo che, in mancanza di una base etica e morale che permetta di far scomparire la politica dalle relazioni internazionali, è soltanto il principio fondamentale del diritto internazionale che può gestirle, in sostanza la regola dell'unanimità e del rispetto delle sovranità nazionali. Dunque, fintanto che lo spazio delle relazioni è determinato dalla politica (e non dalla tecnica o dall'etica), nessuno può imporre il suo diritto agli altri e il solo diritto comune possibile è quello che rispetta la sovranità dell'altro. Un diritto di coordinazione e non un diritto di subordinazione. Là dove c'è la politica, ci sono interessi e rappresentazioni divergenti, e là deve esserci la sovranità. Ogni tentativo di scavalcarla si qualifica come aggressione e giustifica la resistenza. È chiaro che Putin volesse mettere in guardia gli Stati Uniti contro un'avventura militare in Iran, ma questo suo discorso va ben oltre la contingenza, ed esprime il senso delle relazioni internazionali in un'**epoca policentrica**!

Parte seconda

Le cause del fallimento del secolo “americano”

Il fallimento del secolo “americano” cui abbiamo assistito tra il 1991 e il 2007, costituisce un processo cruciale per capire quello che potrà essere il XXI secolo. Questo fallimento si è consumato tra l’inizio della crisi finanziaria del 1997 e il patente fallimento dell’intervento americano in Iraq nel 2005. Otto anni assolutamente decisivi. Le conseguenze politiche, economiche, ma anche culturali e intellettuali sono considerevoli, anche se non se ne vedranno tutti gli effetti immediatamente.

Le cause di questo fallimento sono molteplici e spesso concatenate tra loro e meritano perciò una particolare attenzione. Ne abbiamo individuate cinque, che riassumiamo qui di seguito:

1) Innanzitutto il fallimento del controllo americano sull’economia mondiale come era stata organizzata da Washington durante la crisi finanziaria (1997-1999). Gli Stati Uniti non sono stati capaci di cogliere l’estensione di questa crisi, il crollo delle opzioni liberali in Russia nell’estate del 1998 e la contaminazione dell’America latina, con la svalutazione brasiliana del 1999 e la crisi argentina del 2001. La crisi finanziaria ha profondamente delegittimato l’egemonia americana e ha indotto numerosi Stati a strategie reattive che hanno portato ad un approfondimento della messa in discussione dell’ordine politico-economico che gli Stati Uniti avevano tentato di creare dopo la fine degli anni 1980.

2) Da questo primo fallimento ne è derivato un secondo, la crisi del dominio ideologico nato alla fine degli anni 1980. La crisi finanziaria (1997-1999) ha generato una contestazione dell’ordine economico mondiale imposto da Washington. Questa rimessa in discussione si è materializzata nella ribellione evidenziata dalle proteste contro l’OMC alle conferenze di Seattle e di Genova e dall’insabbiamento del “ciclo di Doha”, la nuova tappa dei negoziati dell’OMC che avrebbe dovuto portare alla liberalizzazione dei servizi e dell’agricoltura.

3) Di fronte a questo fallimento gli Stati Uniti hanno tentato di riaffermare la loro egemonia con una nuova manifestazione delle loro capacità, mobilitando la potenza militare, l’*hard power*, di cui avevano dato nel 1991 una clamorosa dimostrazione. La rimilitarizzazione della politica americana va dal Kosovo nel 1999 all’Iraq nel 2003, e non rappresenta perciò un semplice prodotto dell’ideologia neoconservatri-

ce dei circoli intorno al presidente George W. Bush. Ma questo ritorno è stato un ritorno perdente, ad un tempo per ragioni politiche e militari. Ha lasciato gli Stati Uniti in una posizione di grandissimo indebolimento militare e di isolamento politico dal quale non è sicuro che possano uscire facilmente.

4) Nello stesso tempo, e in seguito alla crisi finanziaria del 1998, Gli Stati Uniti non sono riusciti nel loro doppio progetto di integrare e di indebolire la Russia. Il ritorno, questa volta vincente, della Russia come potenza sovrana, che difende una politica indipendente, ha cambiato in profondità il contesto delle relazioni internazionali.

5) Il fallimento del progetto americano rispetto alla Russia lascia gli Stati Uniti relativamente indifesi di fronte alla crescita della potenza cinese, acceleratasi dal 1998. Lo smarrimento determinato da questo evento ha costituito anch’esso un elemento importante nella decisione di rimilitarizzare la politica americana e di impegnarsi nell’avventura rappresentata dall’invasione dell’Iraq nel 2003. L’intento principale di Washington è stato chiaramente quello di assumere il controllo di importanti riserve di idrocarburi, per disporre di uno strumento di condizionamento nei confronti della Cina la cui crescita ha un evidente bisogno di energia.

Questo fiasco del secolo americano evidenzia un’evoluzione più profonda del semplice intervento in Iraq e delle sue disastrose conseguenze. Non si tratta soltanto del risultato della squadra neoconservatrice al potere dopo il 2000. Se George W. Bush e i suoi consiglieri hanno radicalizzato questa evoluzione, e hanno provocato con le loro azioni delle reazioni nel mondo probabilmente irreversibili, non sono però loro all’origine di questa evoluzione. È importante capire questo punto se non si vuole conservare l’illusione che basterà aspettare la politica del nuovo presidente Barak Obama perché il corso della politica mondiale torni alle sue dinamiche del 1991.

L’egemonia americana di fronte alle crisi finanziarie

L’egemonia americana aveva fatto della liberalizzazione finanziaria il suo cavallo di battaglia. È su questo terreno che ha subito la prima disfatta. La crisi finanziaria mondiale che va dalla svalutazione del *baht* thailandese il 2 luglio 1997 alla svalutazione del real brasiliano all’inizio del 1999, nonostante un aiuto massiccio del FMI, va ben oltre il semplice avvenimento economica.

Si tratta invece di una svolta politica importante, che va oltre, per le sue implicazioni, le sole dimensioni economiche e finanziarie, che pure furono in ogni caso considerevoli. Essa evidenzia che gli Stati Uniti e le istituzioni finanziarie internazionali sotto il loro controllo diretto o indiretto sono incapaci di padroneggiare l'universo finanziario da loro stessi creato.

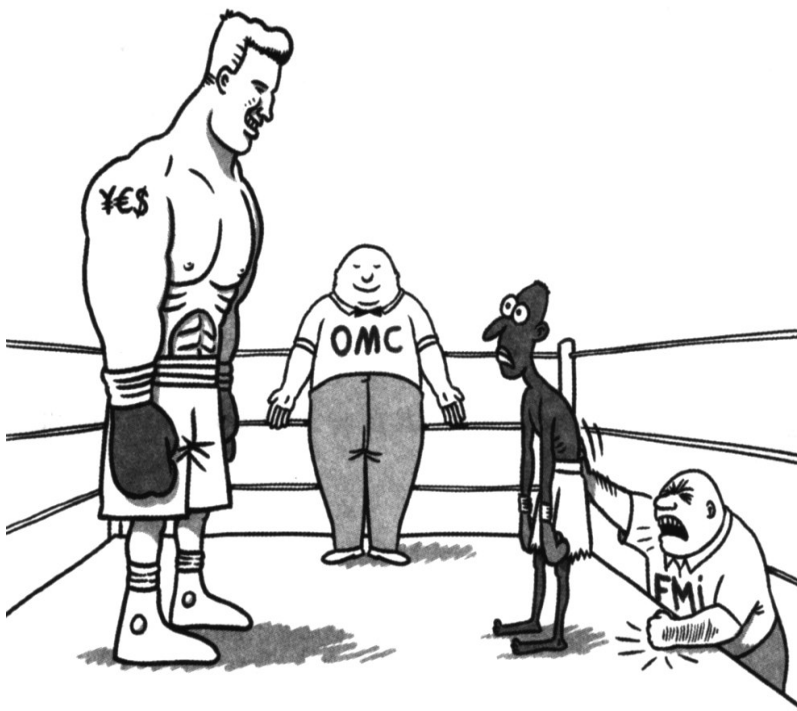
Le cause di questa crisi, in Asia come in Russia e in America latina, vanno ricercate nelle trasformazioni dei sistemi economici e bancari indotte dalle politiche di liberalizzazione messe in atto con il condizionamento degli Stati Uniti, in particolare in ambito finanziario. La liberalizzazione della finanza e dei flussi di capitali a livello internazionale ha profondamente

modificato il rapporto tra attività produttive e attività speculative anche all'interno dei sistemi economici nazionali. Il risultato: una fragilizzazione delle strutture finanziarie, ma anche – attraverso l'attivazione di nuovi contesti e di una nuova logica di ripartizione delle ricchezze – una modifica importante dei comportamenti degli attori. La perdita di quelle informazioni rendono possibili progetti a medio o lungo termine, ha portato ad una focalizzazione delle preferenze degli individui su elementi di breve o brevissimo termine. Il cambiamento istituzionale, prodotto di una chiara volontà politica, genera a questo punto una moltitudine di microcambiamenti, che sembrano all'inizio autorafforzarsi ma finiscono per produrre nuovi comportamenti che rendono le trasformazioni istituzionali iniziali completamente distruttrici.

Questo è un punto che va sottolineato: sono le politiche americane o ispirate dagli Stati Uniti che sono all'origine dell'estrema volatilità speculativa dei mercati finanziari dopo gli anni 1990. Questa crisi ha rappresentato un momento storico per diverse ragioni. Non solo ha assistito al crollo del modello dei fondi speculativi con il fallimento del LTCM (*Long-Term*

Capital Management) nell'agosto 1998, ma anche a rotture simboliche e politiche forti, come quando la Malesia ha deciso di ristabilire il controllo dei cambi nel settembre 1998 o in Russia c'è stata la nomina a Primo ministro di Evgeni Primakov in seguito al krach finanziario del 17 agosto 1998.

Le sommosse del dicembre 2001 in Argentina, che provocarono la cacciata del presidente della Repubblica Fernando de la Rúa e del suo ministro delle finanze Domingo Cavallo, furono anch'esse conseguenza della crisi finanziaria e dei capovolgimenti politici da essa indotti. Non si potrebbero capire oggi né il successo di Chavez in Venezuela o di Evo Morales in Bolivia (e le altre vittorie di quelle forze che mette-



vano insieme un discorso sociale e di sovranità nazionale in America latina, come in Argentina e in Ecuador), né l'evoluzione della Russia sotto la presidenza Putin, se non si tenesse conto della dimensione politica di questa crisi. La crisi finanziaria del 1997-1998 costituisce perciò un momento importante nella crisi del "secolo americano" che sembrava essere già nato. Aldilà dei guasti economici e sociali che ha provocato, essa ha dimostrato l'incapacità di Washington di controllare proprio quelle strutture attivate sotto la sua diretta spinta, inducendo così una crisi di credibilità rispetto al suo progetto egemonico.

Nonostante l'attività dei dirigenti americani con i loro strumenti finanziari di fronte ai disordini indotti dalla svalutazione thailandese, la crisi si è propagata ed estesa, a dispetto dell'azione delle autorità americane e delle istituzioni finanziarie internazionali, e senza dubbio, in alcuni casi, proprio a causa di questa azione. L'intervento del Tesoro americano, è vero, ha salvato la Corea del Sud da una catastrofe dalle conseguenze incalcolabili, ma si è trattato dell'unico successo. Così, anche coordinando i mezzi del FMI e della Banca mondiale, cosa che

ha permesso di mettere a disposizione più di 20 miliardi di dollari per aiutare la Russia nel luglio 1998 e più di 41 miliardi per aiutare il Brasile nell'autunno, i risultati furono scadenti, nonostante che l'azione risoluta della FED abbia permesso di contenere gli effetti della crisi per quanto riguardava Wall Street.

Questi importi erano storicamente eccezionali. Eppure non furono sufficienti per impedire la crisi finanziaria in questi due paesi. D'altronde, l'azione del FMI in Indonesia contribuì ad aggravare le cose, portando il paese sull'orlo della guerra civile.

Nessun osservatore poteva perciò, nella primavera del 1999, sfuggire alla più importante lezione della crisi: anche mobilitando i mezzi del potente Tesoro americano, nelle mani di Lawrence Summers dal 1999 al 2001, la logica della crisi sfuggiva a tutte le pretese di controllo del sistema creato. La creatura aveva divorato il suo creatore.

Si poteva trarre anche un'altra lezione da questi avvenimenti. Due paesi riuscirono ad attraversare la tempesta senza perdersi, la Malesia e il Cile. Entrambi devono questa riuscita a misure di controllo sui capitali. Oltre all'incapacità nel bloccare la crisi una volta avviata, sia il governo americano sia le istituzioni finanziarie internazionali sotto il suo controllo (il FMI e la Banca mondiale), si sono soprattutto rivelati incapaci di prevedere e di reagire in maniera efficace alla crisi del sistema mondiale da loro creato.

La storia di questa crisi evidenzia una paralisi decisionale dovuta in parte ad un accecamento dottrinale (essendo questo sistema il migliore possibile, non può essere seriamente in crisi!) e in parte al comportamento degli attori in seno allo stesso sistema americano, che hanno fatto passare in primo piano i loro interessi rispetto a quelli dell'impero.

L'incapacità nella gestione della crisi non ha sollevato soltanto il problema dei mezzi impiegati e della pertinenza delle istituzioni e dei relativi dirigenti nel processo. Quest'incapacità ha anche posto il problema delle finalità. Se gli Stati Uniti sono stati capaci di investire a fondo perduto più di 60 miliardi di dollari per tentare di contenere una crisi finanziaria, e questo senza riuscirci, non sarebbe stato più giudizioso investire la stessa somma in attività di sviluppo e in investimenti nelle infrastrutture pubbliche e sociali? La contestazione dell'ideologia liberale che si sviluppa dopo il 1999 è il prodotto diretto e immediato dell'incapacità degli Stati Uniti nel gestire la crisi.

La crisi di credibilità che colpisce con forza la politica americana è duplice. Se la credibilità

degli Stati Uniti a svolgere il loro ruolo sull'organizzazione dell'economia mondiale viene messa in discussione per la loro incapacità a bloccare l'estensione della crisi finanziaria, il confronto, inevitabile, tra l'ampiezza dei mezzi impegnati e la debolezza dei risultati ottenuti, suscita un interrogativo ancor più sconvolgente, relativo in questo caso alla fondatezza dei principi stessi di questa politica.

E la crisi finanziaria del 1997-1999 rappresentò soltanto l'inizio di una serie di insuccessi finanziari, che contribuirono, uno dopo l'altro ad offuscare l'immagine del "modello americano" e della sua brama di potere.

La crisi del NASDAQ e l'esplosione della "bolla Internet" nel 2000 servirà a demolire il mito della "nuova economia". Gli scandali Enron et Worldcom espressero rapidamente i limiti del "modello di *governance*" predicato dagli Stati Uniti.

Di fatto, la situazione economica degli Stati Uniti si era già degradata a partire dalla fine degli anni 1990, anche se un incredibile indebitamento delle famiglie aveva permesso di mascherare per un certo tempo il deterioramento degli indicatori più importanti. La caduta del tasso di risparmio (1,2% del PIB nel 2004 per le famiglie e 13,7 % per l'intera società) ma anche l'esplosione del deficit commerciale, passato da 136 miliardi di dollari nel 1997 a 725 miliardi nel 2005, rappresentano il segno di questo deterioramento.

Questa crisi provocò anche l'apertura di un dibattito pubblico sulla fondatezza della liberalizzazione finanziaria voluta dagli Stati Uniti. E l'egemonia intellettuale e ideologica, di cui si è parlato in precedenza proprio per indicare quanto fosse importante per una potenza poter combinare l'*hard* e il *soft power*, è brutalmente crollata. Va riconosciuto il ruolo positivo di Joseph Stiglitz, a quei tempi economista capo della Banca mondiale, per una presa di coscienza all'interno stesso del sistema di dominio americano, costretto per questo a dimettersi dal Segretario del Tesoro USA, Lawrence Summers. Il caso della Malesia, paese le cui autorità monetarie non avevano nascosto le loro critiche rispetto alla visione americana del sistema finanziario all'inizio della crisi asiatica, è assai sintomatico. La decisione delle autorità di Kuala Lumpur di reintrodurre il controllo dei cambi è stato a lungo discusso e aveva suscitato, allora, critiche virulente da parte delle autorità americane e del FMI. Tuttavia, questa decisione, che è risultata giustificata e ha permesso alla Malesia di attraversare con costi bassissimi la crisi finanziaria, ha avviato un dibattito impor-

tante sulla fondatezza stessa della liberalizzazione finanziaria, in particolare per i flussi di capitali a breve termine. Dibattito che non si è più arrestato.

Esso è al centro di una possibile riconfigurazione dei rapporti di forza in seno all'economia mondiale. Infatti, il dibattito sul controllo dei cambi, e più specificatamente sul controllo dei capitali a breve e a brevissimo termine, evidenzia immediatamente l'esistenza di un conflitto tra la politica degli Stati Uniti e la sovranità degli altri Stati.

Qualsiasi politica che finisca con il tenere a freno i comportamenti speculativi e che pesi sul rapporto tra i profitti della finanza e quelli della produzione, crea nell'ambito di un sistema economico nazionale un rapporto di forze che favorisce i produttori a danno degli strati sociali legati ai servizi finanziari mondializzati. In parole povere, l'imprenditore, radicato in un tessuto economico locale, può, se la sua strategia di sviluppo è indovinata, ottenere redditi come l'impiegato di una istituzione finanziaria impegnata in operazioni speculative sui mercati finanziari mondiali. Rovesciando i termini dell'evoluzione che gli Stati Uniti hanno cercato di imporre all'economia mondiale, una politica che colpisca deliberatamente la finanza speculativa reintroduce un principio di solidarietà tra gli agenti economici impegnati all'interno di una economia nazionale, a danno della solidarietà transnazionale degli speculatori. Questo cambiamento permette perciò di affermare la legittimità di una strategia nazionale di sviluppo economico e sociale che si orienta su progetti, tra i quali alcuni possono rappresentare delle alternative a quelli sviluppati dagli Stati Uniti.

In modo molto diretto, il dibattito sulla regolamentazione della circolazione dei capitali a breve, attacca il cuore del dispositivo della "globalizzazione" in quanto progetto politico globale sostenuto dagli Stati Uniti.

La globalizzazione di fronte alle conseguenze dell'imperizia americana nel 1997-1999

La crisi del 1997-1999 non ha soltanto corroso la credibilità americana. Ha anche generato un capovolgimento delle strategie economiche dei nuovi paesi industrializzati dell'Asia, le cui conseguenze continuano ancora. Prendendo atto dell'incapacità degli Stati Uniti a controllare lo spazio finanziario mondiale, questi paesi hanno cercato di ridurre drasticamente il loro debito per ridurre il più possibile la loro esposizione al rischio finanziario internazionale. Per far questo, hanno compresso il consumo inter-

no e messo in atto politiche commerciali estremamente aggressive. Si può parlare di una "svolta predatrice" nel commercio internazionale a far data dal 1999/2000.

L'aggettivo *predatrice* rinvia ad una constatazione e non ad un giudizio di valore. Il commercio internazionale può svilupparsi in situazioni di scambio liberalizzato soltanto se i partecipanti fanno in maniera coordinata delle politiche ragionevolmente espansive dei loro consumi interni. Se un partecipante limita deliberatamente il suo consumo, può svilupparsi soltanto accrescendo la sua quota sui mercati degli altri paesi. Se più partecipanti fanno lo stesso ragionamento, gli effetti cumulativi delle loro politiche si traducono in una deflazione e in una distruzione di posti di lavoro nei paesi che non li imitano.

La decisione delle potenze asiatiche ma anche dei paesi latinoamericani di sganciarsi da una dipendenza finanziaria internazionale si capisce perfettamente a fronte della crisi del 1997-1999. Tuttavia, simili politiche sono insostenibili a medio termine se si generalizzano in un quadro di libero-scambio. Se tutti vogliono crescere, anche soltanto temporaneamente, a danno dei propri vicini, gli effetti di queste politiche si annullano o si manifestano sotto la forma di un depredamento brutale degli uni sugli altri.

Si misura in questo un effetto delle contraddizioni della politica americana. Facendo uso di tutti i suoi mezzi, politici, economici, ideologici ma anche militari, Washington ha progressivamente imposto il principio della "porta aperta" in maniera generalizzata. La liberalizzazione finanziaria internazionale è venuta a coronare il movimento. Ma ha posto però agli Stati Uniti il seguente dilemma: o si affermavano come la potenza regolatrice del sistema che avevano imposto, e allora dovevano rinunciare a qualsiasi strumentalizzazione della loro politica monetaria per obiettivi di politica economica interna, o preferivano continuare ad utilizzare la loro politica monetaria come strumento di politica economica, e in questo caso non potevano pretendere di costituire l'istanza di regolazione del sistema. Il dilemma si riassume così: o gli Stati Uniti danno la priorità alla guida del sistema mondiale da loro voluto e la loro politica monetaria diventa la variabile d'aggiustamento, o essi vogliono conservare l'autonomia della loro politica monetaria e sarà il sistema mondiale a diventare la variabile d'aggiustamento. La contraddizione finisce con il concentrarsi sugli Stati Uniti, dal momento che nessuna soluzione di ricambio può emergere spontaneamente, e questo per diverse ragioni.

Teoricamente si potrebbe sperare che ciascun partecipante al sistema mondiale si renda conto dell'inerzia di una reazione predatrice se questa si generalizza. Il problema è che, se un paese sceglie di essere virtuoso mentre il suo vicino non lo è, è sicuro di soffrirne. Tanto vale allora precederlo. Potrà succedere di essere seguito, a ruota, nella politica predatrice, ma in questo caso, si troverà almeno in una situazione meno svantaggiosa che se si fosse fatto anticipare. Nel caso in cui non venisse seguito, allora questa politica risulterà del tutto profittevole.

Il dramma deriva dal fatto che una politica globalmente insostenibile può apparire, a livello di ciascun paese, come una soluzione possibile. Il ruolo dell'OMC era in teoria in grado di prevenire simili situazioni con regole internazionali. Ma, in mancanza di una legittimità politica incontestabile di questa istituzione (cosa che esigerebbe l'esistenza di uno spazio politico mondiale dove le rappresentanze politiche fossero unificate), le regole che l'OMC può promulgare, al di là della loro pertinenza spesso assai discutibile, sono percepite dalle popolazioni come illegittime. L'economia politica della regolazione a livello mondiale, si scontra qui con una insanabile contraddizione.

È possibile che elementi del commercio e dell'economia mondiale, come la libertà degli scambi o l'accesso all'energia, possano apparire astrattamente come "beni pubblici mondiali". Ma, per esistere nel mondo concreto degli interessi e delle rappresentanze collettive contestualmente collocate, questi "beni pubblici mondiali" sono condannati alla strumentalizzazione da parte delle istituzioni che le privatizzano e le utilizzano a favore di un interesse particolare. In queste condizioni, ciò che prevale non è più la natura astratta e teorica del bene ma il suo significato storico e contestuale. Sono le stesse istituzioni della gestione potenziale di questi "beni pubblici", in ragione della confusione che esse inducono tra ciò che deriva dal politico e dal tecnico e quanto invece deriva dal dominio americano al loro interno, che ne modificano la natura specifica rendendo l'avvio di una regolazione mondiale illegittima.

Se la soluzione non può essere trovata nell'organizzazione del commercio, si potrebbe immaginare di trovarla nell'organizzazione monetaria mondiale. Ma qui i vincoli sono altrettanto importanti. Gli Stati Uniti hanno rifiutato e continueranno a rifiutare a lungo qualsiasi riforma del FMI che potrebbe farne un'istanza regolatrice legittima, collegandolo, ad esempio, al Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite. Ciò mette in luce il paradosso di un Dominique

Strauss-Kahn che faceva propaganda nell'estate 2007 per diventare direttore del FMI in nome di una riforma di questa istituzione, ma che doveva elemosinare il sostegno degli Stati Uniti per essere giudicato adatto per quel posto.

D'altronde, il FMI non può intervenire che per la concessione del Tesoro americano. Un sistema con diverse divise chiave (dollaro, yen, euro) potrebbe in teoria permettere di indebolire gli elementi vincolanti del sistema attuale. Una tesi cara a Michel Aglietta.

Una simile soluzione implica tuttavia che i paesi della zona euro abbiano una visione strategica comune e che siano pronti a difenderla nello spazio internazionale. Chi conosce il funzionamento reale delle istanze europee e della zona euro sa bene che non è il caso. La soluzione è perciò teoricamente elegante ma sprovvista di basi materiali.

Allo stesso modo, c'è da meravigliarsi che, sempre Aglietta, abbia fatto degli appelli affinché la Cina si orienti verso una politica di sviluppo meno dipendente dal suo assalto ai mercati esteri, e più determinata dall'espansione del suo mercato interno. Perché mai i dirigenti cinesi dovrebbero cambiare politica quando questa risulta così profittevole ed essi non incontrano alcuna ritorsione? L'ipotesi dell'**altruismo** non trova posto in un'analisi realistica dell'economia politica delle relazioni internazionali.

Di fatto, sono le contestazioni al FMI che potrebbero in breve essere portatrici di un sistema più efficace. La decisione congiunta della Bolivia, del Nicaragua e del Venezuela del 30 aprile 2007 di costituire una Banca di sviluppo dell'America latina (*Banco del Sur*) potrebbe costituire l'avvio di una svolta importante. Essa ha attirato l'attenzione di altri paesi, come l'Argentina, l'Ecuador ma anche il Brasile, la cui politica economica è tuttavia assai più liberale di quella degli ideatori del progetto.

Il Giappone era stato in realtà il precursore di questa idea quando, davanti all'imperizia americana rispetto alla crisi asiatica e al pericolo delle ricette del FMI, aveva proposto la creazione di un Fondo monetario asiatico. Il governo americano aveva in quella occasione fatto valere tutto il suo peso politico per soffocare l'idea. Oggi, si vede che si trattava di un'idea ad un tempo innovatrice ed idonea.

La contestazione dell'egemonia di Washington in America latina potrebbe sicuramente far sì che veda la luce un'istituzione finanziaria regionale. Nella stessa direzione va letta con attenzione l'analisi fatta dal ministro delle Finanze russo, Alexei Kudrin, all'atto dell'elezione di Dominique Strauss-Kahn alla presidenza del

FMI.

Pur non avendo sostenuto questa candidatura, Kudrin non formula critiche particolari contro Strauss-Kahn, ma presenta un'analisi che va oltre i problemi personali. L'efficacia delle istituzioni finanziarie internazionali si fonda - scrive Kudrin - sulla fiducia. Ora, questa dipende oggi non dalla competenza tecnica del direttore e dei suoi collaboratori ma dalle condizioni di funzionamento dell'istituzione, che danno la garanzia che non possa essere catturata e strumentalizzata da un paese, vedi gli Stati Uniti. *"Non è difficile capire che, se una di queste strutture [Kudrin si riferisce sia al FMI che alla Banca mondiale] è percepita da una parte significativa del mondo come adatta a garantire il dominio di un paese o di un gruppo di paesi, essa perderà la sua legittimità. Cesserà così di essere uno strumento efficace"*.

Su questo, Alexei Kudrin ha ragioni da vendere, e bisogna dargliene atto. Non fa che esprimere ciò che abbiamo appena spiegato relativamente alla contraddizione, attualmente insanabile, della regolazione internazionale. Un interesse comune non può essere messo in opera da un'istituzione o da un'organizzazione che può essere sospettata di agire soltanto per un interesse particolare.

Soltanto un cambiamento radicale dello statuto del FMI, che assicuri la fine del dominio degli Stati Uniti su questa organizzazione, potrebbe restituirle vita ed utilità. Può darsi che sia la sincera intenzione di Dominique Strauss-Kahn di andare in questa direzione, ma le condizioni che hanno determinato il suo arrivo alla testa del FMI rendono poco probabili e poco credibili le sue *chance* di successo. Da questo punto di vista, la nuova Bretton Woods di cui l'economia mondiale ha bisogno potrebbe senza dubbio assumere la forma di una frammentazione del sistema attuale, seguito dall'emergenza di sistemi regionali.

Conclusioni

Potremo approfittarne?

Abbiamo visto perché questo XXI secolo "americano", il cui avvento sembrava del tutto evidente agli inizi degli anni '90, sia abortito tra il 1998 e il 2007. E questo fatto ha modificato radicalmente la situazione, cambiando i rapporti tra le forze in campo. Il ritorno della Russia, iniziato in realtà con la reazione di questo paese alla crisi finanziaria del 1998 e assolutamente chiaro dal 2004, è diventato un fatto di cui dover tener conto e sul quale nuove stra-

tegie, a livello mondiale, possono contare.

L'indebolimento della potenza americana non è stato soltanto il risultato dei suoi errori politico-militari. È la sua credibilità che è venuta meno. E così i suoi valori (non esiste un impero senza un'ideologia imperiale!), sono ora contestati in modo diretto. La ricomparsa di un'opposizione radicale al modello americano in America latina esprime e conferma una tendenza di cui si possono rintracciare molteplici segni nel contesto internazionale.

A questo punto, occorre sottolineare l'importanza di una chiara comprensione della situazione per non avviarsi verso inutili fantasie. È dunque necessario capire che gli avvenimenti hanno trasformato il nostro universo e devono orientarci nel ripensare l'insieme dell'azione politica, in Italia, in Europa e nel resto del mondo. Come con l'implosione dell'URSS, nel 1992, il più grande pericolo che ci minaccia viene dalla tentazione, per abitudine o per interesse, di voler negare il cambiamento, di voler pensare questo XXI secolo ormai ben avviato nei termini descritti da Fukujama. Tuttavia, qualche elemento in più per orientarci ce l'abbiamo.

Sembrava, nel 1992, che l'*iperpotenza* americana potesse estendere la sua impresa imperiale con la combinazione, che teoricamente poteva apparire ottimale, della violenza militare e della forza economica e culturale, ovvero sia dell'*hard power* e del *soft power*. Oggi, l'*iperpotenza* si trova intrappolata in Iraq ma anche in Afghanistan. Di fatto si è ridotta all'uso del solo *hard power*, in una situazione che vede la sua potenza economica e la sua egemonia culturale sempre più contestate.

Ma, il suo intrappolamento produce un fenomeno nuovo. Apre uno spazio ad una riconfigurazione delle relazioni internazionali e fornisce la possibilità, a nuovi paesi, di diventare attori a parte intera (Cina, India, ecc.). La relazione tra potenza economica e potenza politica, in un momento storico in cui tutto cambia, torna ad essere un problema di fondo. L'economia diventa strumento di progetti politici e strategici, e i mercati mondiali spazi di confronto-scontro e non di armonizzazione.

Questo intrappolamento americano ha anche conseguenze spiacevoli e drammatiche nel quadro delle rappresentazioni. Per aver strumentalizzato, per diversi decenni, dei valori universali, sinteticamente i "diritti dell'uomo", l'*iperpotenza* americana sta per trascinarsi nel suo declino. Non c'è niente di più distruttivo per concetti come democrazia, libertà o diritti dell'individuo di volerli imporre con le bombe a frammentazione e con il napalm. Non si può

certo convincere una popolazione del principio di uguaglianza tra uomini e donne con la tortura, gli arresti arbitrari e le esecuzioni sommarie.

Possiamo dispiacercene, ma una parte del discorso a vocazione universalista, dovuto al pensiero nato dall'Illuminismo è oggi in crisi. Il suo rigetto in regioni sempre più numerose del globo non costituisce un semplice fenomeno di reazione culturale o di resistenza delle

dittature. Questo discorso è oggi, per buona parte, screditato e invalidato. Certamente lo si deve alla sua strumentalizzazione per fini politici e imperiali. Ma lo si deve anche, e bisogna avere il coraggio di rendersene conto, ai limiti intrinseci di questo discorso, che sono emersi proprio nel processo di strumentalizzazione.

Sarà sempre più difficile difendere i diritti dell'uomo sotto la forma assegnata loro in questi ultimi trent'anni. Noi dovremo sia denunciarne la strumentalizzazione, sia, se ci teniamo realmente a difendere dei principi universalistici, ripensarne i fondamenti. Diciamocelo, è **il secondo termine di questa alternativa che compete a chi è riuscito a resistere** alle generalmente condivise (e non per questo meno assurde) posizioni dell'imperialismo americano. I prossimi decenni, lungi dall'essere quelli di un ordine imperiale unipolare, o di una coabitazione apparentemente multipolare ma felicemente organizzata e ordinata da un **pallido dominante** intorno ai suoi valori, saranno senza dubbio quelli del disordine e della moltiplicazione dei conflitti. Ma saranno anche quelli del recupero della nozione di **nazione**, e con essa quella di sovranità nazionale, come elemento fondamentale dell'azione collettiva e democratica.

In una simile situazione, il rapporto tra *hard power* e *soft power* penderà in maniera significativa in favore del primo e a scapito del secon-



do. La capacità a realizzare consensi internazionali ne sarà continuamente coinvolta, e la logica delle alleanze tra nazioni sovrane potrebbe ritrovare tutta la sua importanza. Le conseguenze sia su progetti transnazionali, come la costruzione europea o le istanze di regolamentazione internazionale

come l'OMC, sia sui progetti nazionali potrebbero essere considerevoli.

Sapremo approfittarne?

Riassumendo per punti:

- 1) È importante muoversi in un'ottica policentrica
- 2) È importante il recupero del concetto di sovranità nazionale
- 3) È necessario riaffermare i diritti delle nazioni a fronte della strumentalizzazione dei diritti umani. Condizione necessaria ma non sufficiente.

In particolare, sarà necessario battersi in un quadro geopolitico di conflittualità controllate e non nel fantasioso e mefitico quadro "scontro di civiltà". Sarà allo stesso modo necessario battersi per una collocazione dell'Iran in un corretto spazio politico-diplomatico senza alcun cedimento verso il sionismo. E questo, sia ben chiaro, senza mai essere tifosi di nessuno! All'interno, cresce la possibilità di concepire una politica per il proprio Stato e dunque di esplicitare nel concreto l'inconsistenza (e l'insussistenza) di una dialettica "destra-sinistra" e di accennare ad una prospettiva politica che possa interessare le nuove generazioni (non mi piace proprio la categoria "i giovani"!), uscendo

fuori da pastoie con elementi residuali di un settarismo storico e affrontando con coraggio un dibattito sulla democrazia, troppo spesso liquidata, con la complicità dell'aggettivo "borghese", per favorire fughe in avanti, senza mai tener conto della situazione specifica, verso il *sole dell'avvenire*!

Per quanto mi riguarda, il mio orizzonte strategico resta il *comunismo*, inteso come *abolizione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo*. Se è risultata falsificata la positivistica prospettiva marxiana della nascita del *general intellect* (con la relativa teoria del crollo, a mio parere non marxiana, ma posso sbagliarmi!), non è per questo tramontata l'ipotesi del superamento del capitalismo e dell'imperialismo. Mica si può volere tutto e subito!

A parte l'ironia sullo *slogan* sessantottino, è assolutamente necessario dare un aspetto meno vago alla categoria "i dominati". Anche se mi colloco fra questi, so bene che non farò parte della bellissima avventura del proprio riscatto sociale, ma penso che bisognerebbe conoscerne un po' di più sul piano quantitativo e anche, perché no, sul piano psicologico. Ad oggi, in tutta onestà, parlo come un individuo, con un passato e una cultura di un certo tipo, diciamo entrambi anticapitalistici, che ha sempre nella testa l'affermazione di Mao: "*chi non fa inchieste, non ha diritto di parola*". Scusatemi perciò, miei cari lettori, per aver fatto uso della prima persona plurale, nei due paragrafi finali. Spero che questa mia conclusione non iriti più di tanto i miei "*amici internettiani*". Sapete da tempo cosa io pensi di questa "comunità in rete"! Scarsa (se non nulla) possibilità di programmare alcunché, scarsa (se non nulla) possibilità di conoscere i programmi di ricerca degli *internauti*, più propensi a dimostrare di saperne una di più sulle malefatte statunitensi (e su tutto il resto), che a fasare la valanga di informazioni almeno in un quadro organico di conoscenze, un mare di *e-mail* con titoli spesso ad effetto, su i più svariati argomenti. Ma lo sanno di costituire nella realtà un'infima minoranza, destinata, forse anche se si organizza, a non contare nulla su qualsiasi piano abbiano scelto di misurarsi? Figuriamoci se non si fa nulla per inter-agire con gli altri. Non ho mai avuto molta simpatia per i *movimenti*, sia reali che virtuali! Io ho bisogno di guardare la gente negli occhi quando si confrontano delle idee, delle tesi. E ho bisogno anche di una pratica (anche quella **teorica**) fatta di ipotesi, di verifiche, e anche di momenti di vita organizzata, associata. Altrimenti, tanto vale affrontare il mondo, **senza rete**.

Quello che segue è il testo dall'articolo, a firma Mark Ames, apparso su *The Nation*, il 10/11/2008, dal titolo "Summers Conundrum", in sostanza, una biografia di Summers, tradotta da Taxclala. Sbalorditivo. Non datemi però dell'antisemita per il suggerimento!

Larry Summers, una scelta suicida

Sappiamo tutti, in un angolo della nostra mente, che l'incredibile vittoria di Barack Obama sarà inevitabilmente seguita dalla delusione. Ma deve arrivare così presto, e in modo così doloroso? La risposta sarà sì, se Lawrence Summers verrà nominato segretario del tesoro nel gabinetto del nuovo presidente, come ritengono alcuni osservatori.

Summers è stato uno dei principali architetti della nostra crisi finanziaria: metterlo a risolvere i problemi economici è tanto sensato quanto incaricare Paul Wolfowitz di sovrintendere al ritiro dall'Iraq. E se si osserva la scia di disastri economici che Summers si è lasciato alle spalle in altri paesi colpiti dalla crisi che si sono fidati delle sue consulenze in passato, più che di "delusione" dovremmo parlare di "terrore".

È opinione diffusa che Summers sia la scelta "centrista": Fareed Zakaria ("Penso che Summers sia un uomo straordinariamente brillante") e David Gergen ("Larry Summers farebbe un lavoro superbo"), due titani del centrismo, domenica al programma di Stephanopoulos sono entrambi *intervenuti* a favore di Summers. E tuttavia finora le discussioni su Summers si sono limitate a soli due momenti vergognosi della sua carriera: la nota interna della Banca Mondiale del 1991 in cui definiva l'Africa "sotto-inquinata" e le sue più recenti dichiarazioni, quando era presidente ad Harvard, sull'inferiorità genetica delle donne nella matematica e nelle scienze. Di per sé questi due incidenti potrebbero essere accantonati come provocazioni di un eccentrico, come affermano molti suoi sostenitori; ma a giudicare dai trascorsi di Summers, che lo hanno visto presiedere alla distruzione di intere economie e insabbiare rapporti clientelari e casi di corruzione, la sua nota sull'Africa e le sue dichiarazioni sessiste non sono eccezioni ma fanno invece parte di uno schema inquietante.

Fin dall'inizio Summers si è trovato dalla parte sbagliata dei sostenitori di Obama. Nel 1982, quando ancora era laureando ad Harvard, Summers fu portato a Washington dal suo relatore Martin Feldstein, economista della politica

dell'offerta, per entrare nel Council of Economic Advisers di Reagan. Quei primi anni dell'amministrazione Reagan furono fondamentali nella guerra della destra contro i residui del New Deal nella regolamentazione del sistema bancario e dei mercati finanziari: quella guerra fu vinta dalla squadra di Reagan, e oggi ne stiamo tutti facendo le spese. Anche se Summers finì poi per identificarsi con il Partito Democratico – benché con l'ala destra del partito – come scrisse Peter T. Kilborn del *New York Times* nel 1988:

Ha lavorato per 10 mesi come top analyst nel Council of Economic Advisers del Presidente Reagan quando lo dirigeva il suo mentore, Martin S. Feldstein, e i suoi colleghi non ricordano di avergli sentito esprimere alcuna eresia anti-Reagan all'epoca...

“Una delle ironie di questo mestiere è che le idee economiche di Summers sono molto vicine a quelle di Feldstein”, ha detto William A. Niskanen, che faceva parte del consiglio diretto da Feldstein.

Ironico, se ci si aspetta che Summers sia un liberale democratico, ma normale se si considerano i veri trascorsi di Summers. Una quindicina d'anni dopo il lavoro nella *war room* della politica economica reaganiana, Summers riappare come uno dei cattivi che mandarono all'aria i tentativi di regolamentazione di Brooksley Born, la presidente della Commodity Futures Trading Commission che stava cercando di richiamare l'attenzione sui pericoli dei derivati non regolati, come i *credit default swap*, che oggi sono considerati la chiave dell'attuale crisi economica.

Ma torniamo al *curriculum* di Summers. Dopo aver lavorato nella squadra di economisti reaganiani fece ritorno ad Harvard come uno dei professori più giovani di quell'università. Nel 1988 divenne il principale consigliere economico di Michael Dukakis, ma quando la campagna Dukakis non si rivelò utile alla sua ascesa si volse al più grande rivale dell'America, l'ex Unione Sovietica, per cimentarsi nei suoi esperimenti economici. Nel 1990 la Lituania, riottosa repubblica sovietica con aspirazioni indipendentiste, assunse Summers perché fornisse le sue consulenze sulla trasformazione economica del paese. La povera Lituania non sapeva in cosa si era cacciata. Per Summers fu la prima occasione per intervenire su un paese in crisi economica e mettere in pratica le sue teorie da bambino prodigio. I risultati furono, letteralmente, un suicidio: nel 1990, quando arrivò Summers, il tasso di suicidi della Lituania era 26,1 per 100.000 abitanti, in calo. Solo cinque anni dopo che Summers aveva messo le mani

sull'economia del paese la vita era diventata così insopportabile sotto la transizione economica che il tasso di suicidi giunse quasi a raddoppiare, salendo a 45,6 per 100.000: peggio di qualsiasi altra ex repubblica sovietica in transizione. Di fatto, si trattò del più alto tasso di suicidi al mondo, e suggerì una transizione economica particolarmente dura e brutale rispetto agli altri paesi, dove peraltro la sofferenza e il dolore erano comuni. Le cose peggiorarono così tanto che nel 1992, dopo solo due anni di politica economica summersiana, i traumatizzati lituani fecero tornare al potere il partito comunista, prima nazione dell'Europa Orientale a fare una cosa del genere nonostante solo un anno prima dei lituani fossero morti proprio combattendo il comunismo.

Fresco del suo successo in Lituania, Summers si spostò alla Banca Mondiale, dove fu nominato capo economista nel 1991, l'anno del famoso promemoria “dai, inquiniamo l'Africa”. Fu anche l'anno in cui Summers e il suo protetto di Harvard Andrei Schleifer (che aveva lavorato con lui alla trasformazione economica della Lituania), avviarono il catastrofico “salvataggio” dell'economia disastrosa della Russia. È, questa, una complicata storia di corruzione, clientelismo e distruzione economica. Ma alla fine degli anni Novanta il PIL della Russia era crollato di più del 60%, la sua popolazione pativa il peggiore rapporto morti/nascite di qualsiasi altro paese industrializzato nel ventesimo secolo, e i mercati finanziari che Summers e Schleifer avevano contribuito a creare crollarono in quello che fu allora il più grande *default* del debito mai visto. Il risultato fu l'ascesa di Vladimir Putin e un'avversione nazionale nei confronti dei liberi mercati e tutto ciò che sia associato al liberismo occidentale.

Ma non è tutto. Summers, attraverso Schleifer, si macchiò anche di corruzione, come risultò da una causa del Dipartimento della Giustizia degli Stati Uniti contro Schleifer e altri. Mentre negli anni Novanta Schleifer veniva pagato dai contribuenti statunitensi per consigliare i russi sui mercati dei capitali, sua moglie, Nancy Zimmerman, comprava e vendeva *equity* per un fondo speculativo di Boston da lei diretto: usavano perfino gli uffici di Schleifer, pagati dai contribuenti americani, per condurre le operazioni speculative di Zimmerman a Mosca.

Quanto erano vicini, Larry Summers e Andrei Schleifer? Secondo l'ex corrispondente economico del *Boston Globe* David Warsh, Summers “era tra i migliori amici” di Schleifer e viceversa; Summers era stato professore di Schleifer e “lo aveva mandato al MIT per il dottorato, lo aveva

portato con sé in una missione di consulenza in Lituania nel 1990, e nel 1991 promosse il suo ritorno come professore ordinario a Harvard, dove fu considerato, dopo Martin Feldstein e Summers stesso, il leader della nuova generazione”.

Nel 2000 il Dipartimento della Giustizia chiese 102 milioni di dollari di danni a Schleifer, uno degli associati a Harvard di Schleifer e all'Università di Harvard in una causa sul conflitto di interessi emerso dal ruolo di Schleifer come principale consulente statunitense per le riforme economiche della Russia: si metteva in

discussione il modo in cui Schleifer e sua moglie avevano tratto vantaggio dalla sua posizione. La squadra di Schleifer a Mosca era finanziata da USAID (United States Agency for International Development) in base a un contratto diretto e senza appalto, e godette del sostegno di Summers quando questi passò al Dipartimento del Tesoro nel 1993. Dunque Schleifer trasse vantaggio due volte dal rapporto con Summers: la prima, procurandosi un buon contratto come uomo del governo degli Stati Uniti a Mosca negli anni Novanta, quando Summers ricopriva una posizione di potere nel governo degli Stati Uniti, situazione da cui trasse benefici il fondo speculativo di sua moglie (quest'anno *Portfolio* ha scritto che i fondi speculativi degli Schleifers potrebbero averli resi miliardari); la seconda, quando Schleifer ritornò ad Harvard per affrontare la causa, e Summers – ora presidente di Harvard – presiedette a un controverso accomodamento che tirò fuori dai guai il suo protetto. Grazie alle pressioni di Summers Schleifer conservò la poltrona ad Harvard, dove insegna ancora oggi.

L'altro beniamino di Summers in Russia era Anatolij Èubais, che è costantemente in vetta alla classifica degli uomini più odiati in Russia. Èubais fu l'esecutore del programma di privatizzazione del governo russo, in cui compagnie dello stato del valore di decine di miliardi di dollari furono svendute a soggetti interni per una frazione del loro valore in aste palesemente



truccate. Summers definiva Èubais un “semi-dio” e chiamava lui e la sua banda di liberisti “il dream team”. Nel settembre del 1998, dopo che i mercati dei capitali della Russia crollarono, e con loro miliardi di prestiti finanziati con i soldi dei contribuenti americani, Èubais si vantò con un giornale russo: “Li abbiamo truffati”. Si riferiva alle istituzioni occidentali e americane che finanziavano le sue riforme.

Alla luce di tutta la corruzione, il clientelismo e la devastazione che hanno caratterizzato la sua carriera, le dichiarazioni di Summers sull'Africa “sottoinquinata” e l'inferiorità intellettuale delle donne non sembrano più eccentriche provocazioni ma parte integrante del pacchetto Summers. E ora si dice che il Presidente Obama potrebbe consegnargli le chiavi del tesoro nazionale, il che significa che sarebbe responsabile di un salvataggio da mille miliardi di dollari dell'industria finanziaria, un processo già viziato da conflitti di interessi, clientelismo e corruzione, come ben spiegato da Naomi Klein.

Il salvataggio, così come è stato concepito, minaccia di devastare l'economia americana come furono devastate quella russa e quella lituana. L'idea che questo possa essere il posto e il momento giusto per affidare a Larry Summers il futuro della nostra economia è così spaventosa che fa sembrare quasi pittoresca la candidatura di Sarah Palin alla vicepresidenza. Non ci resta che sperare che le voci si sbaglino.

★

Gyorgy Lukacs e il pensiero comunitario

di Rodolfo Monacelli

Gyorgy Lukacs è stato definito da più parti *“il più grande marxista del XX Secolo”* (tra cui Diego Fusaro e Costanzo Preve). Non a caso. Il grande filosofo ungherese è stato infatti uno dei pochi marxisti occidentali a liberare il marxismo dalle tendenze deterministe, economiciste, scientiste, e positiviste che hanno snaturato il pensiero di Marx e, di conseguenza, il pensiero comunista. Fu proprio questa eterodossia di Lukacs ad averlo incasellato, insieme a Korsch, nel filone del cosiddetto *“Marxismo umanista”* mentre egli non fece altro, in realtà, che restituire Marx ai marxisti. Numerosi furono i campi d'intervento di Lukacs, dalla Critica Letteraria alla Filosofia (che purtroppo per i limiti di spazio di quest'articolo accenneremo solo brevemente invitando, chi volesse, ad approfondire l'argomento con un apposita bibliografia alla fine del suddetto articolo), ma con un unico fine: l'interpretazione corretta del pensiero autenticamente rivoluzionario di Marx il cui scopo, citando lo stesso Lukacs, altro non era se non ristabilire *“quel rapporto con l'intero universo il quale soltanto ogni momento singolo della lotta mantiene il suo senso rivoluzionario”*. Fu anche per questa visione *“comunitaria”* che il pensiero di Lukacs fu, come vedremo, bistrattato all'interno del Movimento Comunista, non solo sovietico ma anche occidentale ed europeo, e che oggi va da noi necessariamente recuperato al di là delle retoriche riabilitazioni fuori tempo massimo e delle sue cristallizzazioni normalizzatrici.

Gyorgy Lukacs nasce a Budapest nel 1885. In seguito si trasferirà a Berlino dove studierà Filosofia, Estetica, e Letteratura (gli elementi cardine della sua ricerca culturale), fondando insieme a Savor Hevesi e Laszlo Banoczy il *“Teatro Thalia”*, vincendo a soli 23 anni il premio della Società Kisfaludy con *“Storia dello sviluppo del Dramma moderno”* (1908). Nel 1912 si trasferirà ad Heidelberg legandosi alle più importanti personalità del pensiero sociologico e filosofico di quel tempo (Max Weber, George Simmel, Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey) aderendo al pensiero neokantiano e storicista grazie a cui inizierà a prendere le distanze dal pensiero positivistico-borghese, pur frequentando i più importanti esponenti del pensiero aristocratico-decadente di quel tempo (aderirà infatti al celebre circolo raccolto intorno al poeta Stefan George). Saranno di quel periodo quelle opere *“pre-marxiste”* che appartengono alla fase gio-

vanile di Lukacs in cui egli affronterà il problema della funzione sociale dell'Arte, della natura dell'Uomo e del suo destino, e della cultura occidentale abbandonata da quei principi di *“armonia e totalità”* che avevano invece caratterizzato i suoi esordi, in particolare durante il periodo greco (*“la fanciullezza dell'umanità”* come bene la definisce Karl Marx).

L'Anima e le Forme e Teoria del Romanzo

Le opere più importanti di questo periodo sono sicuramente *“L'Anima e le Forme”* (1911) e *“Teoria del Romanzo”* (1916).

Nell'Anima e le Forme Lukacs, risentendo ancora della sua formazione culturale storicistico-kantiana, contrapporrà nettamente l'Arte alla Scienza (*“nella scienza ci impressionano i contenuti, nell'Arte le forme; la scienza ci offre i fatti e le loro connessioni, l'arte invece ci offre anime e destini”*), nel senso che quest'ultima viene superata ogni volta che si produce un *“contenuto”* migliore. Lukacs, dunque, partendo da quest'antinomia incentrerà la propria riflessione non sulla mera realtà empirica e quotidiana, ma sulla *“verità del mito, il cui vigore riesce a tenere in vita per millenni antichissime saghe e leggende”*. È perciò comprensibile come, in questo quadro ideologico di riferimento, l'elemento centrale di quest'opera sia di comprendere quali siano le condizioni necessarie perché la Vita possa essere realmente *“autentica”*. Queste condizioni Lukacs le individua proprio nella *“forma tragica”* in cui la Morte viene vista come il solo ambito in cui l'individuo, *“divorziato dal Mondo”*, può veramente ritrovare se stesso. Per questo, giustamente per chi scrive, questa fase di Lukacs è stata definita *“proto-esistenzialistica”*, *“pre-heideggeriana”*, pur essendo sempre presente una fortissima tensione dialettica tra l'aspirazione dell'Uomo all'assoluto delle Forme e delle Idee e la propria condizione umana.

In *“Teoria del Romanzo”* – che costituisce il punto fondamentale dello sviluppo ideologico nel suo passaggio al Comunismo – Lukacs supererà *“la sfera assolutistica della Tragedia”* grazie ad un *“Utopia”* di un Uomo restituito alla propria *“totalità”* riuscendo, in questo modo, ad esprimere pienamente se stesso e, al tempo stesso, riconoscendosi nel Mondo come fosse la *“propria casa”*. In questo scritto giovanile infatti Lukacs, attraverso il filtro della dialettica hegeliana, accennerà temi che saranno poi fon-

Filosofia

damentali nel Lukacs più maturo, cercando gli strumenti teorici per poter sanare quella lacerazione per cui l'individuo solitario, pur continuando ad essere il suo, si trova spaesato nei confronti di un Mondo che gli si è "estraniato". Una conciliazione tra "Eroe" e "Mondo", non solo divisi ma contrapposti radicalmente, come due termini che negandosi a vicenda si richiamano l'un l'altro per integrarsi. Il risanamento della lacerazione diventa dunque, per Lukacs, il momento ideale, l'"Utopia" della "ricerca Romanzesca", in cui il "principio divino", cioè la struttura che regge l'opera stessa, diventa la mèta del personaggio del Romanzo, di un mondo "estraniato" ed "abbandonato dagli Dei", senza però riuscire a raggiungerlo. Un'aspirazione, un'Utopia alla "Totalità" – ribadiamolo – che nella Teoria del Romanzo si presentava come il fondamento della ricerca inappagata dell'"Eroe" e, insieme, come la fondamentale spinta vitale di questa ricerca. Un'aspirazione alla "Totalità" ed alla "integralità" che si ritroverà anche nel Lukacs più maturo.

Lukacs dall'Etica alla Comunità

È in questo periodo che Lukacs inizia progressivamente ad allontanarsi dal <<soggetto astratto dell'Etica individualista>>, dunque estranea ad ogni disegno di tipo comunitario. Importante sarà, in particolare, la scoperta da parte di Lukacs del concetto di "tattica", portandolo ad abbandonare la predominanza del momento etico su quello politico. Tattica che, nel saggio <<Der Frage des Parlamentarismus>>, egli la definirà come <<la congiunzione tra l'obiettivo finale e la realtà immediatamente data>> poiché <<[...] Sebbene si sia ripetutamente parlato della grande agilità della tattica comunista non va dimenticato, per l'esatta comprensione di questo assunto, che la flessibilità della tattica comunista è la diretta conseguenza della rigidità dei principi del Comunismo>>.

In seguito, in <<Taktik und Ethik>>, Lukacs supererà anche questa visione puramente "tattica" dell'azione individuale, affermando che nessun astratta equivalenza può essere stabilita tra tattica corretta e comportamento etico individuale come invece affermato da Hegel (ricordiamo che in questo periodo Lukacs si rifaceva ancora al pensiero neokantiano) per il quale <<l'Etica non ha una sua autonomia>>. Per il Lukacs di quel periodo invece il problema dell'Etica ha significato <<solo se riferito al singolo>>, il quale deve agire come se il destino del

mondo fosse esclusivamente nelle sue mani e chi decida di non agire dovrà giustificare la propria inattività dinanzi alla propria coscienza senza addurre la giustificazione di essere solo un singolo. <<Chiunque al giorno d'oggi si decida per il Comunismo deve, anche nei confronti di ogni essere umano che muore nel corso della lotta per il Comunismo, assumersi la stessa responsabilità individuale, come se tutte quelle vite l'avesse oppresse egli stesso>>.

Sempre in questo importantissimo saggio Lukacs introduce inoltre la categoria "weberiana" della <<possibilità oggettiva>> (der objektiven Möglichkeit) e della <<Coscienza di Classe>> (Klassbewusstsein), non ancora reinterpretati hegelianamente, ma che conservano qui ancora il carattere di <<leggi regolative>>.

L'objektiven Möglichkeit ha infatti il suo fondamento solo in rapporto alla formazione della "Coscienza di Classe" realizzando una specie di coincidenza tra il "soggetto" ed il "momento storico". Coincidenza, dunque, ideale e storica ma non ancora etica: se infatti la mediazione regolativa della "possibilità oggettiva" riesce a risolvere il problema della decisione e dell'azione – cioè il problema "tattico" da applicare ad un'azione di gruppo – non riesce però a risolvere il problema della coincidenza della <<Coscienza>> (Gewissen) con se stessi. Una scissione <<tragica ed eroica>> allo stesso tempo le cui basi teoriche si trovano già in Simmel, Kierkegaard e Weber.

Solo due anni prima era uscito significativamente un saggio di Max Weber, in cui egli respingeva l'equivalenza tra imperativi etici e valori culturali, liberando così l'idea della "colpa etica" dal suo peso "tragico" con l'introduzione della formula del <<Politeismo>>, attraverso cioè il riconoscimento della molteplicità di valori tra loro inconciliabili.

Importante sarà anche la formulazione del pensiero di Kierkegaard da cui Lukacs riprenderà indubbiamente l'idea della <<dilatazione metafisica>> del concetto di colpa che provocava il dissolvimento della sfera etica stessa, ed il salto alla sfera superiore. A proposito della concezione dell'Etica di Kierkegaard verrà poi definita da Lukacs, in "Esistenzialismo o Marxismo", come una <<morale dell'intenzione>>: che considera cioè solo <<l'atto individuale del soggetto come il criterio decisivo della morale>> superato, prima di Marx, solo da Aristotele ed Hegel.

Oltre a Kierkegaard, Weber e Simmel la posizione di Lukacs di <<assolutizzazione del momento etico>> fu fortemente influenzata anche dalla storia culturale russa: una cultura dai tratti spiccatamente mistico-religiosi che si saldava

organicamente con l'eredità neokantiana nell'ipotizzare una sorta di <<Socialismo utopico>>, considerato da Weber e Sombart come <<il più autentico>>.

Un interesse per la cultura russa di quel periodo come dimostra, non solo la conclusione della "Teoria del Romanzo", ma anche un'importante recensione dedicata alle posizioni sul rapporto <<Etica-Rivoluzione>> da parte di Masaryk, a cui parteciparono anche Cernov e Plekanov.

Spunto per il dibattito sono due romanzi di Savinkov, <<Il cavallo pallido>> e <<Quel che non fu>>, con una problematica tipicamente dostoevskiana.

L'autore, B. Savinkov, era stato esponente del Partito Socialista Rivoluzionario, e la storia narrata nel romanzo

<<Il cavallo pallido>> – sei terroristi incaricati di uccidere il governatore della città – è indubbiamente autobiografica (l'autore diresse infatti gli attentati contro Plewe ed il Granduca Sergio).

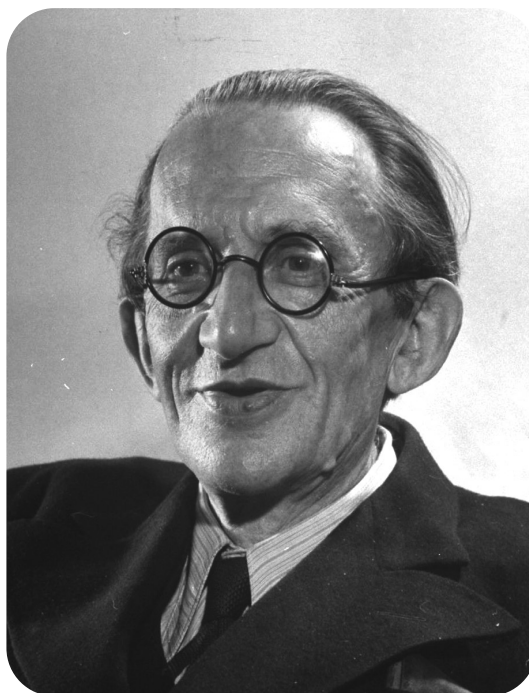
Il personaggio centrale del romanzo, Giorgio, è inoltre assimilabile all'Ivan Karamazov di Dostoevskij anche se, rispetto a questi, ha una sua "positività" poiché, pur nel suo scetticismo egli agisce, anche se l'azione ha indubbiamente una sua carica individualista ed estetizzante.

Per quanto riguarda il secondo romanzo, <<Quel che non fu>>, il problema fondamentale che emerge è un dilemma di tipo "etico": se sia, cioè, giusto uccidere, in nome di quale ideale sia giusto farlo, e se esista un ideale tale da poter permettere una simile azione. I poli attorno cui ruotò la discussione furono sostanzialmente due: da una parte il "massimalismo etico" (non si deve mai rispondere alla violenza con la violenza) e, dall'altra, il "gradualismo etico".

La posizione dell'autore era abbastanza chiara, domandandosi come fosse possibile realizzare uno Stato senza violenza utilizzando la violenza stessa e, inoltre, se il mandato di uccidere potesse essere effettivamente gestito da un'organizzazione (il Partito), oppure non sia un diritto esclusivamente "sogettivo".

Questa posizione viene accettata totalmente da Masaryk, il quale critica invece fortemente il "gradualismo etico" di Cernov, il cui <<minimalismo morale non è soltanto oggettivamente oscuro ed indeterminato, ma non è neppure in grado

di chiarire il problema della Rivoluzione e del Terrore dal punto di vista, puramente utilitaristico, della Storia Universale hegeliana>>.



Per Hegel esiste infatti, da una parte, il diritto divino dell'ordine esistente, e dall'altra il diritto della coscienza personale e della volontà soggettiva. Tra queste due sfere sorge inevitabilmente un conflitto insolubile che porta alla <<tragedia>>. Questa visione hegeliana, accettata da Plekanov, sarà però rifiutata in toto da Masaryk poiché un processo storico come <<un tutto oggettivamente dato>> è una categoria completamente estranea all'Etica, non potendo risolvere il problema di una coscienza individuale. Masaryk sottolineerà in-

vece l'importanza di ciò che definisce lo <<scetticismo rivoluzionario>> del terrorista Ropsin che ha avuto il merito di porre l'attenzione sul dilemma tragico intrinseco all'agire del terrorista: egli infatti, pur avendo la piena consapevolezza dell'ingiustizia del suo atto, comunque lo compie.

Nella sua recensione Lukacs metterà maggiormente in rilievo la scelta compiuta da Ropsin rispetto a Masaryk, che riguarda l'idea che quest'ultimo ha della rivoluzione come un <<dovere morale>>. Lukacs osserva invece che se Masaryk percepisce giustamente che la valutazione "etica" dell'azione rivoluzionaria dev'essere completamente "indipendente" da quella di Filosofia della Storia e da quella politica, al tempo stesso però il suo criterio morale non si allontana in nessun modo da quel "minimalismo etico" di Cernov che egli condanna duramente. Lukacs, invece, nonostante le letture di Dostoevskij e di Borin Savinkov, che sostenevano il "volontarismo decisionistico" accentuando il distacco della sfera etica da quella politica, si schiera dalla parte del massimalismo etico proprio grazie alla figura "tipica" (per utilizzare un termine che sarà molto caro al Lukacs critico letterario) di Ropsin, senza la quale non si potrebbe neanche considerare il rapporto tra il filosofo ungherese e Szabo che sarà fondamentale per lo sviluppo del suo pensiero. Un legame nato per la volontà comune di depurare il materialismo storico dalle componenti del cosiddetto

“*Marxismo volgare*”, rivitalizzandone gli impulsi <<etici>> (in senso comunitario) grazie al ruolo fondamentale svolto dall'Illuminismo e dall'Idealismo tedesco, da Kant ad Hegel.

Il <<*Romanticismo dell'illegalità*>> continuerà in ogni caso a svolgere un ruolo “positivo” nel pensiero lukacsiano fino a “*Taktik und Ethik*” (dunque fino al 1919) quando l'illegittimità dell'uccidere viene ancora posta tragicamente in contrasto con l'esigenza della rivoluzione: <<[...] *Uccidere non è permesso, è una colpa incondizionata ed imperdonabile. Non è permesso farlo, ma tuttavia dev'essere fatto*>>.

Un principio che verrà totalmente ripudiato come espressione “ideologica” di un movimento rivoluzionario ancora agli inizi solo nel 1920 con <<*Legalità ed illegalità*>> in cui l'autenticità rivoluzionaria in precedenza rivendicata come <<l'ultima radice morale>> diventa un pericolo strumento che conferisce ancora un certo valore (*Geltung*) allo stato di cose esistente. Quando si preferisce il *pathos* della violazione della Legge, ci dice infatti Lukacs, è evidente che il Diritto ha ancora la capacità d'influire sulla meccanica interiore dell'azione. Lukacs giunge invece alla conclusione che l'azione dev'essere sottratta alla logica della <<*colpa etica*>>, della responsabilità individuale, ai condizionamenti del necessarismo così come del decisionismo; il punto di vista che deve governare l'agire sarà invece il principio della <<*Totalità storica*>>. Un principio che acquisterà particolare evidenza nei successivi saggi come gli “*Studi sul Faust*” ed “*Il giovane Hegel*” quando, attraverso i due massimi esempi dell'Etica Dialettica (Hegel e Goethe appunto), Lukacs scoprirà il valore del <<*prospettivismo storico*>> che supera le tragedie individuali in una prospettiva collettiva e comunitaria che le trascende, prendendo definitivamente le distanze dall'eredità neokantiana così come dall'estetismo giovanile.

Lukacs e il Marxismo

Solo a seguito della Prima Guerra Mondiale Lukacs aderì però compiutamente al Marxismo attraverso un percorso che egli stesso definirà come fondamentale “*per ogni intellettuale che prenda sul serio il chiarimento della propria concezione del mondo, lo sviluppo sociale, in particolare la situazione presente, la propria posizione in essa, e il proprio atteggiamento rispetto ad essa*”.

Un'adesione che, come abbiamo già accennato, non fu però immediata né agevole, e che Lukacs stesso divide in più tappe fondamentali. Inizialmente si avvicinò al pensiero di Marx

essenzialmente per ciò che concerneva l'Economia e la Sociologia ritenendo invece, da buon neo-kantiano quale ancora era, la Filosofia Materialistica come uno studio totalmente superato, non riuscendo a distinguere il Materialismo dialettico da quello non dialettico. Già in questo primo periodo della formazione culturale del filosofo ungherese (siamo nei primi anni del '900), Lukacs si rese però conto della difficoltà a considerare la Realtà semplicemente come “*immanenza della coscienza*”, tipico della Scuola neo-kantiana, portandolo però paradossalmente vicino a quelle Scuole filosofiche irrazionalistiche, relativistiche e mistiche con le sue conoscenze con i già citati Simmel, Rickert, Dilthey. Importante, in particolare, fu proprio l'influenza di Weber e di Simmel, di cui Lukacs fu allievo, e dal cui esempio distaccò la Sociologia dal fondamento economico. Così facendo l'influenza “marxista” nel primo Lukacs fu sempre meno rilevante portandolo verso un “*Idealismo soggettivo*” che lo condusse però ad una vera e propria “crisi filosofica” con il passaggio all’“*Idealismo oggettivo*” (in particolare nella “*Teoria del Romanzo*” di cui abbiamo già accennato, scritto nel 1912-15). Iniziò così ad acquisire sempre più importanza il filosofo che, dopo Marx, sarà fondamentale nel pensiero lukacsiano: Hegel. Grazie ad Hegel, infatti, Lukacs inizierà il suo secondo periodo di studio di Marx: un Marx però guardato attraverso la “lente hegeliana”, e dunque non più il Marx “economista e sociologo”, ma il Marx “dialettico”. L'autentico pensiero di Marx, e non le sue caricature che dal Dopoguerra ad oggi di esso se ne sono fatte, secondo Lukacs si ritrova infatti “*nella sua inattaccabile Unità e Totalità che costituisce l'arma per l'esecuzione pratica, per il dominio dei fenomeni e delle loro Leggi. Se da questa Totalità distacchiamo un solo elemento costitutivo (o anche soltanto lo trascuriamo) avremo di nuovo rigidità e unilateralità*”. Insomma tutto ciò che i partiti cosiddetti “comunisti e marxisti” hanno praticato occupandosi di una “parte” e mai della “Totalità”, partendo dall’“operaismo” per finire nel macchiettismo “arcobalenoista”.

Coscienza e Lotta di Classe

Questo percorso culminerà nel libro “*Storia e Coscienza di Classe*” (1923).

L'essenza di questa fondamentale opera di Lukacs sarà il tentativo di chiarire come “il falso concreto riesca a spacciare se stesso per il vero”; una “falsa coscienza” che da luogo all’“Ideologia” nel senso marxiano del termine:

cioè un pensiero mistificato in cui la conoscenza della Realtà si presenta deformata e distorta. La “coscienza” del proletariato rivoluzionario deve invece essere, secondo Lukacs, “vera coscienza”. Distinguendosi anche in quest’opera dal Marxismo ufficiale la sola, e fondamentale, preconditione per cui una Rivoluzione Proletaria possa sorgere è infatti, secondo Lukacs, non tanto in una precisa situazione oggettivo-infrastrutturale quanto un certo livello di consapevolezza e di volontà ideale. Una “Coscienza di Classe”, appunto, che coincide proprio con l’acquisizione graduale di una “Conoscenza” sempre maggiore della Realtà sociale e delle sue contraddizioni, e capace dunque di agire e d’incidere sulla Realtà. Una Coscienza che per Lukacs non è acquisibile dalla Classe Borghese chiusa nei suoi interessi particolaristici, che non sa e non vuole superare, ma solo dal Proletariato che saprà elaborare una visione “universale” del mondo e una prospettiva autenticamente rivoluzionaria di esso proprio grazie alla negazione di sé come classe sociale e dunque alla creazione di una Società senza Classi.

Secondo Lukacs, dunque, a differenza della visione leninista, l’elemento fondamentale sarà non l’Organizzazione ma la spontaneità e l’immediatezza dell’azione rivoluzionaria, non il Partito ma la Classe ad essere il vero soggetto sociale della lotta anticapitalistica e della trasformazione del mondo.

Quanto queste parole, viste con gli occhi di oggi, possano sembrare illusorie, ingenuie, e negate dalla Storia è sotto gli occhi di tutti. Bisogna però considerare che, come ha chiarito Goldmann, *‘Storia e Coscienza di Classe’* si basa “su una previsione politica errata che dava, all’inizio degli anni ’20, per imminente una Weltrevolution a carattere puramente proletario” che però, aggiunge sempre Goldmann, “non può esaurire il discorso sul Libro stesso”. Quell’astrattismo politico, quel volontarismo fino ai limiti dell’irrazionalismo, quell’ingenuità del giovane Lukacs non devono infatti impedirci di vedere quale sia il senso profondo del suo discorso che va trovato nell’esigenza di “una totale dereificazione dell’Uomo”: cioè della “dettalizzazione della falsa Totalità”. E, nonostante i suoi difetti, questa utopica intransigenza lukacsiana sulla capacità dell’Uomo di vincere quel destino che sembra lo abbia condannato a scendere al rango di “cosa”, conserva ancora oggi il suo significato rivoluzionario ed ideale ben lontano da quella visione del Marxismo fatto scendere ad “empirismo”, o ancor peggio a “Positivismo”. Su questo punto bisogna essere

molto chiari. Lukacs in questo suo capolavoro, infatti, affronterà un discorso importantissimo, e quanto mai attuale, nella critica allo “scientismo”, spesso frainteso come “irrazionalismo”. Una critica agevolata, del resto, dallo stesso Lukacs che ne *“La distruzione della Ragione”* accorderà alle Scienze naturali una sorta di “neutra oggettività” che le esenterebbe dal condizionamento a cui sono sottoposte, invece, nel periodo del tardo Capitalismo, le cosiddette *“Scienze dell’Uomo”*.

Una presunta “neutralità” che ha fatto pensare i marxisti “scientifici” che, prendendo a modello queste Scienze naturali, avrebbero eliminato dalla loro teoria il carattere “ideologico”. Una posizione così estremista che non fu mai di Lukacs anche se ne *“La distruzione della Ragione”* numerosi sono i passi in cui egli si avvicina pericolosamente a questa contrapposizione “tra Ideologia e Scienza” che, in realtà, non fa altro che innalzare la Scienza ad un mito infallibile pregno di “falsa coscienza” e, paradossalmente, di Ideologia.

“Storia e Coscienza di Classe” fu un’opera ampiamente criticata da parte della dirigenza sovietica del Marxismo internazionale (Lukacs fu infatti costretto a ritirarla) proprio per le critiche nei confronti dello scientismo, del Positivismo, e dell’Economicismo contrapponendosi, di fatto, a *“Materialismo ed empiriocriticismo”* di Lenin in cui il rivoluzionario russo esponeva una *“Teoria della Conoscenza”* molto diversa da quella “hegeliana” di Lukacs, vista infatti come semplice “rispecchiamento” della realtà sociale.

Lukacs e lo stalinismo

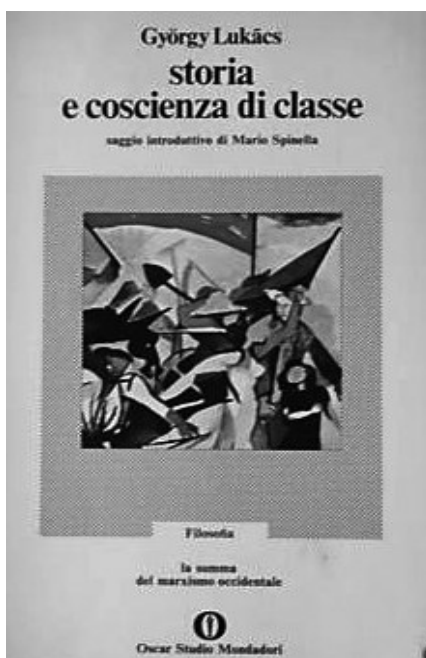
Durante la Rivoluzione Ungherese che aveva portato Bela Kun al potere Lukacs venne nominato Commissario del Popolo per l’Istruzione e Commissario politico della V divisione rossa. La vittoria di Horty lo costrinse però all’esilio, trasferendosi a Vienna fino al 1929, a Mosca dal 1930 al 1931 come collaboratore dell’IMEL (Istituto Marx-Engels-Lenin), e a Berlino dove però, a causa dell’avvento del Nazionalsocialismo, dovette tornare nuovamente a Mosca come insegnante dell’Istituto filosofico dell’Accademia delle Scienze e redattore delle riviste *“Letteratura Internazionale”* e *“La nuova voce”*. Al termine della seconda Guerra Mondiale ritornò a Budapest dove partecipò attivamente alla vita politica e intellettuale ungherese ed internazionale. Sarà in questo periodo che Lukacs esprimerà, a prima vista in maniera incoerente, una sua diversa visione nei

confronti dello stalinismo e dell'Unione Sovietica, contrapponendosi a quella "svalutazione del soggetto" tipica dello stalinismo e, più in generale, del Marxismo dogmatico. Al di là dei pensieri dei "sinistri politicamente corretti", (basti vedere l'inquietante articolo uscito su *Liberazione* di Aldo Meccariello l'11/8/2006 in cui si ha il coraggio di scrivere che "A Lukacs mancò forse il coraggio e la coerenza per le grandi scelte lungo tutta la sua lunga vita": cosa che scritta sul giornale diretto da Sansonetti ed espressione di un partito come *Rifondazione Comunista* ha il suono del paradosso e della farsa) mai vi è stata incoerenza delle posizioni del pensatore ungherese nel periodo staliniano e post-staliniano, soltanto che in quest'ultimo periodo poté esprimere liberamente le sue posizioni portandolo addirittura ad affermare, nel 1968, a seguito dell'invasione sovietica della Cecoslovacchia "Probabilmente l'esperimento iniziato nel 1917 è fallito, e bisogna ricominciare tutto da capo, un'altra volta in un altro luogo" (Cfr. István Eörsi, *Un ultimo messaggio*, in G. Lukács, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, intervista di István Eörsi. A cura di Alberto Scarponi, Editori Riuniti, Roma, 1983, p. 8). Al tempo stesso Lukacs fu indubbiamente un sostenitore dell'Urss e di Stalin stesso fino alla conclusione della seconda Guerra Mondiale. Anche qui però senza incertezze né contraddizioni. A questo proposito penso sia utile citare un breve passo dello stesso Lukacs tratto da "Marxismo e Politica Culturale".

"Da principio credevo, e con me pochi altri, di trovarmi davanti agli avanzi di un passato non superato del tutto: rappisti, sociologi volgari, ecc. Più tardi capimmo che tutte queste tendenze contrarie al progresso del pensiero avevano solidi appoggi burocratici. Tuttavia per un certo tempo credemmo a un carattere, dopo tutto, casuale di questo sistema difensivo del dogmatismo; molti di noi talora sospiravano pensando a Stalin: <<Ah, si le roi le savait>>. Un tale stato di cose non poteva naturalmente durare indefinitamente. Si dovette riconoscere che la fonte del contrasto tra le correnti progressive che arricchivano la cultura marxista e l'oppressione dogmatica di una burocrazia tirannica su ogni pensiero autonomo era da ricercarsi nel Regime stesso di

Stalin e pertanto anche nella sua persona. Tuttavia quando si trattava di prender posizione rispetto a questi fatti, ogni persona riflessiva doveva partire dalla situazione storica del momento, che era quella dell'ascesa di Hitler e della preparazione della sua guerra di annientamento contro il Socialismo. Mi è sempre stato ovvio che ad ogni decisione che tale situazione imponeva dovesse subordinarsi incondizionatamente tutto, anche ciò che a me personalmente era più caro, anche l'opera stessa della mia vita. Io ritenevo che il compito principale della mia vita consistesse nel bene impiegare la concezione marxista-leninista in quei campi che io conoscevo, nel farla progredire nella misura in cui ciò fosse imposto dalla scoperta di nuovi dati. Ma poiché al centro del periodo storico in cui si svolgeva questa mia attività si trovava la lotta per l'esistenza dell'unico stato socialista e

quindi del Socialismo stesso, io subordinavo ovviamente ogni mia presa di posizione, anche riguardo alla mia propria opera, alle necessità del momento. Questo tuttavia non significò mai una capitolazione davanti a tutte quelle tendenze ideologiche che si sono formate, propagate e infine dissolte nel corso di questa lotta. Nello stesso tempo non dubitavo che non soltanto un'opposizione era allora fisicamente impossibile, ma che essa avrebbe molto facilmente potuto divenire aiuto intellettuale e morale per il nemico mortale, per l'annientatore di ogni civiltà. Perciò io fui costretto a condurre una specie di guerriglia partigiana per le mie idee scientifiche, cioè a render possibile la pubblicazione dei miei lavori per mezzo di citazioni da Stalin ecc., e di esprimere in essi con la necessaria cautela la mia opinione dissidente tanto apertamente quanto lo permetteva il margine di respiro dato di volta in volta dal momento storico. Ne conseguiva talora l'imperativo di tacere. È noto per esempio come durante la guerra fosse deciso di dichiarare Hegel ideologo della Reazione Feudale contro la Rivoluzione Francese; perciò io non potei allora naturalmente pubblicare il mio libro sul Giovane Hegel. Si può certamente vincere la guerra, pensavo, anche senza ricorrere a simili sciocchezze senza basi scientifiche ma, una volta che la propaganda antihitleriana è andata ad occuparsi proprio di questo, è più importante per il momento vincere la guerra che questionare sulla giusta concezione



di Hegel. È noto che questa tesi errata si è mantenuta a lungo anche dopo la guerra, ma è altrettanto noto che io ho poi pubblicato il libro su Hegel senza cambiarvi una riga. Si trattava tuttavia anche di problemi sociali assai più gravi di questo, i quali mettevano allora sempre più in evidenza l'aspetto negativo dei metodi staliniani. Mi riferisco naturalmente ai grandi processi, la cui legalità io fin da principio giudicai con scetticismo, non molto diversamente per esempio da quella dei processi contro i girondini, i dantoniani ecc. nella grande Rivoluzione Francese, cioè io riconoscevo la loro necessità storica senza preoccuparmi troppo della questione della loro legalità. La mia posizione mutò radicalmente allorché fu diffusa la parola d'ordine di estirpare fin dalle radici il trotskismo ecc. Compresi fin dal principio che ne sarebbe seguita nient'altro che la condanna in massa di persone per la maggior parte del tutto innocenti. E se oggi mi si domandasse perché io non presi pubblicamente posizione contraria, non metterei in primo piano neanche questa volta l'impossibilità fisica (vivevo nell'Unione Sovietica come emigrato politico) ma quella morale: l'Unione Sovietica si trovava nell'imminenza della lotta decisiva contro il Fascismo. Un comunista convinto poteva dire soltanto: <<right or wrong, my party>>. Qualunque cosa faccia in tale situazione il Partito guidato da Stalin – pensavo con molti altri compagni – bisogna restare incondizionatamente solidali con esso in questa lotta, porre questa solidarietà al di sopra di tutto. [...] L'anno 1948 rappresentò forse la più importante svolta della Storia a partire dal 1917: intendendo la vittoria della Rivoluzione proletaria in Cina. Appunto in seguito ad essa vennero in evidenza le contraddizioni decisive nella teoria e nella prassi di Stalin. Giacché oggettivamente quella vittoria significava che il periodo del Socialismo in un solo Paese – quale Stalin l'aveva difeso a ragione contro Trotskij – apparteneva definitivamente al passato; il sorgere delle Democrazie popolari nell'Europa centrale aveva già rappresentato il passaggio alla nuova realtà. Ma soggettivamente fu evidente che Stalin e i suoi seguaci non volevano né potevano trarre, dalla situazione internazionale radicalmente mutata, le conseguenze teoriche e quindi pratiche. Stalin stesso, da uomo assai accorto, ha, nella sua azione, colto certamente sintomi e momenti della nuova situazione. Tuttavia mai veramente con coerenza, giacché l'idea che essa potesse significare una rottura coi metodi dell'epoca del Socialismo in un solo Paese, coi metodi cioè oggettivamente derivati dal continuo stato di pericolo di una Russia industrialmente arretrata, che però proprio lui aveva spinto ben al di là di

questa esigenza, tale idea, dicevo, era del tutto al di fuori della sua cerchia visiva. Avvenne allora che il nuovo assetto mondiale, che richiedeva categoricamente una nuova strategia e una nuova tattica, fu avviato con un atto in cui fatalmente si assommavano e acutizzavano la strategia e la tattica antiche: cioè la rottura dell'Unione Sovietica con la Jugoslavia. Ne conseguì necessariamente il ritorno ai metodi dell'epoca dei grandi processi”.

Sarà proprio in questo periodo che Lukacs abbandonerà la sua attività di funzionario dedicandosi esclusivamente al lavoro culturale ed intellettuale comprendendo come la mancata intuizione di Stalin della nuova situazione non fosse altro che una ripetizione degli errori del passato.

“Mi fu evidente come, mentre nella seconda metà degli anni '20 la lotta contro il Fascismo era divenuta il problema centrale, Stalin non ne avesse capito il significato se non un decennio più tardi. In un'epoca in cui la formazione di un Fronte unitario dei lavoratori, anzi di tutti gli elementi democratici, era divenuta una questione vitale per la civiltà umana, la tesi di Stalin della Socialdemocrazia come <<fratello gemello del Fascismo>> rese impossibile questo fronte. Egli rimase dunque attaccato ad una strategia e ad una tattica che erano giustificate dalla tempesta rivoluzionaria del 1917 e subito dopo, ma che, col placarsi di quella, dopo lo spiegarsi della grande offensiva del Capitalismo monopolistico più reazionario, erano oggettivamente del tutto invecchiate. Ciò che accadde dopo il 1948 cominciai a considerarlo come ripetizione storica dell'errore fondamentale degli anni '20”.

Insomma nessuno sconto da parte di Lukacs nella visione staliniana della politica estera. Così come, d'altronde, anche in politica interna, nei confronti di “una Società comunista in cui il principio liberatore <<Ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni>> si realizza in uno Stato di Polizia” e conseguentemente anche ciò che, da un punto di vista culturale, quella società esprimeva. “[...] interressava soltanto trovare per ogni problema trattato la citazione da Stalin appro-



priata. [...] Che con tale sistema la vita scientifica soffrisse gravemente non occorre venga dimostrato. Basti solo accennare che le Scienze più importanti dal punto di vista teoretico per lo sviluppo del Marxismo, l'Economia Politica e la Filosofia, furono quasi completamente paralizzate".

Lukacs e la "Poesia di Partito"

Nonostante le continue accuse di chi, ancora oggi, continua ad accusare Lukacs di aver sottomesso l'Arte e la additare ai bisogni della Politica, in realtà il pensatore ungherese cercò un'elaborazione teorica che lo portò a criticare fortemente "come pessimo Naturalismo oleografico" tutta la Letteratura sovietica in voga in quel periodo storico. In numerosi saggi ed articoli apparsi sulla rivista "Literaturnyi kritik" si oppose infatti alle teorizzazioni della Rapp (Associazione degli scrittori russi proletari) e del Lef (Fronte Popolare delle Arti) sostenendo che "si proclamava il carattere ideologico della letteratura, ma si riconoscevano come 'ideologia' solo le risoluzioni più recenti del Partito [...] purché l'autore fosse fedele al partito, si proclamava come arte di alto livello anche il peggior naturalismo".

Tutto questo pur essendo un sostenitore, per un certo periodo, della cosiddetta "Poesia di Partito". Anche qui bisogna però sottolineare come quello che Lukacs intendeva come "Poesia di Partito" era una cosa profondamente diversa dallo "□danovismo". Cioè quella pratica "culturale", tristemente inaugurata da Andrej Aleksandrovic □danov e da Stalin per rafforzare il proprio regime, per cui gli artisti dovevano essere semplicemente degli "ingegneri delle anime", riducendo dunque l'intellettuale ad uno "specialista" senza alcuna competenza per quanto riguarda le questioni "prime e primarie" che spettano invece al Partito.

Il concetto di Lukacs sulla "Poesia di Partito" invece, come dicevamo, sarà profondamente diverso ed antitetico. In un saggio del 1945 per celebrare il poeta ungherese Attila József, morto suicida nel 1936, intitolato proprio "Poesia di Partito", egli scriverà che il "vero Poeta può aderire e riconoscersi soltanto nella "missione storica del Partito" e con la sua "linea strategica" interpretando però da sé i contenuti concreti di quella missione storica e di quella Linea strategica prendendosi tutte le responsabilità di quella interpretazione. Il Poeta, l'intellettuale stesso, insomma, non potrà mai essere un "comandante" o un "soldato semplice", ma sempre un "Partigiano" che opera, al tempo stesso, fedel-

mente al Partito ma anche in maniera "individuale" perché solo così "il Poeta può collegarsi come Poeta al Partito e quindi condurre la lotta per gli obiettivi comuni insieme con la parte migliore del popolo lavoratore" senza venire imbrigliato da ottuse gerarchie e discipline organizzative.

Lukacs e l'Estetica

Il campo dove però il pensiero di Gyorgy Lukacs fu più fecondo sarà senza dubbio quello "estetico" senza però mai risultare esclusivamente accademico ma sempre "militante". A seguito dei primi saggi critici che abbiamo già trattato, "Teoria del Romanzo" e l'"Anima e le Forme" che risentirono fortemente del clima tragico della Grande Guerra, è con la sua adesione al Comunismo che l'Estetica di Lukacs fa un salto di qualità. Il primo saggio "marxista" risale già al 1937-38 con "Il Romanzo storico" in cui viene esaminata un'ampia produzione della Letteratura mondiale risalente al periodo storico seguente la Rivoluzione Francese, quando la Storia era, secondo Lukacs, divenuta un'esperienza "vissuta dalle masse". In questo testo evidente sarà la sua base hegeliano-marxista, in particolare nella "dialettica" dei generi e, soprattutto, nella teoria del "rispecchiamento" tra fenomeni sociali e politici ed opere letterarie. Questi temi verranno ripresi e sviluppati (abbandonando, ad esempio, il concetto di "ascesa e decadenza del Romanzo") in seguito alla seconda Guerra Mondiale, quando, tra il 1948 ed il 1954, Lukacs pubblicherà i suoi lavori più importanti da un punto di vista estetico e letterario: "Saggi sul Realismo" (1948), "Il Marxismo e la Critica letteraria" (1952), "Contributi alla Storia dell'Estetica" (1954) e numerosi altri saggi e lavori sulla Letteratura tedesca (in particolare su Goethe e Mann). Fondamentale nella riflessione estetica di Lukacs fu la teoria del "Realismo", partendo dalla convinzione che la grande Arte è essenzialmente realistica. È bene però precisare che il Realismo di Lukacs non ha nulla a che vedere né con il cosiddetto "Realismo Socialista" né, tantomeno, con il Naturalismo, con il ritrarre la realtà in senso "fotografico", non confondendo dunque Balzac, Scott, Tolstoj e Mann ("realisti") con Flaubert e Zola ("naturalisti").

Soltanto nei primi si realizza infatti il "tipico", attraverso cui il "simbolo" (con cui "particolare" ed "universale" riescono a fondersi) si trasferisce nella vera Arte realista.

Per l'affermazione del Tipico, però, ci dice Lukacs, in maniera apparentemente contradditt-

toria, è fondamentale che vi sia una “presa di posizione” da parte dello scrittore sui grandi problemi del suo tempo e, dall’altro, che vi sia anche un’estrema “onestà” da parte sua nel seguire la logica narrativa dei personaggi, anche a discapito dei suoi “profondi convincimenti”. È così che Balzac e Tolstoj possono essere considerati come scrittori “progressivi” poiché, nonostante i loro “profondi convincimenti” reazionari, riescono a delineare il profilo della Società ottocentesca, la sua realtà economica, le sue contraddizioni di Classe.

Da ciò deriva, come dicevamo, l’apparente contraddizione di come possa uno scrittore “onesto” prendere anche “posizione”. Contraddizione che viene risolta attraverso la “partecipazione”, poiché, secondo Lukacs, partecipare al sociale e prendere posizione è la stessa cosa, ed è attraverso di essa che il grande scrittore realista riesce a fondere “particolare ed universale” <<nel Tipico>>. Per questo Lukacs, così come Goethe, pensa che la conoscenza artistica non si ottenga grazie ad un’astratta consapevolezza critica, razionale, ed individualistica, ma solo quando si è “parte di un tutto”.

Sarà grazie a questo fondamentale concetto che il filosofo ungherese opporrà Realismo e Naturalismo, visti come lo scontro tra “partecipazione ed osservazione”: i naturalisti “fotografano” la realtà, la descrivono in ogni dettaglio, ma senza ricollegare i vari particolari ad un Universale, ad un contesto generale che gli dia senso e valore come nei realisti. I naturalisti infatti “studiano ed osservano”, i realisti “partecipano e narrano”. L’atteggiamento dei naturalisti sarà perciò aspramente e duramente condannato da Lukacs, vedendolo come il risultato di una “professionalizzazione” dello scrittore poiché “[...] con ciò diventano scrittori di mestiere nel senso della divisione capitalistica del lavoro” (cfr: “Marxismo e Critica Letteraria”). E l’accettazione della divisione capitalistica del lavoro che lo costringe alla specializzazione professionale non fa altro che impedire allo scrittore “la partecipazione alla totalità della vita”.

Lukacs fu uno dei più grandi critici letterari, marxisti e non solo, del ‘900, anche se va detto che non riuscì a superare lo sguardo tutto ottocentesco sulla Letteratura e non riuscì perciò a comprendere quella posteriore. Come infatti ha sottolineato Carlo Salinari, nell’introduzione a “Scritti sull’Arte” di K. Marx e F. Engels, essa fu vista da Lukacs “come una deviazione in senso naturalistico, o intimistico, da quel modello, come una letteratura di decadenza. E invece non sarebbe stato difficile accorgersi, in una diversa angolazione della ricerca, che nelle condizioni



storiche sviluppatesi dopo il '48 e soprattutto nel periodo dell'Imperialismo, la letteratura non poteva che essere <<atipica>> e non per questo (in certi casi, s'intende) cessare di essere realistica, cessare, cioè, di assolvere a quella funzione di rappresentazione non deformata della realtà e di demistificazione dei valori ufficiali. [...] la coscienza della crisi, la solitudine e la disperazione dell'uomo moderno diventano i grandi temi con cui artisti di ogni nazione e alcuni movimenti di Avanguardia si rendono consapevoli dell'alienazione della Società contemporanea e ne denunciano l'assurdità e la crudeltà. [...] La stessa fuga dalla realtà che caratterizza tanti scrittori del nostro secolo, da una parte conduce al rifugio nel patologico o nell'eccezionale, ma dall'altra ha portato a una nuova consapevolezza della mortificante prosa quotidiana di una civiltà i cui valori sono fondati sul successo”.

Conclusioni: l'attualità di Gyorgy Lukacs

In base a tutto ciò, ai vari campi e alle varie posizioni espresse da Lukacs un errore, compiuto da molti, sarebbe quello di stimare una rigida “periodizzazione” del percorso intellettuale di Gyorgy Lukacs (secondo cui vi sarebbe un Lukacs “pre-marxista”, un Lukacs “giovane marxista messianico” ispiratore del cosiddetto

“Marxismo occidentale”, un Lukacs “marxista-leninista ortodosso” ed infine un Lukacs puramente “accademico”).

Nonostante le differenze evidenti tra le varie opere, il progresso del suo pensiero e anche in certi casi una necessaria involuzione (*“Storia e Coscienza di Classe”* è senza dubbio più interessante e moderno della *“Distruzione della Ragione”* che infatti fu accolto in maniera migliore da parte del Marxismo internazionale) esiste infatti una continuità che si concluderà nell’*“Ontologia dell’Essere sociale”* (a cui si devono aggiungere i *“Prolegomeni all’ontologia dell’essere sociale”* degli anni ’70), purtroppo incompleta.

Per *“Ontologia”*, Lukacs ovviamente non intende la definizione filosofica classica che s’intende solitamente con questo termine (cioè “lo studio dell’essere e delle sue categorie fondamentali”) intendendo, al contrario, che l’Essere esiste “solamente” nella sua “processualità storica” che “soltanto oggi” possiamo intendere come tale.

In questa sua ultima fatica Lukacs ritorna inoltre sui temi presenti in tutte le sue opere (la Dialettica, la Totalità, L’Individuo e la Società, il

Lavoro e l’alienazione, la Struttura e la sovrastruttura) cercando di delineare, come dicevamo, un’*“Ontologia”*, un’indagine storica, che possa fungere da supporto per la nuova battaglia che si preannunciava, e che si presenta ancora, delineando temi oggi ancora più attuali e moderni per le battaglie del Presente. Una battaglia non più fondata esclusivamente contro l’estorsione del Plusvalore, ma una lotta “etica” (dialettica ovviamente), fondamentale per combattere contro il “formalismo dissolutore del Reale” (il Neopositivismo), l’“individualismo astorico” (l’Esistenzialismo), il Relativismo nichilista (un certo Storicismo), la sottovalutazione dell’Uomo, dell’Individuo, e della sua attività creatrice (il Materialismo meccanicistico e determinista).

Un Comunismo, insomma, “comunitario” formato da “libere individualità” che, senza alcuna demonizzazione ideologica, nulla avrebbe a che spartire con il Comunismo Storico Novecentesco. Cosa della quale era convinto lo stesso Lukacs, il quale ne vide il suo fallimento innanzitutto da un punto di vista culturale, prima ancora che economico, per aver inteso il Comunismo come un problema “esclusivamente economico”, non uscendo perciò dalla visione socialdemocratica e del Capitalismo che affida il proprio funzionamento “alle sole leggi dell’Economia”. È da questo messaggio di Lukacs che dobbiamo ripartire. ★

Biografia, Fonti e Citazioni

Di G. Lukács: *L’Anima e le Forme, Teoria del Romanzo, Storia e Coscienza di Classe, La distruzione della Ragione, Ontologia dell’Essere sociale, Il Romanzo storico, Marxismo e Politica Culturale, Arte e Società, Il Marxismo e la Critica Letteraria, Saggi sul Realismo*;

S. Thibor, *György Lukács filosofo autonomo*

F. Bianco e M. Zanatta, *Responsabilità e Comunità*

R. Luperini, *Controtempo. Critica e letteratura fra moderno e postmoderno: proposte, polemiche e bilanci di fine secolo*

Tito Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*

Alberto Scarponi, *Il deserto culturale stalinista*



Breve esposizione di alcuni temi relativi alla teologia politica contemporanea (XIX-XX sec.)

di Mauro Tozzato

A partire dal libro di Merio Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Giugno 2007, 1ª Parte, *Da Hegel a Kelsen*

Premessa

Il momento cruciale, nel pensiero filosofico del Novecento, per la comprensione della tematica del *relativismo* si rivela all'interno dell'approfondimento heideggeriano del pensiero di Nietzsche. Nel decretare la *morte del mondo soprasensibile* e la svalutazione dei valori supremi Nietzsche si pone, comunque, l'obiettivo di superare il nichilismo attraverso la *trasvalutazione* di questi valori stessi. Ma Heidegger rileva giustamente che i valori *vitali* e la "fedeltà alla Terra" non possono collocarsi nella stessa *posizione* dei valori precedenti così che quelli nuovi sono ora in grado di *assumere* qualsiasi contenuto a seconda della *prospettiva* adottata e la loro valenza effettiva e la loro "essenza" autentica si risolve nella forza che li può attivare: *la volontà di potenza*. Di fatto la trasvalutazione non riesce e la negazione e dissoluzione di ogni e qualsiasi *sensu oggettivo del mondo* ci dispone alla *libertà* disperata di cercarne *uno nostro* che sappiamo essere - anche se esso risulta dotato di un significato razionale e morale - una pura *costruzione mentale* con tutta l'indeterminatezza che ne consegue e con l'inevitabile assunzione per il *soggetto* (umano) di una ambizione *prometeica* di ricerca "indefinita" del dominio e della *supremazia* su cose e persone come unico scopo del suo essere-nel-mondo. La *teologia politica* del Novecento da una parte sembra prendere atto delle conseguenze "relativistiche" del pensiero di Nietzsche mentre dall'altra, nel suo proporsi come progetto di *organizzazione del potere*, tenta di portare a compimento la già fallita *trasvalutazione* intrecciando il realismo politico con una mitologia dello Stato che restauri un nuovo senso del sacro.

L'autore ricorda all'inizio del libro la classificazione di Marco Terenzio Varrone (116-27 a.C.) nelle *Antichità religiose* il quale suddivide la teologia in tre tipi, <<che i greci dicono *mitica*, *fisica*, *politica*, ed i latini *leggendaria*, *naturale*, *civile*>>. Nell'*Enciclopedia* di Diderot e d'Alembert si

trova l'articolo "*Teologia*" che, riprendendo Varrone, ricorda come gli antichi suddividesse la scienza divina in tre parti: <<la **teologia mitica** e favolosa, che fiorì tra i poeti e si concentrava sulla teogonia delle divinità pagane, la **teologia politica**, abbracciata soprattutto dai principi, dai preti e dai popoli come la scienza più utile e necessaria per la sicurezza, la tranquillità e la prosperità dello Stato e la **teologia fisica o naturale**, coltivata dai filosofi come la scienza più conveniente alla natura e alla ragione, che ammetteva un solo essere supremo>>.

A partire dall'Ottocento si svilupparono, come ambiti di riflessioni all'interno della filosofia politica, le nozioni di "teologia civile" e "teologia politica": <<la "*teologia civile*" si suddivide a sua volta in due distinti concetti, quello critico di "*religione politica*" e quello positivo di "*religione civile*">>. L'espressione "religione politica" nella prima metà dell'Ottocento era usata per <<indicare un culto subordinato alle finalità dello Stato>> mentre secondo Eric Voegelin (1901-1985) l'Illuminismo e il giacobinismo avrebbero rappresentato solo uno "stadio primordiale" nel processo di dissoluzione del sacro che avrebbe trovato il suo effettivo compimento nel Novecento:

<<Nel 1938 Voegelin presentò le ideologie totalitarie del Novecento come "religioni politiche" che divinizzavano il collettivo, sia esso la classe, lo Stato o la razza, in una sorta di istanza trascendente, che pretende di essere l'unica fonte di senso per l'agire dei singoli. [...] negli stessi anni il sociologo francese Raymond Aron cominciava a parlare di una religion politique o séculière con il fine opposto di dimostrare che una radice del totalitarismo è proprio il forte senso di appartenenza generato dalla mitologia sociale di una data comunità>>.

L'adesione alla dimensione del sacro, per Aron, porterebbe all'abolizione della distinzione

Filosofia



tra pubblico e privato; essa, però, potrebbe essere contrastata da una nuova *religione secolare* nella quale venga evidenziata la differenza tra sacro e profano, tra la trascendenza della religiosità e la laicità, tra il culto e la società. L'altra variante della teologia civile ovverosia la cosiddetta *religione civile*: <<rovescia, invece, il giudizio di condanna contro l'interferenza teologica e diviene attuale quando il discorso politico riafferma la centralità dell'etica e del suo esercizio come elemento fondamentale della dimensione civica>>.

Prevalentemente con riferimento agli Stati Uniti la religione civile è stata definita come: <<un insieme istituzionalizzato di opinioni sacre concernenti la nazione [...], che si esprimono nei documenti costituzionali fondamentali e nei momenti centrali del discorso politico>>.

Nel caso specifico della nazione americana:

<<esse includono la fede in un essere supremo trascendente, la convinzione che questa specifica nazione abbia ricevuto le sue leggi da Dio e la persuasione che la provvidenza guidi e protegga la storia degli Stati Uniti e sia garante dei valori di libertà, giustizia, carità e virtù personale>>.

A questo punto il libro scritto da Scattola sviluppa la storia della teologia politica, intesa in senso lato, a partire da Paolo di Tarso per arrivare all'epoca contemporanea. In questa sede ci limiteremo, invece, a ricostruire il suo sviluppo a partire dall'inizio del XIX° secolo.

Nel 1802 - nello scritto *Fede e sapere* - Hegel sosteneva che il sentimento fondamentale sul quale si fonda la religione moderna è che "Dio stesso è morto". I tentativi di Kant, Jacobi e Fichte non erano riusciti a ricomporre la scissione tra religione e filosofia e tra fede e sapere: <<La vera mediazione può infatti avvenire solamente quando sia il puro sapere del concetto sia il sentimento della fede sono

intesi come momenti dell'idea della libertà assoluta, ma ciò richiede che il Venerdì Santo, la morte di Dio, non siano intesi come un evento storico, ma come una necessità speculativa, perché l'eterno deve perdersi nel mondo e nell'uomo per ricomporsi nelle soggettività finite>>.

L'attività divina viene, quindi, intesa come auto-negazione, come una causa che si perde e si toglie per realizzare i suoi effetti nel mondo naturale, umano e storico-sociale.

Perciò una <<vera unificazione o mediazione è [...] possibile solo quando la sostanza si aliena in autocoscienza e contemporaneamente la conoscenza, che avviene nell'uomo, "si rende cosalità o universale", così che Dio deve scendere nel tempo e l'umanità innalzarsi all'eterno>>.

Il cristianesimo come religione "assoluta" richiede non solo l'incarnazione, ma anche la morte di Dio e a tal proposito l'autore riporta qui una citazione di Hegel tratta dalla *Fenomenologia dello Spirito*:

<<La morte del mediatore è morte non solo del lato naturale di esso o del suo esser-per-sé particolare; non muore soltanto l'involucro già morto, sottratto all'essenza, ma anche l'astrazione del-

l'essenza divina [...]. La morte di tale rappresentazione contiene dunque nel medesimo tempo la morte dell'astrazione dell'essenza divina che non è posta come Sé. La morte

è il sentimento doloroso della coscienza infelice: che Dio stesso è morto>>.

Nella Chiesa, invece, il divino cessa di essere un'essenza astratta e separata e "Dio", da quel momento, esiste solo come comunità. Scrive, infatti, Scattola: <<l'autocoscienza, cioè il sapere che Dio ha di sé nella mediazione umana, [...] si realizza dapprima come incarnazione del divino nella persona storica di Gesù e successivamente, nella Chiesa, come azione della comunità, che riattua la morte di Cristo>>.



Questo passaggio dell'autocoscienza da Dio a Cristo e alla Chiesa trasferisce l'idea divina sulla terra come azione e conoscenza dell'insieme degli esseri umani e siccome il "soggetto della prassi umana" è lo Stato, ovvero "la realtà dell'idea etica", tra religione e Stato dovrà esistere un legame sostanziale.

<<La religione fornisce infatti la base allo Stato perché rappresenta sotto forma di sentimento sacro la razionalità che permea il mondo e che santifica anche la vita politica; lo Stato articola invece questa consapevolezza in un sapere razionale e pratico>>.

Religione e politica realizzano entrambe l'autocoscienza e in esse si esprime lo stesso fondamento: che la realtà è governata dal principio di ragione e che questo principio è Dio trasformatosi nel mondo. Quando, tuttavia, una comunità religiosa si costituisce come Chiesa e, "con le sue dottrine, azioni e proprietà, entra nel dominio dell'etica, allora essa è sottoposta alla vigilanza e alla regolazione politica". E questo è giustificato dal fatto che nello Stato si attua nella maniera più alta e razionale il medesimo Assoluto che solo nella forma confusa della rappresentazione si mostra nella religione e nella sua manifestazione "oggettiva" che è la Chiesa.

Passando al pensiero politico cattolico ottocentesco Scattola si sofferma in particolare sulle due posizioni sostanzialmente contrapposte di Juan Donoso Cortés (1809-1853) e di Luigi Taparelli D'Azeglio (1793-1862). Per Donoso Cortés la ragione umana - a causa della sua colpa originale e del dominio delle passioni dell'anima e degli istinti che la caratterizzano - non può avvicinarsi alla verità divina e rischia di condurre il singolo e la società all'autodistruzione. Per controllare gli impulsi negativi e le classi sociali che ne sono portatrici sono necessari due apparati di repressione e controllo: uno religioso rivolto all'interiorità e uno esteriore di tipo politico.

<<Ma con la rivoluzione la libertà umana ha raggiunto il suo apice, mentre la religione ha toccato il punto più basso, ed è di conseguenza necessario il massimo grado di repressione politica, un regime che Donoso Cortés chiama "dittatura", intendendo con questo termine non una magistratura temporanea, introdotta per superare una difficoltà momentanea dello Stato, ma una prospettiva di lungo periodo>>.

Il progresso tecnico, il livellamento sociale e un individualismo sempre più accentuato minacciano i fondamenti dell'ordine tradizionale e questo porterebbe, per Donoso Cortés, ad una "tirannia universale" da intendere, presumibilmente, come una sorta di anarchismo diffuso

conflittuale e come una forma di "anomia distruttiva". La sola possibilità di salvezza consisterebbe allora nel ricorrere a *<<una politica di repressione radicale, che sviluppi tutta la forza di cui è capace lo Stato, e ciò tuttavia significa che l' "ordine tradizionale" può sopravvivere solo appellandosi al suo vero antagonista, lo Stato moderno>>.*

L'impostazione di Taparelli D'Azeglio - in cui si suole rintracciare il punto d'avvio della dottrina sociale cattolica - parte invece da una rielaborazione del diritto naturale sulla base della filosofia tomista. Di fatto, come si poteva prevedere - a partire dal recepimento della trattazione del diritto naturale maturata nel mondo protestante - questa rielaborazione tomistica, che voleva essere metodologicamente rigorosa, del diritto naturale si indirizzò verso una versione immanentistica che *<<rimosse la trascendenza e il mistero dall'ambito umano e fondò l'evidenza della religione sull'autosufficienza teoretica del secolare>>.*

Per Taparelli D'Azeglio non esiste nessuna differenza qualitativa tra la ragione divina e quella umana e la legge divina, cioè l'intuizione del mondo presente in Dio, può essere di fatto trascurata a favore della legge naturale che si presenta come l'idea divina stessa nella forma immediatamente conoscibile nel mondo ed espressa attraverso la ragione umana.

Per il dibattito che per noi risulta più cruciale - quello che riguarda i maggiori pensatori del Novecento - il quadro teorico di riferimento venne fornito dalla "sociologia comprendente" di Max Weber; essa infatti fornì *<<i>principi fondamentali per elaborare una "sociologia dei concetti giuridici" e [...] stabilì un nesso diretto tra dottrine teologiche e forme politiche, facendo della religione una delle forze fondamentali nella costruzione del mondo moderno>>.*

La scuola storica tedesca, attraverso le categorie della storia universale e dell'"individualità", aveva visto negli Stati i protagonisti dell'agire storico e nelle vicende del genere umano la manifestazione della divinità. Sia per le "scienze della natura" che per quelle "dello spirito" Weber ritiene, invece, che valga lo stesso tipo di razionalità scientifica e che le distinzioni metodologiche non risultino intrinseche alla specifica natura di due tipi di saperi contrapposti. Così commenta infatti Scattola:

<<Anche l'agire storico, come quello della natura, è infatti regolato da un'intrinseca razionalità i cui portatori non sono le epoche, gli Stati o i popoli, ma i singoli uomini che agiscono sempre in vista di scopi determinati, così che il calcolo che commisura mezzi e fini deve valere come principio

costitutivo della razionalità individuale e storica>>.

Così per Weber l'agire razionale rispetto allo scopo rappresenta la forma paradigmatica con cui confrontare l'azione razionale rispetto ai valori, quella affettiva e quella tradizionale nel contesto di una impostazione del tutto analoga a quella della scuola neoclassica in economia. Weber, infatti, aderisce senza riserve all'*individualismo metodologico* che applica sia nella relazione tra persone e cose che in quella fra i diversi individui sociali, tra i quali viene evidenziata la visualizzazione "orizzontale" delle loro interazioni, mentre la *stratificazione sociale* viene "costruita" solo dopo come aggiunta di tipo *empirico - quantitativo*. Nella metodologia weberiana hanno un ruolo decisivo i cosiddetti *tipi ideali* riguardo ai quali il grande sociologo tedesco dapprima afferma che essi uniscono <<determinate relazioni e determinati processi della vita storica in un cosmo di connessioni concettuali, in sé privo di contraddizioni>> (1).

Successivamente egli stesso, però, minimizza l'influenza che gli effettivi fenomeni storici possiedono nella concettualizzazione *idealtipica*. Al loro riguardo: <<non si può mai decidere a priori se si tratti di un puro giuoco concettuale o di un'elaborazione concettuale scientificamente feconda; anche qui c'è un solo criterio, e cioè quello dell'efficacia per la conoscenza di concreti fenomeni culturali nella loro connessione, nel loro condizionamento causale e nel loro significato>> (1).

Con questa strumentazione teorica Weber descrisse la storia delle società occidentali come un processo di progressivo *disincanto del mondo* <<di smarrimento del senso religioso, nel quale, paradossalmente, proprio la religione ebbe un ruolo centrale>>.

Lo sviluppo del capitalismo in occidente ha permesso l'estendersi a tutti i campi della vita sociale del principio della razionalità rispetto allo scopo. Secondo Weber, ricorda Scattola, <<la diffusione del capitalismo è stata anche un processo di disciplinamento dei desideri innati in tutti gli uomini e rimanda così all'educazione religiosa come alla sua vera radice, giacché questa fu la principale forma di controllo individuale e sociale praticata prima che comparisse lo Stato moderno>>.

Come è noto il passaggio cruciale, in Weber, si identifica con la Riforma protestante che pone le basi dell'*etica sociale* della formazione sociale capitalistica la quale consiste, prima di tutto, nel vincolo che il singolo prova rispetto alla sua attività professionale, come capitalista o come lavoratore, e che si misura in termini di succes-

so economico. Afferma Lutero: <<la professione è ciò che l'uomo deve accettare come disposizione divina, ciò a cui deve adattarsi>>. La "professione di fede" collega la "confessione" del cristiano e della comunità con la chiamata divina (Ruff). Nella pratica degli affari mondani essa diviene obbligo verso la professione (*Beruf*) e vocazione, che nel calvinismo poi si trasforma fino ad implicare la predestinazione individuale. Di fronte alla difficoltà di riconoscere i segni dell'"elezione" al fedele *riformato* non rimaneva altro, però, che la pratica di un'*ascesi intramondana* che corroborasse la certezza della beatitudine con il successo economico e sociale. In Occidente questo nuovo tipo di asceti, desacralizzata, si manifesta nella "secolarizzazione" dello spazio economico - sociale che si appresta a divenire *civile* e quindi *borghese* prima ancora che vengano pienamente coinvolte le sfere politiche e culturali nel loro complesso.

Con Hans Kelsen si passa dalla sociologia al diritto e allo Stato. La necessità della coerenza logica e normativa crea il bisogno di personificare l'unità dell'ordinamento giuridico come se essa fosse il prodotto di un'unica volontà analogamente a quando gli uomini immaginano che l'universo sia governato da un unico Dio. In alcune opere egli sviluppò una sorta di *teologia statuale* che istituiva un parallelismo tra la struttura logica dello Stato e il concetto di Dio da cui egli derivava addirittura una esatta coincidenza ontologica tra Creatore e creato da una parte e Stato e diritto dall'altra. A questo punto si presentava però il problema di come mettere in relazione la sfera trascendente di Dio e dello Stato con quella della natura e del diritto istituito. La soluzione può essere trovata dapprima - in analogia con la dottrina dell'incarnazione di Cristo - in una mediazione tra trascendente e immanente con la relativa autolimitazione della sovranità che accetta di contenere la sua libertà per garantire durata e stabilità all'ordinamento giuridico e in maniera più radicale attraverso un approccio che sostituisca il "panteismo" al "monoteismo". In questa maniera come Dio diventa uguale al mondo così <<ogni diritto è diritto dello Stato, perché ogni Stato è Stato di diritto>> (2). ★

Fine prima parte (continua)

Note

1. Max Weber. *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, 1904
2. Hans Kelsen, *Dio e lo Stato*, 1922-1923

La chiave filosofica della dissoluzione del comunismo storico novecentesco

di Costanzo Preve

Michel Henry, *"Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe"*, Odile Jacob, Paris 1990

Ji Wei Ci, *"Dialectics of the Chinese Revolution. From Utopianism to Hedonism"*, Stanford University Press, Stanford 1994 (traduzione spagnola edizioni Bellaterra, Barcelona 2002)

La segnalazione di due saggi pubblicati in francese ed in inglese, che tentano entrambi una lettura filosofica (o se si vuole, "metastorica") della dissoluzione del modello sociale complessivo del comunismo storico realmente esistito (da non confondere ovviamente con il comunismo ideale di Marx, prodotto da una specifica "utopia scientifica" – l'ossimoro è ovviamente intenzionale), è un'occasione ed un pretesto per ritornare sulla questione. E l'occasione è troppo ghiotta per non approfittarne ed ampliare il discorso.

Amplierò il discorso in quattro punti successivi. In primo luogo, per correttezza verso il lettore, esplicherò subito la mia personale interpretazione "strutturale" del fenomeno della dissoluzione del comunismo storico novecentesco. Se ci si richiama infatti a Marx, non si può non far precedere la cosiddetta "struttura" alla cosiddetta "sovrastruttura", ed in questo caso il "pezzo forte" della struttura deve sempre essere individuato nel nesso fra sviluppo delle forze produttive e natura classista specifica dei rapporti di produzione (e questo vale per gli USA come per l'URSS, per la Cina come per l'Italia, eccetera). In secondo luogo, farò una breve rassegna polemica di tutte le passate (e presenti) interpretazioni che caritatevolmente mi limiterò a definire "fuorvianti", in quanto appunto "fuorviano" dalla corretta interpretazione del fenomeno. In terzo luogo, individuerò nell'immortale "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel il testo di riferimento per comprendere le "figure dialettiche" dell'epoca moderna postfeudale, postsignorile e postcomunitaria, epoca moderna di cui il comunismo fa parte integrante, anche se ovviamente Hegel (decaduto nel 1831) non poteva prenderlo direttamente in considerazione. Fra le varie figure dialettiche della "Fenomenologia dello Spirito", tutte pertinenti ed interessanti, ne individuerò tre che riguardano direttamente il nostro oggetto del discorso (e cioè nell'ordine

la lotta per il riconoscimento fra il servo ed il signore, l'elaborazione della coscienza infelice, ed infine il rovesciamento dialettico dell'ascetismo della morale in regno animale dello spirito). In quarto luogo, infine, segnalerò le tesi fondamentali delle "letture filosofiche" di Henry e di Ji Wei Chi, e le commenterò brevemente. Iniziamo dunque dal primo punto.

Per farla breve, la mia personale interpretazione globale e di fondo delle ragioni "strutturali" (e non solo congiunturali ed "aleatorie") della dissoluzione del modello sociale e politico del comunismo storico realmente esistito (1917 – 1991) si può compendiare in quattro elementi interconnessi. All'interno di un modello generale economicistico-utopico di un'impossibile transizione dal modo di produzione capitalistico al comunismo intesi in senso marxiano (I), si è verificata, sia pure in forme diverse (Cina 1976, URSS 1989-1991, eccetera) una controrivoluzione sociale di massa delle nuove classi medie "socialiste" (cresciute cioè all'interno dello stesso sviluppo economico dell'accumulazione primitiva del capitale "socialista"), maggioritariamente scontente della società in cui vivevano (II), in presenza di una singolare "assenza", l'assenza cioè di una capacità politica di resistenza di massa dei lavoratori subalterni operai e contadini, formalmente al potere tramite il loro "partito" (III), ed in presenza infine di un'iniziativa strategica globalizzata di un capitalismo assoluto giunto al suo terzo stadio "speculativo", tendenzialmente postborghese e postproletario (IV). Ho compendiato così in una formula la mia interpretazione. Ora, però, per non lasciare equivoci pregressi, è bene che tratti separatamente i quattro punti successivi in cui è strutturata.

(I) Il modello generale economicistico-utopico dell'impossibile transizione da modo di produzione capitalistico al comunismo intesa nel senso datole da Marx

Marx non ha mai realmente "determinato" il suo concetto (*Begriff*) di comunismo, ed in questa assenza di determinazione dialettica del concetto sta la sua specifica (ed inevitabile) inferiorità rispetto ad Hegel. Inferiorità del resto inevitabile, ed addirittura provvidenziale, perché Hegel si è limitato ad interpretare il presen-

Filosofia

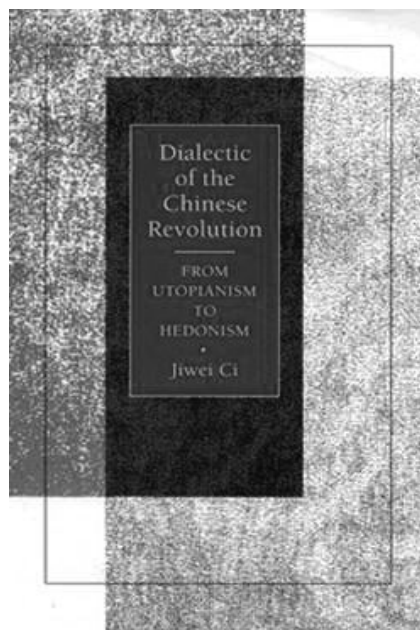
te storico del suo tempo alla luce della nottola di Minerva che si alza solo al crepuscolo, mentre è del tutto assente all'alba. Marx è un pensatore del "mattino", laddove Hegel è un pensatore della "sera" (e se si vuole, Heidegger è un pensatore della "notte"). Marx non può ovviamente "determinare" in modo "materialistico" (metafora impropria per dire "scientifico", nel doppio senso della scienza di Galileo e della scienza filosofica di Hegel) il suo concetto di comunismo, per il semplice fatto che questo concetto resta diagnostico-prognostico, ed è allora costretto ad una specifica "indeterminatezza", che nasconde alzando un fuoco di sbarramento ed una cortina fumogena contro il presunto "idealismo" antiscientifico di Hegel (ipostasi, eccetera). E allora il comunismo diventa il "movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti" (definizione che coincide con la nozione di Spirito Santo della teologia ortodossa), diventa "da ciascuno secondo le sue capacità ed a ciascuno secondo i suoi bisogni" (definizione che coincide con le descrizioni settecentesche della società comunista, con in più effettivamente la rinuncia alla frugalità roussoviana e la proposta di una nozione di "bisogni ricchi"), eccetera.. La stessa teoria della transizione al comunismo proposta nel *Capitolo VI* inedito del *Capitale*, ripresa soprattutto da Gianfranco La Grassa, secondo cui il comunismo sarebbe prodotto dallo sviluppo delle potenze mentali sviluppate dalla stessa produzione capitalistica (il cosiddetto *general intellect*), ed avrebbe avuto come suo vettore soggettivo rivoluzionario il lavoratore collettivo cooperativo associato, dal direttore di fabbrica all'ultimo manovale, si è rivelata almeno inesatta (per usare un cortese eufemismo), in quanto la socializzazione a livello di fabbrica e di unità produttiva si è rovesciata dialetticamente in de socializzazione antagonistica a livello di rete di imprese.

Lo stesso tentativo dei fondamentalisti marxisti di "salvare" Marx dai suoi epigoni (traditori e/o fraintenditori) resta poco fondato. In Marx infatti sono presenti concezioni del tutto utopiche sulla cosiddetta "estinzione dello stato" (Danilo Zolo) e su di una utopia tardo romantica della "trasparenza" (Daniele Goldoni). E per finire, come brillantemente dimostrato dal francese Bertrand Chavance, lo stesso comunismo in Marx è ricavato da una zoppicante dialettica del semplice rovesciamento del (mai storicamente esistito) modo di produzione della società mercantile semplice in comunismo attraverso l'"estraneazione" nella produzione capitalistica. Non esiste quindi in Marx una teoria "scientifica" del comunismo che poi più tardi seguaci ed

epigoni (Lenin, Stalin, Mao, Trotzky, eccetera) avrebbero in qualche modo frainteso e "tradito".. Quando giunse il 1917 russo Kautsky aveva formalmente ragione a sostenere che essa non avveniva secondo l'"ortodossia" marxista, che a sua volta, nonostante la vernice deterministico-scientista, non era altro che un'ideologia di legittimazione sociale che copriva l'integrazione delle classi operaie "metropolitane" nella produzione capitalistica attraverso i due elementi interconnessi dell'economicizzazione sindacalistica del conflitto (Bauman) e della nazionalizzazione imperialistica delle masse (Mosse). Ma aveva storicamente centomila volte ragione Lenin nella sua benedetta iniziativa rivoluzionaria, la cui legittimità storica integrale (non dimentichiamolo mai!) non stava certamente in un (inesistente ed anzi ridicolo) determinismo delle leggi storiche stabilite "scientificamente" (ah! ah! oh! oh!), ma nella sacrosanta reazione popolare e di massa contro il sanguinoso macello della guerra imperialistica del 1914-18 ed i responsabili del suo scatenamento.

La cosiddetta "costruzione del socialismo in URSS" non è dunque stata fatta su basi marxiane, nonostante ideologicamente l'icona bizantina di Marx e la mummia egizia di Lenin siano state utilizzate per fornire il partito di Stalin della necessaria aura carismatica. L'icona e le reliquie sono elementi di tipo ideologico-religioso essenziali per la riproduzione simbolica delle società tradizionali. La rivoluzione bolscevica, dopo una prima fase di sperimentalismo avanguardistico (arte e cultura proletaria degli anni Venti, eccetera), prende atto *saggiamente* (il lettore noti la sottolineatura) del fatto che su base avanguardistica è impossibile fondare un'egemonia ideologico-culturale di massa, e quindi *saggiamente* ripiega con Stalin su di una ripresa delle tradizioni

p o p o l a r i (nazionalismo russo, icone, mummificazione rituale e culto simbolico delle reliquie, arte, musica, letteratura e filosofia normalizzate e rese facilmente



fruibili, eccetera).

In questo modo però il comunismo realmente esistente diventa una sorta di *katechon*, e cioè in linguaggio paolino non tanto un Annunciatore del Cristo, quanto un Ritardatore dell'Anticristo (e cioè - fuor di metafora - dell'attuale capitalismo smisurato e scatenato). E così del resto lo interpreta genialmente Alexander Zinoviev, ed io con lui.

Il modello di transizione di Stalin è però, storicamente parlando, un modello sociale e politico di transizione impossibile. Quello di Stalin è un modello di "dispotismo sociale", i cui caratteri tirannici (impropriamente e tautologicamente definiti "totalitari" da una lunga serie di confusionari neoliberali tautologici) sono certamente palesi e visibili a occhio nudo, ma devono essere sempre visti come funzioni sociali necessarie di una nascosta struttura sottostante. E questa nascosta struttura sottostante sta in ciò, che il soggetto sociale operaio e proletario non è in alcun modo un soggetto storico inter-modale, e deve necessariamente governare attraverso apparati partitico-statuali specializzati, dal momento che la sua semplice attività "consiliare" non gli permetterebbe assolutamente di garantire la riproduzione complessiva della sintesi sociale definita del legame politico "comunista".

Il comunismo storico novecentesco è stato quindi una sorta di "iperstatalismo socialista", in aperto contrasto con l' (utopica) teoria di Marx del deperimento dello stato nel socialismo. E non poteva comunque essere diversamente. Ma, appunto, l'iperstatalismo socialista non può che costituire dialetticamente una sorta di "formazione economico-sociale" inedita, in cui ad una "struttura" caratterizzata da una sorta di capitalismo di stato e di partito (capitale in senso economico, non certo in senso giuridico ed ideologico) si unisce una "sovrastuttura" pienamente socialista e comunista (nel senso di Stalin, ovviamente, non di Marx).

La struttura ideologica di questa formazione economico-sociale deve *contemporaneamente* elevare Marx ad icona e Lenin come reliquia e, nello stesso tempo, impedirne la libera interpretazione come *auctores aerethicorum*, esattamente del resto come l'apparato ideologico delle Chiese medievali. Questa formazione ideologico mista presenta aspetti del modo di produzione schiavistico europeo (lavoro forzato di massa per milioni di persone, *Gulag*, eccetera), del modo di produzione feudale sempre europeo (controllo ideologico capillare, punizione giudiziaria della libera espressione delle opinioni, clero inquisitorio di partito, distinzione fra orto-

dossi ed eretici, punizione degli eretici, uso religioso dell'ideologia, eccetera), ed infine del modo di produzione capitalistico (sovraccumulazione del Capitale, e quindi sottoconsumo ed economia della penuria, eccetera).

Si dirà che tutto questo lo sappiamo con il senno del poi, e cioè del dopo 1991. Lo ammetto apertamente. Lo sappiamo con il senno del poi. Con il "senno del prima", sotto l'influenza dell'ideologia storicistica dei cinque stadi successivi della Storia universale (comunismo primitivo, schiavismo, feudalesimo, capitalismo, ed infine inevitabile e "progressistico" Socialismo), io personalmente ritenevo il baraccone comunista non tanto un "malato mortale" quanto un malato grave, ma guaribile. Non era così. Al suo interno, infatti (ma il grande Marx lo avrebbe previsto, anche se i suoi degenerati allievi non riuscivano neppure a concepirlo), si stava sviluppando una specifica Lotta di Classe. Vediamo come.

(II) **La controrivoluzione sociale di massa delle nuove classi medie "socialiste", fatto-re storico decisivo della cosiddetta "restaurazione" capitalistica dall'Urss alla Cina**

Le cosiddette rivoluzioni e le cosiddette controrivoluzioni esistono separatamente soltanto all'interno dell'intelletto e del suo punto di vista astratto. Concretamente, esse formano un'unica unità dialetticamente contraddittoria. Per capire questo sono necessari i *tre testi teorici indispensabili* per impostare il problema che c'interessa, e cioè nell'ordine: la *Fenomenologia dello Spirito* (Hegel), la *Scienza della Logica* (Hegel), ed infine il *Capitale* (Marx). Il fatto che abbia citato due autori diversi, e cioè Hegel e Marx, non ha di fatto *nessuna importanza teorica*, perché qui non stiamo parlando di persone ma di concetti, ed il concetto una volta adeguatamente prodotto è anonimo. Qui vogliamo intendere un processo storico, da spiegare con categorie ontologiche e dialettiche. In proposito devo ancora aprire una breve parentesi ideologico-filosofica, e poi prometto che arriverò il più presto possibile a questa seconda tesi storica di fondo.

Da più di un secolo si svolge l'interminabile discussione su quale sia la "vera" filosofia di Marx, ed al suo interno l'irritante tormentone Hegel Sì, Hegel No. Questa discussione non ha sbocchi e non può avere soluzione, perché Marx non ha mai formalizzato esplicitamente il proprio profilo filosofico personale, ritenendo probabilmente questa formalizzazione del tutto irrilevante e superflua, e puntando tutto invece

sulla sua critica dell'economia politica e sulla sua interpretazione del Materialismo storico. Per questa ragione il primo che passa, sulla base della sua personale scelta selettiva di citazioni quasi sempre decontestualizzate (o peggio mal contestualizzate), può appiccicare la propria filosofia a quella di Marx. Chi scrive non ha la presunzione di aver scoperto la "vera" filosofia di Marx, e considera questo modo d'impostare la questione teologico-religioso. Nello stesso tempo, chi scrive ritiene Marx il coronamento della filosofia Idealistica tedesca (o meglio, il terzo grande idealista dopo Fichte ed Hegel), pur se è possibile anche inserirlo *subordinatamente* nella storia del "Materialismo", purché si sia ben consapevoli che la "materia" è sempre una metafora di altro, e particolarmente di altri quattro concetti (ateismo, prassi, struttura e libertà). Non è certo questa però la sede per motivare questa interpretazione (ma l'ho fatto ampiamente altrove).

Engels, a differenza di Marx, coerentizzò invece in modo sistematico il proprio profilo filosofico, in particolare nei dodici anni in cui sopravvisse a Marx (1883-1895). La sua coerentizzazione, destinata nell'essenziale ad essere assunta come filosofia "ufficiale" nei paesi del socialismo reale, viene definita in termini di "Materialismo dialettico" perché Engels, al di là di riserve e cautele di dettaglio, considera le leggi dialettiche comuni sia alla Natura che alla Società (cfr. *Dialettica della Natura*, eccetera). Si tratta in realtà di un curioso "Positivismo dialettico", in cui i formali richiami ad Hegel non nascondono l'accettazione di fondo del Positivismo. Le obiezioni neokantiane (Bernstein) si rivelarono un rimedio peggiore del male, per ragioni che è impossibile dettagliare qui. Soltanto l'*Ontologia dell'Essere Sociale* di Lukàcs può essere realmente in grado di "superare", migliorandola radicalmente, l'impostazione di Engels, perché soltanto questa impostazione lucacciana rompe esplicitamente con la pretesa unità dialettica del macrocosmo naturale e del microcosmo umano. E tuttavia quella di Lukàcs restò una "testimonianza"

priva di effetti. L'*Ontologia* di Lukàcs resta filosoficamente superiore sia al neokantismo ed alle sue varianti contemporanee (Habermas, eccetera), sia all'althusserismo, ma questa superiorità resta purtroppo puramente "testimoniale".

Lenin, questo grande rivoluzionario, è però colpevole di aver integralmente ideologizzato lo spazio filosofico, coniando il termine di "Filosofia di Partito". Ma ci possono essere soltanto ideologie di partito, non certo filosofie. L'Arte, la Religione e la Filosofia non possono fare parte di uno "spirito oggettivo", ma solo di uno "spirito assoluto". La soluzione data a suo tempo da Hegel resta a mio avviso insuperata. Stalin risolse a modo suo il problema, imponendo nel 1931 il "Materialismo dialettico" come sola filosofia-ideologia unificata permessa nella società, laddove tutte le altre diventavano in vario modo espressioni ideologiche di "nemici del popolo".

In questo modo il marxismo veniva di fatto *abolito* in Urss proprio quando sembrava che avesse trionfato, in quanto il marxismo vive esclusivamente come *dibattito plurale consentito* di posizioni che si richiamano tutte liberamente a Marx.

Ho aperto (ed ora chiudo) questa breve parentesi filosofica perché essa ha attinenza, sia pure indirettamente, con il problema della controrivoluzione di massa delle classi medie sovietiche. Gli "intellettuali", infatti, non possono fare a meno di sviluppare delle concezioni del mondo che li aiutino a collocarsi idealmente nell'universo sociale. L'imposizione burocratica di Stato di una sola ideologia ufficiale consentita (il Materialismo dialettico, appunto), fondata sulla naturalizzazione delle leggi dello sviluppo storico, non poteva che provocare dialetticamente per contraccolpo un eccesso opposto di spiritualismo e di esaltazione dell'individuo ribelle come atomo assoluto di "dissidenza" verso il potere. Sarebbe però sciocco pensare che è stata questa "dissidenza intellettuale" a rovesciare il Socialismo. Nemmeno per sogno. Il sistema è stato rovesciato dall'accumularsi di fattori "materiali" d'interessi di Classe. Si è trattato di



classi medie di vario tipo, coagulatesi infine “materialmente” in settori dirigenti della *Nomenklatura* di partito e di dirigenti d'impresa di stato, che hanno avuto come base di massa tutto il verminaio della cosiddetta “Economia sommersa”, la cui ragion d'essere era proprio il far fronte alle palesi e scandalose inefficienze strutturali della Pianificazione.

Nell'ultima fase del Socialismo era già al potere un gruppo sociale che esprimeva compiutamente gli interessi storici di questo ceto medio sovietico. Si guardino bene le foto di Gorbaciov che pubblicizza prima la Pizza Hut e poi le borse Vuitton. E si legga il testo improntato ad un vero e proprio anticomunismo mistico di Aleksandr Jakovlev, ultimo responsabile dell'ideologia del Pcus (cfr. AA.VV., *Il libro nero del Comunismo europeo*, Mondadori, Milano 2002, pp. 135-167). Per intenderci, sarebbe come se un Papa chiudesse la baracca della Chiesa cattolica romana proclamando non soltanto che Dio non esiste e che chi ci crede è un povero cretino ignorante, ma che tutta la storia delle religioni è un'unica grande storia di crimini e di atrocità.

Un simile paradosso de'essere in qualche modo spiegato utilizzando lo stesso metodo di Marx. Ed il solo modo per farlo consiste nel ricorrere al concetto di Lotta di Classe. In questo caso, alla lotta di massa di nuovi ceti medi sovietici (e cinesi), infuriati contro la precedente proletarianizzazione sociopolitica coatta. In caso contrario, si è di fronte all'inesplicabile che si dichiara arrogantemente tale, a meno che si voglia credere alle fole della “gente” (sic!), che mossa da un'incoercibile anelito alla libertà (sic!), abbatte il Totalitarismo (sic!), per dare il potere ad una cricca di oligarchi assassini e gettare il popolo in braccio all'emigrazione. Il fatto che la corrottissima orchestra dei *media* e del ceto universitario politicamente corretto, passato dialetticamente dall'estremismo sociologico operaista al neoliberalismo ultracapitalistico dei diritti umani da imporre con bombardamenti, propagandi pigramente questa immagine non significa affatto che essa sia vera.

Questi nuovi ceti medi sovietici e cinesi sono cresciuti *dentro* il processo di accumulazione socialista (da loro spregiativamente ribattezzata “economia amministrativa di comando”), e sono il frutto “materiale” di processi “oggettivi” di approfondimento della divisione sociale e tecnica del lavoro collettivo, approfondimento che nessuna copertura “ideologica” può ovviamente influenzare oltre un certo punto (minimo). In quanto “nuovi”, questi ceti medi non possono essere meccanicamente sovrapposti alla vecchia

piccola borghesia del capitalismo tradizionale ed alla sua “anomia”, che l'ha storicamente portata a dividersi fra Fascismo, Socialismo e Comunismo. Il problema allora si può compendiare così: tenendo conto del fatto che la pressione controrivoluzionaria (ed a loro modo “rivoluzionaria”) dei ceti medi “comunisti” durava da decenni, ed ha avuto bisogno della nuova congiuntura gorbacioviana (in Urss) e denghiana (in Cina) per trovare la necessaria “condensazione politica” (*Perestrojka* e *Glasnost* in Urss, abbattimento della cosiddetta “Banda dei quattro” in Cina, eccetera), come si spiega l'assenza di resistenza da parte dei ceti sociali legati al lavoro manuale subalterno sia in Urss che in Cina?

(III) L'assenza di una capacità politica di resistenza di massa dei lavoratori subalterni operai e contadini, formalmente al potere tramite il loro Partito “Comunista”

L'incredibile passività politica (e, a volte, - come nel caso dei minatori russi - la vera e propria connivenza attiva) della Classe Operaia di fabbrica russa e cinese di fronte alla restaurazione capitalistica selvaggia è un gigantesco fenomeno storico generalmente rimosso da quegli stessi storici che per vent'anni e più ci hanno rotto le scatole con il protagonismo sociale della Classe Operaia fordista nel capitalismo. E tuttavia le assenze, esattamente come le presenze, dovrebbero essere spiegate da una storiografia degna di questo nome.

Si è detto che gli operai del Socialismo reale erano privilegiati come produttori, ma danneggiati come consumatori, data l'economia della penuria che regnava nei loro Paesi (definita da Agnes Heller e dai suoi sodali in termini di “dittatura sui bisogni”). Si tratta di chiacchiere da *bar*. È del tutto normale che il potere operaio diretto nel rapporto di produzione si concretizza anche e soprattutto nella forma del rallentamento dei ritmi di lavoro e nella loro “umanizzazione”. Ma non è questo presunto “battere la fiacca” la causa fondamentale della bassa produttività dell'ultimo stadio di sviluppo del Socialismo reale. Ancora una volta, è consigliabile ispirarsi direttamente a Marx ed a Lenin.

E così come la teoria della centralità della Lotta di Classe nel rapporto sociale di produzione proposta da Marx c'illumina sulla controrivoluzione sociale di massa dei ceti medi “comunisti” cresciuti *dentro* la divisione sociale e tecnica del lavoro, nello stesso modo la teoria di Lenin secondo la quale senza il suo Partito la Classe Operaia non è altro che un'informe ed amorfo

ammasso sociale economicistico ci spiega l'incredibile passività della Classe Operaia "socialista". Tutte le stupidità "spontaneiste" di tipo anarchico-luxemburghiano sono cadute come la teoria geocentrica al tempo della rivoluzione copernicana. La "borghesia" (metafora fortemente impropria per indicare gli interessi sociali collettivi dei nuovi ceti medi "socialisti") si è progressivamente impadronita dei ruoli medio-alti del Partito Comunista, ed ha infine potuto promuovere una vera e propria "controrivoluzione passiva dall'alto". E così com'è stata clamorosamente smentita la teoria spontaneistico-operaistico-consiliare-luxemburghiana dell'agire autonomo strategico della Classe Operaia di fabbrica, è stata in un certo senso verificata l'ipotesi di Mao (o, più esattamente, di Mao + Banda dei quattro, che Confucio e Lao Tse li benedicano!) secondo cui, dopo la rivoluzione, la "borghesia" si concentra politicamente dentro il Partito Comunista, ed è proprio il fatto che si concentri dentro di esso e non fuori le consente di gestire una controrivoluzione tatticamente ben ordinata.

Disgregato il Partito politico comunista che ne consentiva l'egemonia sociale, la Classe Operaia "socialista" ha mostrato (Cina 1976-1996, Paesi socialisti europei ed Urss 1985-1995) di non essere assolutamente un soggetto sociale capace di autonomia storica. E del resto non può essere un caso che la sua grottesca perdita di ogni potere sociale si è accompagnata ad un'analoga sconfitta storica davanti al neoliberalismo nei Paesi capitalistici occidentali. E questo ci porta appunto al quarto ed ultimo elemento del mio tentativo di approccio al problema.

(IV) L'iniziativa strategica globale di un Capitalismo assoluto giunto al suo terzo stadio "speculativo", tendenzialmente postborghese e postproletario

Ed in questo modo torniamo ancora a Marx, o meglio ad un Marx "integrato" con gli elementi metafisici tratti liberamente da Hegel e da Heidegger (H.D. Kittsteiner, *Marx-Heidegger. Les philosophies gnostiques de l'histoire*, Cerf, Paris 2007 – purtroppo l'editore francese non ha mantenuto il titolo originale tedesco del libro, che suonava "Con Marx per Heidegger. Con Heidegger per Marx"). Ed infatti io penso, senza nessun facile eclettismo, che la triade Hegel-Marx-Heidegger sia oggi necessaria per comprendere sia che cosa è avvenuto nel Novecento e sia ciò che presumibilmente sta avvenendo ora. Il comunismo storico novecentesco è stato

incontestabilmente sconfitto sul campo del Capitalismo, e non dal capitalismo borghese-liberale ottocentesco, e neppure dal capitalismo fordista-keynesiano novecentesco, ma da un Capitalismo assoluto che presenta tratti nuovi, del tutto inattingibili dal vecchio marxismo economicistico-teologico di tipo kautskiano. Hegel ci spiega come il Vero sia l'Intero, l'Intero si manifesti dialetticamente come Assoluto, ed a sua volta l'Assoluto sia il risultato processuale del superamento delle sue stesse limitazioni parziali, che sono sempre idealmente delle auto-limitazioni, perché l'espressione secondo cui "il finito è l'ideale" costituisce l'Idealismo (definizione di Hegel). Marx ha costruito il suo concetto di Capitale ricalcandolo sul concetto di Assoluto in Hegel, ed infatti il Capitale in Marx si concretizza processualmente prima superando le sue limitazioni esterne (modi di produzione e cultura variamente precapitalistiche), poi le sue limitazioni interne al suo concetto (dicotomia borghesia/proletariato), ed infine realizzandosi "speculativamente" come Capitalismo assoluto postborghese e postproletario, in quanto ormai si contempla nello specchio della merce (specchio=*speculum*, speculativo) senza più intermediari. In ultimo, Heidegger ci insegna che la Metafisica, matrice del dominio tecnico del mondo, non deve essere intesa alla Tommaso d'Aquino come Scienza teologica del divino, e neppure alla Kant (che con Tommaso instaura nell'apparente opposizione frontale una segreta solidarietà antitetico-polare – il termine è di Lukàcs) come illusione della Ragione sobriamente criticata (e stroncata) dall'uso dell'intelletto, ma contro la coppia Tommaso-Kant deve essere ontologicamente intesa come compiuta realizzazione sociale delle categorie (intese in senso aristotelico come categorie unitarie dell'essere e del pensiero). In altre parole, stiamo vivendo oggi in una nuova epoca di gestazione e di trapasso (Hegel), la Filosofia ha come oggetto il proprio tempo storico appreso nel pensiero (Hegel), questo tempo storico in cui viviamo è il tempo in cui il concetto del Capitale si dispiega in tutta la sua pienezza (Marx), la società del Capitale realizzato globalmente è una società caratterizzata dall'unità compiuta di Metafisica e di Tecnica (Heidegger), e da cui bisogna partire.

Come si vede, soltanto gli stupidi affrontano la questione del Comunismo storico novecentesco in termini crociani di vittoria finale della Libertà contro il Totalitarismo, oppure (ma è la stessa cosa, in solidarietà antitetico-polare) in termini di tradimento di "persone" corrotte (Gorbaciov, Eltsin, Deng Hsiao Ping, eccetera). Ma possiamo

ora al secondo punto della nostra discussione, e cioè alla critica delle interpretazioni “fuorvianti” che c’impediscono di concettualizzare adeguatamente il fenomeno della dissoluzione del Comunismo storico novecentesco.

Iniziamo dalla teoria ideologico-tautologica del cosiddetto “Totalitarismo”, oggi dominante nei ceti di “servizio” mediatico-universitario. Questa teoria è ideologica, perché è apertamente apologetica della regolazione sociale giuridico-giudiziaria neoliberale. Ma è anche soprattutto tautologica, perché tutte indistintamente le formazioni sociali tendono alla propria riproduzione complessiva (complessiva=totale), e si distinguono allora in base al criterio se la loro riproduzione “ideologica” è rigida o invece flessibile. Più è forte una formazione sociale e più la sua riproduzione ideologica è flessibile, più è debole e più è necessariamente rigida. La formazione sociale capitalistica è quasi sempre flessibile, e per questa ragione anche il mondo delle idee viene “mercattizzato”, ed al mercato dei capitali si sovrappone sistematicamente un mercato delle opinioni consentite. Solo oggi la dittatura del politicamente corretto (DPC) tende a restaurare il controllo ideologico, ed ecco perché vengono messi in prigione solo i negazionisti dell’Olocausto ebraico (mentre i negazionisti di tutti gli altri olocausti, a partire da quello iracheno, vengono invece onorati e premiati!). La formazione sociale del Comunismo storico novecentesco era invece rigida, ma non era rigida perché Stalin era un sadico despota pazzo (Amis, Conquest, Montefiore, eccetera). Era rigida perché la Classe Operaia e proletaria non poteva che garantire il proprio dominio sociale in forma rigida, in quanto era pateticamente e disperatamente incapace di farlo altrimenti. La teoria del Totalitarismo è una tipica produzione ideologica di intellettuali che ritengono che il centro simbolico del mondo sia il poter pubblicare i loro pensieri, sia pure solo in fogli ciclostilati, senza che la polizia venga a prenderli sulla base di ragioni di esternazione cartacea. Già Hume aveva acutamente fatto notare che il deismo, ritenuto dagli intellettuali illuminati più intelligente delle religioni rivelate, era solo la proiezione simbolica del bisogno da parte degli intellettuali di “fare ordine” in un mondo disordinato, per cui il loro Dio-Essere Supremo-Ragione non era che la sublimazione concettuale del loro bisogno di fare ordine in un mondo disordinato. Nello stesso modo i penosi sostenitori del “Totalitarismo” mettono il loro insopprimibile bisogno di stampare le loro opinioni al centro della riproduzione sociale complessiva della società. E dal momento che Stalin e

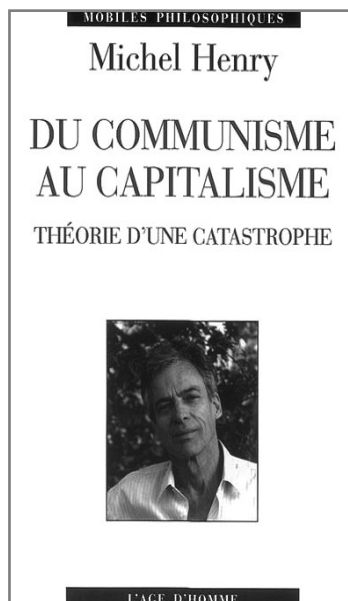
Mussolini non glielo consentono, e invece Churchill e Roosevelt sì, allora tutto il resto (colonialismo, povertà, guerra, sfruttamento, eccetera) diventa secondario!

Il Consiliarismo anarchico-libertario, in solidarietà antitetico-polare con il suo apparente opposto, e cioè il bordighismo fondamentalistico (cfr. L. Grilli, *Amedeo*

Bordiga: capitalismo

sovietico e comunismo, La Pietra, Milano 1982) ha buon gioco nello scoprire l’acqua calda, e cioè che il modello di Comunismo storico novecentesco non ha garantito né la libera autogestione dei lavoratori (anarchismo consiliare), né l’estinzione delle categorie mercantili (bordighismo). Ma queste virtuose ovvietà presuppongono come uno scontato dato di fatto ciò che invece deve essere dimostrato, e cioè che sarebbe stato possibile mantenere uno Stato “socialista” sulla base della virtuosa autogestione consiliare e sulla base di una vera estinzione delle categorie mercantili. Su questo punto, il peggiore stalinista autoritario, giustificazioni sta e trinariciuto, per sgradevole che possa sembrare (e sia), vincerà sempre con punteggio tennistico sul consiliare e sul bordighista. Il “fondamentalismo marxiano”, che si vuole scientifico e soprattutto “materialistico”, non è invece né l’uno né l’altro, perché presuppone in modo religioso che Marx, così come Maometto, Cristo e Buddha, abbia sempre avuto ragione in tutto ciò che diceva, e la dicotomia Vero/Falso possa essere linearmente “ricavata” dalla differenza fra quello che ha detto e quello che gli epigoni hanno invece male applicato.

E tuttavia, vero e proprio “ostacolo epistemologico” per la comprensione della natura del Comunismo storico novecentesco veramente esistito e della sua inopinata dissoluzione resta il trozkismo. Per evitare equivoci incresciosi, il più sgradevole dei quali sta nel fatto che chiunque critichi Trozky viene automaticamente arruolato fra gli “stalinisti”, dico subito che personalmente ammiro la figura umana e politica di Trozky e do anche un giudizio moderatamente positivo (di più non si può pretendere!) sullo stesso movimento politico storico trozkista



dopo il 1940 e l'uccisione di Trotsky in Messico da parte di un sicario di Stalin. E tuttavia è proprio il "modello teorico" di Trotzky che è fuorviante. Qui trascurerò ovviamente questioni, anche importanti (rivoluzione permanente, tattica della Terza Internazionale, fronti popolari, pretesa impossibilità di costruzione del Socialismo in uno solo Paese, eccetera), per concentrarmi esclusivamente sul tema della natura sociale dell'Urss e sulla natura politica dello stalinismo, considerato in termini di degenerazione burocratica di uno Stato Operaio, che avrebbe però mantenuto nell'essenziale la sua natura "socialista".

Trascuro qui l'ampia discussione triangolare sulla natura dell'Urss, in cui ai tre vertici del triangolo stavano la posizione trozkista classica (Mandel, Maitan), la posizione del cosiddetto Capitalismo di Stato (Cliff), ed infine la posizione della restaurazione capitalistica attraverso una vera e propria "borghesia di partito" (maoismo occidentale, Bettelheim). A queste tre posizioni se ne potrebbe aggiungere una quarta, quella problematica di Paul Sweezy, che parlava di società né socialiste né capitalistiche. Per farla breve, al di là delle dispute di scuola, particolarmente virulente negli anni Sessanta e Settanta, quando trozkisti e maoisti si disputavano l'egemonia nel mondo rissoso del gruppettarismo europeo-occidentale ed americano, il succo del problema stava in ciò che, secondo l'ala trozkista maggioritaria (Mandel), in Urss si poteva dire che c'era il Socialismo, inteso come pianificazione economica e proprietà pubblico-statale e pubblico-cooperativa dei mezzi di produzione espropriati alla precedente "borghesia", ma questo Socialismo era ampiamente corrotto e degenerato a causa del dominio di un ceto specifico (ceto, non Classe, come sostenevano invece i maoisti occidentali), la cosiddetta "burocrazia", il cui Papa massimo e supremo era stato Stalin. Ci voleva allora una "rivoluzione politica antiburocratica" per raddrizzare le cose. La mia generazione politica (sono nato nel 1943) è stata ideologicamente socializzata in questo modo, indipendentemente dal fatto che poi si fosse trozkisti o meno.

Questa impostazione generale era del tutto fuorviante. Nell'essenziale, Stalin è stato a mio avviso il rappresentante storico degli interessi collettivi degli operai e dei contadini poveri (cfr. Ludo Martens, *Stalin. Un altro punto di vista*, Zambon, Bologna 2005). Questo non significa, ovviamente, che Stalin non abbia anche compiuto crimini di guerra e crimini contro l'umanità inescusabili (cfr. Victor Zaslavsky, *Pulizia di Classe. Il massacro di Katyn*, Il Mulino, Bologna

2006). Stalin ha compiuto crimini enormi. Il fatto però che li abbia compiuti non significa però che egli fosse socialmente il Papa dei burocrati. Egli era piuttosto lo spauracchio dei burocrati, contro cui compiva a ripetizione purghe sanguinosissime (cfr. V. Zaslavsky, *Storia del sistema sovietico*, NIS, Roma 1995; idem, *La Russia senza Soviet*, Ideazione, Roma 1996). In proposito Zaslavsky, che politicamente è un anticomunista totale di tipo neoliberale, parla correttamente di "Generazione del 1938", per indicare i macellatori assassini di origine ultrapopolare che spazzarono via il gruppo burocratico precedente sedimentatosi sulla base del primo Piano quinquennale, per cui la mostruosa catena di processi e di deportazioni politiche del triennio 1936-39 non deve tanto essere intesa come macellazione di "vecchi bolscevichi", quanto come una rivolta ultraplebea ed ultrapopolare contro i potenti. Questo (non vale nemmeno la pena di dirlo!) non la giustifica certo "moralmente", ma ne spiega i meccanismi meglio di quanto riesca a farlo la *vulgata* trozkista.

La Generazione del 1938 è quella di Krusciov e del XX Congresso del 1956, in cui la cosiddetta "destalinizzazione" (ridicolmente battezzata "critica al culto della personalità") non è che la copertura ideologica della stabilizzazione del nuovo ceto burocratico che sotto Stalin invece non era mai riuscito a consolidarsi ed a stabilizzarsi. Se le cose stanno in questo modo, allora la rappresentazione che ne hanno dato i trozkisti non solo non è vera, ma è addirittura invertita rispetto alla realtà. È vero che Stalin era un nemico del cosiddetto "egualitarismo salariale", ma lo era in quanto voleva industrializzare e responsabilizzare, due cose del tutto impossibili in un quadro utopico di egualitarismo salariale e di consiliarismo anti-autoritario. La conclusione, però, è stata l'abolizione integrale di quello che restava di un'autonomia politica potenziale della Classe Operaia.

La rivoluzione culturale cinese maoista (1966-1969) è stata l'equivalente funzionale del ciclo di processi terroristici staliniani di massa (1936-1939). Questo non è stato capito dalla generazione confusionaria degli intellettuali sessantottini europei, che l'hanno interpretata in termini (deliranti) di anti-autoritarismo giovanile anarcoide. Ma è stata la fissazione maniacale trozkista sulla cosiddetta "burocrazia" che ha, di fatto, impedito di capire che cosa stava realmente succedendo. Il trozkismo si configura così, in linguaggio hegeliano, come l'equivalente comunista novecentesco della figura della cosidd-

detta "anima bella", che non vuole in alcun modo sporcarsi le mani con la Storia così come essa è, lurida e sanguinante, ma vuole mantenere "pura" l'idea di una Classe operaia rivoluzionaria che non può, per principio ed *a priori*, fare sanguinose porcate e, se per caso sembra che invece le faccia, la colpa non è sua ma di un suo equivalente replicato malvagio chiamato "burocrazia".

L'individuazione paradigmatico-idealtipica del trotzkismo come l'"anima bella" dei conflitti della morale nel novecento comunista ci porta a prendere in considerazione Hegel non solo come il presupposto filosofico di Marx, ma anche come l'autore che ci permette di "pensare" realmente la natura tecnico-metafisica del capitalismo contemporaneo. Il discorso sarebbe lungo, ma qui cercherò di compendiarlo al massimo, mantenendone però in qualche modo anche la comprensibilità.

Trascurando qui tutte le pur importantissime "ricadute ideologiche" e tutti gli usi politici di legittimazione sociale, e limitandoci al puro aspetto "filosofico" della

questione (si tratta di un'operazione di "astrazione" metodologicamente indispensabile), Marx sta saldo come un villaggio ben fortificato che si trova in una valle (la valle della Storia dell'umanità pensata con un unico concetto di tipo trascendentale-riflessivo, concetto che secondo Koselleck non nasce prima della metà del Settecento europeo-occidentale) che ha a monte Hegel ed a valle Heidegger. Cerchiamo di spiegarci.

Hegel sta a monte perché è l'autore "strategico" che di fronte al pensiero illuministico ha un atteggiamento dialettico di Superamento-Conservazione (*Aufhebung*). In questo egli fu molto saggio, in quanto dopo di lui si oscilla fra

un atteggiamento di mero rifiuto (la *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno) ed un atteggiamento di piena accettazione (il rifiuto di Habermas della stessa *Dialettica dell'Illuminismo* dei suoi maestri tanto migliori di lui, testo chiave per comprenderne l'incredibile decadenza filosofica posteriore). Ancora una volta, Hegel è stato anticipatamente più saggio della dialettica negativa di rifiuto francofortese e

del suo correlato antitetico-polare, l'accettazione razionalistica neokantiana dell'esistente capitalistico di tipo habermasiano. Da un lato, Hegel accetta nell'essenziale la critica illuministico-kantiana alla teologia tradizionale, la cui ricaduta ideologica era la legittimazione politica del mondo feudale-signorile e dell'Assolutismo e, per questa ragione, connota la sua epoca storica in termini di "epoca di gestazione e di trapasso". Dall'altro, e in forza dello stesso movimento di pensiero, rifiuta il congedo dalla metafisica, connota correttamente la critica alla metafisica di Kant come critica alla sola "metafisica dell'intel-

letto" (che da duecento

anni fa da base ideologica al cosiddetto "pensiero laico", presupposto filosofico di una forma d'individualismo astratto, non solo compatibile ma anzi consustanziale all'attuale capitalismo assoluto postmoderno), e sostiene che la vera "metafisica" non sta in cielo, ma si realizza in terra in forma immanente. Questo comporta immediatamente l'elaborazione di una teoria dell'*alienazione*, concetto letteralmente impensabile in una prospettiva illuministico-kantiana (ed infatti sempre respinto da duecento anni da tutti gli illuministico-kantiani posteriori). Il fatto che la metafisica non possa essere "superata" (superamento sostenuto da quasi tutte le scuole non hegeliane: neokantiani, empiristi, positi-



visti, eccetera), perché le sue categorie logico-ontologiche si manifestano nella stessa Storia, fa la *grandezza* di Hegel. E questo comporta che il Vero sia l'Intero e solo l'Intero, mentre tutto ciò che non è Intero (un intero costruibile razionalmente in modo dialettico, e che non si dà certamente come un colpo improvviso di pistola in una notte in cui tutte le vacche sono nere, come sostiene il confusionario-irrazionalista Schelling, che a mio avviso – udite, udite e scandalizzatevi piamente! – non è neppure “idealista”) non è mai “vero” ma, al massimo, solo certo, esatto, veridico, eccetera. E l'Intero è appunto l'Assoluto, e sul concetto di Assoluto Marx costruirà il suo concetto di “Capitale”, che ne è un “ricalco sociale”, e questo del tutto indipendentemente da quello che lo stesso Marx nella sua vita distrattamente “opinerà” sulle sue differenze da Hegel. Le affermazioni veridicamente sincere di autocertificazione teorica in filosofia non sono risolutive, se non all'interno di una dossografia. Avvicinati insieme, i concetti di Assoluto di Hegel e di Capitale in Marx si sovrappongono come due impronte digitali, non certo identiche ma indubbiamente simili.

Hegel sta quindi a monte di Marx. Heidegger ne sta però in un certo senso a valle, in un senso ben preciso. Per Marx, infatti, il concetto di Capitale implicava una ben precisa contraddizione ontologica, quella fra le sue soggettività collettive di Borghesia e di Proletariato, e lo stesso concetto di Soggettività Proletaria derivava, in ultima istanza, dalla critica di Hegel a Spinoza, che era stato “l'inizio essenziale di ogni filosofare”, ma non aveva però pensato la Sostanza “risolutamente” (sic!) come un Soggetto. Per ora, questa contraddizione è stata (provvisoriamente?) smentita dalla Storia, ed il proletariato sembra assolutamente “interno” alla riproduzione del modo di produzione capitalistico, almeno come i contadini comunitari, gli schiavi ed i servi della gleba erano stati “interni” ai modi di produzione asiatico, schiavistico e feudale precedente. Inoltre il Capitale, nonostante ed anzi grazie alle sue ricorrenti crisi cicliche, sembra sottrarsi a tutte le prognosi di stagnazione e d'incapacità di sviluppare le forze produttive. E allora, astraendo da tutti gli altri dati auto-dichiarativi, il concetto di Heidegger d'imposizione-impianto tecnico-metafisico sul mondo (*Gestell*) descrive in modo sostanzialmente adeguato l'attuale apparenza reale di una sorta di Capitale senza Contraddizione (CSC). Se, infatti, al concetto di Capitale di Marx, a sua volta concettualmente costruito sulla base del concetto hegeliano di Assoluto inteso come totalità ontologico-dialettica,

viene “tolta” la contraddizione, pur lasciando i due elementi dell'astrazione e dell'alienazione, ne risulta che questo concetto si “ricalca” su quello heideggeriano di *Gestell* inteso come esistenza “metafisica” di una generale risoluzione integrale di tipo storico-epocale della lunga storia della metafisica occidentale risoltasi in tecnica planetaria. Hegel, Marx e Heidegger hanno così in comune almeno una cosa, il fatto che la diagnosi della mondializzazione possa essere ricostruita *a partire* da una logica ricostruibile sulla base di un destino occidentale (culturale in Hegel, capitalistico in Marx, tecnico-metafisico in Heidegger). Non nego che le tre filosofie rispettive della Storia non presentino differenze importanti. Ma queste differenze sono secondarie, mentre primaria è la comune interrogazione del vero e proprio Destino dell'Occidente.

Il discorso sarebbe appena accennato, ma lo svolgerò analiticamente altrove. Per ora segnalerò soltanto alcuni spunti per indicare come il *presupposto* per capire il Capitale di Marx siano le opere filosofiche di Hegel. Non c'è affatto bisogno di essere membri del cosiddetto (e largamente inesistente) partito hegel-marxiano per sostenere una simile tesi. Lenin, che non apparteneva certamente al partito hegel-marxiano in quanto era un sostenitore della teoria realistico-gnoseologica del rispecchiamento (incompatibile con la teoria hegeliana della conoscenza, che a tutto si può adattare meno che ad una teoria del rispecchiamento!), ed era anche un sostenitore del Materialismo dialettico in versione engelsiana, afferma qualcosa di simile.

In estrema sintesi, la realtà capitalistica attuale può essere intesa in due modi, peraltro largamente complementari. In primo luogo, come realtà sistemica, strutturale, anonima, impersonale (l'althusseriano “processo senza soggetto”, l'heideggeriano impianto-imposizione *Gestell*, la Sociologia alla Luhmann, eccetera). In secondo luogo, come realtà di soggettività individuali e collettive dotate di coscienza e di consapevolezza, le cui forme di coscienza appunto sono ricostruibili secondo ritmi dialettici. Per il primo approccio è indispensabile la *Scienza della Logica*, per il secondo lo è invece la *Fenomenologia dello Spirito*. E vediamo brevemente come.

Il ritmo triadico della *Scienza della Logica* può essere “liberamente” applicata al concetto di Capitale di Marx. *Logica dell'Essere* c'illustra le caratteristiche ontologiche della Produzione in Generale, e cioè della Produzione come presupposto di tutte le possibili riproduzioni delle società umane. La *Logica dell'Essenza*, che è la

logica dell'essere temporalmente e spazialmente già determinato nella sua storicità essenziale, c'introduce alle specifiche modalità della riproduzione capitalistica. La *Logica del Concetto*, infine, c'introduce alle categorie della consapevolezza soggettiva, solo presupposto della conciliazione fra il particolare e l'universale. È questa la ragione per cui senza l'utilizzo sorvegliato della Logica hegeliana l'insieme del pensiero di Marx è del tutto inattuabile, e ne può soltanto venir fuori un ammasso di prognosi catastrofiche del crollo del tutto errate o, meglio, un insieme di osservazioni empiriche sulle modalità concrete dell'estorsione del Capitale assoluto e relativo.

La *Fenomenologia dello Spirito* c'introduce alle vicende delle "figure" della coscienza. Ho già fatto notare in precedenza che le modalità generali della coscienza trotzkista novecentesca (oggi ciò che rimane del trotzkismo non è che un insieme eclettico di femminismo, pacifismo, ecologismo, altermondialismo politicamente corretto, in altre parole d'irrelevante "profilo sinistrese unificato" PSU) possono essere interpretate come una forma di "anima bella", che scarica tutto il brutto della Storia su di un diavolo burocratico chiamato "stalinismo" e che, in questo modo, conserva una sorta di testimonianza rivoluzionario-marxiana "pura" ed, in quanto pura, appunto irrilevante e, non solo irrilevante, ma addirittura fuorviante.

La figura hegeliana della lotta per il riconoscimento fra Servo e Signore è stata talmente studiata, analizzata, decostruita e ricostruita che non è necessario che lo rifaccia in questa sede. Tutti gli interpreti, da Jean Hyppolite a Karel Kosik, concordano sul fatto che questa figura anticipa genialmente la concezione marxiana di Proletariato, la soggettività che nella sua lotta per essere "riconosciuta" dal suo Padrone (in questo caso, la borghesia capitalistica) si rende conto che è il suo Lavoro, e solamente il suo lavoro, che riproduce l'intera baracca, e cioè sia se stessa sia il suo padrone, che diventa così superfluo. Marx non ci aggiungerà filosoficamente un solo concetto che non vi sia già esplicitamente o implicitamente compreso. In modo geniale nella sua mirabile *Ontologia dell'Essere Sociale* l'ultimo Lukàcs riprese questa centralità ontologica del lavoro come modello (*Vorbild*) e forma originaria (*Urform*) della prassi, e contrappose questa centralità ontologica al pasticcio cosmologico-positivistico delle leggi unificate della natura e della storia del Materialismo dialettico.

La figura della cosiddetta "coscienza infelice" fu elaborata da Hegel in rapporto con la coscienza

religiosa, che non comprende ancora che l'oggetto della religione e l'oggetto della filosofia è lo stesso oggetto, sia pure concepito diversamente nella forma della rappresentazione religiosa (*Vorstellung*) e del concetto filosofico (*Begriff*). Ma è lo stesso Illuminismo, nella sua radicale operazione immanentistica di ritraduzione storica integrale della precedente teologia, con inevitabile secolarizzazione dei contenuti della vecchia escatologia giudaico-cristiana, che ritraduce anche di fatto la precedente coscienza infelice religiosa in coscienza infelice integralmente storica. Questa ritraduzione in termini storico-immanentistici della vecchia coscienza infelice puramente religiosa è la matrice di *tutto* il pensiero filosofico di Marx, che si rende precocemente conto che l'universalizzazione etica "borghese" (non importa se in forma giusnaturalistica, contrattualistica, utilitaristica o nel modello dello Spirito Oggettivo di Hegel) è impossibile in presenza della scissione fra *Bourgeois* e *Citoyen* (la nota *Questione Ebraica*) ed, ancor più, in presenza dello sfruttamento e dell'estorsione del Plusvalore assoluto e relativo mascherata da scambio di equivalenti (il primo libro del *Capitale* del 1867). Il medio-borghese sociologico Marx, traditore della sua Classe d'origine in base alla casualità della sua "caduta" individuale nella società (il *clinamen-parekkklisis* di Epicuro della sua tesi di laurea in filosofia greca del 1841) giunge esistenzialmente all'adesione alla causa proletaria proprio in base all'elaborazione dialettica della coscienza infelice dell'impossibilità di universalizzazione dei contenuti filosofici "borghesi", non importa se illuministici, kantiani o hegeliani.

Marx visse prima che si compisse il ciclo del Comunismo storico realmente esistito (1917-1991), che utilizzò il suo pensiero nella forma sistematizzata e coerentizzata non certo da lui ma da Engels e Kautsky (1875-1895), ma lo utilizzò in forma necessariamente (ed, aggiungo io, provvidenzialmente) ideologica. Pur essendo in via di principio distinte dall'ideologia, la Scienza e la Filosofia "ricadono" nella società e nei suoi conflitti di Classe in forma necessariamente ideologica, e questo non può essere in alcun modo impedito, così come è impossibile impedire che i cibi più raffinati "ricadano" necessariamente sotto forma di feci. Chi ritiene dunque di essere(solo lui al mondo) del tutto indenne dalle forme di coscienza ideologica mi ricorda irresistibilmente un signore che va a mangiare nei migliori ristoranti con i migliori *chef*, e tuttavia solo lui al mondo non ha bisogno di andare al gabinetto. Il lettore mi scuserà per la volontaria sgradevolezza di quest'analogia scatologica, ma

non ne posso più dei cretini che sono pronti a destra e a manca ad accusare gli altri di "ideologia" chiamandosene fuori come verginelle immacolate.

Hegel illustrò, in una figura fenomenologica curiosamente poco nota (e poco nota – credo – perché rimossa) il rovesciamento dialettico dell'ascetismo della morale in regno animale dello Spirito. Egli aveva di mira Kant, ed aveva anche a mio avviso ragione perché una morale del tutto non eteronoma non può esistere, o meglio esiste solo come moralità astratta dell'anima bella, ma quando passa al livello etico comunitario e sociale diventa inapplicabile concretamente. Ma questa figura si applica ancora più e meglio allo svolgimento reale della storia del Comunismo storico novecentesco realmente esistito. E vediamo brevemente come.

Cominciamo con lo sfatare un madornale e pittoresco equivoco che si trascina da più di un secolo nel mondo confusionario dei semicolti. Si ripete a pappagallosi che il comunismo ha una fondazione antropologica di tipo collettivistico-organicistico, che in quanto appunto collettivistico-organicistico viola gli imprescrittibili diritti naturali originari dell'individuo libero moderno, unico titolare del giudizio morale sul mondo. Nulla di più inesatto ed impreciso. La fondazione filosofica del comunismo (e qui il grande Marx purtroppo ha avuto la sua parte) sta invece in quella che Hegel nella sua (sacrosanta!) critica a Rousseau ed al suo Contratto Sociale ha chiamato la "*furia del dileguare*", la furia cioè di distruggere tutte quelle tradizionali società e comunità "intermedie" che si oppongono al rapporto *diretto* fra l'individuo ed il popolo, o meglio la cosiddetta "volontà generale". La fondazione filosofico-antropologica del comunismo marxiano, e poi in questo caso anche posteriore, è invece *individualistica*, in quanto l'individuo giunge ad instaurare il suo rapporto largamente fantasmatico con la Classe dopo essersi preventivamente liberato da ogni rapporto sia con la Famiglia che con la Società Civile.. Si tratta appunto di una sorta di "*ascetismo della morale*" in cui l'individuo si rapporta senza mediazioni alla moralità astratta dell'universalismo comunista credendo in questo modo (con l'inevitabile falsa coscienza necessaria) di adottare la "virtù", quella stessa che a suo tempo Hegel criticava dialetticamente in Rousseau ed in Robespierre.

Tipi umani come Lenin e Gramsci erano appunto dei veri sacerdoti laici dell'ascetismo della morale. Non essendo trozkisti, sapevano entrambi che dovevano mediare il loro essere soggettivamente virtuosi con le necessità della

durezza del mondo esterno. E tuttavia quest'ascetismo della morale non può durare a lungo per la dialettica della sua stessa impossibilità sociale. È ciò che in modo improprio, ma sostanzialmente esatto, Jean Paul Sartre nella sua *Critica della Ragione Dialettica* aveva ribattezzato in termini di dominio del Pratico-Inerte sulle Finalità-Progetto dei Gruppi-In-Fusione (ritraduzione inutilmente esistenzialistica di ciò che era stato detto a suo tempo molto meglio in forma hegel-marxiana). È possibile ripeterlo con l'insuperabile formula hegeliana: l'ascetismo della morale dei primi profeti-martiri comunisti intrisi di messianesimo escatologico rivoluzionario non può conservarsi a lungo, e deve rovesciarsi necessariamente presto o tardi in "*regno animale dello Spirito*". E che cosa è propriamente "animale"? Non Hegel, ed invece un teorico dell'inevitabilità dell'accumulazione capitalistica, ha definito *animal spirits* i motori socio-psicologici dell'agire crematistico del capitale. L'ascetismo della morale di Lenin e di Gramsci deve così dialetticamente trasformarsi per vie dialettiche *interne* (e non certo per infantili "tradimenti") nel regno animale dello spirito di Gorbaciov e di D'Alema.

Siamo partiti da lontano, ed il lettore si sarà forse un po' stancato. Ma questo partire da lontano ci ha a mio avviso aiutato a collocare meglio le argomentazioni di Henry e di Ji Ji Wei Ci, che ora finalmente segnalerò.. Si tratta di due ottime interpretazioni filosofiche della dissoluzione del Comunismo storico novecentesco, del tutto sconosciute in Italia, e cui questa mia recensione vuole rendere omaggio e giustizia. La particolare dinamica del comunismo maggioritario in Italia, da me altrove definita "picismo" per non confonderla con il fenomeno storico globale del Comunismo propriamente detto, ha come sua caratteristica fondamentale l'ipocrisia di origine gesuitico-controriformistica. Questa ipocrisia, che ha retto la transizione oligarchica in quattro stadi PCI-PDS-DS-PD, non può fare chiarezza su se stessa, e tocca allora alla riflessione filosofica "disinteressata" cercare di farlo. Pressoché sconosciuto in Italia, Michel Henry è stato uno dei maggiori commentatori di Hegel e di Marx nel Novecento, e non soltanto nel Novecento francese. In comune con il suo più noto connazionale Louis Dumont, egli ha capito un punto assolutamente essenziale che è sempre sfuggito ai metodologi (Galvano Della Volpe) ed agli epistemologi (Louis Althusser), e cioè che la radice dei problemi dell'utopia scientifica di Marx è stata la sua antropologia di matrice individualistica. Pubblicato precocemente, e per così dire "in tempo reale" nell'ormai lontano

1990, Henry parla di una doppia catastrofe. Nutrito di Marx, Henry comprende perfettamente che la caduta del Comunismo lascia lo spazio libero al dominio del neoliberalismo ultracapitalistico, che al di là del suo ostentato individualismo teorico di principio si fonda in realtà su di un'accumulazione del capitale senza limiti e senza freni. Questo fenomeno di accumulazione capitalistica smisurata è un processo di morte, distruttore dell'individuo vivente e regno della totale mancanza di senso.

E, tuttavia, lo scatenamento di questo processo di morte non sarebbe stato possibile senza il terribile fallimento storico del Comunismo. Henry denuncia nel marxismo di tipo sovietico un principio "fascista" e negatore della vita, la cui origine si trova purtroppo nella teoria marxista stessa, e cioè nella negazione intellettuale dell'Individuo. Questa negazione, che s'accompagna alla ipostatizzazione e quindi alla reificazione di concetti che designano realtà collettive (il Popolo, la Classe, eccetera), non poteva che condurre alla sua negazione pratica, alla sua deresponsabilizzazione, alla coercizione della sua creatività, ed infine alla dimenticanza dei suoi diritti in una situazione di manipolazione generalizzata. In questo senso, lo stalinismo non avrebbe fatto altro che rivelare la matrice terroristica di un sistema di pensiero radicalmente anti-umanistico, la cui distruzione ha finito con l'essere una terribile rivincita della stessa vita.

È questa – in termini sintetici – la diagnosi di Michel Henry. Lasciamo da parte tutte le questioni che riguardano le fonti filosofiche di Henry, che non si limitano ad Hegel e Marx, ma vi aggiungono in vari modi Nietzsche e Husserl, e che collocherebbero formalmente Henry fra i "fenomenologi marxisti". Cerchiamo di cogliere l'essenziale di questa diagnosi. Ho già scritto in precedenza che, fedele al metodo di Marx, occorre cercare all'interno della Lotta di Classe e dei rapporti sociali di produzione la causa materiale dei fenomeni sociali (in questo caso, della dissoluzione del Comunismo storico novecentesco), ed ho individuato questa causa materiale nel processo di controrivoluzione sociale di massa delle nuove classi medie sovietiche cresciute all'interno dello stesso processo di accumulazione socialista staliniano, all'interno del quale l'apparato politico di partito garantiva *ad un tempo* (ecco un esempio di primato hegeliano della contraddizione sull'identità!) l'egemonia sociale dell'altrimenti impotente Classe operaia e la sua contemporanea neutralizzazione statalistica come forza sociale attiva ed autonoma. Ma questa spiegazione – per così dire – "struttu-

rale" non elimina certo la pertinenza d'interpretazioni filosofiche come quella proposta da Henry. Essa c'invita invece a rifletterci sopra in modo spregiudicato, perché se ne può tirare fuori qualcosa di prezioso per l'oggi.

Chi conosce la critica filosofica alle ipostatizzazioni condotta dal giovane Marx nella sua *Critica alla Filosofia del Diritto di Hegel* non dovrebbe stupirsi, né tantomeno indignarsi, se Henry conduce una critica simile alle ipostatizzazioni di Classe e di Partito. E, tuttavia, vi è una differenza. La critica di Marx ad Hegel, del tutto comprensibile e persino ammirevole nel concreto clima ideologico dell'epoca (lo scontro fra gli hegeliani di destra e di sinistra), finiva con il fraintendere lo stesso Hegel, perché leggendo Marx sembra quasi di capire che Hegel fosse una sorta di platonico, ed intendesse la Famiglia, la Società Civile e lo Stato come ipostasi terrene di un'idealità perfetta senza tempo, laddove Hegel non le intendeva certo in questo modo, concependole come oggettivazioni temporaneamente determinate di una sorta di storicità concretamente insuperata (ed infatti, a distanza di quasi duecento anni, aspetto ancora qualcuno che mi sostenga *seriamente* che il tempo storico in cui viviamo è già "oltre" la famiglia, la società civile e lo Stato – a meno che non si tratti di comunisti fondamentalisti settari e/o di postmoderni globalizzati anarcoliberali ultraindividualisti). L'ipostatizzazione storica della Classe e del Partito denunciata da Henry è invece molto più grave di quella a suo tempo denunciata dal giovane Marx nei confronti di Hegel, perché essa ha storicamente giocato un *ruolo deresponsabilizzante* nei confronti delle soggettività concrete, espropriate della loro quotidianità in favore di una sorta di "Logica della Storia" apertamente naturalizzata (Materialismo dialettico sovietico) oppure assolutizzata nella credenza storicistica nel Progresso (Storicismo dominante nel comunismo italiano, o più esattamente nel "picismo" 1945-1991). Ancora una volta bisogna ammirare la doppia operazione filosofica del vecchio Lukàcs che intendeva sostituire la posizione teleologica cosciente e consapevole al brodo cosmologico infame del Materialismo dialettico da un lato, ed evidenziare il tema della democratizzazione della vita quotidiana in opposizione al racconto futuristico-futurologico dall'altro. Ma l'immondo baraccone era ormai mortalmente malato, in quanto era già avviato il processo sociale di controrivoluzione di massa sfociato nel triennio 1989-1991, sulla base della sinergia di tre elementi fondamentali (controrivoluzione sociale e di massa dei nuovi ceti medi sovietici, formazione nei vertici della struttura

del Partito Comunista di un gruppo politico restauratore, tipo Gorbaciov, Eltsin, Jakovliev, ed infine pressione esterna di un nuovo Capitalismo assoluto, pienamente consapevole della sua gigantesca forza egemonica).

L'ipostatizzazione fantasmatica dell'agire umano, individuale e collettivo, in forze trascendenti e/o immanenti alla Storia (e qui non c'è alcuna differenza reale fra la predestinazione divina di Calvino e la predestinazione storica di Plechanov e della teoria staliniana dei cinque stadi della Storia universale) ha una funzione ideologica indubbiamente "positiva" nei primi momenti di avvio di un processo storico rivoluzionario (ancora una volta, Lutero e Calvino nel Cinquecento, e Marx ed Engels nell'Ottocento), perché serve a "sbloccare" le potenzialità dell'agire umano collettivo consacrandone la (sia pur inesistente) sacralità di un'Agire Superiore (Dio nel caso di Calvino, la Storia nel caso del marxismo). In un secondo momento, però, quando questa sacralizzazione fantasmatica ha già esaurito il suo ruolo di "motorino d'avviamento", l'ipostatizzazione operata verso Dio (Calvinismo) e verso la Storia (Marxismo) perde ogni funzione ideologicamente "progressiva", e diventa all'opposto un fattore di blocco e d'impedimento alla vita stessa. E questo è successo nel Novecento alle ipostatizzazioni della Classe e del Partito, come correttamente rileva Henry. All'inizio la divinizzazione ipostatica della Classe, affermandone le (sia pure inesistenti) capacità rivoluzionarie intermodali ne ha attivato e galvanizzato i membri, permettendo eventi storicamente positivi come il 1917 russo. Ma ben presto la Classe è stata interamente "statalizzata" ed incorporata in termini di "lavoro collettivo socialista" nel sistema sovietico (ed – aggiungo io – non avrebbe comunque potuto andare diversamente, a meno che si creda in modo marxista-leibniziano all'armonia prestabilita fra Classe operaia e processo socialista).

Qualcosa di analogo è avvenuto per il Partito. All'inizio (cfr: *Che Fare?* di Lenin del 1903) il Partito è stato un fattore decisivo per l'avvio del processo rivoluzionario, e soltanto i sostenitori alla Luxemburg dell'onnipotenza spontanea delle masse o alla Kautsky del determinismo storico possono seriamente negarlo. Ma ben presto il "Partito" è diventato (e non poteva essere diversamente, data la subalternità strutturale della Classe operaia e proletaria) la struttura "tecnica" del processo di accumulazione socialista, e si è infatti letteralmente "disintegrato" (vedi *Perestrojka* di Gorbaciov, in cui la disintegrazione politico-sociale del partito è stata "venduta" agli sciocchi come ristrutturazione politi-

ca creativa – fra gli sciocchi includo anche e soprattutto me stesso nel periodo 1986-1988 – dopo quella data anche un credulone come lo scrivente ha capito che c'era qualcosa che non andava!), proprio perché le cosiddette "ipostasi" sono realtà, e non solo errori filosofici.

La deresponsabilizzazione del "cittadino sociale", che a livello formale era garantita da un'abbietta metafisica teologico-necessitata dalla Storia universale, ed a livello formale dal baraccone statalistico-burocratico messo (necessariamente) in piedi dallo stalinismo, ha infine provocato una catastrofe antropologica. Il Comunismo storico novecentesco è stato infatti anche, e soprattutto, una catastrofe antropologica, che peraltro la dialettica hegeliana aiuta a spiegare. Nato come "assalto al Cielo" e sfida messianica ai potenti della Terra responsabili dell'indegno macello 1914-1918, sviluppatosi come "statalismo operaio e proletario" (l'apparente ossimoro è ovviamente volontario), esso si è infine consumato come serialità sociale inefficiente e come regno della deresponsabilizzazione organizzata (anche in questo caso l'ossimoro è volontario). Chi ne ha capito la natura non è stato il mistico ortodosso Solzenitsyn, che lo ha interpretato come punizione divina dovuta ai peccati del popolo russo (nel suo libro sul rapporto fra russi ed ebrei Solzenitsyn esenta gli ebrei da questo peccato e lo scarica principalmente sui russi), ma è stato il ben più acuto e profondo Zinoviev. Il Comunismo è stato un insieme di paradossi (le famose "cime abissali"), ma è stato comunque, e sopra ogni altra cosa, un "male minore" rispetto all'attuale progetto di Impero occidentale-americano orientato al dominio del mondo. E spero che il lettore non mi fraintenda. Io posso dire le cose più terribili sul Comunismo storico novecentesco realmente esistito, e personalmente considero il tipo umano medio che ha prodotto un vero e proprio orrore antropologico, ma resta il fatto che esso ha adempiuto pur sempre ad un compito storico positivo, quello d'impedire con la sua sola brutta esistenza l'avvento catastrofico di un *solo* Impero mondiale USA, incontenibile, sovrachiante e distruttore di quello che resta del diritto internazionale fra Stati. Henry ha trovato la parola giusta per connotare il fenomeno: "catastrofe".

Con il saggio di Ji Wei Ci cambiamo di oggetto e di prospettiva, e siamo invitati a riflettere sul comunismo cinese, in particolare sul delicato passaggio storico che dopo il 1976 (morte di Mao ed abbattimento della sinistra politica maoista, la cosiddetta "banda dei quattro") ha portato alla rapida accumulazione capitalistica

generalizzata. Ji Wei Ci ha scelto di compendiare filosoficamente questo processo con la formula accattivante *“Dall’utopismo all’edonismo”*. Discutiamo ora brevemente se ed in che misura questa sintetica formulazione ci aiuti o meno a concettualizzare il fenomeno che intende descrivere.

Nonostante i distratti omaggi formali allo storico francese Braudel ed alla sua teoria della “lunga durata” permane l’incresciosa abitudine ad inserire la storia della Cina negli schemi abituali della storia dell’Occidente europeo e della successione schiavismo-feudalesimo-società signorili e protoborghesi-Assolutismo-rivoluzioni politiche borghesi-Capitalismo. Questa successione, ammesso che funzioni per la storia europea (la mia opinione, espressa in forma apodittico-sintetica, è che *non* funzioni neppure per questa), non funziona affatto per la Cina. In termini marxiani, la Cina è stata storicamente caratterizzata da una specifica forma di modo di produzione asiatico, basato su di un rapporto particolare fra uno Stato imperiale estremamente potente ed una relativa autonomia delle Comunità produttive. La rivoluzione comunista cinese, indubbiamente “facilitata” dalla presenza del Colonialismo occidentale e dall’imperialismo giapponese, si è indubbiamente ideologicamente servita di una forma “sinizzata” di marxismo ma resta nell’essenziale una rivoluzione contadina di massa contro strutture politiche derivate dal modo di produzione asiatico. L’“Operaismo” è stato un’ideologia statalistica posteriore al 1949 funzionale ad un programma di massiccia industrializzazione accelerata, da cui la Cina si è progressivamente “sganciata” dopo il 1976. Fatto questo rilievo, è comunque indubbio che la Cina comunista rientri anch’essa nel più vasto fenomeno mondiale del Comunismo storico novecentesco, con il suo culto del Capo carismatico-funzionale seguito dalla solita mummificazione simbolica rituale (Mao Tse Tung), con il monopolio politico del Partito comunista, all’interno del quale avvengono tutte le lotte politiche sia tattiche che strategiche, e persino con i sistemi delle “purghe”, per cui (lo ripeto ancora una volta) la rivoluzione Culturale proletaria (1966-1969) non è stata affatto un’esplosione di creatività giovanile anarcoide (così come l’ha interpretata il movimento politico più stupido dell’intera storia universale, e cioè il Sessantotto europeo), ma è stata l’equivalente in ideogrammi anziché in cirillico delle grandi purghe staliniane russe (1936-1939). E potremo continuare, ma siccome l’oggetto di queste mie considerazioni non è la Cina o il comunismo cinese, ma la considera-

zione filosofica della dissoluzione del Comunismo in generale, mi arresterò qui.

La tesi fondamentale di Ji Wei Ci, che considero assolutamente geniale, sta nel capitolo intitolato *“La teleologia come moralità”*, in cui l’autore svolge considerazioni molto acute sul rapporto fra la morale maoista e la morale tradizionale cinese basata sul Confucianesimo, sul Taoismo e sul Legismo. La prima, e cioè la morale maoista, ha bisogno di un fondamento, e lo trova nella fede escatologica marxista, che occupa il posto tradizionalmente occupato dalla “Virtù” nelle filosofie cinesi. Con il crollo di questa fede escatologico-teleologica, il popolo cinese sarebbe passato da una fase storica caratterizzata da un progetto utopico di trasformazione rivoluzionaria integrale (l’“Uomo nuovo” comunista, eccetera) ad una fase caratterizzata dal mercato capitalistico e dalla frenesia consumista senza freni morali. E l’autore compendia la sua tesi così (p. 132): *“Una volta discreditate le ragioni politiche per agire moralmente, non ne è rimasta più nessuna”*. Ji Wei Ci smonta con filosofica sottigliezza i meccanismi dell’assoggettamento ideologico che hanno condotto gli individui ad interiorizzare le norme dell’altruismo collettivistico, norme per cui questi stessi individui diventano di fatto docili strumenti dello Stato-Partito. Ji Wei Ci cita un brano del *Crepuscolo degli Idoli* di Nietzsche in cui il pensatore tedesco afferma che *“... il grand’uomo è una finale... i grandi uomini e le grandi epoche sono gravidi entrambi di un pericolo, e cioè che la sterilità che segue a loro”*. L’allusione a Mao è evidente. E tuttavia la tesi di fondo di Ji Wei Ci resta quella prima ricordata: il comunismo politicizza ed ideologizza integralmente i vecchi contenuti della morale tradizionale e delle virtù (cristiane in Europa e confuciane in Cina), ed attua questo processo di politicizzazione-ideologizzazione con il riferimento escatologico ad una finalità teleologica della Storia (il Comunismo, appunto); ma una volta discreditate le ragioni politiche di agire moralmente, non resta che il Nichilismo morale assoluto, e la forma sociale di questo Nichilismo è appunto il consumismo capitalistico assoluto. Che dire?

A mio avviso, Ji Wei Ci ha ragione nell’essenziale, e mette il dito nella piaga. Con questo, è possibile fargli delle critiche (si veda per esempio la recensione del “maoista” greco-francese Kostas Mavrikis in *“Catholica”*, primavera 2007), ma non bisogna mai dimenticare che – come nel caso precedente di Michel Henry – si ha qui a che fare con delle interpretazioni “filosofiche”, che intendono restare tali, e che non ha senso criticare con argomenti tratti dall’economia,

dalla politica e dalla sociologia. Vediamo meglio, perché ne vale proprio la pena.

Riferendosi alla nota distinzione di Karl Mannheim fra ideologia ed utopia (il discorso utopico possiede un considerevole potenziale di trasformazione sociale mentre il discorso ideologico, pur basandosi formalmente sugli stessi presupposti teorici del discorso utopico, serve invece soltanto a legittimare lo *status quo* ed a riprodurlo), Ji Wei Ci ritiene che Mao abbia sempre fatto un uso ideologico di potere dell'utopia comunista. Mi permetto di dissentire. Credo invece che Mao credesse sinceramente nell'utopia comunista, e dire che voleva soltanto il "potere" mi sembra un'ingenerosa e vuota tautologia. Mao, come Lenin e Gramsci, faceva ancora parte dei sostenitori dell'"ascetismo della morale". Che poi i suoi metodi abbiano contribuito ad innescare la dialettica del passaggio dall'utopismo all'edonismo, e dall'ascetismo della morale al regno animale dello spirito, è indubbio ed indiscutibile, ma negargli anche il fatto che lui personalmente credesse alla sua utopia mi sembra veramente un po' troppo.

Ji Wei Ci ha invece ragione quando utilizza il concetto di "gioco linguistico" di Wittgenstein per indicare gli stilemi obbligatori del rito ideologico maoista, ed i suoi riferimenti ossessivi alla "verità oggettiva", al fatto che la "verità ha una validità universale", alle "leggi dello sviluppo storico", eccetera. Questi stilemi, che non potevano essere realmente discussi pena l'imprigionamento e la morte del dissenziente, non avevano nessun valore "epistemico", e cioè conoscitivo, ma erano semplici giochi linguistici di posizionamento politico, e venivano quindi utilizzati come semplici segnali stradali.

La società cinese appare quindi come una sorta di "dispotismo sansimoniano", innestato sul vecchio potere dei mandarini. L'ideologia di questa società è una sorta di Confucianesimo dell'armonia sociale, che non ha più nessun rapporto con il vecchio Comunismo comunque definito, ma resta potenzialmente pur sempre migliore dell'individualismo neoliberale occidentale esportato nel mondo dall'Impero USA, che resta pur sempre il peggio che ci si possa aspettare, e quindi il nemico principale.

È giunto il momento di chiudere con alcune

libere considerazioni. Le opinioni politiche in dettaglio di Henry e di Ji Wei Ci non sono importanti in questo contesto, laddove è molto importante il loro approccio di tipo filosofico-antropologico. Per questo mi permetto di riassumere quanto ho prima detto in alcuni punti:

(1) Il Comunismo storico novecentesco è stato prima di tutto un gigantesco fenomeno sociale, uno dei più importanti nella Storia generale dell'umanità pensata unitariamente con un concetto trascendentale riflessivo, che l'Illuminismo ha unificato sotto la categoria intellettualistica di "Progresso", ed il grande Idealismo successivo (Fichte, Hegel e Marx) ha invece problematizzato in forma dialettica.

(2) La legittimità storica del comunismo non deve essere cercata in inesistenti leggi unificate socio-naturali di tipo deterministico-teleologico, ma nel diritto assoluto degli sfruttati a cercare di costruire un mondo alternativo a quello dei loro sfruttatori.

(3) Il fallimento storico del modello novecentesco di Comunismo, individuato da molti nella sua cosiddetta "inefficienza produttiva", deve invece essere cercato nella ristrettezza della sua base di Classe, che non ha saputo estendersi ai nuovi gruppi sociali prodotti dallo stesso sviluppo economico promosso attraverso la Pianificazione economica.

(4) Questo fallimento si è accompagnato ad un ancor peggiore fallimento antropologico di massa. Lo svuotamento dei vecchi apparati religiosi e morali, anziché produrre l'(impossibile) Uomo nuovo, questo incubo burocratico, ha invece prodotto nichilismo, deresponsabilizzazione, schiacciamento dell'individualità, passaggio dall'utopismo all'edonismo, eccetera.

(5) Il tipo umano fallimentare prodotto dal vecchio Comunismo, gregario per sua natura, è oggi composto in Italia da "cammellati" che dietro indicazione del "Partito" possono votare indifferentemente Kim Il Sung o Walter Veltroni.

(6) Il Comunismo, concetto che deve essere ridefinito integralmente aiutandoci anche con la grande filosofia classica (Hegel, Marx, Heidegger, eccetera), resta valido e legittimo in senso storico, ma il suo apparato ideologico e soprattutto la sua figura antropologica devono essere cortesemente, ma anche fermamente, congedati e depositi negli archivi della Storia. ★



Huey Newton: dal nazionalismo afro-americano all'intercomunitarismo rivoluzionario

di Matteo Brumini

“Nel 1966 definimmo il nostro partito un partito nazionalista nero. Chiamavamo noi stessi nazionalisti neri perché pensavamo che il concetto di nazione fosse la risposta. Poco dopo decidemmo che ciò di cui avevamo bisogno era il nazionalismo rivoluzionario, cioè nazionalismo più socialismo. Dopo aver analizzato le condizioni un po' più a fondo, trovammo che questo era impraticabile e persino contraddittorio. Quindi, arrivammo a un più alto livello di coscienza. Vedemmo che per essere liberi dovevamo annientare il ceto dominante e perciò dovevamo unirci con i popoli del mondo. Così ci chiamammo internazionalisti. Cercammo solidarietà dai popoli della terra. Ma cosa accadde? Trovammo che a causa del fatto che ogni cosa è in uno stato costante di trasformazione, a causa dello sviluppo della tecnologia, a causa dello sviluppo dei mass media, a causa della potenza di fuoco degli imperialisti, e a causa del fatto che gli Stati Uniti non sono più una nazione ma un impero, le nazioni non potevano più esistere, perché non avevano più i criteri rispondenti al concetto di nazione. La loro autodeterminazione, determinazione economica e determinazione culturale, era stata trasformata dal ceto dirigente imperialista. Non erano più nazioni. Trovammo che per essere internazionalisti dovevamo essere anche nazionalisti, o almeno riconoscere il concetto di nazione. Internazionalismo, se capisco la parola vuol dire interrelazione tra un gruppo di nazioni, ma dato che non esiste alcuna nazione, e dato che in realtà gli Stati Uniti sono un impero, è impossibile per noi essere internazionalisti. Tali trasformazioni e tali fenomeni ci richiedono di chiamarci “intercomunitaristi”, perché le nazioni si sono trasformate in comunità del mondo. Ora il Black Panther Party nega l'internazionalismo e sostiene l'intercomunitarismo”.

Questa appena letta è una delle dichiarazioni meno note di Huey Newton ed allo stesso tempo una delle più fraintese e delle più contestate nel dibattito politico interno al *Black Liberation Movement*.

Queste parole sono anche il riassunto politico ideale del cammino teorico e dialettico del fondatore, leader e maggior teorico del partito rivoluzionario più importante e radicato sul territorio statunitense negli anni Settanta, quel Black Panther Party che nel 1967 appena un anno

dopo la sua prima apparizione sulla scena politica statunitense J. Edgar Hoover allora direttore dell'FBI definì “la più grande minaccia alla sicurezza interna degli Stati Uniti”.

Da queste parole parte e si sviluppa questo articolo che riprendendo e basandosi sugli studi a riguardo di Alvaro Reyes vuole approfondire il percorso teorico che portò Newton da posizioni di semplice nazionalismo a posizioni rivoluzionarie per approdare infine a quello che lo stesso Newton chiamò con un neologismo “intercommunalism” e che in Italia è stato tradotto con il termine “intercomunitarismo”. Tale scelta non è chiaramente casuale ma utilizzando le parole di Mauro Trotta “vuole sottolineare il suo valore di creazione di comunità aperte e in relazione tra loro, in modo da evitare i fraintendimenti che potrebbe provocare la parola “intercommunalismo”, la cui radice in italiano rimanderebbe al comune, al comunale, che può essere inteso come istituzione pubblica, piuttosto che come comunità”. Subito dunque appare evidente la centralità del concetto di comunità nel discorso di Newton, centralità tanto più profonda quando si abbia una visione complessiva della sua teoria e di come tale concetto costituisca la *pars costruens* di tutta la sua architettura dialettica.

Va premesso prima di continuare comunque che Newton aldilà dell'interesse indubbio dei suoi studi e delle sue analisi non fu mai in grado di produrre un singolo lavoro organico sul tema dell'intercomunitarismo; di formazione intellettuale autodidatta Newton produsse sempre in maniera sporadica e non approfondita; altrettanto importante è sottolineare come il percorso teorico e storico di Newton sia necessariamente legato biunivocamente alla storia e al cammino politico della comunità nera statunitense nel periodo che va dagli anni Cinquanta sino agli anni Settanta, decennio quest'ultimo in cui si insinua l'apice della forza politica e rivoluzionaria del BPP e della vivacità intellettuale di Newton.

Il *Black Panther Party for Self-Defence* nasce e si rivela alla società statunitense il 2 maggio 1967 impugnando fucili sulla scalinata del Capitol Building di Sacramento in California, esigendo l'autodeterminazione per i neri negli Stati Uniti e promettendo di proteggere la comunità nera dalla brutalità della polizia. Se il BPP tuttavia si

rivela così fulmineamente nella scena rivoluzionaria statunitense il concetto di autodeterminazione della nazione nera all'interno degli Stati Uniti nasce e si sviluppa gradualmente negli anni precedenti all'interno di tutto il calderone politico denominato *Black Liberation Movement*. Alla fine degli anni Cinquanta e nei primi anni Sessanta, mentre gran parte della società bianca statunitense rimaneva impermeabile agli eventi che stavano rapidamente cambiando il mondo (il maggio francese, la decolonizzazione e l'ascesa del terzomondismo), molti nella comunità nera iniziarono a infiammarsi "per un orgoglio di "razza" nuovamente ritrovato che cominciò a solidificarsi dopo la diffusione di notizie e fatti relativi alla liberazione del Ghana nel 1956. Tutti presi da questo entusiasmo molti nella comunità nera si imbarcarono in "movimenti per la libertà" in casa propria, il cui inizio oramai convenzionalmente si colloca nell'ottobre del 1958 con il lancio del boicottaggio contro gli autobus di Montgomery. L'influenza che le notizie dal Ghana ebbero sui fatti di Montgomery fu presto superata dall'instaurazione di rapporti diretti tra il movimento radicale nero negli Usa e quelli che venivano visti come loro alleati nel Terzo Mondo" (Reyes). La sintesi ripresa fra l'altro anche da Eldridge Cleaver (altro noto teorico ed esponente del BPP che spesso si scontrò con le teorie di Newton) fra ciò che era interno (Montgomery) e ciò che era esterno (la decolonizzazione e il terzomondismo) portò una parte consistente della comunità nera a forme di lotta e di consapevolezza politica che andavano oltre la lotta per i diritti civili polarizzata attorno alla figura di Martin Luther King e si radicalizzò in molteplici forme sotto l'ampia bandiera del *Black Liberation Movement*. Oltre i diritti civili nacque dunque una lotta direttamente e immediatamente analoga nella percezione e nell'analisi a quelle del Terzo Mondo; "la lotta di un popolo colonizzato che combatteva con l'obiettivo finale della liberazione nazionale" (Reyes). Il motto del BLM era "la lotta di una nazione all'interno di una nazione".

La contiguità teorica con il terzomondismo portava con sé la scoperta da parte del BLM dei pilastri stessi del pensiero terzomondista; una linea politica che passava per Fanon e quindi per Lenin e Stalin ed una linea dei mezzi militanti che passava per Guevara e Mao.

È proprio dal contatto con gli scritti di quest'ultimo che Newton compie il primo gradino del proprio percorso teorico. Come molti dei suoi compagni di partito, Newton era un grande ammiratore di Mao ma mentre il partito continuava a muoversi in un percorso di tipo nazio-

nalista terzomondista rivoluzionario sotto la spinta delle teorie fanoniane già durante il suo periodo di detenzione dalla cella Newton insisteva sul fatto che il Bpp doveva seguire l'esempio ed il pensiero del presidente Mao. Ovviamente non si trattava solamente di insistere sugli scritti di carattere strategico-militare ma di qualcosa che andava a rielaborare il concetto stesso di materialismo dialettico. Il punto centrale di questa rielaborazione proviene dall'influenza profonda che ha in Newton il saggio di Mao Sulla Contraddizione, nel quale si afferma sin dalle prime righe: "La legge della contraddizione tra le cose, cioè la legge dell'unità degli opposti, è la legge fondamentale del materialismo dialettico". Non è difficile leggere l'eco di queste parole rileggendo alcuni passaggi fondamentali degli scritti di Newton di questo periodo: "la contraddizione è il principio regolatore dell'universo: dona movimento alla materia"; oppure: "la contraddizione, o lo sforzo dell'inferiore di arrivare a soggiogare ciò che lo controlla, dà movimento"; e ancora: "l'interna lotta degli opposti basata sulla loro unità fa sì che la materia riceva il movimento come parte del processo di sviluppo".

Il perché Newton insisteva tanto in questo periodo sul concetto di contraddizione è rivelato ancora una volta dalle parole stesse di quest'ultimo subito dopo il rilascio di prigione nel maggio del 1970 in una dichiarazione: "Ogni conclusione o azione particolare che noi pensiamo sia la rivoluzione è in realtà reazione, perché la rivoluzione è un processo di sviluppo".

Sostanzialmente Newton stava cercando di trovare una terza via tra le due correnti principali che animavano il dibattito interno alla sinistra rivoluzionaria statunitense di quegli anni; da una parte le organizzazioni marxiste-leniniste che a parere di Newton erano arrivate a considerare impossibile qualsiasi possibilità di rivoluzione, e dall'altra la fazione scissionista del BPP capeggiata da Eldridge Cleaver che sempre a parere di Newton considerava condizione necessaria e sufficiente per l'innescare della rivoluzione la "presa del fucile" da parte delle masse popolari. Per Newton queste due posizioni condividevano la premessa sbagliata all'interno del marxismo classico che ci fosse uno sviluppo uniforme all'interno delle contraddizioni che avrebbe permesso di tracciare conclusioni predeterminate e risolutive di qualsiasi contraddizione. Newton dunque tentava di spingere i membri del BPP e le masse popolari a pensare alla rivoluzione come a un processo senza una fine determinata.

Conseguenza di questa nuova analisi del mate-

rialismo dialettico fu per Newton la critica all'insistenza sulla natura coloniale della situazione degli afro-americani negli Stati Uniti. Gli sviluppi interni al capitalismo avevano necessariamente modificato per Newton la natura del dominio. Newton voleva spostare il focus dell'analisi non sullo status coloniale dei neri americani ma sulla comprensione che era la trasformazione continua del processo capitalistico a rendere possibile lo sfruttamento. Riprendendo le parole di Reyes su questo passaggio per Newton "il nuovo imperialismo era un imperialismo che non si accontentava più del dominio su soggetti colonizzati lontani e aveva invece rivolto la sua forza verso l'interno, verso la "madrepatria" stessa, un processo che Newton più tardi avrebbe etichettato come "una variante imperialistica dell'imperialismo".

La successiva conseguenza radicale dell'analisi di Newton era dunque la scomparsa delle nazioni. È questo uno dei passaggi fondamentali del suo pensiero ed uno dei punti cruciali su cui come è facile intuire più si divide la comunità interna al partito e su cui Reyes nei suoi studi da una interpretazione vicina alle teorie negriane. Vale dunque approfondire questo punto.

Chiaramente l'annuncio da parte di Newton ai suoi compagni di partito che le nazioni avevano cessato di esistere fu accolta con sgomento e riserva; va tenuto conto infatti come detto sopra che il BPP nasceva all'interno di un movimento più generale di rinascimento del nazionalismo afro-americano sino ad arrivare al concetto già citato di "nazione nella nazione". Ma cosa intendeva Newton con questa affermazione? In cosa a parere di chi scrive essa si scosta dalle teorie negriane? Molto brevemente Newton definiva nazione quello spazio territoriale che permetteva di individuare quella che Schmitt definisce "la distinzione amico-nemico". In questo contesto non va dimenticata l'importanza che aveva all'interno del BPP il contributo di Stokeley

Carmichael sul Black Power e riassunto nelle parole di Cleaver: "Il Black Power deve essere visto come una proiezione della sovranità, una sovranità embrionale che il popolo nero può rendere attuale per il fatto che può fare distinzioni tra se stesso e gli altri, tra se stesso e i propri nemici, in breve, tra la madrepatria bianca americana e la colonia nera".

Dunque a partire da queste premesse è facile capire che quando Newton scrisse che "le nazioni non esistono più" stava semplicemente concludendo che lo spazio territoriale per la distinzione amico-nemico era scomparsa. Il mutamento all'interno del capitalismo apportato dalle nuove tecnologie militari e per il trasporto e dallo sviluppo massmediatico ha creato secondo

Newton un capitalismo integrato a livello globale. Dunque non era più possibile per le forze anticolonialiste e antimperialiste liberare semplicemente e spazialmente un determinato territorio o nazione attraverso l'uso della forza. Il senso della scomparsa delle nazioni per Newton è tutto qui; di certo per Newton non erano di certo scomparse le differenze culturali e dunque non erano di certo scomparse le istanze per i popoli di ricerca di

una nazionalità attraverso la lotta di liberazione fisica né infine che quest'ultima non poteva più essere messa in una relazione proporzionale con la possibile effettiva liberazione. Semplicemente cadevano con la "scomparsa delle nazioni" anche tutte le condizioni di necessità e sufficienza che fino ad ora la liberazione territoriale aveva portato con sé.

Il successivo passaggio di Newton a questo punto è l'affondo contro l'idea di persistenza dell'entità statale. La classe dominante, a causa del suo desiderio di mantenere un controllo sempre crescente sulle capacità produttive della popolazione mondiale, aveva "messo sotto assedio tutte le comunità del mondo,



dominando le istituzioni a tal punto che il popolo non aveva più al proprio servizio le istituzioni nella propria terra” (Newton). Si era imposto secondo Newton un “non-stato”, strettamente reazionario, che serviva a mantenere il dominio capitalistico. Le conseguenze di questo passaggio nella elaborazione di Newton sono devastanti per qualsiasi visione socialista potenziale all'interno del nuovo sistema capitalista; “Crediamo che per come stanno le cose oggi il socialismo negli Stati Uniti non ci sarà mai. Perché? Non ci sarà mai perché non può esserci. Attualmente non può esistere in nessun posto del mondo. Il socialismo richiederebbe uno stato socialista, e se non esiste lo stato, come può esistere il socialismo?”

Ripensamento del materialismo dialettico attraverso il processo di contraddizione, fine delle nazioni come spazio territoriale di demarcazione tra interno e esterno e affermazione del non-stato avevano portato Newton a teorizzare un nuovo corso per il capitalismo globale. La difficoltà di Newton ora era definire e delineare a partire dalle conseguenze sovra esposte cosa fosse questo nuovo capitalismo. La risposta venne dalla concezione e dalla teorizzazione di intercomunitarismo reazionario.

Va prima di tutto precisato, e qui sta la debolezza della speculazione di Newton, che quest'ultimo non sistemizzò mai in maniera organica il concetto di intercomunitarismo reazionario ma la elaborò partendo da una intuizione. Di nuovo mi rifaccio alle parole di Reyes: “...quando accendeva la tv era bombardato dal famoso spot della Coca Cola pieno di facce asiatiche, africane e latino americane che cantavano “Mi piacerebbe comprare una coca per il mondo”. Newton presto giunse alla conclusione che queste pubblicità non erano semplicemente il risultato di una campagna accattivante; erano piuttosto segnali di un cambiamento in corso e a un livello molto più profondo” (Reyes).

Le innovazioni tecnologiche avevano minimizzato il bisogno di materie prime e di lavoro industriale e dall'altra parte avevano saturato i mercati nazionali, e una volta saturi il nuovo capitali-

simo aveva trovato proprio attraverso lo sviluppo delle nuove tecnologie di creare nuovi mercati in tutto il mondo. Chiunque al mondo secondo Newton oramai consapevolmente o meno “stava per comprare una coca” (Newton).

In questo contesto si era reso necessario trasformare il mondo intero in un'unica comunità integrata di produttori e consumatori, la classe dirigente statunitense aveva trasformato l'imperialismo americano in un qualche cosa di nuovo, una nuova forma di imperialismo che Newton chiama intercomunitarismo reazionario. Qui si colloca uno dei passaggi più famosi del pensiero di Newton:

“nessuno è fuori dal sistema. A causa della tecnologia il mondo è ora così piccolo che tutti noi siamo una serie di comunità disperse, ma siamo sotto assedio da parte del circolo interno reazionario degli Stati Uniti” (Newton).

All'interno di questa prospettiva dunque era evidente per Newton che essendo cambiato strutturalmente l'imperialismo egemonico statunitense in un intercomunitarismo reazionario era cambiata anche o doveva cambiare la lotta ant imperialista e di liberazione delle comunità umane globali. Il cambiamento era di grado e non più di genere tra quello che accadeva ad esempio alla comunità afro-americana all'interno degli Stati Uniti e quello che accadeva alle altre comunità sparse per il mondo. Il pensiero rivoluzionario andava articolato non più come una gamma di differenze tra liberazioni nazionali dai diversi sovrani ma come scala di differenze all'interno della lotta di liberazione da un

singolo sovrano globale incarnato dal ceto dominante statunitense.

Dunque coerentemente che fare? Newton individua nella creazione di un intercomunitarismo reazionario la chiave di volta all'interno del principio dinamico di contraddizione per creare e sostenere un intercomunitarismo rivoluzionario; “Ci sono soltanto due classi: miliardi di noi e pochi di loro. Qualunque siano le differenze nei livelli di oppressione, dagli operai industriali e tecnici ai milioni di poveri del Terzo Mondo, la maggioranza del popolo della terra è diventata una classe di dominati”.

Indubbiamente, almeno per



chi scrive, il pensiero di Newton offre proprio per il suo carattere di speculazione intuitiva e suggestiva una vasta gamma di riflessioni e di opportunità di nuove speculazioni eppure nella sua intuitività sta la sua debolezza. Newton pur arrivando a concettualizzare l'intercomunitarismo rivoluzionario non si soffermerà mai nel

corso della sua vita breve sul concetto stesso di comunità. Non vi sono indicazioni chiare ed organiche su cosa e come vada concepita la Comunità in sé e le varie comunità umane; pur riconoscendo le differenze culturali ed antropologiche tra le varie comunità sparse per il mondo anche dopo "la fine delle nazioni" e l'affermazione del "non-Stato" non cercherà mai di articolare come queste differenze vadano o possano andare ad incidere all'interno delle relazioni intercomunitarie. La conseguenza di questa manchevolezza ha creato il paradosso per cui esiste nella speculazione di Newton un concetto intercomunitario forte e una mancanza

altrettanto forte sulla determinazione del concetto comunitario interno. Conseguentemente nel discorso risulta più centrata ed importante l'intercomunitarismo reazionario rispetto a quello rivoluzionario che ne risulta solo abbozzato.

Non a caso dopo la teorizzazione intorno all'intercomunitarismo Newton si concentrerà non tanto sulle prospettive rivoluzionarie quanto su come vivere all'interno di una situazione rivoluzionaria saltando così l'anello fondamentale di congiunzione tra status quo e possibilità futura. Qui si inseriscono i concetti di suicidio reazionario e di suicidio rivoluzionario. Innanzitutto, Newton insisteva molto sul fatto che la retorica della violenza degli anni Sessanta era la conseguenza di una incapacità di tenere nella giusta considerazione il potere della trasformazione portando così a misurare il valore rivoluzionario di ogni azione proporzionalmente al suo potenziale distruttivo. Newton in contrapposizione utilizza la metafora della posizione del drago nelle arti marziali, colpire simultaneamente sia davanti che dietro in modo da distruggere ciò

che c'è di vecchio ma allo stesso tempo creare un movimento verso il futuro. La rivoluzione per Newton va considerata come un suicidio, una morte del sé e allo stesso tempo una nuova possibilità e un processo di cambiamento. Da qui le definizioni di suicidio reazionario e suicidio rivoluzionario; la loro differenza "sta nella speranza

e nel desiderio. Sperando e desiderando, il suicida rivoluzionario sceglie la vita; egli è, secondo le parole di Nietzsche, "una freccia desiderante un altro approdo". Entrambi i suicidi disprezzano la tirannia, ma il rivoluzionario è insieme uno che disprezza fortemente e anche uno che adora fortemente...il suicida reazionario deve imparare, come suo fratello il rivoluzionario ha imparato, che il deserto non è un circolo. È una spirale. Quando siamo passati attraverso il deserto, niente sarà più lo stesso". È forse proprio questo primato della volontà affermativa che caratterizza intuitivamente il



concetto di intercomunitarismo rivoluzionario e che a parere di chi scrive circoscrive in parte l'idea di comunità di Newton.

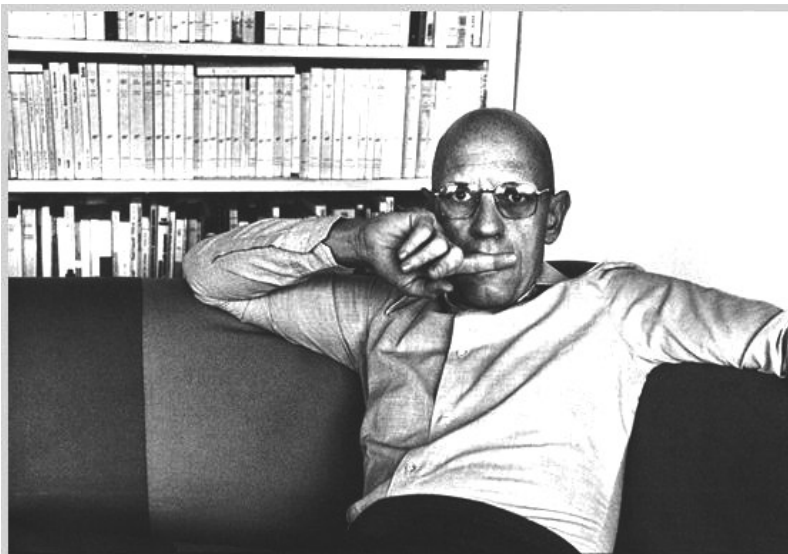
Di certo questa volontà creatrice e questo primato della creazione sulla distruzione all'interno del concetto comunitario è riscontrabile anche oggi in altre realtà temporalmente lontane da quella di Newton, la ritroviamo nel concetto di Terzo Dominio di Ocalan come nello zapatismo, nelle fabbriche autogestite argentine come nel Prachanda Path.

Nello scrivere questo articolo in diversi punti mi sono ritrovato ad essere critico verso la spinta intuitiva di Newton e a riscontrare in parte il superamento di alcune delle posizioni di partenza, nell'articolo in parte ho cercato di mettere in evidenza questi punti, in altri casi ho preferito lasciare spazio all'esposizione. Questo per precisare che il pensiero di Huey Newton non va a parere di chi scrive preso come una visione profetica di un comunismo comunitario o intercomunitario quanto come una cerniera possibile, un ponte poco battuto tra gli anni Settanta e noi uscendo dagli schemi molto più analizzati e dibattuti dell'autonomia. ★

Foucault e la post-modernità

di Edoardo Wolken

Attorno alla figura di Michel Foucault si è costruita, negli ultimi decenni, un vero e proprio "culto", una attenzione dovuta alla capacità del pensatore francese di esercitare, sin dagli esordi della sua attività di studioso, un'azione "magistrale" in una molteplicità di campi e di discipline: dalla psichiatria, alla storia della sessualità, dal pensiero politico fino all'etica, intesa come studio dei saperi e delle discipline mediante le quali "governare il sé". In parte – specie se andiamo al momento auro-



era stato preso dall'economia politica sullo sfondo nel nascente liberalismo.

La governamentalità liberale e la razionalizzazione delle pratiche governative che a questa corrente di pensiero si ispira, andava progressivamente

integrandosi con l'economia politica. Mentre in precedenza il potere regio era stato limitato dal diritto che, dall'esterno, intendeva regolarne l'arbitrio, a partire dal diciottesimo secolo l'economia politica comincia a costituire un dispositivo interno al potere tale, che

chi governa dovrà cercare di costruire un equilibrio fra regolazione politica e mercato. Se l'obiettivo è rispettare la "natura" economica, cioè le leggi economiche che dovranno condurre all'abbondanza e al benessere, sarà importante non solo ciò che la governamentalità farà, ma anche ciò che essa, autolimitandosi, deciderà di non fare per non impedire il libero dispiegarsi dell'economia stessa. Molto interessante diviene, a questo punto, quel rovesciamento prospettico che Foucault opera nella disanima del rapporto fra potere e Stato nell'epoca del liberalismo. Sappiamo che il pensatore francese intendeva il potere non già come una "sostanza" posseduta dai governanti ed esercitata sui governati, ma come reticolo di micro-poteri operanti sin dal livello minimo della società (relazioni fra i sessi, scuola, lavoro). Il potere è una relazione funzionale che attraversa i corpi, e quindi il liberalismo è orientato a far sì che i cittadini producano e riproducano una serie di pratiche e di comportamenti funzionali al conseguimento del benessere collettivo. Il liberalismo suscita la libertà ma allo stesso tempo non può che misurarsi con il crescente stato di insicurezza e di precarietà generati da questa libertà diffusa. Di centrale importanza è a questo punto il mercato: «che è la macchina che consuma libertà e funziona grazie ad essa, ed il governo è l'azione che tale libertà pone in essere, producendo al

rale di questa fama, cioè al 1968 e all'impatto che gli eventi legati a questa data esercitarono sul costume e sulle mentalità – essa andava a integrare l'azione di altri filosofi o psicologi, non meno importanti e famosi: basti pensare a Louis Althusser o a Lacan. In parte essa riuscì ad attrarre l'interesse di un pubblico vastissimo formato non solo da specialisti, incuriosito dalla capacità del maestro francese di innovare la terminologia politica (pensiamo soprattutto a lemmi come "governamentalità", biopotere, biopolitica) rovesciando le prospettive dell'analisi politologica e l'approccio stesso ai fenomeni legati alla politica.

In Italia l'attenzione per Foucault si può dire che sia costante ed ininterrotta da più di trent'anni: dall'attenzione critica di Massimo Cacciari negli anni settanta, fino alle opere di Agamben e di Negri che al pensatore d'oltralpe debbono parte del loro bagaglio filosofico. Di tutto ciò reca testimonianza la costante pubblicazione o ripubblicazione dei testi più importanti di Foucault e soprattutto, per quanto ci interessa più da vicino, la pubblicazione dei Corsi tenuti al College de France, in particolare "Nascita della bio-politica" (Corso del 1978 – 79) (1). Le lezioni di questo anno accademico intendevano chiarire la misura di alcune importanti trasformazioni che avevano modificato lo Stato moderno e il ruolo che, a partire dal settecento,

contempo il sistema delle protezioni dai pericoli» (2). La governamentalità liberale eserciterà progressivamente un'azione sempre più estesa e capillare di controllo della conformità sociale ai dettami del mercato e il *Panopticon* di Bentham ne rappresenta in un certo senso il paradigma. Col tempo, la governamentalità liberale darà vita all'*homo oeconomicus* e la biopolitica troverà il proprio coronamento «con l'effetto di trasferire il modello del mercato a tutte le sfere dell'esistenza, ivi comprese le più intime, private, soggettive» (3). Tutto ciò non viene da Foucault analizzato per deprecare una massificazione omologante e repressiva, ma, come accennavamo poc'anzi, con l'intento di indicare via di fuga dal controllo che le soggettività, in quanto creatrici del proprio contesto sociale, possono sempre attuare. È a questo punto che si apre il discorso sugli sviluppi e le innovazioni che il pensiero di Foucault (che non si è mai considerato marxista) ha esercitato su alcune correnti del pensiero post-moderno, in particolare Giorgio Agamben e Antonio Negri. ★

Note

1. Di seguito diamo alcune indicazioni bibliografiche di testi riguardanti la politica e il pensiero politico di M. Foucault. Id., *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 1998. Id., *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970 - 1994*, Marietti 1820, Genova Milano 2008. Per una buona introduzione all'opera di Foucault si veda S. Catucci, *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma - Bari 2000. Una antologia con gli scritti più significativi è M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2005. Per una raccolta di scritti più direttamente incentrati sulla politica, molto utile è M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, a cura di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001.
2. M. Bertani, *Postfazione* a M. Foucault, *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970 - 1994*, Marietti 1820, Genova Milano 2008, p. 247.
3. Ivi, p. 248.

Alla ricerca della speranza perduta di Edoardo Wolken

In questo lungo e denso libro, due intellettuali di opposta provenienza politica si confrontano a 360 gradi sulle aporie della modernità. Prendendo spunto dalla storia del secolo/millennio appena finiti analizzano le vicende legate all'emergenza di nuovi scenari geopolitici, si avventurano sul terreno della sociologia, della teoria politica e arrivano a trattare concetti evidentemente controversi e diversamente declinati, come "universalismo" e "differenzialismo", alla ricerca di una possibile via d'uscita da una post-modernità neo-liberale, vissuta all'ombra dell'ideocrazia imperiale U.S.A. Via d'uscita che Preve ha da tempo indicato in una forma di comunitarismo dialogico, democratico e solidale.

Chi abbia negli ultimi anni seguito da vicino il cammino filosofico di Costanzo Preve, si sarà già familiarizzato con i temi e gli argomenti dei suoi saggi. Tra le sue numerosissime opere sono in particolare 4 gli studi che diremmo imprescindibili ai fini di un inquadramento del suo pensiero. Con *Marx inattuale* (1) egli aveva offerto una decostruzione critica del pensatore di Treviri, e, in pagine di alta densità teorica aveva tentato, con successo, un'operazione di chiarimento e di proposizione in chiave idealistica di un marxismo alleggerito dalle stratificazioni interpretati-

ve del novecento. L'opera di chiarificazione storico-teoretica era poi proseguita con *Storia critica del Marxismo* (2), nella quale aveva fatto i conti con i cosiddetti "marxismi dottrinali", nati sulla scia della "vulgata" di Engels e Kautski e proseguita poi, in altre forme, con il "revisionismo" di Lenin e la lunga teoria dei pensatori, degli economisti e dei filosofi che avevano variamente interpretato il marxismo. Con *Il Popolo al potere* (3) e *Elogio del Comunitarismo* (4) possiamo parlare di una *pars costruens*, cioè della proposizione di nuovo insieme di paradigmi filosofico-politici, rivolti direttamente a quanti siano interessati a costruire una prassi politica innovativa ma non priva di solidi basi teoretiche. In sintesi, ci pare di poter dire che Preve intenda "traghetare" nel futuro quelli che continua a ritenere siano i punti vivi del pensiero di Marx, interpretati alla luce della filosofia perenne, quella che si origina in Socrate, Platone e Aristotele.

Se è vero, come è vero secondo Preve, che come accade a tutti i pensatori e scienziati, alcuni aspetti del pensiero di Marx sono irrimediabilmente datati, nell'essenziale, cioè nella sua critica del capitalismo, Marx è più attuale che mai. Indubbiamente, la convinzione circa la formazione di un «lavoratore collettivo cooperativo

associato, dal direttore di fabbrica all'ultimo manovale, alleato con il *General Intellect*» (5) è superata. Ma la vera sconfitta, nel confronto politico e teorico con il capitalismo, è stata semmai una *vulgata marxista*, originatasi nel pensiero del duo Engels-Kautski. Il primo accentuò la tesi circa l'incapacità del capitalismo di sviluppare le forze produttive e il secondo impose l'idea «della correlata capacità rivoluzionaria comunista [...] della classe operaia» (6) perché riteneva che l'operaio generico fosse più facilmente inquadrabile nella politica allora perseguita da quasi tutti i Partiti socialdemocratici.

In realtà la storia del '900 avrebbe smentito questa pia illusione: l'operaio lasciato a se stesso non solo non è in grado di gestire alcun passaggio intermodale (come del resto aveva ben inteso Lenin) ma, rispetto ad altre fasce sociali, in particolare i contadini, si rivela intrinsecamente refrattario a ogni velleità realmente rivoluzionaria.

Rimane valido il metodo di Marx, che Preve altrove ha definito «metodo strutturale» che si «applica a tutte le strutture sociali complesse» (7) nonché la speranza di una emancipazione universale dell'uomo. Con ciò, siamo giunti all'antropologia.

Secondo Preve, una buona antropologia – quella che si fonda sull'idea dell'uomo «ente naturale generico» – rappresenta un fondamento teorico imprescindibile per l'edificazione di un pensiero politico solido. Inteso in questo modo, l'uomo si rivela un ente in grado di concepire sia le cattedrali gotiche che i grattacieli moderni, può vivere in condizioni di vita «precarie» in una società massificata e iper-consumista, ma potrebbe anche decidere di superare l'attuale «modo di produzione capitalistico», per rifondare una politica veramente partecipata e comunitaria.

Tuttavia opporre la propria antropologia aristotelico-marxiana a una visione dell'uomo diversa e nemica, che ha le sue origini in Hobbes (*homo homini lupus*) si sviluppa con Locke e con il suo pseudo-contrattualismo proprietario e schiavistico, e tocca il suo culmine con gli attuali esponenti della filosofia «analitica», che riducono la filosofia a epistemologia o a dialogo improduttivo fungente da collante per un individualismo consumistico, non ci porta ancora ad un superamento dello stato pietoso nel quale versa l'umanità alienata (opportunamente Preve,

riprendendo Marx, sottolinea che nel «modo di produzione capitalistico» sono alienati, cioè privati della loro vera natura umana, sia i dominati che i dominanti).

Il fallimento storico di tutti i regimi politici che nel '900 hanno cercato di dominare l'economia – dal comunismo ai fascismi, dai populismi

redistributivi alla socialdemocrazia scandinava – lascia l'uomo post-moderno completamente in balia dei meccanismi alienanti e massificanti che tanti altri pensatori, da De Benoist a Lasch o a Baumann, hanno efficacemente tratteggiato. Lascia aperti anche alcuni fronti di «resistenza geopolitica» – (Irak, Afghanistan, Palestina) che di per sé meritano considerazione e rispetto. Ma non bastano o almeno non risolvono le contingenze europee. La sinistra di classe in questo senso non può fornire alcun appiglio, perché, specie in Italia, essa non è stata altro che uno storicismo politica-

mente semplificato per le masse che progressivamente sarebbero state integrate nel Sistema grazie all'assimilazione di stili di vita basati sul consumo di beni. Peggio ancora per alcune correnti del pensiero «marxista», quella operistica in particolare, che hanno assolutizzato la contraddizione fra capitale e lavoro, individuando nel solo operaio il «soggetto universale» che avrebbe dovuto guidare il passaggio intermodale dal capitalismo al comunismo. Cosa fare? Preve, sulle orme di Hegel, definisce quella attuale una fase «di gestazione e di trapasso»; vale a dire un periodo magmatico e fluido, sul quale non è possibile fare previsioni (d'altronde, sempre secondo Hegel, la filosofia è una scienza vespertina, che si leva sul far della sera, quando ormai tutto è compiuto) ma rispetto al quale è possibile prendere una posizione fortemente critica. All'antropologia si unisce un'etica, vale a dire una visione dell'uomo che possedendo il logos (ragione, dialogo e calcolo) ed essendo in grado di «mettere nel mezzo» la sua naturale socievolezza, deve costruire una società nella quale la partecipazione democratica implica non solo l'uguaglianza politica, ma a maggior ragione l'uguaglianza economica. Il libro si conclude con una recensione di *Elogio del comunitarismo* scritta da Tedeschi, una risposta dello stesso Preve e una controrisposta di Tedeschi. Preve ci tiene a distinguere il suo comunitarismo dialogico e democratico, sia dalla versione nazional-socialista, che si fondava sulla mera apparte-



nenza razziale, sia da eventuali richiami al comunitarismo tribale quale si è affermato in contesti extra europei, nei quali sopravvive spesso in forme residuali. Il carattere innovativo del comunitarismo di Preve si basa sull'assunzione dell'irreversibilità del concetto di libertà individuale formatosi in Europa nel '700: evitare l'atomismo individualistico non può assolutamente significare un inquadramento forzato o guidato da un Partito, ma deve nascere dall'adesione libera e consapevole dei cittadini. In questo senso Preve rimane allievo di Hegel, che attorno alla libertà di tutti come esito finale delle traversie attraversate dallo Spirito aveva costruito la sua storia del mondo: temperato tuttavia dalle critiche di Marx, che riteneva impossibile una libertà autentica e pienamente dispiegata nell'ambito di una società ancora divisa in classi.

Detto ciò, chiariti i meriti di Costanzo Preve, rimane qualcosa da sulle indicazioni intellettuali e pratiche che promanano dal suo pensiero. Per quanto riguarda le indicazioni più direttamente politiche, la costruzione in Italia di un movimento di seria opposizione politica, in grado di porsi il problema di un "passaggio intermodale", dovrà non solo attuare la svolta comunitarista, ma riprendere le considerazioni che Gianfranco La Grassa ha sviluppato negli ultimi anni, cioè la riformulazione del concetto di conflitto fra dominati e dominanti inserita

nella più ampia e, a suo dire, determinante fase di "policentrismo geopolitico". ★

Note

1. Costanzo Preve, *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
2. Id., *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco*, La Città del Sole, Napoli 2007.
3. Id., *Il popolo al potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici*, Arianna editrice, Bologna 2006.
4. Id., *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2006.
5. Costanzo Preve – Luigi Tedeschi, *Alla ricerca della speranza perduta*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2008, p. 21. E' ben nota l'avversione di Preve per il sistema "citazionale" comunemente in uso a livello accademico, che spesso sfocia in un vero e proprio abuso di frasi, estrapolate dal contesto, con un profluvio di note. Pur essendo egli ovviamente libero (ci mancherebbe...!) di procedere come meglio crede nella stesura di un testo, crediamo che per i lettori più giovani e meno esperti, il sistema delle note risulti fruibile e chiaro, nella misura in cui fornisce agevolmente indicazioni su nuovi percorsi di lettura.
6. Ibidem.
7. Id., *Elogio...* cit. p. 67

Il reale non è razionale

di Luigi Santonastaso

Diego Fusaro, *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*.

Nessuno di noi, oggi, sarebbe disposto a riconoscere nella figura del lavoratore salariato l'incarnazione dell'antico schiavo o del servo della gleba. Siamo, infatti, un po' tutti persuasi che la nostra sia l'epoca della libertà in buona parte dispiegata e che il fenomeno della schiavitù appartenga ormai ad un tempo remoto. Contro questa interpretazione del mondo moderno si oppone Diego Fusaro (*Karl Marx e la schiavitù salariata: uno studio sul lato cattivo della storia*, edito da Il Prato, Padova 2008, prefazione di André Tosel: www.filosofico.net) che, attraverso un'attenta esegesi dei testi marxiani, mostra come la schiavitù non si sia affatto estinta ma anzi perduri in maniera più celata e viva. Le apparenti strutture giuridiche non fanno altro che dissimulare lo sfruttamento economico del nostro tempo. Da qui l'invito a stu-

diare la storia dal suo lato cattivo, ovvero a vedere nel processo storico non il progressivo dispiegamento della libertà (Hegel) ma, piuttosto, a cogliere la continuità esistente tra le antiche forme di assoggettamento e quelle odierne; la libertà giuridico-politica di cui gode il lavoratore salariato è solo formale. Come l'antico servo era legato al proprio padrone, così l'operaio dei nostri tempi non può far a meno di alienare se stesso al capitalista affinché non muoia di fame. La sua apparente libertà si annulla in quanto egli non può vivere se non divenendo una merce. Scrive Marx: «L'economista ci dice che originariamente e teoricamente l'intero prodotto del lavoro appartiene all'operaio. Ma ci dice nello stesso tempo che di fatto giunge all'operaio la parte più piccola e assolutamente più indispensabile del prodotto; solo quel tanto che è necessario affinché l'operaio viva non come uomo ma come operaio, e propaghi non l'umanità, ma quella classe di schiavi, che è la classe

degli operai» (1). Naturalmente il filosofo tedesco non vuole negare le varie conquiste giuridiche avvenute nel corso del tempo ma chiarire che le “catene” del lavoratore salariato, sebbene meno apparenti, siano tuttora esistenti. La difficoltà di cogliere la sottomissione del lavoratore non implica il suo disconoscimento; l’antico schiavo o il moderno salariato vengono così ad essere diverse forme del lavoratore assoggettato.

Fusaro nel suo lavoro, attraverso un serrato confronto tra la schiavitù antica e quella moderna, mette in luce come proprio quest’ultima forma sia, sotto certi aspetti, la più drammatica. Infatti, lo schiavo del mondo antico o il servo della gleba dovevano necessariamente essere riconosciuti come tali dal proprio padrone mentre il capitalista considera il lavoratore salariato come: «uno schiavo che, in termini giuridici, non gli appartiene e per il cui acquisto non ha dovuto investire denaro; uno schiavo che, per di più, può essere rimpiazzato senza alcuna difficoltà, grazie all’esistenza di quell’esubero di operai» (2). Inoltre l’odierno lavoratore salariato è costretto a vendersi quotidianamente; è sì libero di non farsi sfruttare da un punto di vista giuridico ma è praticamente costretto a farlo se non vuol morire di fame. Engels, a tal proposito, ha parlato di un vero e proprio «assassinio sociale». Quelle apparenti protezioni della classe salariata non sono altro che le continue e, forse, più forti forme di prevaricazione; i capitalisti del nostro tempo hanno costruito la loro fortuna attraverso l’elargizione di diritti inconsistenti. La “libertà” non è altro che il mezzo, illusorio e necessario, grazie al quale assoggettare la classe salariata. Chiarisce Fusaro: «formalmente libero di fare tutto, tanto di non lavorare per il capitalista quanto di trascorrere il suo tempo libero alla stessa maniera di quest’ultimo e di soddisfare i suoi bisogni, si trova poi materialmente nella condizione diametralmente opposta, condividendo sotto molti aspetti la sorte dell’antico schiavo anche per quel che concerne la soddisfazione dei bisogni e la gestione del tempo libero» (3). Viene così destrutturata l’idea della stessa economia politica, ingenua nel credere che il solo contratto lavorativo possa essere garante di eguaglianza. E’ giusto, come fa Fusaro, parlare di una schiavitù ad intermittenza perché non viene venduta la sua forza lavorativa ma «l’uso temporaneo della sua personalità». In questo modo si può comprendere l’attualità della concezione della storia marxiana: restia a qualsiasi dialettica giustificatrice ma attenta a dimostrare la continuità tra passato e presente.

Detto ciò, bisogna ora cercare di capire quale sia

la struttura che sta alla base delle forme di produzione antiche e moderne. Il pluslavoro, ripete Fusaro analizzando Marx, è il presupposto necessario affinché una classe prevalga. Il capitalista può accrescere il proprio potere in virtù del mancato riconoscimento e pagamento dell’eccesso di lavoro da parte del suo dipendente. Il capitalismo, lungi

dall’essere un fenomeno tipicamente moderno, viene così a configurarsi come un vero e proprio “modus cogitandi”, un atteggiamento adottato dalle varie forme di dominio che, nel corso della storia, hanno accresciuto la propria potenza facendo leva sulla necessità lavorativa dello sfruttato. Marx stesso mostra chiaramente come il capitalismo si sia dispiegato nel corso del tempo fino a raggiungere la sua piena maturità con la tecnica. Se prima il capitalismo necessitava di una certa riconoscenza nei confronti del lavoratore, questi può ora essere sostituito dai macchinari. La razionalità, che il sistema industriale incarna, esemplifica al meglio non solo la condizione del nuovo schiavo, ormai ridotto ad una ruota dell’ingranaggio, ma il rifiuto di qualsiasi visione ottimistica del nostro tempo. Le ultime parti del libro vertono proprio sul legame indissolubile tra schiavitù e capitalismo e sulla subordinazione dello stesso capitalista al capitale, evidenziando la grande influenza del pensatore di Treviri sulla riflessione contemporanea.

Il riconoscimento di questo brillante lavoro non deve, però, essere esentato da critiche; Fusaro sa bene che, quanto più un libro mi interessa, tanto più sono spinto a problematizzarlo. Sono d’accordo con André Tosei, che ha prefatto il libro, nell’essere restio ad una considerazione della storia solo dal suo lato cattivo. Ma non è questo il punto cruciale, a mio avviso. Credo che l’autore del libro non abbia analizzato a sufficienza la questione della tecnica e i presupposti ontologici che stanno alla base del capitalismo. Fusaro riconosce la potenza del capitalismo ma dimentica di interrogarsi su quale sarà il suo destino; ovvero non scruta a fondo la struttura del pensiero capitalista. Perché è stata possibile la nascita dell’atteggiamento capitalista? Come e se possiamo uscire da questa “gabbia d’accia-

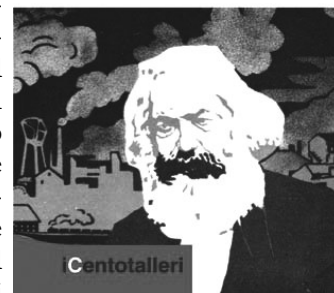


DIEGO
FUSARO

KARL MARX E LA SCHIAVITÙ SALARIATA

UNO STUDIO SUL LATO
CATTIVO DELLA STORIA

PREFAZIONE DI ANDRÉ TOSEI





io”? Non basta né una presa di coscienza teorica (si pensi alla dialettica servopadrone) né rimandare la risoluzione della schiavitù ad altre epoche. Scrive Heidegger: «L'umanismo di Marx non ha bisogno di alcun ritorno

pian piano lasciando il posto all'apparato tecnico. Il capitalismo per portare avanti il suo scopo, ovvero il profitto, dovrà fare affidamento sempre di più sulla tecnica; in questo modo il suo scopo non sarà il profitto ma quello di raggiungere la maggiore potenza tecnologica. Il “supporto”, di cui si parla nel libro, non è altro che la tecnica del nostro tempo. A differenza di quanto pensava Marx, i lavoratori non possono fare altro che constatare questo fenomeno. A prescindere da queste riflessioni critiche, dobbiamo ringraziare Fusaro non solo per averci offerto un importante contributo filosofico ma anche per avere mostrato la viva attualità del pensatore tedesco. Uno spettro, per dirla con Derrida, con cui fare ancora i conti. ★

Note

1. K. Marx, *Ökonomisch - philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, 1932* (1844); tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968, a cura di N. Bobbio, pag. 17.
2. D. Fusaro, *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, pag. 137.
3. D. Fusaro, *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, pag. 144.
4. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, 1947; tr. it. *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, a cura di Franco Volpi, pag. 42.

Intervento

all'antico, e così pure l'umanismo che Sartre concepisce come esistenzialismo» (4). Ciò significa che non è sufficiente constatare la nascita del capitalismo o dell'antica schiavitù ma avvicinarci al modo in cui l'umanità viene vista e pensata. Si possono sfruttare i lavoratori o le materie prime solo dopo che si è posta una determinata interpretazione del reale, ovvero della natura e dell'uomo. Naturalmente non si vuole affermare che i problemi della schiavitù salariata possano risolversi solo rivolgendosi a un nuovo sguardo sulla realtà, ma indicare un'interpretazione più radicale del fenomeno capitalismo. Inoltre il libro, a mio avviso, non approfondisce a sufficienza il rapporto tra capitale e tecnica, non avvedendosi che il capitalismo sta

Riflessione sui concetti di classe e di comunità di Giacomo Scalfari

L'esperienza dei Gruppi di Lotta Proletaria

L'organizzazione politica in cui milito da ormai quindici anni è il Partito Comunista Internazionalista, formazione sorta nel 1943 su posizioni anti-staliniste, in netta contrapposizione sia al CLN che al Partito Comunista Italiano. Per una lunga serie di motivi, nel 1952 il P.C. Internazionalista si spaccò in due tronconi: da una parte noi, “quelli di Onorato Damen”, e dall'altra i seguaci di Amadeo Bordiga che diedero vita a un altro partito. Ma per iniziare questa riflessione sugli aspetti che ritengo interessanti e su quelli che invece non condivido del comunismo di comunità, vorrei partire dalla mia esperienza nei Gruppi di Lotta Proletaria (GLP), una piccola formazione giovanile nata a Parma alla fine del 1991 e sciolta nel 2002, quando tutti i suoi membri confluirono nel P.C.

Internazionalista.

I GLP nacquero dalla scissione di un collettivo studentesco vicino all'area dell'Autonomia e nei primi anni di attività si inserirono nel variegato movimento dei centri sociali autogestiti. Inizialmente le posizioni del gruppo erano molto approssimate, ma già abbastanza classiste da determinare un progressivo allontanamento dalla linea giovanilista e genericamente contestataria, che caratterizzava il collettivo di provenienza come già buona parte dell'Autonomia a livello nazionale. I GLP avevano posizioni classiste nel senso che, indipendentemente dall'origine sociale dei militanti, ritenevano che il principale referente della loro azione politica dovesse essere i proletari, ossia tutti coloro che subivano maggiormente il peso e le ingiustizie del sistema capitalista, per cui si pensava di dover essere più presenti nelle scuole professionali,

nei quartieri di periferia, e magari tentare qualche volantaggio davanti alle fabbriche.

Cruciale per la nascita dei GLP fu inoltre la questione del *comunismo*. Nel 1989 era crollato il Muro di Berlino, e da quel momento in poi quasi tutta l'area della sinistra radicale che verteva intorno ai centri sociali iniziò ad abbandonare il comunismo come modello politico da opporre anche solo idealmente al sistema capitalista, sostituendolo con un pragmatismo che nel giro di una decina d'anni – con il movimento no global – si trasformerà in una domanda, più che in una risposta, ossia: un altro mondo è possibile, certo, ma quale?

Invece, più per intuizione che per preparazione teorica, lo sparuto gruppo di studenti medi che diede vita ai GLP riteneva che in URSS e nell'est europeo non fosse caduta la società comunista, ma lo stalinismo, ossia una forma particolarmente feroce e brutale di capitalismo di stato, per cui la volontà di lottare per una società comunista andava rivendicata e non certo omessa per timore di inimicarsi i figli dell'imperante e soffocante conformismo democratico.

Un altro tema che caratterizzava i primi GLP era la questione della *comunità*. Gli anni Ottanta, appena trascorsi, avevano lasciato un grande vuoto in termini di protagonismo delle masse organizzate e lotte collettive, e i miti reificanti (e terrificanti) del consumismo spopolavano anche fra i giovani proletari, senza trovare alcuna valida resistenza... qualcuno ricorderà che negli anni Ottanta i "paninari" ripassavano con la china il simbolo delle Timberland sulle scarpe, per evidenziare che *loro* avevano un sacco di soldi da spendere per i vestiti...

L'orgoglio di classe era insomma passato dai proletari ai borghesi, e il consumismo trionfante andava a braccetto con uno sfrenato individualismo, sguinzagliato grazie al riflusso dell'impegno e alla durissima sconfitta delle lotte collettive portate avanti nei decenni precedenti. In questo quadro, agli occhi di giovani ribelli istintivamente comunisti, i centri sociali – che i GLP preferivano chiamare *centri popolari* – apparivano come potenziali fortini contro l'omologazione individualista, prima ancora che vere spine nel fianco della città borghese, luoghi in cui provare ad allacciare dei legami sulla base di valori politici condivisi.

Da un volantino del 1993:

"...Nasce in città l'esigenza di un centro popolare autogestito... questo spazio potrebbe fare rinascere quella solidarietà fra la povera gente e fra gli sfruttati che fa tanto paura ai nostri padroni e a chi ci governa. Lo spirito di comuni-

tà che si potrebbe creare all'interno del centro popolare autogestito sarebbe infatti in netto contrasto con la società fredda e individualista in cui viviamo..."

Tuttavia, dopo alcune esperienze dirette, i GLP dovettero accantonare l'idea che i centri sociali potessero trasformarsi nelle nuove comunità proletarie a base territoriale, poiché si resero presto conto che, nel complesso, il ceto politico degli stessi andava in tutt'altra direzione. Un vero peccato, perché il movimento dei centri sociali agiva comunque in quell'ambito che, con il drastico ridimensionamento delle grandi concentrazioni industriali, per la ricomposizione di classe stava ormai diventando centrale, ossia *il territorio*.

E così i GLP scelsero un'altra strada, ossia quella di creare ex novo delle comunità che, in sostanza, coincidevano con le sezioni politiche dei gruppi e a cui diedero il nome di *Comunità Urbane Proletarie*. Fra il '94 e il '95 ne fondarono due, una a Parma e una a Bologna.

Da un volantino del 1994:

"UNA COMUNITA' URBANA PROLETARIA" (titolo). *"E' una COMUNITA', nel senso di Nuova Comunità, contrapposta a quella dominante capitalistica: nei rapporti comunitari, dunque, si estingue qualsiasi gerarchia imposta e qualsiasi divisione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, ovvero i cancri borghesi in ambito sociale. URBANA, nel senso che si vuole mettere in evidenza l'aspetto territoriale della Comunità, cioè la volontà di radicarsi profondamente nei quartieri popolari più vicini e di lavorare soprattutto in funzione e in rapporto con essi (...). PROLETARIA, nel senso di riconoscere nel proletariato, cioè nella classe salariata priva del possesso dei propri strumenti di lavoro, ovvero dagli sfruttati dalla necessità padronale di profitto, il referente naturale e principale di ogni comunista militante..."*

Dal 1994 in poi, i GLP iniziarono a collaborare in modo sempre più stretto e continuativo con la sezione emiliana del P.C. Internazionalista. Oltre a dividerne l'analisi complessiva e in particolare la critica radicale dei regimi stalinisti, i GLP trovarono nel P.C.Int. un baluardo del classismo, proprio mentre tutt'intorno i più si affrettavano ad abbandonare la visione marxista della società, contro cui i pennivendoli della borghesia si dilettavano a scagliare le macerie ancora fresche dell'URSS e del Muro di Berlino. Era infatti la rivendicazione del classismo che distingueva innanzitutto i GLP e che li portò alla

rottura con l'area dell'Autonomia. La questione della comunità si innestava in una più generale visione classista da cui non prescindeva mai. Tutto partiva dalla constatazione che la classe proletaria, oltre a essere completamente succube dei valori individualistici borghesi, era divisa, dispersa, atomizzata, e questo sia a causa della scomparsa di tante grandi concentrazioni industriali che più o meno fino alla fine degli anni '70 avevano rappresentato il cuore della *comunità di classe*, sia a causa della perdita della *coscienza di sé* favorita dal crollo dei regimi stalinisti insieme a tutti i (falsi) miti che incarnavano. Per questo motivo, nonostante la delusione dei centri sociali, i GLP continuarono a individuare nel territorio il luogo privilegiato entro cui ricercare la futura ricomposizione di classe. E nelle linee caratterizzanti del 1994 affermavano:

"Essere TERRITORIALISTI nel senso di riconoscere nel territorio il campo d'azione principale entro il quale aggregare i proletari delle periferie urbane, luogo di unione e organizzazione in vista delle battaglie da condurre in ogni situazione in cui si manifesta lo scontro di classe. *Riprendersi il territorio*, dunque, significa riprendersi la coscienza di essere classe, al di là di qualsiasi differenza di categoria..."

La centralità del classismo

Nonostante l'esperienza delle comunità urbane proletarie si sia conclusa ormai da diversi anni, io ritengo che la riflessione sul concetto di comunità e in particolare sulla necessità che risorga al più presto una nuova comunità di classe, sia ancora fondamentale. E' fondamentale per due motivi. Innanzitutto, in accordo con quanto già affermato su questa rivista, sono convinto che non basta sostenere di lottare contro il capitalismo e per una società senza classi: bisogna cioè articolare di più la proposta rivoluzionaria di una nuova società – il comunismo – che è radicalmente diversa dall'attuale. Soprattutto dopo la tragica esperienza del capitalismo di stato pseudo-sovietico. La nuova società potrà infatti nascere davvero solo in presenza di un diffuso *protagonismo proletario*, incarnato nella democrazia diretta dei Consigli – come i Soviet della Rivoluzione d'Ottobre, fino al loro esautoramento a opera della controrivoluzione staliniana – organizzati su base territoriale.

Ed è esattamente il legame fra la classe e il territorio che permette di edificare la comunità di classe, in contrapposizione ai residui classisti e in preparazione della comunità umana. Come

Marx e Lenin cercavano di spiegare agli anarchici, la rivoluzione proletaria non crea dall'oggi al domani la società senza classi, ma innesca il processo che conduce – se tutto va bene – in quella direzione.

Ma una riflessione sul concetto di comunità è fondamentale anche perché solo una solida comunità di classe radicata sul territorio può farsi carico dello *scontro epocale* con la classe avversa – quella borghese – pronta a tutto pur di non perdere i suoi privilegi e il suo dominio. Questo le camicie nere al soldo dei padroni nei primi anni Venti lo avevano capito perfettamente. Basta dare un'occhiata alle devastazioni che commisero contro il movimento operaio e contadino in quegli anni, per rendersi conto che non colpirono solo le sedi dei sindacati e dei partiti, ma anche le case del popolo, i centri ricreativi, i circoli di cultura, le società di mutuo soccorso... in sostanza, la fittissima rete territoriale della comunità di classe. E non è forse un caso che la più valida resistenza alle squadracce che allora imperversavano in tutta la penisola fu opposta dal quartiere proletario Oltretorrente di Parma (agosto 1922), cioè una compatta comunità di classe radicata in uno specifico territorio, che era tutt'uno con i suoi combattenti sulle barricate.

Ciò che apprezzo del comunismo comunitario è dunque l'intenzione di riflettere e discutere sul concetto di comunità in rapporto alla lotta globale anti-capitalista, considerando anche il fatto che "il prevalere assoluto della dissoluzione individualistica, in contrapposizione all'aggregazione di classe comunitaria, è oggi l'elemento fondamentale per comprendere la natura dei rapporti sociali" (1). Ma ciò che ci separa profondamente – e da cui discendono più o meno tutte le nostre divergenze politiche – è la valutazione della contraddizione capitale/lavoro e quindi della lotta di classe.

L'insanabile conflitto fra capitale e lavoro e la lotta di classe che ne deriva, infatti, è per noi comunisti internazionalisti la contraddizione fondamentale del sistema capitalista, per cui non posso condividere l'affermazione secondo cui tale conflitto è una "espressione specifica di una contraddizione più generale che trova il suo fondamento proprio nello scontro tra l'economia crematistica illimitata e il tentativo comunitario politico di mettere sotto controllo le sue pretese insaziabili" (2). Non esiste, a nostro modo di vedere, "un'economia crematistica illimitata" che non sia il modo di produzione capitalistico, e non esiste un "tentativo comunitario politico" che non sia la lotta della classe che subisce il peso di questo modo di produzione.

E' vero, il capitalismo è un sistema devastante a trecentosessanta gradi, per cui i suoi effetti collaterali si ripercuotono su tutta la collettività o quasi (chi detiene immense ricchezze ha in realtà sempre una via di fuga). Si pensi all'inquinamento, alla distruzione della natura, al problema dei rifiuti, ma anche alla disintegrazione complessiva dei legami sociali, al nichilismo individualistico, ecc. Tuttavia, finché esiste la divisione in classi, sono gli interessi di classe a prevalere su tutti gli altri, e il fatto che la borghesia internazionale che stringe il timone del mondo ci stia portando tutti verso la catastrofe sociale e ambientale senza alcun tipo di remora o tentennamento, ne è la dimostrazione più evidente. I proletari sono forse moralmente migliori? Certo che no, ma hanno interessi *oggettivamente* contrapposti a quelli del modo di produzione capitalistico e a quelli della borghesia mondiale, e sono perciò la classe *potenzialmente* rivoluzionaria.

Secondo quanto letto su questa rivista, la lotta di classe "non potrà mai fungere da leva rivoluzionaria in sé nella attuali strutture sociali. Feticizzarla e consacrarla come elemento cruciale per il superamento del capitalismo significherebbe confondere un mezzo contingente con una strategia e una visione di fondo" (3). E invece noi pensiamo che *solo* attraverso la lotta di classe è possibile il superamento del capitalismo. Non è affatto un mezzo contingente, ma la molla che può mettere in discussione il capitalismo e le sue contraddizioni insanabili dalle fondamenta.

La lotta di classe è però elemento necessario ma non sufficiente; l'altro fattore indispensabile per abbattere questo sistema e procedere verso un ordinamento comunista è infatti *il partito rivoluzionario*, ossia l'organizzazione che – formata, questa sì, da soggetti provenienti da tutte le stratificazioni sociali e accomunati dall'adesione allo stesso programma politico – dovrà radicarsi nel proletariato per guidarlo oltre le lotte contingenti e settoriali, verso un'offensiva generale contro il capitalismo e la classe dominante borghese, che tale sistema difende. E come già affermava Lenin nel *Che fare?*, il partito rivoluzionario ha fra le altre cose il compito di denunciare *tutte* le contraddizioni del sistema capitalista, non solo quelle che riguardano direttamente il conflitto di classe. Ad esempio, il No Tav è senz'altro un movimento interclassista, perché la lotta che lo ha fatto sorgere interessa tutti gli abitanti della Val di Susa indistintamente. Ma se ne avesse l'opportunità, *il partito di classe* – che è ancora tutto da costruire: noi abbiamo ereditato il nome "partito" dal 1943, ma siamo

perfettamente consapevoli di non avere ancora la forza organizzativa per essere, qui e ora, il partito – dovrebbe comunque intervenire in questo movimento perché esso si batte contro una delle tante storture generate dal sistema capitalista, che vede gli interessi di una ristretta cerchia di affaristi schiacciare quelli di un'intera collettività.

Intervenendo, però, non dovrebbe accodarsi ai contenuti del movimento stesso, dovrebbe invece tentare di innestare sulla lotta rivendicativa la denuncia politica dell'intero capitalismo che sacrifica gli interessi comuni sull'altare del profitto borghese, e indicare il proletariato come la classe che deve *farsi carico* della battaglia a tutto campo contro il sistema, e quindi anche di quella lotta specifica.

Quale classe?

Ma chi sono i proletari? Premesso che secondo noi Marx è chiarissimo nell'indicare quale sia la classe rivoluzionaria e che essa nulla ha a che fare con il "lavoratore cooperativo associato, dal dirigente della produzione all'ultimo manovale", vorrei provare a darne qui una definizione concreta, indipendentemente dall'esegesi di questo o quel testo marxiano.

Innanzitutto bisogna rilevare come i termini "proletariato", "classe", ecc. siano stati banditi dal linguaggio comune in seguito alla repulisti ideologica che è seguita al crollo del socialismo reale, una repulisti a cui l'interclassismo e il populismo del Pci avevano comunque preparato il terreno già da tempo. E, ovviamente, questi termini sono stati smarriti insieme ai concetti e alla visione della società che rappresentavano: la divisione in classi, la coscienza di classe, la lotta di classe e via di seguito. La conseguenza di questa sconfitta ideologica è stata che molti antagonisti al sistema capitalista – genericamente intesi – hanno abdicato e si sono adeguati al linguaggio volutamente incerto e vago (la gente, i cittadini, ecc...) del nemico di classe.

Ora, la nostra società è liquida e complessa quanto si vuole (e per "nostra" intendo soprattutto l'Occidente, perché in altre parti del globo la polarizzazione sociale è molto più netta), ma il proletariato è ancora lì com'è lì il capitalismo: molto semplicemente, i proletari sono *tutti* coloro che vivono non grazie all'investimento di un capitale, piccolo o grande che sia, ma grazie alla vendita della propria forza-lavoro – facilmente sostituibile perché abbondante sul mercato – in cambio di un salario o di uno stipendio, vale a dire, ad esempio, l'operaio di fabbrica, l'operatore di un call center, lo spazzino, il postino, la

cassiera, il precario della scuola... in sostanza, tutti i lavoratori dipendenti. Sono da escludere, è ovvio, quelli in possesso di un'alta qualificazione o che ricoprono ruoli dirigenziali perché, in base alla loro posizione e alle retribuzioni che percepiscono (manager d'azienda, dirigenti statali, ecc.) sono oggettivamente legati alla salvaguardia di questo sistema e non certo al suo abbattimento.

Certo, esistono settori che, da un punto di vista di classe, sono molto più omogenei di altri. In fabbrica, ad esempio, sono *tutti* proletari, mentre a scuola c'è il docente che vive solo del proprio (basso) stipendio, ma c'è anche quello che oltre a insegnare fa il commercialista, oppure quella che è sposata con il notaio o l'imprenditore, ecc. Il fatto è che le classi sono *astrazioni*, non caste che distinguono i propri membri da un marchio sulla pelle. Per cui è normale che, in mezzo alla polarizzazione classista borghesia/proletariato che si intensifica nelle fasi di acuta crisi economica come l'attuale, esista un magmatico e multiforme ceto medio che si avvicina all'uno o all'altro polo a seconda del momento. Ebbene, questo è un motivo in più per dire che solo il proletariato ha interessi sempre e comunque opposti a quelli del sistema capitalista, ed è perciò la classe – presente a livello internazionale – potenzialmente e oggettivamente rivoluzionaria.

Critica del nazionalitarismo

Un altro fondamentale caposaldo del comunismo di comunità che non posso condividere – divergenza anch'essa legata a una diversa valutazione della lotta di classe – è il nazionalitarismo. Io credo innanzitutto che si debba distinguere il concetto di nazione da quello di stato-nazione. Il primo è quell'insieme di elementi storici e culturali legati a uno specifico territorio che caratterizzano un popolo (lingua, tradizioni, usi e costumi, ecc.), il secondo è invece l'identificazione di un popolo con uno Stato, ossia con un'organizzazione politica e sociale specifica e distinta da quella dei popoli circostanti, con le sue frontiere, il suo esercito, i suoi generali, i suoi tribunali, le sue leggi, ecc.

Ora, premesso che finché sussiste la divisione in classi che taglia trasversalmente tutti i popoli non è possibile pensare all'esistenza di comunità che prescindano da tale divisione, cardine della società capitalistica, ritengo che i comunisti debbano cercare di rafforzare il sentimento

comunitario in seno a quella classe – il proletariato – che è dispersa in tanti stati-nazione differenti – strumento di dominio della classe avversa, la borghesia, nazionale e internazionale – ma che ha gli stessi interessi storici, ossia la fine della propria sottomissione e oppressione. Una meta che, in ultima analisi, coincide con l'affossamento del sistema capitalista.



L'obiettivo ultimo dei comunisti deve essere quindi l'abbattimento di tutte le frontiere degli attuali stati-nazione, che non significa affatto la fine dei popoli-nazione su cui questi stati (borghesi) sono stati costruiti, anzi! In questo modo le future comunità territoriali, una volta libere dal giogo classista, saranno finalmente libere da qualunque imposizione culturale calata dall'alto. Si pensi al processo che ha portato alla nascita dello stato-nazione italiano nell'Ottocento, un'operazione di colonialismo interno da parte della borghesia settentrionale – in combutta con la borghesia parassitaria meridionale – che ha letteralmente conquistato a suon di cannoni e caccia al brigante il regno delle Due Sicilie, con buona pace dei mazziniani che in attesa del “popolo” hanno visto Garibaldi consegnare l'Italia al re. Dopodiché, dalla scuola alla televisione e passando per le trincee di due guerre mondiali, è sorta l'unità culturale e soprattutto linguistica del popolo italiano. Più artificiale di così...

E' solo quando non ci saranno più classi né frontiere che potranno sorgere comunità reali, ossia comunità che nascono sul territorio dalla convivenza quotidiana delle persone che vivono negli stessi borghi e negli stessi quartieri, che lavorano e che decidono insieme attraverso organismi consiliari il proprio vivere comunitario.

Ecco perché io mi dichiaro internazionalista e non nazionalitario: perché ritengo che la parola d'ordine *Proletari di tutti i paesi, unitevi!* sia più che mai attuale, e lungo il difficile percorso verso una diffusa coscienza di classe internazionalista, gli stati-nazione e tutta l'ideologia e i falsi miti da cui sono avvolti rappresentano senz'altro l'ostacolo principale. ★

Note

1. Lorenzo Dorato in “*Essenza del capitalismo e chiavi di lettura per una fondata resistenza*”, *Comunismo e Comunità* n°1
2. Lorenzo Dorato, *ibidem*.
3. Lorenzo Dorato, *ibidem*.

La pittura di Vincenza Spiridione tra impegno e passione espressiva

di Alessandro Spadoni

Contributo

Impegno e passione espressiva. Su questo difficile e complesso binomio artistico si muove il pensiero creativo di **Vincenza Spiridione**, pittrice d'origine lucana ma romana d'adozione, che da anni conduce una sua personale e rigorosa ricerca raffigurativa volta a una più attenta rappresentazione della realtà e che ha al suo attivo numerose esposizioni di prestigio.

Persona umile e particolarmente sensibile alle tematiche legate alla pace, all'integrazione culturale, al desiderio innato di ogni individuo che lo spinge verso la realizzazione delle proprie umane aspirazioni, la Spiridione non vuole essere una semplice pittrice che mette in mostra nelle sue tele la sua tecnica e le sue qualità artistiche, ma va oltre, alla radice del dramma dell'individuo costretto a vivere in un tempo incomprensibile, precario, che non ha contribuito a costruire e che non gli appartiene. In lei alberga il desiderio di superare ogni limite geografico, storico e culturale per raggiungere direttamente il cuore di colui che osserva i suoi quadri e stabilire un'intesa comunicativa fuori da ogni schema generalizzato e definito. Le sue opere infatti non restano ferme lì, nel chiuso della cornice, della sala dove sono esposte, ma sono vive, pulsanti, e rendono più tangibile, evidente, il senso di un mistero che ha il suo centro nel sentimento di vicinanza verso chi soffre, verso chi subisce le difficoltà e le problematiche del vivere quotidiano. E questa modalità pittorica che guarda alla tradizione più alta del Realismo supera in modo deciso il processo di spettacolarizzazione dell'Arte che ha purtroppo, come unico scopo, quello di creare audience e corrispondere a determinate esigenze di mercato. In un'epoca di consumo e di incertezza sociale, di isolamento e di forte precarietà Vincenza Spiridione ci riporta con i piedi per terra alle problematiche del vivere comune, laddove è possibile ritrovare valori condivisi e una nuova voglia di riprendere una battaglia per l'affermazione di diritti negati, quali il lavoro, la casa, un futuro certo e sicuro. Il compito dell'artista, quindi, non è quello di fermarsi al proprio narcisismo, al proprio individualismo che lo sgancia inevitabilmente dalla realtà, ma bensì quello di immergersi nel flusso costante e inarrestabile degli eventi per trarre quella segreta ispirazione capace di tradursi in un gesto creativo e significativo; in un tratto, in un segno, in una

materia cromatica che possa spingere alla presa di coscienza del nostro stato attuale e spingerci ad un'azione mirata e consapevole. Per questo l'Arte non è atto estetico puramente formale, fine a se stesso, non è concetto che si rivolge ad un pubblico determinato e definibile, d'élite, bensì è la forma di un sistema espressivo in cui si supera l'accidentalità del momento, dell'istante preso singolarmente, e si arriva ad una raffigurazione complessa e ben chiara nella quale è possibile riconoscersi e afferrare la parte più profonda e autentica del nostro io e del mondo che ci circonda. Come ha affermato il filosofo **György Lukács** nel suo testo più famoso e conosciuto *"Saggi sul Realismo"*, la Storia non è accadere enigmatico, non fa riferimento a valori e ideali prestabiliti, ma è "il prodotto dell'agire umano" e compito dell'artista è quello di rappresentarne le contraddizioni e i dolorosi sviluppi che portano ad un continuo modificarsi delle condizioni di partenza per giungere ad una dimensione nuova entro la quale potersi preparare ai futuri cambiamenti. La pittura della Spiridione quindi va verso questa precisa direzione e non è un presa di posizione programmatica, ma una sua pulsione interiore che la spinge a realizzare opere nelle quali è possibile trovare una qualche concreta e solida risposta alle nostre inquietudini. Anche in opere dolorose e graffianti che impongono una più accurata e intensa comprensione della realtà sociale in cui ci troviamo, come in *"La rappresentanza"* o in *"Lava combustione sfruttamento"*, dove si coglie quella irriverenza assoluta della pittrice che invita l'anima a liberarsi dai preconetti, dagli assurdi vincoli stabiliti dallo *status quo* imperante, per poter immaginare un futuro diverso, dove la speranza di un'esistenza dignitosa e finalmente umana possa realizzarsi a pieno. La materia rappresentata attraverso un uso sapiente e ben delineato delle campiture cromatiche, la figura definita attraverso il segno tracciato con mano sicura, permettono allo spettatore di provare un'ampia gamma di sensazioni che vanno al di là del semplice effetto, dell'esercizio di stile che vuole spiazzare e sorprendere; qui c'è un recupero di una *figuratività* che si innesta in un più consapevole e attento lirismo e che porta verso quella dimensione di reciprocità e di dialogo fondamentali per qualsiasi artista. ★