

Verso una definizione condivisa di comunitarismo

Il comunitarismo come etica e come politica

1. È possibile arrivare ad avere una definizione condivisa di comunitarismo? No, è assolutamente impossibile. È possibile ovviamente proporre alcuni elementi credibili per una sua definizione generica, ma è impossibile pensare di poter giungere ad un'unica definizione condivisa.

E la ragione di questa impossibilità è molto semplice. Comunque lo si intenda, il comunitarismo è una *unità di teoria e di pratica* (e più esattamente di teoria comunitaria e di pratica solidaristica), e le unità di teoria e di pratica non possono essere definite. Soltanto la teoria, o per ripetizione pleonastica la “teoria teorica” può essere definita con categorie e concetti teorici. Se un “ismo” connota un'unità concreta di teoria e di pratica, questo “ismo” non può essere definito per principio, perché soltanto le forme storiche e sociali concrete della sua messa in pratica hanno in realtà un valore normativo.

Si tratta di un fatto semplice ed intuitivo. E tuttavia è bene averlo sempre ben presente. Hegel aveva ragione quando scrisse che è inutile definire teoricamente il nuoto prima di nuotare. Da un punto di vista astratto, il comunitarismo è soltanto l'astratto contrario polare dell'individualismo e del collettivismo, che in quanto opposti in correlazione essenziale non fanno che rovesciarsi continuamente l'uno nell'altro. Concretamente, soltanto la pratica comunitaria può alla lunga mostrare la sua superiorità rispetto alle pratiche individualistiche e collettivistiche.

2. Le definizioni che cercherò di dare in questo capitolo sono pertanto del tutto formali ed astratte. Per sgombrare il terreno da alcuni possibili equivoci inizierò prima dal rapporto fra relativismo ed universalismo, e cioè fra usi particolari e possibilità di una norma universalismo, e cioè fra usi particolari e possibilità di una norma universale di comportamento estendibile in via di principio all'intera umanità, pensata come se fosse un solo soggetto unitario. Passerà poi a discutere una teoria dell'individuo, perché senza una teoria dell'individuo non ci può neppure essere comunitarismo, se non in forme regressive. Terminerò infine con una discussione sul comunitarismo come etica e come politica. E tuttavia. Questo non potrà che restare inevitabilmente astratto, se non è pensato *in modo contrastivo* all'individualismo ed al collettivismo.

3. Partiamo da due esempi facili, concreti e reali. Ci sono comunità che impongono alle loro donne il velo integrale, detto *burka*. Ci sono comunità che impongono alle loro donne l'escissione del clitoride, o infibulazione. E potremmo continuare, dal lavoro infantile ai matrimoni combinati in giovane età dalla famiglia, fino ad un insieme di comportamenti considerati del tutto inaccettabili all'interno della nostra tradizione culturale. Un tempo c'erano anche i roghi delle vedove bruciate con i corpi dei mariti, i sacrifici umani degli Aztechi, o la tratta degli schiavi, eccetera. Le comunità umane hanno prodotto i comportamenti più diversi. Nelle sue *Storie* Erodoto parla della corte del re di Persia, in cui si incontrano i greci e gli indiani Calani, entrambi suoi sudditi. I greci seppelliscono i loro genitori morti, mentre gli indiani Calani li mangiano. Entrambi ovviamente si scandalizzano e trovano orribili gli usi degli altri, i greci della Ionia perché considerano gli altri cannibali, e gli indiani Calani perché i greci lasciano i loro morti in preda ai vermi, le creature più schifose della terra. Ed è chiaro che non esiste nessun criterio “scientifico” o “oggettivo” per sapere chi dei due fa peggio.

L'*evidenza della diversità* sta all'origine dell'interminabile dibattito fra relativisti ed universalisti. Non possiamo certo risolvere su due piedi un dibattito aperto da millenni. Ma possiamo almeno impostarlo, e la sua impostazione ci aiuterà a farci idee più chiare sul rapporto fra comunitarismo e comunismo. Ogni comunità è infatti per sua natura particolare, e quindi relativa al tempo ed al luogo in cui sviluppa i propri costumi condivisi dal gruppo. Il comunismo si pone invece come idea universale, in quanto concetto universalistico contrapposto ad altri concetti universalistici, come ad esempio il liberalismo individualistico, che è appunto l'attuale profilo (pseudo) universalistico sostenuto dalla globalizzazione capitalistica. Esaminiamo allora tutte le possibilità che nascono da questa discussione.

4. In primo luogo, è possibile sostenere un relativismo filosofico assoluto. Non esiste criterio, infatti, per decidere se sia meglio coprire il corpo della donna piuttosto che denudarlo. Il codice occidentalistico sostiene che il diritto al corpo pubblico seminudo fa parte di un diritto universale chiamato "libertà" ed autodeterminazione, ma non ci vuole molto a capire il concetto di libertà individuale inteso come autodeterminazione assoluta è soltanto l'esito provvisorio di una storia del capitalismo occidentale. Esiste allora una fondazione filosofica del relativismo comunitari sta (Rorty). Non esiste verità filosofica, l'uomo è la misura di tutto ciò che c'è o non c'è (Protagora), ma l'Uomo con la maiuscola non esiste, e ci sono soltanto "uomini" diversi di diverse comunità. Ed allora non posso dire che l'infibulazione femminile è un male in assoluto. Posso soltanto dire che *nella nostra comunità*, sulla base dei *nostri* valori, noi non la sopportiamo e la puniamo penalmente. Il criterio della verità diventerebbe allora soltanto l'assenso maggioritario all'interno della propria comunità. Se si prende questa strada, allora la sola filosofia del comunitarismo diventa il relativismo. Vogliamo prendere questa strada? E' possibile farlo. E tuttavia io non intendo assolutamente farlo.

5. Filosoficamente parlando, il comunitarismo può avere sia una fondazione relativistica che una fondazione universalistica. La fondazione relativistica è facilissima, quella universalistica è molto più difficile, perché implica la categoria di verità. Io scelgo la via più difficile, e per questo è necessario argomentarla.

La via relativistica della fondazione del concetto di comunitarismo è molto facile. Si può constatare, infatti, che tutte le comunità umane si sviluppano sulla base di costumi, usi e consuetudini particolari di carattere storico. La loro fondazione è generalmente basata su comandamenti religiosi, che poi si secolarizzano non certo sulla base di una fantomatica "ragione" universale, ma su di un insieme di "ragioni" (al plurale) che sorgono dalle differenziate secolarizzazioni. La grande debolezza del cosiddetto "laicismo" occidentalistico sta appunto nel non capire che esso non si ispira affatto ad una fantomatica "ragione" in generale, ma si ispira semplicemente alla secolarizzazione illuministica e positivista della tradizione cristiana occidentale, in generale nella sua variante individualistico-protestante. Il comunitarismo relativistico occidentale è una forma di occidentalismo, e l'occidentalismo è sempre e soltanto un'identità della tribù occidentale, come chiariremo nel prossimo capitolo.

I principali argomenti del relativismo comunitario contro l'universalismo sono due. In primo luogo, il relativismo comunitario afferma che ogni universalismo è *indimostrabile*, in quanto ogni argomento in suo favore può essere contrastato da un argomento scettico contrario. Soltanto la matematica e le scienze dotate di apparati matematici possono aspirare ad un certo universalismo (questo era già chiaro a Pitagora e Platone, che su questa base costruirono la prima forma di

idealismo filosofico), ma esse non possono dire nulla riguardo al bene ed al male, ai costumi buoni ed a quelli cattivi, eccetera. In secondo luogo, il relativismo comunitario afferma che ogni universalismo è *pericoloso*, perché la sua pretesa di possesso della verità universale inevitabilmente comporta la pretesa di estensione coatta e forzata al popolo dei “non credenti” (pensiero debole, Vattimo, eccetera). E’ chiaro, se si difende l’universalismo, bisogna tener conto di queste obiezioni e reimpostare in modo nuovo la questione. Non bisogna farsi spaventare dagli schiamazzi e dai ridacchia menti postmoderni. Bisogna ignorarli ed avere il coraggio di riaffrontare e ridefinire il vecchio, venerabile, e sempre nuovo ed attuale problema della verità.

6. Per affrontare positivamente il problema della Verità bisogna passare dal suo livello astratto al suo livello concreto. E per farlo bisogna essere severi ed inesorabili con i tre modi classici in cui viene impostato nel circo culturale che ci circonda: la riduzione religiosa, la riduzione scientifica, ed infine la de storicizzazione sapienziale. Il discorso sarebbe lungo, ma qui mi limiterò a quanto basta per l’oggetto che ci siamo posti, e cioè la coniugazione di comunismo e di comunitarismo.

Le religioni, tutte le religioni senza eccezione, concepiscono la verità come rivelazione divina, che lascia agli uomini soltanto il compito accessorio della sua spiegazione e della sua divulgazione. In questo mondo non c’è nulla di male. Il male c’è quando questa impostazione fa da supporto ideologico e politico a strategie politiche assolutistiche di normatività sociale coatta (inquisizione, eccetera). Ma in Europa tutto questo è sostanzialmente finito fra il seicento e l’ottocento. Oggi la normatività sociale coatta è esercitata in nome dell’occidentalismo secolarizzato, a base non più religiosa ma “laica”. Dal momento che il profilo medio del laicismo è individualistico, liberale, globalizzato, politicamente corretto, relativistico e nichilistico, personalmente preferisco di gran lunga il profilo religioso, del tutto indipendentemente dalla esistenza esterna o meno di una divinità monoteistica personalizzata (cui personalmente non credo – ma questo riguarda solo me, non la valutazione socio-politica del presente storico, che non può essere fatta a partire dalla contemplazione affascinata e narcisistica del mio ombelico). E comunque c’è di fatto. Le religioni sono molte, alcune non si pongono il problema dell’universalismo (induismo, shintoismo, ed anche per molti versi il buddismo), alcune invece se lo pongono (cattolicesimo, islam), ma tutte hanno in comune un paradosso, per cui la loro fondazione su di una rivelazione divina che chiama alla “fede” ed alla credenza non è essa stessa un principio universalistico razionale di convincimento degli altri. A questo paradosso alcuni cercano di sfuggire con il penoso minimo comun denominatore del cosiddetto “ecumenismo”, vera e propria contraddizione in termini, per cui si cerca quello che è in “comune”, vera e propria contraddizione in termini, per cui si cerca quello che è in “comune” in tutte le religioni in una sorta di astratta buona volontà e in un umanesimo minimalistico generico. La cosa è fastidiosa per i credenti e penosa per i filosofi,. Nulla è più inutile e grottesco dei penosi concerti ecumenici buonisti e pecoreschi, non a caso ampiamente sponsorizzati dai circhi mediatici delle oligarchie capitalistiche. Personalmente, la sola cosa che mi interessa nelle religioni è la loro radicale unilateralità, che rispecchia la pluralità delle esperienze religiose, sia individuali che comunitarie. La pappà ecumenica fa parte di una corrente filosofica secondaria chiamata umanesimo minimalista generico, di scarsissima attrattiva ed interesse. La verità religiosa non può ambire all’universalità per sua stessa natura, in quanto si basa su di un principio programmaticamente non universalistico come la credenza soggettiva, “irrazionale” per sua stessa intrinseca natura, che implica un “atto di fede” unilaterale (del resto ammesso apertamente ed addirittura apologizzato, vedi nella nostra cultura Pascal o Kierkegaard).

La scienza, o piuttosto la scienza galileiana moderna di Cartesio e di Kant, non sa che farsene della verità, che tratta come residuo metafisico o nel migliore dei casi come ideale regolativo che si perde nelle nebbie asinottiche dell'infinito come concetto-limite, in quanto ciò che le interessa non è la verità stessa, ma la certezza del corretto e ripetibile accertamento da parte del soggetto, ridotto ad unità di pretesa di conoscibilità del mondo esterno ridotto ad oggettività matematizzabile e sperimentabile, una simile riduzione della verità ontologica e certezza gnoseologica non può ovviamente dirci nulla sulla natura comunitaria del nostro vivere sociale e sulla fondatezza dei suoi costumi etici e politici, e lo ammette anche apertamente (morale provvisoria in Cartesio, morale puramente intensionale, individualistica e soggettivista in Kant, morte di Dio e fine della morale in Nietzsche, politeismo dei valori morali come frutto del disincanto del mondo in Weber, riduzione della morale ad ideologia in Lenin e Mao Tse Tung, eccetera). La ricaduta dello scientismo (da non confondere – per carità – con la pratica scientifica, sapere utilissimo del tutto non filosofico, come sono non filosofiche la guida di una locomotiva o l'operazione chirurgica) è necessariamente il nichilismo ed il relativismo filosofici, e per questo tutte le critiche allo scientismo (Husserl, Heidegger, Adorno, Ratzinger, eccetera) sono per principio benvenute e provvidenziali, anche se il coro gracchiante degli apologeti del capitalismo le diffamerà sempre come “irrazionalismo”, rifiuto della modernità, rimpianto per il medioevo, culto della lettura dei fondi di caffè, ed altra spazzatura ideologica del genere.

C'è infine la fastidiosa e sapienziale destoricizzazione. La scuola di Marx avrebbe dovuto fare da antidoto alle tendenze destoricizzanti, ma questo non è purtroppo avvenuto, perché a partire dalla fondazione del primo codice marxista (1875-1895), la concezione della storia della filosofia occidentale del marxismo è “partita male”, attraverso la sovrapposizione storica della dicotomia (inesistente) di Materialismo e Idealismo, dicotomia per di più concepita in forma puramente gnoseologica, attraverso la penosa teoria del rispecchiamento, come se la realtà sociale, anziché essere una interazione dialettica fra soggetto ed oggetto, fosse un “oggetto” da rispecchiare come i movimenti del pianeta, i vasi comunicanti in idraulica o la sintesi clorofilliana. Il grottesco “spareggio” fra le due squadre (i “rossi” del materialismo e gli “azzurri” dell'idealismo) hanno reso del tutto impossibile una ricostruzione razionale della storia del pensiero occidentale, senza la quale (occorre ribadirlo ai sordi e soprattutto ai distratti) nessuna riproposizione del comunitarismo è possibile.

In questa destoricizzazione del problema della verità si distingue purtroppo un pensatore per altri versi dotato, come Martin Heidegger. Sembra quasi che il problema della verità non abbia nessuna genesi storica e sociale precisa, ma nasca a partire da un *errore umano*, per cui ad un certo punto della storia umana alcuni generici “greci” (e Platone in particolare) avrebbero incomprensibilmente smesso di concepire la verità come disvelamento sapienziale di un precedente nascondimento (*aletheia*) per concepirla come accertamento della correttezza della visione intuitivo-intellettuale delle cose (*orthotes*).

Tutto questo è semplicemente vergognoso. Lo ripeto: vergognoso. Il problema della verità non è un problema sapienziale di cambiamento del punto di vista degli individui destoricizzati e sradicati dal loro contesto storico. Esiste un punto di vista comunitarista che si oppone radicalmente a questo modo di vedere. La verità, infatti, nasce come funzione di sopravvivenza e di riproduzione della comunità, ed in un secondo tempo, irrobustita dalla mediazione religiosa prima e dalla riflessione filosofica poi, evolve come modello di vita comunitaria buona e solidale. Ma è bene chiarire i passaggi logici principali, anche se sommariamente.

7. I concetti non cadono dal cielo, ma nascono da situazioni concrete di tipo sociale e comunitario. Il concetto di verità non nasce da errori o da rivoluzioni religiose, e neppure da accertamenti di tipo “scientifico” sulla natura. Il concetto di verità nasce e si sviluppa come funzione di sopravvivenza e di riproduzione di una comunità. Vero è ciò che permette la sopravvivenza e la riproduzione della comunità, Falso è ciò che ne mette in pericolo la sopravvivenza e la riproduzione. Il cosiddetto Sacro, che poi si stabilizza e si istituzionalizza in rivelazioni religiose ed in apparati sacerdotali (talvolta composti da una sola persona, come gli sciamani siberiani), ha la funzione di garantire la permanenza nel tempo delle regole di questa sopravvivenza e di questa riproduzione. La filosofia ha lo stesso oggetto della religione (la sopravvivenza e la riproduzione della comunità), ma si sviluppa solo in un secondo tempo, quando la precedente unità religiosa di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale viene “fessurata” non tanto da nuove presunte “scoperte scientifiche”, quanto da una nuova articolazione di gruppi e classi sociali.

La stessa aritmetica ha una genesi materiale. Abbiamo dieci dita, contiamo e tocchiamo gli oggetti con dieci dita, e di lì nasce il sistema decimale. Unica eccezione sono stati i Maya, che avevano un sistema a base venti anziché dieci, e si ipotizza che contassero anche con le dita dei piedi. Se avessimo dodici dita, avremmo certo elaborato un sistema duodecimale, che sarebbe stato astrattamente molto più razionale. Mentre dieci può essere diviso esattamente solo per due e cinque, dodici può essere diviso per due, tre, quattro e sei.

La verità non nasce in opposizione alla relatività, ma nasce come funzione di comunità relative. Per una comunità di allevatori, la verità è la piena disponibilità di pascoli non recintati. Per una comunità di agricoltori, la verità è la possibilità di coltivare con recinzioni. Hegel ha dunque avuto ragione, nella sua *Fenomenologia dello spirito*, a sostenere che alle origini della civiltà non sta un contratto sociale discusso sulla base di precedenti diritti naturali (giusnaturalismo più contrattualismo), ma ci sta uno scontro violento, da cui deriva l’opposizione fra signori e servi. I signori e i servi non possono avere una verità in comune, e devono necessariamente sviluppare almeno due verità opposte. La verità per sua stessa natura è una funzione della lotta di volontà sociali e politiche contrapposte. Il genere umano astrattamente può avere una verità sola, ma finché sarà diviso in dominanti e in dominati avrà sempre necessariamente almeno due verità. Ma due verità, astrattamente parlando, equivalgono a nessuna verità. I relativisti, che si credono sempre molto intelligenti, disincantati e scettici, non fanno altro che assolutizzare una situazione storica realmente esistente, quella della divisione frontale fra sfruttati e sfruttatori.

La verità universale, quindi, può soltanto essere il prodotto di una unificazione storica e geografica del genere umano. Cacciatori, allevatori e agricoltori non possono avere un’unica verità, se non nella forma impotente ed astrattizzata dell’unificazione ideale del genere umano. Ma da quando la terra è stata virtualmente unificata, l’unificazione universalistica veritativa, prima inesistente, diventa attuale, nel senso aristotelico del termine di passaggio dalla potenza (*dynamis*) all’atto (*energeia*), passaggio che può anche essere scritto in modo hegeliano come passaggio dall’In Sé al Per Sé, ove il termine Per Sé venga inteso come il concetto (*Begriff*) di una soggettività storica umana divenuta autocosciente e consapevole delle proprie potenzialità contenute nella sua natura (in termini aristotelici, *dynamei on*).

Nel mondo, oggi, si scontrano due universalità veritative opposte ed incompatibili. Una candidatura alla veritatività universalistica di tipo individualistico ed occidentalistico, ed una candidatura alla verità universalistica di tipo comunitaristico. La seconda è la sola in grado di sviluppare razionalmente una doppia “ecologia”, una ecologia della natura ed una ecologia dell’uomo, in cui la seconda è ancora più importante della prima.

8. C'è subito un possibile equivoco da chiarire. Una simile definizione del Vero contrapposto al Falso (il vero come funzione di una sopravvivenza e di una riproduzione comunitaria) è generalmente classificata nelle tassonomie dei dizionari filosofici come definizione "utilitaristica". Il Vero sarebbe l'utile, ed in questo caso coinciderebbe con l'utilità della comunità. Niente di più errato.

L'utilitarismo è un "ismo" che nasce soltanto nel settecento europeo, e prima non esisteva. Il fatto che dalla notte dei tempi sia "utile" accendere il fuoco o cingere la città da mura di difesa, eccetera, non fa certamente ancora "utilitarismo filosofico". Che ognuno miri soprattutto al suo utile personale (*pleonektein*) era già perfettamente noto ai greci. Ma il vero e proprio utilitarismo, da David Hume e Adam Smith fino a Bentham ed a Stuart Mill, è una corrente che nasce soltanto nel settecento, in strettissima correlazione con l'autofondazione su se stessa dell'economia politica capitalista.

Per autofondarsi esclusivamente su se stessa, l'economia politica ultracapitalista inglese deve *prima* sbarazzarsi da ogni fondazione per così dire "eteronoma". In proposito, non basta una teoria della natura umana di tipo individualistico-robinsoniano, per cui la proprietà privata capitalista è dedotta razionalmente da una pretesa teoria delle caratteristiche immutabili della natura umana. Ci vuole una serie di distruzioni preventive, perché il terreno venga sgombrato per la sovranità assoluta dell'utilitarismo individualistico. Bisogna sgombrare la sovranità di Dio come giudice in ultima istanza dell'ordinamento sociale del mondo, la sovranità della comunità come giudice della differenza fra economia e crematistica, ed infine le sovranità del diritto naturale e del contratto sociale. Ed è questo allora il vero e proprio "utilitarismo", la teoria dell'individualismo capitalista della sovranità assoluta dell'economia sganciata da ogni fondazione precedente (la volontà divina, la comunità solidale, il diritto naturale, il contratto sociale, eccetera).

Chi cerca una fondazione puramente utilitaristica al comunitarismo è del tutto fuori strada.

9. Chi si orienta sulla genesi storica del concetto di verità ha la chiave concettuale per comprendere il codice filosofico dominante del nostro tempo. Questo codice è una "foresta" composta da molti e diversi alberi, ma in quanto "foresta" è assolutamente unitaria.

Il codice filosofico dominante è composto da una superficie e da una profondità. La superficie è composta da una sorta di relativismo ostentato, che nasconde in profondità un solo assoluto, l'assoluto della produzione capitalista incontrollata. Tutto è relativo, in quanto tutto è sottoposto alla sovranità del solo valore di scambio, ed il valore di scambio si manifesta in poteri d'acquisto differenziati di beni e servizi, per cui nel mondo oggi si hanno miliardi di "assoluti relativi", formati da miliardi di differenziati poteri d'acquisto di valori di scambio. Ecco perché il Comunitarismo fa bene a richiamarsi alla scuola di Marx. Marx è infatti il solo grande pensatore in grado di spiegare questo meccanismo perverso di disumanizzazione del genere umano. Il Dio di Ratzinger o la Tecnica di Heidegger spiegano certamente molto, e per questo sono infinitamente migliori del distruttivo laicismo individualistico e nichilistico, ma si fermano però a metà strada. In realtà, esiste la verità, e non è per nulla pericolosa, dispotica ed autoritaria, se non per le classi sfruttatrici. E la verità sta nel fatto che i due ecosistemi, quello naturale e quello umano, non potranno ancora reggere a lungo il modello di accumulazione capitalista di tipo individualistico e privatistico, e che una riqualificazione comunitaria diventerà sempre più possibile e necessaria.

Questa è la “verità” che ci sentiamo di poter comunicare, che non è in alcun modo autoritaria, totalitaria, intollerante, dogmatica, fanatica, eccetera. Il relativismo oggi è una protesi manipolatrice del potere, che nasconde il suo assoluto, e cioè il dominio incontrollato del potere di scambio, dietro la superficie multicolore della modernità, del politeismo dei valori, della morte di Dio, della crisi dei fondamenti, dello scetticismo liberale, della fine delle grandi narrazioni, del disincanto del mondo, della secolarizzazione integrale, eccetera. Chi crede che tutta questa “roba” sia roba specialistica per filosofi non coglie il centro della questione. O ci si libera pacatamente e razionalmente da tutta questa “roba”, o è del tutto inutile riempirci la bocca con paroloni come comunismo, comunitarismo, eccetera. Chi vuole costruire un edificio stabile, deve prima sgombrare le macerie che occupano il terreno.

10. Il paradosso massimo e principalissimo del comunitarismo sta in ciò, che il comunitarismo appare il solo modo culturalmente e socialmente praticabile per salvare l’individuo dai processi di spersonalizzazione e di annullamento all’interno di apparati anonimi, impersonali ed autoreferenziali di tipo economico. Riflettiamo su questa citazione di Marx: “I rapporti di *dipendenza personale* (all’inizio su una base del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa soltanto in un ambito ristretto ed in punti isolati. L’*indipendenza personale* (fondata sulla dipendenza materiale) è la seconda forma importante in cui giunge a costituirsi un sistema di ricambio sociale generale, un sistema di relazioni universali, di bisogni universali e di universali capacità. La *libera individualità* fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale, costituisce il terzo stadio. Il secondo crea le condizioni del terzo”.

A mio avviso, questa è la *citazione più importante* di Marx. Ovviamente, si tratta di una legittima valutazione personale che non impongo a nessuno. In questa sede di composizione di un manifesto storico-filosofico del partito comunitarista, che non è ovviamente una sede di filologia marxologica, questa citazione dovrà essere prima commentata nei suoi elementi problematici, e da questo commento deriverà poi una interpretazione comunitarista dell’individuo, la sola che possa fare da fondazione filosofica seria della coniugazione di Comunismo e di Comunitarismo.

11. Iniziamo con un breve commento di questa ricchissima citazione marxiana, non certo per pedante filologia citatologica (la citatologia è quasi sempre un alibi per la morte della libera interpretazione creativa di un testo), ma per gli scopi che ci siamo posti.

In primo luogo, questa citazione mostra che in Marx non c’è soltanto una teoria della storia, ma c’è anche una filosofia della storia. La teoria della storia, infatti, si limita a indagare insieme anonimi ed impersonali, preventivamente svuotati di ogni “umanesimo” e di ogni antropocentrismo idealistico (modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione, ideologia, estorsione del plusvalore, cause delle crisi capitalistiche, eccetera). Introdurre parole come dipendenza personale, indipendenza personale e libera individualità, e per di più in successione orientata dal peggio al meglio, significa collocarsi in una ottica di filosofia della storia, e non di semplice teoria della storia. Se poi i seguaci di Althusser o di Ricardo travestito da Marx non lo capiscono, questo è affare loro e non ci riguarda più.

In secondo luogo, è evidente che Marx non fa che dare espressività antropologica alla successione dei modi di produzione, precapitalistici (dipendenza personale), capitalistico (indipendenza

personale), ed infine socialista e comunista (libera individualità). E' del tutto evidente che il solo modo di rendere filosoficamente espressivi i modi di produzione sta nel fornire loro un profilo di antropologia filosofica. In realtà, la successione storica proposta da Marx "salta" una fase precedente, quella della comunità tribale primitiva in assenza di classi contrapposte, per cui a rigore le fasi antropologiche sarebbero quattro e non tre. Ma si tratta di un punto secondario che possiamo lasciare tranquillamente da parte.

In terzo luogo, il continuo ritornare del termine "universale" (relazioni universali, bisogni universali e capacità universali) permette di collocare Marx fra i filosofi universalisti e non fra i filosofi relativisti. In quanto erede di due grandi filosofi universalisti (Spinoza e Hegel), è evidente che anche Marx non può che essere universalista.

In quarto luogo, a proposito del capitalismo, Marx dice sinteticamente due cose. Primo, che il capitalismo è caratterizzato dalla figura antropologica diffusa dell'indipendenza personale, che questa figura è migliore di quella precedente (la dipendenza personale precapitalistica), e che è all'interno di questa figura che si sviluppano le tre dimensioni della vera e propria universalità (relazioni, bisogni e capacità). Secondo, che la libera individualità presuppone la precedente indipendenza personale. Sta qui la sua visione "progressistica" della storia, sulla base della quale è inserito il ruolo "progressistico" della società capitalistica, e persino il ruolo "progressistico" dello stesso sfruttamento capitalistico (in linguaggio hegeliano, il "potere del negativo").

A questo punto, i problemi teorici da affrontare diventano due. Primo, dal momento che il capitalismo gioca un ruolo positivo nella storia, quali sono i parametri per affermare che questo ruolo positivo è terminato, e che da un certo momento storico in poi esso è soltanto più assoluta negatività, ed è giunto il momento del suo rovesciamento comunista (per noi, comunitarista-comunista)? Secondo, che cosa può significare esattamente "libera individualità", che per non restare una frase vuota deve potersi riempire di qualche determinazione concreta ulteriore? Cerchiamo di rispondere a queste due domande nel modo più esplicito possibile.

12. Esiste un *mantra* che i "marxisti" ripetono da un secolo e mezzo, per cui il capitalismo è una unità dialettico-contraddittoria in solidarietà antitetico-polare di emancipazione e di alienazione. Da un lato (lato positivo) il capitalismo è emancipativo rispetto ai modi di produzione precapitalistici, perché non solo sviluppa le famose forze produttive (precondizione materiale del comunismo), ma rafforza anche le forme di libertà dell'individuo rispetto ai precedenti dispotismi religiosi e politici. Si tratta – lo si noti bene – di una semplice variante della teoria del progresso, la filosofia preferita della borghesia capitalistica. Dall'altro lato (lato negativo), il capitalismo è la società dell'astrattezza disumanizzante del legame sociale, dell'alienazione e dello sfruttamento del lavoro, del feticismo delle merci, dello scambio ineguale del colonialismo, della brutalità militare dell'imperialismo, eccetera.

Fin qui, siamo nel campo dell'ovvietà, e appunto dell'interpretazione. Se ci limitassimo a questo, Marx sarebbe il cavaliere dell'asino di Buridano, che si trova nel mezzo di due elementi antinomici, e non ha ragioni per scegliere l'uno o l'altro per cui resta inattivo e impotente fino alla morte. E' chiaro che bisogna uscire dall'antinomia, e decidere se ormai l'*equilibrio è rotto*, e ormai il lato negativo prevale talmente su quello positivo da far considerare il capitalismo storicamente ormai del tutto *illegittimo*, nel senso che la sua "legittimità" si fonda soltanto sulla pura forza militare e poliziesca e sulla manipolazione organizzata dei suoi sudditi. Questa situazione, peraltro, non è affatto una novità, e conviene ripensare a quando si è storicamente presentato un caso del genere.

Lo spostamento dell'equilibrio della bilancia sul lato della negatività si è già presentato nel 1917, al tempo della legittimazione della rivoluzione russa. Non si tratta tanto dell'argomento di Lenin (a mio avviso, una semplice argomentazione epistemologico-sofistica), per cui nell'epoca dell'imperialismo, diversa dall'epoca del libero scambio in cui aveva riflettuto Marx, la rivoluzione socialista poteva e doveva partire dagli anelli deboli della catena mondiale imperialistica (e cioè la Russia), e non più nei punti alti dello sviluppo capitalistico delle forze produttive (e cioè la Germania, l'Inghilterra, eccetera). Questa è solo un'argomentazione interna alla tribù dei teorici marxisti, del tutto irrilevante per le cosiddette "persone normali". In realtà, è il massacro imperialistico di milioni di persone della grande guerra 1914-1918 (che è del 1915-1918 per l'Italia, del 1917-1918 per gli USA, ma del 1912-1922 per la Turchia, eccetera), che consente a Lenin di affermare che il periodo storico positivo del capitalismo è finito. Il fatto che l'esperimento di ingegneria sociale sotto cupola geodesica protetta (Jameson) definibile come "comunismo storico novecentesco" sia fallito *non muta di un grammo* il giudizio di Lenin.

Siamo oggi di fronte ad una situazione analoga al 1917, sia pure fortunatamente non dopo un macello imperialistico di milioni di persone sacrificate ai profitti capitalistici. Oggi, se ci collochiamo su di una scala globale mondializzata, il capitalismo appare regressivo sia sul piano dell'ecologia naturale (distruzione ambientale del pianeta), sia sul piano dell'ecologia umana (manipolazione dell'individuo in funzione di una sua riduzione ad atomo di consumo). Per questa ragione è possibile dire che ogni funzione progressiva ed emancipativa del capitalismo si sta esaurendo, ed appaiono ormai in superficie soltanto i lati orribili dell'alienazione e dello sfruttamento.

Si dirà che questa è una valutazione discutibile, personale ed eccessivamente pessimistica, se non "catastrofistica". Non posso certamente impedire che lo si pensi. Qui entriamo in un campo in cui un certo grado di arbitrarietà valutativa non può essere impedito. Paradossalmente, la mia valutazione sul profilo culturale di oggi è molto simile a quella di Joseph Ratzinger. Il fatto che poi Ratzinger sia interno ad una contraddizione fra il suo essere capo di una forza occidentalistica, tendenzialmente anti-islamica, filoamericana, connivente con il sionismo, anticomunista, interna alla legittimazione del capitalismo, da un lato, ed il suo essere un portatore filosofico di una critica radicale alle manifestazioni della cultura capitalistica (spettacolarizzazione della religione, arbitrarietà nella scelta dei generi e del sesso, relativismo assoluto, nichilismo postmoderno, eccetera), riguarda lui e la sua chiesa, non certo me, che sono un privato cittadino politicamente del tutto impotente.

La crescita delle mostruose diseguaglianze economiche e sociali, in virtuale presenza di una tecnologia che potrebbe ridurre fortemente la penuria dei beni e dei servizi, è certamente il principale fattore di delegittimazione integrale del moderno capitalismo. Bisogna allora affrontare insieme e separatamente i tre temi: degradazione dell'ambiente naturale; degradazione dell'ambiente economico; degradazione del profilo della libera individualità, chiedendoci che cosa significa in ultima istanza "libera individualità", perché non resti una parola vuota.

13. La saggezza filosofica greca aveva già perfettamente capito che l'illimitatezza (*apeiron*) è sinonimo di corruzione e di dissoluzione, in quanto solo ciò che è determinato e limitato può essere fatto oggetto di ragione, ordine, limitazione, armonia, e di conseguenza concordia. La produzione capitalistica per sua stessa incoercibile natura è illimitata, in quanto non esistono limiti alla ricerca del profitto ed alla creazione continua di nuovi bisogni artificiali. Mentre il comunismo di Marx si basava sul concetto di bisogno, sia pure nella forma del bisogno ricco, evoluto ed universale, e non

nella forma “naturalistica” tipica di Rousseau (sta qui una delle differenze principali fra Rousseau e Marx), ed il bisogno sta anche alla base del concetto di comunità solidaristica, il capitalismo si basa sulla ricerca illimitata del desiderio (e – aggiungo io – in quella variante ultracapitalistica del “comunismo” che è il pensiero di Toni Negri”), attraverso lo strumento della pubblicità e dell’imposizione manipolata di sempre nuove forme artificiali di vita (cosa che gli intellettuali più stupidi chiamano a volte ieraticamente “modernità” o “postmodernità”, concetti assolutamente interscambiabili).

C’è però un problema. Se la produzione capitalistica è potenzialmente illimitata, e non ha “misura” (*metron*) per sua stessa incoercibile regola di funzionamento, l’ecosistema terrestre è invece limitato. Se è così, come è difficile negare, allora esiste una vera e propria “opposizione reale senza contraddizione” fra l’illimitatezza della produzione capitalistica e la limitatezza dell’ecosistema mondiale. Se il capitalismo potesse espandersi su centinaia di pianeti abitabili, potrebbe “spremerne come limoni” alcuni e lasciarli ruotare nello spazio, ma nelle nostre condizioni abbiamo un pianeta solo, e se lo spremiamo come un limone verremo spremuti anche noi con lui.

Le oligarchie al potere devono ovviamente oscurare questo semplice fatto, la cui comprensione è alla portata di un bambino sveglio. Da un lato, esistono prezzolati buffoni (ricordo uno scienziato danese di cui mi sfugge il nome) che sostengono che non c’è nessuna crisi ecologica in atto e che gli ecologisti esagerano, per cui gli ecologisti non sono che la variante moderna degli apocalittici, dei catastrofisti e dei torvi nemici della scienza e della tecnica. Aprite le pagine culturali dei giornali dell’oligarchia e vi divertirete a leggere rassicurazioni di questo tipo. Chiedetevi chi paga questi giornali ed avrete la motivazione della visibilità mediatica di questi buffoni minimizzatori, che si comportano come gli “esperti” un tempo pagati dai produttori di sigarette, che spiegavano dottamente come il fumare non c’entra nulla con il cancro ai polmoni. Dall’altro, negli ultimi trent’anni sono stati fatti crescere in Europa alcuni ferocissimi e corrottissimi ceti politici professionali dipinti di verde, che avrebbero dovuto avere il monopolio dell’ambiente e dell’ecologia, e la cui fine storica è sotto gli occhi di tutti, nel senso della “copertura verde” ai bombardamenti della Jugoslavia nel 1999 e della riconversione in concerto gracchiante della teologia dei diritti umani a bombardamento incorporato. Infine, l’attribuzione del premio Nobel ad Al Gore rivela non certo una inesistente “sensibilità ecologica” delle corrottissime commissioni assegnatrici di Oslo e di Stoccolma, quanto il fatto che il *business verde* comincia a diventare appetibile in termini di *profits* per le oligarchie finanziarie USA. Il passaggio da Bush a Obama del 2008 non dovrebbe cambiare molto sul piano delle aggressioni imperiali USA, ma dovrebbe cambiare forse qualcosa sul piano del *business verde*. Questo significa che, al di là dei giullari minimizzatori ben pagati dagli inquinatori, le stesse oligarchie capitalistiche cominciano a prendere sul serio le diagnosi preoccupate più sensibili al problema ambientale.

Sarà il capitalismo in grado di passare dalla logica della produzione illimitata ad una logica della produzione controllata e limitata? Non si può certo escluderlo a priori. Il capitalismo resta pur sempre un sistema abbastanza flessibile. Certo, questo sarebbe incompatibile con il modello della globalizzazione neoliberista, ma non si può escludere a priori forme di riconversione protezionistica e statalmente più controllata. Non si può escludere a priori, ma soggettivamente lo ritengo improbabile. È vero che – per dirla con il cantante Enzo Jannacci – i capitalisti sono pazzi, ma non sono scemi. Anche i capitalisti hanno figli e nipoti, e certamente in via teorica non vorrebbero fargli ereditare un mondo invivibile perché inquinato. E tuttavia, non sono fra quelli che pensano sia realmente possibile una sorta di reversibilità temporale del capitalismo, con ritorno all’indietro da un modello cannibalico e distruttivo di globalizzazione neoliberista (con tutta la fanfara degli intellettuali al seguito: estinzione degli stati, nazioni come semplici comunità immaginarie,

multiculturalismo anglosassone al posto delle culture nazionali, eccetera) ad un modello di statalismo keynesiano. Tutto è possibile, ma questo mi sembra improbabile. E tuttavia la questione ambientale non può essere affrontata, in assenza di un ancora immaturo comunitarismo comunista, che dà un rilancio della sovranità nazionale degli stati. Un punto, questo, che l'anarchismo socialmente tollerato non potrà capire mai.

14. Per più di un secolo ci fu una interminabile discussione politica fra cosiddetti "riformisti" e cosiddetti "rivoluzionari". La cosa più interessante e paradossale sta in ciò, che i due campi condividevano la stessa ideologia del progresso, nel senso che la cosiddetta "storia" veniva vista come un oggetto mobile che andava sempre "avanti", all'interno di una freccia del tempo lineare orientata appunto in "avanti". Chi conosce la storia della filosofia sa bene che questi presunti "antiborghesi" si muovevano all'interno della stessa metafisica direzionale orientata del progresso di tipo non solo borghese, ma ultraborghese. Esiste una legge storica tassativa: le classi subalterne che condividono i punti essenziali dell'ideologia delle classi dominanti sono e saranno destinate a restare subalterne per sempre, ed in proposito lo studio comparativo di tremila anni di storia scritta non può lasciare alcun dubbio.

I "riformisti" accusavano i rivoluzionari di avventurismo, di impazienza, di comportamento sconsiderato che, lungi dal portare vantaggio alle classi dominate, davano alle classi dominanti il famoso "pretesto" per una stretta autoritaria. La mia generazione in Italia ha avuto modo di bere questa imbevibile brodaglia schifosa dal 1956 al 1985 circa, laddove i giovani non la conoscono più, e si muovono all'interno di coordinate ideologiche del tutto diverse. Infatti è paradossale che gli antagonisti politici (e cioè i rivoluzionari estremisti e "provocatori" ed i riformisti gradualisti e moderati) si muovessero all'interno dello stesso presupposto metafisico, il fatto che il capitalismo comunque muovesse in una direzione "progressiva". La ragione di questa illusione, che come tutte le illusioni ideologiche non è mai campata del tutto in aria ma è derivata da una falsa coscienza necessaria degli agenti storici a sua volta basata su situazioni concrete, sta nei cosiddetti "trenta anni gloriosi" 1945-1975 (Hobsbawm), sta nella ricostruzione keynesiana dell'Europa distrutta dalla seconda guerra mondiale, e nel fatto che il keynesismo, a volte confuso con il capitalismo monopolistico di stato e con la stessa produzione di massa fordista, era interpretato maggioritariamente come una sorta di stadio storico fra la fase del capitalismo concorrenziale liberale puro e la fase, ritenuta "prossima", del socialismo e del comunismo. I criminali burocratici che gestivano la grande tribù subalterna del cosiddetto "movimento operaio e socialista" non ci credevano affatto (in caso contrario non si potrebbe spiegare la loro velocissima riconversione fra il 1988 ed il 1992 in apparati di consenso politico per l'impero americano ed il capitale finanziario), ma le loro basi credulone ci credevano.

E invece le cose non stavano affatto in questo modo. La politica economica keynesiana e la produzione fordista non erano per nulla *stadi lineari* di avvicinamento all'esito socialista (con il comunismo relegato nelle nebbie dell'utopia), ma erano (ed oggi lo sappiamo) *momenti ciclici* della riproduzione capitalistica, momenti congiunturali destinati ad essere abbandonati da una nuova fase di finanziarizzazione e di globalizzazione della produzione capitalistica mondializzata, che si è dimostrata in grado di distruggere sia la sovranità nazionale monetaria degli stati capitalistici sia (e questo è stato storicamente mille volte più importante) l'esperimento geopoliticamente benefico di ingegneria sociale sotto cupola geodesica protettrice chiamato comunismo storico novecentesco realmente esistito 1917-1991, da distinguere accuratamente dal comunismo utopico-scientifico di Marx (l'ossimoro è ovviamente del tutto intenzionale).

Questa nuova forma di riproduzione capitalistica, e cioè la globalizzazione finanziaria neoliberale, ha certamente avuto uno scossone con la crisi apertasi nel 2008, ma non è *purtroppo* realisticamente probabile che si possa ritornare alla sovranità monetaria degli stati nazionali, al protezionismo quando è il caso, al lavoro stabile e sicuro anziché precario e flessibile, alla difesa della famiglia borghese come quadro di sensatezza della trasmissione dei valori umani, ad una separazione consensuale di campo fra la religione, la scienza e la filosofia, eccetera. Se si facessero avanti forze politiche di massa in grado di portare avanti questo programma di *restaurazione*, bisognerebbe appoggiarle tatticamente in modo deciso, indipendentemente dal fatto che fossero di destra o di sinistra, cattoliche o musulmane, civili o militari. Ma questo è veramente poco probabile, anche se la storia ci ha insegnato a non escludere *nessuna* possibilità.

Quello che invece è caduto nel trentennio 1980-2010 è il progressismo, la concezione lineare-evolutiva della storia, l'idea che il nesso di keynesismo e di fordismo (e cioè politica economica sovrana, stato del benessere e lavoro alienato e ripetitivo ma sicuro e stabile) fosse uno stadio di avvicinamento alla meta socialista e poi comunista. Con la caduta di questa concezione subalterna (la stadialità positivista è infatti soltanto una forma ottocentesca dell'ideologia borghese settecentesca del progresso) è finita l'idea che non ci possono essere forme di capitalismo *peggiori* di quelle precedenti. L'attuale forma di capitalismo, finanziaria e globalizzata, dominata dalla religione olocaustica e dalla teologia interventistica dei diritti umani, è *peggiore* della precedente, ed essendo peggiore della precedente dovrebbe far cadere tutti i presupposti dell'illusione lineare della doppia variante del "progresso", la variante dominante borghese e la variante dominata proletaria.

E tuttavia bisogna fare i conti con l'idiozia e l'imbecillità, forze storiche importanti almeno come la tecnologia e lo sviluppo delle forze produttive. Chi si è liberato dal fardello delle illusioni precedenti, capisce bene che siamo di fronte a *parametri oggettivi* che ci permettono di rispondere razionalmente all'enigma di Marx prima segnalato, secondo il quale ormai il capitalismo ha esaurito ogni funzione progressiva rispetto ai modi di produzione precapitalistici, ed è ormai "maturo" per il suo rovesciamento, perché non è più altro che approfondimento estremo dell'ingiustizia e della disuguaglianza, della manipolazione e dello scandaloso spettacolo della compresenza fra lusso provocatorio e vergognoso e miseria ai limiti della morte per fame e per sfinimento.

Circo mediatico e clero universitario cercano – e cercheranno indubbiamente ancora a lungo – di alzare una cortina fumogena su questo scandalo intollerabile distraendo l'attenzione dei cretini e dei corrotti su questioni come i diritti umani a bombardamento selettivo, la demonizzazione la leggenda nera dell'intera vicenda del comunismo storico novecentesco, l'eternizzazione dell'antifascismo in assenza totale, completa e conclamata di fascismo, la religione olocaustica del male assoluto ed imparagonabile da espiare, la commedia dell'arte degli intercambiabili faccioni di destra-sinistra e sinistra-destra, eccetera. I cretini ovviamente ci cadranno, perché è questa la missione storica dei cretini di tutte le epoche.

15. Ed infine, che ne è dell'individuo, o per parlare con Marx della "libera individualità"? Se non si riesce ad impostare correttamente questo problema, ogni discorso ulteriore sul comunitarismo diventa impossibile e ambiguo.

Esiste un luogo comune nella cultura filosofica occidentale, di cui è stato purtroppo parzialmente responsabile il grande Hegel, per cui il concetto moderno di libera coscienza individuale nasce nella Grecia antica, contrapposta al dispotismo orientale, che conoscerebbe unicamente l'arbitrio del

despota (il faraone egiziano, il sovrano assiro, l'imperatore persiano, eccetera). Sebbene io sia di regola un grande ammiratore di Hegel, non lo seguo su questo punto, anche e soprattutto perché l'occidentalismo imperiale USA, il principale nemico dei popoli del mondo, si nutre parassitariamente di questo occidentalismo. Hegel ovviamente non è colpevole di questo uso ideologico, ma non è una buona ragione per non chiarire le cose.

I greci non conoscevano l'individuo, ma l'anima individuale (*psychè*). Questo sta alla base dell'umanesimo greco, messo tanto bene in rilievo da Luca Grecchi. Il concetto di anima era tanto importante per i greci da far sì che essi lo utilizzassero anche per la natura (cfr. "l'anima del mondo" nel *Timeo* di Platone). Si tratta certamente di un'eredità della vecchia concezione primitiva dell'unità ontologica di macrocosmo naturale e di microcosmo sociale, ma non solo. Si tratta di una intuizione antropologica profonda, per cui l'indagine sull'anima (pensiamo alle "tre anime" di Platone nella *Repubblica*) è fin dal principio *relazionale*, in quanto mette in rapporto le anime prima con la natura e poi fra di loro. Si tratta, per usare un improprio linguaggio moderno, di un umanesimo sociocentrico e cosmocentrico, privo di aspetti teocentrici di tipo monoteistico cristiano. Lo stesso Epicuro, che pure ritiene la natura composta di atomi, non ha per nulla una concezione del mondo individualistica, ma amicale-solidaristica. Se un vero e proprio individualismo deve essere cercato ad ogni costo nei greci, può essere trovato soltanto presso i cinici alla Diogene e presso il primissimo stoicismo sostenitore della provocazione svergognata (*anaideia*) contro gli usi ed i costumi comuni precedenti, basati sul senso di vergogna provato da chi violava le regole della comunità (*aidòs*). In ogni caso, a parte queste congiunturali eccezioni di reazione unilaterale, il profilo antropologico greco *non* era individualistico, ed è allora fuorviante attribuire ai greci la scoperta della libertà dell'individuo. Qui Hegel, a mio avviso, è prigioniero della dicotomia oppositiva Greci/Barbari, su cui poi in un secondo tempo è stata costruita la ripugnante mitologia occidentalistica.

Vi sono poi commentatori affrettati che fanno risalire l'individuo alle *Confessioni* di Sant'Agostino o ai *Saggi* di Montaigne. Nulla di più errato, in quanto l'individualismo non deriva dalla introspezione della propria anima, già consigliata dalla scuola Pitagorica e dal vecchio detto delfico "conosci te stesso" (*gnothi s'eautòn*). Agostino e Montaigne, così come Abelardo o Dante, sono ancora del tutto interni al concetto greco di anima (*psychè*, anima). L'individuo è invece soltanto un *in-dividuum* (in greco *a-tomon*), e cioè unità non ulteriormente resecabile e divisibile. Questo modello di individuo strappato da ogni comunità preesistente e da ogni fondazione filosofica e/o religiosa trova il suo teorico originario in Thomas Hobbes, che lo concepisce come atomo di *egoismo intelligente*. In quanto atomo di egoismo, questo individuo si muove in base ad una sorta di gravitazione universale della massimizzazione del proprio interesse personale, ed infatti Hobbes non manca di polemizzare (al punto addirittura da insolentirlo) con Aristotele, che avrebbe sostenuto la sciocchezza per cui l'uomo sarebbe stato un *politikòn zoon*, e cioè un animale politico, sociale e comunitario. L'ideologia occidentalistica dell'individuo, pertanto, non ha nulla a che vedere con i greci antichi, con Agostino o con Montaigne, ma è un *prodotto originale ed esclusivo* di quattro pensatori britannici, non a caso cittadini di un paese che ha inaugurato in Europa la produzione capitalistica, sulla base preventiva della estremizzazione puritana della religione calvinista, destinata a secolarizzarsi negli USA in due forme principali, il diritto al messianesimo imperiale come popolo scelto da Dio e la normalità della coesistenza di estrema ricchezza ed estrema povertà come fatto normale e non "scandaloso". Il primo pensatore è Hobbes, che polemizza esplicitamente e con particolare astio contro Aristotele, che avrebbe erroneamente sostenuto la ragione sociale e comunitaria dell'uomo. Il secondo è Locke, che fa nascere la proprietà privata dal lavoro "privato" del primo proprietario privato originario, laddove nella storia questo è avvenuto molto raramente se non mai, essendo quasi sempre la proprietà privata risultato

di una “privazione” compiuta da alcuni ai danni di altri. Il terzo è Hume, che costruisce il suo modello politico utilitaristico sulla base di abitudini reciproche di una natura umana proprietaria che si scambia beni e servizi, senza nessun bisogno che ci sia antecedentemente una fondazione basata sulla religione, sul diritto naturale e sul contratto sociale. Il quarto è Smith, che distrugge la distinzione aristotelica di economia (caratterizzata dal dominio del valore d’uso) e di crematistica (caratterizzata dal dominio del valore di scambio), riducendo a crematistica tutte le forme economiche possibili, ed in questo modo attuando una semplificazione antropologica radicale (il famoso, ed ormai famigerato *homo oeconomicus*).

La famosa “libera individualità” di Marx (si ricordi la citazione precedente) deriva dialetticamente dal rifiuto di questa quadruplici configurazione di individuo (Hobbes + Locke + Hume + Smith), nel senso che questa quadruplici configurazione rispecchia semmai il concetto di “indipendenza personale”. Indipendenza peraltro del tutto fasulla, perché in realtà *dipende* dal sistema del lavoro salariato e sfruttato. Chi pertanto colloca Marx all’interno della costituzione dell’individuo moderno interno al processo di costituzione dell’individualismo possessivo (Mac Pherson) inganna se stesso e i suoi lettori. Marx è un teorico del comunitarismo democratico, in cui il classismo proletario è un mezzo e non un fine, ed è un critico radicale dell’individualismo occidentalistico, che non è altro che l’antropologia filosofica del capitalismo.

Ma, allora, che cosa può aver detto Marx parlando di “libera individualità”? Il problema resta ancora aperto.

16. Il problema resta aperto, ma è pur sempre correttamente impostato da Alisdair MacIntyre (cfr. *Dopo la virtù*). Se esiste un problema fondamentale della filosofia, a partire dal quale tutti gli altri ne conseguono come i grani di un rosario, esso non sta né nella scelta dicotomica fra l’idealismo ed il materialismo, né nella scelta di campo politica fra sinistra e destra, né nella scelta fra una fede astratta ed un ateismo altrettanto astratto. Esso sta nella scelta fra il punto di vista di Aristotele ed il punto di vista di Nietzsche. Il punto di vista di Aristotele colloca la sensatezza della singola vita umana intesa come unità all’interno di un quadro di virtù comunitarie e socialmente riconosciute come tali, per cui ogni singola vita umana assume l’aspetto di una sorta di narrazione sensata. MacIntyre diagnostica la situazione attuale come il prodotto di una disgregazione di qualsiasi valore comunitario, il che fa sì che la morale non possa più esistere se non come un insieme caotico di intenzioni soggettive (morale kantiana), la cui dinamica non può che portare progressivamente alla dichiarazione di morte di ogni verità comunitaria (perché questo è il vero significato della morte di Dio nicciana), che si evolve poi nel politeismo dei valori e nel disincanto del mondo di Weber, la cui ultima forma presente è l’incredulità diffusa verso le grandi narrazioni di Lyotard. MacIntyre non istituisce la continuità Kant-Nietzsche-Weber-Lyotard, ma mi permetto di istituirla io, come testimone oculare ed auricolare del mutamento di campo della miserabile generazione del 1968, descritta indirettamente ma efficacemente da Luc Boltanski.

Non si tratta certamente di riproporre più di duemila anni dopo i contenuti specifici del concetto di comunità di Aristotele, determinati dalla proprietà schiavistica, dalla subordinazione femminile e dalla contrapposizione fra greci e barbari. Si tratta di raccogliere l’impostazione filosofica di fondo, per cui la stessa virtù individuale può soltanto essere sensatamente praticata all’interno di un sistema di valori accettati nella comunità in cui si vive. Ma oggi la disgregazione individualistica fa sì che non ci sia nessuna comunità possibile, e pertanto l’uomo contemporaneo può essere definito come *orfano di qualunque comunità giusta e sensata*. Lo ripeto: prima ancora di discutere di Dio e di Materia, di Idealismo e di Materialismo, di Democrazia e di Dispotismo, di Destra e di Sinistra,

di Comunismo e di Capitalismo, eccetera, bisogna che ciascuno si chieda in modo radicale (è il conosci te stesso gnostico e socratico, lo *gnothi s'eautòn*) se la sua filosofia personale si dirige verso Aristotele o verso Nietzsche. Il primo colloca il riconoscimento pubblico della virtù dell'individuo come portatore di una unità sensata della vita nella comunità, il secondo la pone programmaticamente nella funzione di volontà di potenza dell'individuo assolutizzato.

17. MacIntyre è stato comunista in gioventù, e poi ne è stato deluso (come milioni di persone nel novecento), e con il comunismo politico ha abbandonato anche il marxismo teorico. Ma non siamo mica obbligati a farlo anche noi! Egli ha perfettamente ragione a sostenere che la virtù morale esiste, e può soltanto essere praticata all'interno di valori comunitari condivisi, contro quella che ho personalmente individuato come la linea alternativa Kant-Nietzsche-Weber-Lyotard. E tuttavia, per concretizzare questa prospettiva, bisogna chiederci se la società capitalistica in cui viviamo permette o no questa concretizzazione.

Karel Kosík (cfr. *Dialettica del concreto*) sostiene che la società in cui viviamo è una società della pseudo-concretezza, in quanto il passaggio dall'astratto al concreto, che Hegel metteva alla base del passaggio fra la moralità (*Moralität*) e l'eticità (*Sittlichkeit*), è reso impossibile dalla mancanza di ogni legittimità etica della società capitalistica. E per questo, se non si crea in modo rivoluzionario un quadro sociale alternativo, ogni concretezza diventa impossibile.

Qui non mi chiedo se MacIntyre avrebbe o no condiviso con Kosík la totale illegittimità della società capitalistica. Questo riguarda solo la loro empirica coscienza individuale. A me interessa sottolineare un'impostazione di fondo, che riassumerò in due punti. Primo, ogni fondazione della sensatezza della vita individuale (la libera individualità marxiana) può soltanto avvenire in un quadro di virtù comunitarie condivise. L'alternatività fra Aristotele e Nietzsche è quindi assoluta e non mediabile. Secondo, del tutto indipendentemente da come ha potuto pensare l'empirico individuo chiamato MacIntyre, all'interno del capitalismo ogni virtù comunitaria è impossibile sul piano generale, e può soltanto essere praticata sulla base di una secessione di fatto dal mondo capitalistico stesso, che diventa non un *medium* comunicativo praticabile, ma semplicemente una resistenza a qualunque agire etico reale. Possiamo poi chiamarlo Non-Io o epoca della compiuta peccaminosità (Fichte), regno animale dello spirito (Hegel), società della alienazione e dello sfruttamento (Marx), o come vogliamo chiamarla liberamente noi. Ciò che conta non è trovare la parola migliore, ma impadronirci del concetto adeguato.

18. È bene a questo proposito chiarire la differenza di principio fra morale ed etica. Nei tempi antichi, il fatto che le virtù fossero individuali ma non individualistiche, e che la comunità fosse il solo luogo della loro fondazione, non solo non era messo in dubbio, ma risultava dalla stessa etimologia dei termini. Etica viene dal greco *ethos*, che significa costume comunitario. Morale viene dal latino *mos*, che significa parimenti costume comunitario. I latini erano molto attenti a tradurre esattamente dal greco, e non sarebbero mai caduti nell'errore di trasporre un concetto comunitario in un concetto individualistico. La fondazione Kantiana della morale era letteralmente impossibile nell'antichità, e infatti non ne esistono varianti analogiche. Benché il dilettante sopravvalutato Nietzsche abbia voluto ricollegarsi idealmente con i greci "saltando" la decadenza cristiana, la sua scelta di contrapporre all'*ethos* comunitario dei greci la volontà di potenza del Superuomo-Oltreuomo ne fa uno dei pensatori meno "greci" che siano mai esistiti.

Non è possibile qui per ragioni di spazio disegnare anche solo i tratti essenziali di una storia della morale. Per i nostri scopi basta rilevare che soltanto Hegel ha saputo inquadrare in modo soddisfacente il punto essenziale del problema, che sta nel fatto che la disgregazione dei valori comunitari porta ad una situazione di relativismo, scetticismo, nichilismo ed incertezza che dà luogo ad una separazione fra la sfera della morale individuale e la sfera dell'etica comunitaria. Kant era infatti stato l'*ultimo* grande pensatore che aveva potuto identificare morale ed etica, ma aveva pagato questa identificazione semantica e concettuale con una morale del tutto astratta, ed addirittura programmaticamente impossibile. Dopo Kant è infatti necessario decidere se continuare a porre il problema della morale come lo aveva posto Kant, oppure rifondare radicalmente l'intero problema. E' impossibile parlare di comunitarismo se questa questione non è correttamente impostata.

19. E' possibile praticare un alto grado di moralità anche se ci si riconosce ideologicamente nella riproduzione capitalistica (magari nella sua forma più abietta e criminale, quella globalizzata, finanziaria, neoliberale, interventistica ed occidentalistico-imperiale), e se si rifiuta qualunque alternativa comunista o comunitarista, considerata totalitaria, eccetera?

L'esperienza ci insegna di sì. Il mondo è pieno (ed io ne conosco personalmente molte) di persone che vivono moralmente verso i coniugi, i figli, gli anziani genitori, gli amici, aiutano gli indigenti, fanno volontariato solidale, rispettano scrupolosamente gli impegni formali ed informali, rifiutano le continue tentazioni corruttive che sorgono dai posti privilegiati che occupano (per essere corrotti bisogna infatti contare qualcosa – nessuno ha interesse a corrompere mendicanti e poveracci), e tutto questo in presenza di dichiarazioni ideologiche di adesione all'imperialismo e di odio verso il socialismo. Ma come è possibile la schizofrenia della moralità individuale pratica e dell'adesione teorica ad un modello sociale di ragni velenosi e di scorpioni mortali?

Nulla di più semplice e chiaro. La schizofrenia fra teoria e pratica, dichiarazioni ideologiche e pratiche morali, eccetera, è costitutiva del mondo "rovesciato" del feticismo delle merci. Ciò che conta è sempre e solo ciò che si fa, non ciò che si dichiara. La manipolazione ideologica oggi è una macchina complicatissima e perfezionatissima, che si rivolge a destinatari differenziati con messaggi differenziati, come una macchina "tarata" per funzionare con dieci velocità diverse. Si va dal grado più alto (il relativismo sofisticato Nietzsche-Weber-Lyotard) al grado più basso (l'attizzamento alla Fallaci-Allam dell'islamofobia). E tuttavia il semplice fatto che anche persone manipolatissime si dimostrino quotidianamente capaci di gesti di altissima moralità e solidarietà dimostra ampiamente che la questione comunitaria non è assolutamente ideologica, e riguarda le persone comuni, non certo il ceto irrilevante e fastidioso dei cosiddetti "intellettuali", l'escrescenza più corrotta della società contemporanea.

20. E tuttavia l'etica è cosa diversa della morale. E ritengo che senza una consapevole adesione alla critica comunitaria all'individualismo ed alla critica comunista al capitalismo *non* sia possibile costituire un'etica, o se si vuole un'eticità reale (*Sittlichkeit*). Anche in questo caso, il problema non sta nell'impossibile adesione ai contenuti dell'etica schiavistica di Aristotele o dell'eticità borghese-conservatrice di Hegel. Il problema sta nella comprensione del *carattere comunitario* non di una particolare etica storicamente determinata, ma dell'etica in generale. Il comunitarismo è infatti unione di etica e di politica, senza che questo comporti nessuna invasività fastidiosa del "pubblico" all'interno della vita intima.

21. Per chiudere questo capitolo, non potremo forse dare una definizione soddisfacente di comunitarismo, ma potremo proporre alcuni *avvicinamenti progressivi* a questa definizione.

Il comunitarismo è la teoria e la pratica di un rapporto fra l'individualità (o se si vuole la singolarità e la particolarità irripetibile del singolo essere umano concreto) e l'universalità. Titolare dell'universalità non può certo essere un popolo, una religione, una nazione o una cultura particolare, ma soltanto il genere umano. A sua volta il genere umano non è un presupposto, ma è il risultato di una potenzialità che si realizza in un processo storico di universalizzazione reale. Tutto questo, però, non può mai essere definito a priori, perché si concretizza esclusivamente in una sintesi di teoria e di pratica.

La comunità è la mediazione dialettica fra la singolarità dell'intimo (la morale) e l'universalità del comune (etica). L'individualismo, persino nelle sue forme migliori e nobili, si basa sul presupposto errato della possibilità di rapporto *diretto* fra la singolarità e l'universalità. L'esperienza mistica e l'intenzione morale soggettiva rendono possibile questo rapporto, ma la rendono possibile solo alla singolarità.

Tutto questo, ovviamente, non potrà che sembrare formale, astratto e complicato. Ed infatti il solo modo concreto per mettere alla prova il punto di vista comunitario passa attraverso quattro momenti: bilancio dell'occidentalismo e critica del politicamente corretto; ripensamento comunitario del pensiero occidentale; bilancio del comunismo storico novecentesco; critica del nesso fra capitalismo contemporaneo e cultura detta di "sinistra".

Mettiamoci alla prova.