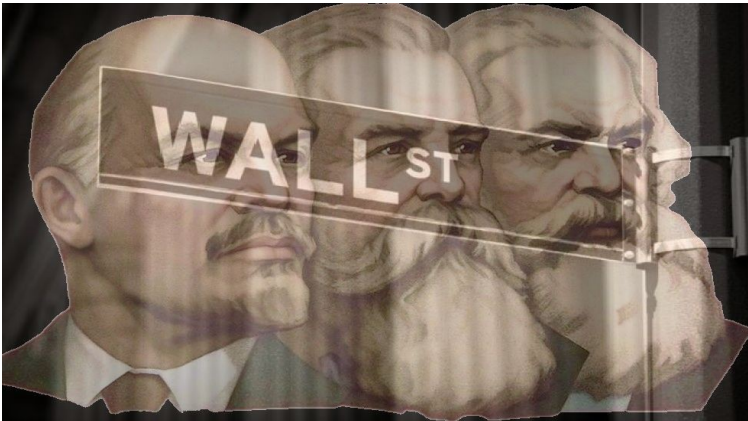


homolaicus.com



Prima edizione 2014

Il contenuto della presente opera e la sua veste grafica

sono rilasciati con una licenza Common Reader

Attribuzione non commerciale - non opere derivate 2.5 Italia.

Il fruitore è libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico,

rappresentare, eseguire e recitare la presente opera

alle seguenti condizioni:

- dovrà attribuire sempre la paternità dell'opera all'autore

- non potrà in alcun modo usare la riproduzione di quest'opera per fini commerciali

- non può alterare o trasformare l'opera, né usarla per crearne un'altra

Per maggiori informazioni:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/




stores.lulu.com/galarico

ENRICO GALAVOTTI

ETICA ED ECONOMIA

Per una teoria dell'umanesimo laico

La morale moderna consiste nell'accettare i valori stabiliti della nostra epoca.

Oscar Wilde

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, ex docente di storia e filosofia a Cesena, Enrico Galavotti è webmaster del sito www.homolaicus.com il cui motto è **Umanesimo Laico e Socialismo Democratico**.
Per contattarlo galarico@homolaicus.com
Sue pubblicazioni: lulu.com/spotlight/galarico

Introduzione

Cosa s'intende per "umanesimo laico"?

Anzitutto l'umanesimo laico non è che l'aspetto culturale del "socialismo democratico", che invece riguarda la sfera socio-economica e politica. L'umanesimo è il tentativo di valorizzare le espressioni di umanità dell'essere umano, uomo o donna che sia. Col termine "essere umano" intendiamo qualunque persona di qualunque cultura, area geografica, etnia, lingua, religione ecc., del passato, del presente e del futuro.

Tuttavia, l'umanesimo che ci preme valorizzare è esclusivamente quello "laico", che per noi vuol dire "non confessionale", cioè "ateo" o "agnostico", indifferente o contrario alla religione, a qualunque forma di appartenenza ecclesiale, per quanto riteniamo da escludere a priori ogni forma di coercizione riguardo all'atteggiamento da tenere nei confronti della religione, sapendo bene che vi sono credenti migliori delle loro religioni e religioni migliori dei loro credenti.

L'umanesimo che ci interessa è quello che mette l'*essere umano* al centro della storia, e non una divinità o una qualunque entità extra-terrestre o sovrumana o una qualunque organizzazione umana che si faccia portavoce di concezioni religiose, mistiche o teologiche o ideologiche in senso anti-scientifico o anti-umanistico.

La centralità dell'essere umano non significa affatto che la storia debba avere la prevalenza sulla natura. L'essere umano è davvero "umano" solo se si comporta in maniera conforme alle leggi di natura, solo se rispetta le condizioni di riproducibilità naturale dell'ambiente in cui vive. Una prevalenza della storia sulla natura significa, in sostanza, una prevalenza dell'artificiale sul naturale, e quindi, di conseguenza, un allontanamento progressivo dell'essere umano da se stesso.

Quindi per noi non è solo vera l'affermazione che "se dio c'è l'uomo non esiste", ma è vera anche l'altra, secondo cui "o si rispetta la natura o non si rispetta l'uomo".

Ci rendiamo conto che, per un credente, se può essere facile, in via di principio, accettare la seconda affermazione, è praticamente impossibile accettare la prima. Tuttavia, a questa persona vogliamo dire che per noi "ateismo" significa semplicemente rinunciare a qualunque rappresentazione di ciò che si vuole far passare per "non umano". Significa rinunciare a forme interpretative che non trovino nelle vicende umane le loro giustificazioni.

Lo sviluppo della storia (di tutta la storia, anche quella che con arbitrio chiamiamo "preistoria") va spiegato con la storia stessa. Se esiste qualcosa che va "oltre" la storia, non è che la *natura*, poiché all'essere vivente non è dato sulla Terra che vivere un'esistenza secondo natura.

Qualunque rappresentazione o giustificazione di realtà extra-naturali o sovrumane è una giustificazione di rapporti non umani e non naturali su questa Terra.

p.s. I testi qui raccolti in maniera disordinata fanno parte di un diario personale costantemente aggiornato nel sito homolaicus.com

I rapporti tra Stato e chiesa dalle origini ad oggi

L'inizio dei rapporti tra Stato e Chiesa si fa risalire, sul piano teorico, a una famosa sentenza evangelica attribuita a Gesù Cristo: "Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio" (Mc 12,13ss.).

Perché questa lapidaria sentenza non può essere stata detta da Cristo? Semplicemente per due ragioni:

1. Cristo non ha mai parlato di dio, in quanto si riteneva "figlio dell'uomo" e, a causa del proprio "ateismo", più volte rischiò d'essere lapidato (da tempo è acquisito, persino negli ambienti clericali, che l'appellativo "figlio di dio" gli è stato applicato per la prima volta da Paolo di Tarso);
2. Cristo non poteva concedere diritto di cittadinanza a un potere straniero, quello appunto di Cesare e dei suoi alleati, che occupava e opprimeva duramente la Palestina.

Eppure quella sentenza è sempre stata considerata innovativa da tutti gli storici del cristianesimo, proprio perché, mettendola in rapporto al contesto storico del mondo romano, in cui la religione pagana altro non era che un *instrumentum regni*, quella sentenza in qualche modo apriva la strada al concetto di *separazione* o almeno di *distinzione* tra religione e politica e quindi tra Chiesa e Stato. Tant'è che i primi cristiani venivano considerati in un certo senso "atei", cioè assai poco "leali" sul piano politico, e sicuramente "inaffidabili" su quello della difesa militare della patria. E venivano perseguitati.

Le persecuzioni non erano affatto riferite al carattere rivoluzionario della loro politica (la quale anzi, nei confronti dello schiavismo, era molto conservatrice). Ma era appunto riferita al carattere *culturale* di una posizione che tendeva a mettere le questioni civili su un piano diverso da quelle religiose.

Quando dopo 300 anni di diffusione del cristianesimo avviene la svolta costantiniana, nasce per così dire una sorta di "Stato aconfessionale", che permette a tutte le religioni di esprimersi, nella convinzione ch'esse non abbiano in sé elementi per minacciare lo *status quo* né dei vecchi rapporti schiavili né dei nuovi rapporti servili.

Tuttavia questa apertura pluralistica dello Stato romano alle varie religioni dura poco: già con Teodosio nel 380 il cristianesimo diventa l'unica religione ufficiale, mentre tutte le altre sono destinate a entrare nella clandestinità.

In questa fase la chiesa romana ha fatto di tutto per approfittare della propria posizione privilegiata di unica religione lecita, acquisendo posizioni di rendita, e, per sminuire il prestigio del potere imperiale del basileus bizantino, ha fatto in modo che nell'area occidentale dell'impero romano-cristiano, quella dei regni romano-barbarici, si costituisse un impero cattolico-latino alternativo a quello greco-ortodosso.

Tutti i sovrani di origine "barbara" giunti in occidente (ma sarebbe meglio dire di origine asiatica o quanto meno sassone o slava) sono stati utilizzati dalla chiesa romana come una sorta di braccio secolare. Ovviamente in questa strumentalizzazione essa ha avuto buon gioco con quelle tribù e popolazioni la cui confessione religiosa non era di derivazione ariana o era comunque disposta a passare dall'arianesimo al cattolicesimo, essendo noto che l'arianesimo tendeva a porre la chiesa alle strette dipendenze del sovrano.

In generale si può dire che la chiesa romana medievale, nei suoi livelli istituzionali, ha continuamente tramato e complottato, specie a partire dal rapporto coi Franchi, per impedire che si realizzasse quella che nell'oriente bizantino veniva chiamata "diarchia" o "sinfonia" dei poteri istituzionali: imperiale ed ecclesiastico, la cui reciproca autorità veniva fatta risalire direttamente da dio, senza che l'uno avesse bisogno dell'altro per sentirsi legittimamente riconosciuto.

Come noto infatti, a partire dall'incoronazione di Carlo Magno, la chiesa romana cominciò a far chiaramente capire ch'essa era disposta a riconoscere in forma piena e diretta solo l'autorità di quei sovrani ch'essa stessa aveva consacrato con una specifica cerimonia. In tal senso fu un atto di eccezionale gravità aver proclamato "imperatore del sacro romano impero" un re come Carlo Magno, quando di fatto i cristiani d'oriente, che si consideravano romani e cristiani come quelli d'occidente, ritenevano che l'unico imperatore legittimo, sin dai tempi di Costantino, fosse il basileus bizantino.

Nell'area orientale dell'impero la chiesa ortodossa non si comportò mai in una maniera così marcatamente politicizzata. Essa

anzi dovette difendersi dalle continue ingerenze del potere imperiale nelle faccende squisitamente religiose (si pensi solo alla questione dell'iconoclastia).

Nonostante questo quasi tutta la storiografia occidentale ancora oggi sostiene che, mettendo a confronto il cesaropapismo degli imperatori bizantini col papocesarismo della chiesa romana, non vi sono dubbi su chi debbano andare le preferenze. Si sostiene infatti che mentre nell'impero bizantino (ma anche in quello slavo-ortodosso) si è riusciti a imporre uno stretto condizionamento della libertà religiosa da parte del potere civile, in quanto la chiesa era politicamente debole, da noi invece è stata la chiesa a condizionare, con le sue scomuniche, i suoi interdetti e le sue crociate, i poteri secolari.

Non è però stato un caso che, pur gestendo in piena autonomia il potere politico, la chiesa romana sia stata indotta a modificare continuamente i principi, gli usi e i costumi della cosiddetta "chiesa indivisa", quella del primo millennio.

Sul piano dogmatico infatti la chiesa ortodossa è rimasta fedele ai principi fondamentali espressi nei primi sette concili ecumenici, anche dopo la conquista turca di Costantinopoli, cui seguì l'eredità spirituale dell'ortodossia da parte della cosiddetta "terza Roma", e cioè Mosca.

Viceversa, la chiesa romana ha avuto continuamente bisogno di modificare i principi ideali che l'avevano costituita, al fine di poter far valere la superiorità del papato sul concilio, l'infallibilità *ex cathedra* del pontefice sul *consensu ecclesiae*, il primato giurisdizionale della sede romana su ogni altra sede, e così via. La prima forma di "protestantesimo" la chiesa romana l'ha vissuta, internamente, affermando a livello politico un individualismo autoritario che contrastava con la socializzazione umanitaria dei semplici credenti.

Questa chiesa s'è scontrata duramente con quella greca sin dal momento in cui Costantino trasferì la capitale dell'impero da Roma a Bisanzio (non dimentichiamo che il celebre falso sulla *Donazione di Costantino* venne prodotto pochi anni prima dell'incoronazione di Carlo Magno).

I momenti più critici sono stati, alla fine dell'VIII secolo, quello dell'inserimento del *Filioque* nel *Credo*, con cui si è spezzata l'unità ideologica del cristianesimo primitivo, e nel 1054 quello delle reciproche scomuniche, con cui si è spezzata l'unità ecumenica e

spirituale della cristianità europea, che da allora non s'è più ricomposta.

La separazione delle due confessioni fu immediatamente seguita dal fenomeno delle crociate, il quale evidentemente non aveva solo lo scopo di combattere gli arabi dilaganti nel Vicino Oriente, ma anche quello di sottrarre vasti territori all'impero bizantino, che in quel momento presentava un maggiore benessere, soffrendo meno le contraddizioni antagonistiche del sistema feudale.

I due eventi più drammatici di tutto il periodo delle crociate mediorientali furono la conquista di Costantinopoli nel corso della crociata del 1204, cui seguì la costituzione dell'impero latino d'oriente, durato circa una sessantina d'anni.

Non dimentichiamo inoltre che le crociate furono indirizzate anche contro le popolazioni sassoni e slave dei Paesi Baltici e dell'Europa centro-orientale, per costringerle ad abbandonare le loro credenze pagane o per impedire che potessero diventare cristiane in senso ortodosso.

L'aggressività del mondo cattolico-latino era appoggiata dalle classi sociali egemoni e da tutti i sovrani euro-occidentali. Le crociate furono una sorta di colonialismo *ante-litteram*. E furono esse che causarono l'avanzata ottomana nell'odierna Turchia, indebolendo in maniera irreparabile le forze militari del basileus.

Tuttavia nel basso Medioevo si assiste a una serie di fenomeni che cominciano a minare le fondamenta autoritarie della chiesa romana:

1. la lotta per le investiture ecclesiastiche, condotta contro i sovrani tedeschi (che determinerà l'antagonismo dei due principali partiti: guelfo e ghibellino);
2. la critica della corruzione del clero e del nesso tra religione e affarismo, che causerà, come reazione clericale, la nascita di crociate interne contro i cosiddetti movimenti pauperistici ereticali;
3. lo sviluppo del movimento borghese-comunale, che porterà alla nascita di Signorie, Principati e Stati nazionali, i cui connotati ideologici, se restavano formalmente cristiani, nella sostanza si sviluppavano in maniera sempre più laico-umanistica e scientifica, benché in chiave borghese, cioè in

stretto riferimento ai principi dell'individualismo, del profitto imprenditoriale e dell'interesse finanziario.

La chiesa romana ha potuto avvalersi, non senza difficoltà, dell'appoggio dei sovrani cattolici finché a dominare è stato il principio della rendita feudale connesso alla possesso della proprietà terriera. Questo è visibilissimo sino a tutto il periodo della Controriforma, ivi incluso quello relativo al colonialismo mondiale ispano-portoghese.

Quando invece emergeranno la società borghese e la formazione economica del capitalismo, la chiesa romana, che pur in un primo momento pensò di poter gestire a proprio vantaggio questi fenomeni, sarà costretta a scendere a duri compromessi. E mentre la battaglia della chiesa romana contro la borghesia in Italia troverà un terreno vincente nella Controriforma, anche a causa della mancata trasformazione dei vari Principati in un unico Stato nazionale, all'estero, nell'area settentrionale dell'Europa, la sconfitta sarà pressoché totale. La chiesa romana dovrà rassegnarsi a una nuova rottura ideologica, causata questa volta dal protestantesimo, che diventerà la religione fondamentale del capitalismo.

Da notare che mentre in Europa occidentale si passerà dal feudalesimo al capitalismo (a partire, in Italia, dallo sviluppo comunale, e in tutta Europa, in maniera irreversibile, con la nascita delle manifatture nel XVI secolo), nella parte orientale dell'Europa si continuerà invece sulla strada del feudalesimo e delle comunità di villaggio, almeno sino alla fine dell'Ottocento, cioè sino al momento in cui il capitalismo europeo non deciderà di trasformarsi in imperialismo, conquistando il mondo intero e scatenando la I guerra mondiale.

E sarà proprio nell'Europa orientale che si bloccherà lo sviluppo capitalistico (che invece oggi ha ripreso il suo cammino), prima con la rivoluzione bolscevica, poi con la vittoria sul nazismo, facendo transitare le società feudali direttamente al socialismo amministrato dallo Stato.

Su questi sviluppi bisogna aprire una piccola parentesi. Anche dopo la rottura protestantica la chiesa romana continuerà a restare una chiesa "politica", intenzionata ad avere con la realtà istituzionale del potere civile un rapporto diretto, immediato, di compromesso esplicito e di scambio reciproco di favori e di privilegi. La chiesa

protestante invece tenderà a delegare *in toto* allo Stato la gestione della società civile, ponendosi semplicemente come mera realtà privata e individualistica o di comunità religiose indipendenti tra loro e facilmente moltiplicabili. Ciò significa che mentre la chiesa romana ha sempre fortemente ostacolato la costituzione di uno Stato laico, la chiesa protestante non ha mai posto riserve irrinunciabili. In questo aspetto si può dire che i protestanti assomiglino di più agli ortodossi, e sotto un altro aspetto però possiamo dire che il protestantesimo ha generato una resistenza nei confronti del nazismo più debole di quella manifestata dal cattolicesimo nei confronti del fascismo (anche se ogniqualvolta l'alternativa da combattere sono le idee del socialismo il cattolicesimo non ha dubbi, almeno nei suoi livelli istituzionali, da che parte stare: basta vedere come si è comportata la Chiesa spagnola al tempo della guerra civile o quella croata quando nella II guerra mondiale vennero sterminati i serbi ortodossi).

Tuttavia lo sviluppo progressivo del capitalismo ha portato, in ambito protestante, alla nascita di due fenomeni molto diversi tra loro: da un lato la proliferazione di sette religiose che facilmente sconfinano nella psicopatologia; dall'altro l'accentuazione del lato erudito e intellettualistico delle tradizionali comunità evangeliche, con ampie concessioni alle esegesi di tipo demitizzante e storicistico. Tant'è che nei paesi dove più sono stati forti gli studi sul cristianesimo primitivo, lì si è anche sviluppata l'ideologia ateistica in senso proprio.

Chi non si rassegna a un destino di emarginazione o di irrilevanza sociologica è ancora una volta la chiesa romana, che anzi pretende di avere un ruolo esclusivo nell'ambito del capitalismo (si pensi solo alla gestione finanziaria dei capitali attraverso la banca vaticana), un ruolo che non si esplica solo in senso economico, ma anche in senso politico e istituzionale e che trova appoggi considerevoli negli ambienti politici del centro-destra, per quanto, proprio in relazione a questi ambienti, bisogna ammettere che il ventennio fascista è stato una sorta di passo indietro rispetto al liberalismo dei primi governi dello Stato unitario, in cui vigeva il principio di "Libera chiesa in libero Stato". Ma va anche detto che, essendo per definizione, quella borghese, una rivoluzione di classe e non popolare, i Patti Lateranensi sarebbero dovuti diventare prima o poi, in assenza di una riforma protestante italiana, una strada obbligata.

Quanto alla chiesa ortodossa, essa, da un lato, è rimasta tenacemente legata al proprio passato e al proprio carattere nazionalistico; dall'altro non mostra d'avere alcuna capacità di porre in essere un'alternativa praticabile alle contraddizioni del mondo contemporaneo, anche se, indubbiamente, rinunciando a un proprio protagonismo politico, non ha difficoltà a convivere coi regimi che favoriscono la separazione dello Stato dalle chiese.

La chiesa ortodossa ha lottato nei paesi est-europei contro le dittature staliniste che pretendevano d'imporre d'ufficio l'ateismo; ha cioè dimostrato che la società civile è una cosa diversa dall'amministrazione statale e che la libertà di coscienza deve necessariamente prevedere la possibilità di un atteggiamento specificamente religioso; ma, a parte questo, sarebbe inutile aspettarsi da una confessione religiosa, fosse anche la più democratica del mondo, una risposta agli antagonismi sociali delle nostre società conflittuali.

L'anomalia più vistosa è tuttavia presente proprio in Italia, poiché qui viene ancora conservato, addirittura a livello costituzionale, un regime concordatario con la chiesa romana (di derivazione, non dimentichiamolo, fascista), un patto stipulato tra due Stati che si riconoscono reciprocamente indipendenti sul piano territoriale, ma che di fatto assicura a uno solo dei due posizioni di anacronistico privilegio non solo nei confronti di tutte le altre confessioni religiose, ma anche nei confronti dell'intera società civile. Il che impedisce allo Stato nazionale di esprimere con coerenza i propri valori di laicità e di democrazia.

L'abolizione, *sic et simpliciter*, dell'art. 7 della Costituzione è un obiettivo che tutto il mondo laico del nostro paese rivendica da tempo, proprio al fine di garantire a tutti i cittadini, indipendentemente dall'atteggiamento che hanno nei confronti della religione, pari dignità e uguaglianza di fronte alla legge.

Qui non vogliamo sostenere che uno Stato laico sia di per sé più democratico di uno Stato confessionale, proprio perché sappiamo bene che la democrazia non è semplicemente un'idea politica da affermare, ma anche e soprattutto una pratica sociale da dimostrare quotidianamente. Ci pare tuttavia che le contraddizioni che la chiesa cattolica manifesta tra gli ideali che professa in sede teorica e la propria attività pratica, siano così grandi da impedire a tale istituzione di

poter contribuire in maniera significativa allo sviluppo della laicità e della democrazia nel nostro paese.

Se nei 50 anni successivi alla caduta del fascismo si è pensato che lo sviluppo capitalistico avrebbe potuto essere "umanizzato" grazie al contributo della dottrina sociale della chiesa, oggi bisogna dire, in tutta tranquillità, che tale dottrina ha fallito i suoi obiettivi, che la chiesa romana, come istituzione (cioè indipendentemente dalla buona fede dei suoi singoli aderenti) è talmente screditata da non avere più alcuna possibilità di dire qualcosa di significativo alle nuove generazioni, e che l'affronto delle contraddizioni della nostra epoca va fatto a prescindere totalmente non solo da tale dottrina sociale ma anche dalle dottrine di qualsivoglia religione.

Dalla teocrazia politica a quella ideologica

La "teocrazia" non è solo un concetto *politico* (il governo del clero), ma anche un concetto *filosofico* (qualunque governo in cui dio non possa essere escluso).

La teocrazia s'è formata sin dalle prime società schiaviste e da allora non ha mai cessato d'esistere, proprio perché hanno continuato a riprodursi, in forme e modi diversi, i rapporti sociali basati sull'antagonismo di ceto, di classe, di casta...

In maniera "diretta", come governo del clero (del papato in particolare), in Italia è esistita - dicono gli storici - dalla Donazione di Sutri del 729 alla Breccia di Porta Pia, che vi pose fine nel 1870, salvo ripristinarla, questa volta in forma "indiretta", dapprima con la Legge delle Guarentigie del 1871, con cui si assicuravano alla chiesa romana privilegi intollerabili in uno Stato laico, e successivamente col Concordato del 1929, con cui lo Stato fascista tradì definitivamente e vergognosamente l'ispirazione laica dell'unificazione nazionale, sconfessando tutte le idee che, in merito, avevano avuto le correnti politiche che si rifacevano al repubblicanesimo, al liberalismo e al socialismo.

Ancora oggi, in virtù di quel Concordato (parzialmente revisionato dal governo Craxi), recepito nell'art. 7 della nostra Costituzione, ci troviamo ad avere i crocifissi nelle istituzioni pubbliche, il "ruolo" per gli insegnanti di religione, i finanziamenti statali alle scuole private e così via. Quale paese potrebbe mai dirsi "laico" con un articolo costituzionale che pone tra lo Stato e una particolare confessione un rapporto privilegiato?

Dunque se, da un lato, la chiesa romana ha dovuto rinunciare, sconfitta dalle armi, al proprio "Stato" nella parte centrale della penisola, accontentandosi di una porzione di mezzo kmq, avente circa mille abitanti, con cui pur esercita un potere enorme, assolutamente sproporzionato rispetto alla propria entità, dall'altro gli Stati (e più che mai il nostro) continuano a legiferare rispettando tutti i principi di questa confessione. Al massimo, in occidente, le differenze stanno tra paesi a orientamento cattolico e quelli a orientamento protestante.

Sicché ancora oggi tutti gli Stati borghesi occidentali (o capitalistici) restano "confessionali", anche se formalmente si dicono "laici e democratici". Esattamente lo sono come lo erano gli Stati Sumeri, Babilonesi, Egizi, Greci, Romani..., il cui confessionismo politeistico impediva l'ateismo e persino il monoteismo, essendo visto, quest'ultimo, come una variante ateistica.

Naturalmente anche gli Stati capitalistici a orientamento islamico sono "confessionali", ma almeno essi si risparmiano l'ipocrisia di dichiararsi formalmente o giuridicamente "laici".

Ancora oggi i presidenti americani (di una nazione che viene detta la più aperta al pluralismo religioso) giurano sulla Bibbia quando vengono eletti, chiedono la protezione divina quando entrano in guerra e fanno stampare banconote con la scritta *In God we trust*.

Gli unici due momenti in cui abbiamo avuto una certa separazione tra chiesa e Stato sono state le rivoluzioni francese e russa, che però han fatto dell'ateismo una nuova religione, suscitando opposizioni ancora più forti di quando c'era lo Stato confessionale.

Questo insomma per dire che la *teocrazia* esiste, come principio di vita, da quando sono nate le civiltà basate sui conflitti di classe e non è ancora finita. Che poi questa teocrazia sia stata un governo "diretto" del clero o "indiretto" degli Stati politici, e che l'oggetto in cui credere sia stato un unico dio o molti dèi, non cambia molto la sostanza delle cose. Come non la cambia il fatto che oggi si consideri un "dio" il denaro o il mercato. Non possiamo illuderci che, siccome non esiste più uno "Stato della chiesa", come ai tempi di Bonifacio VIII, lo Stato è finalmente diventato "laico".

Anzi, persino la nozione di "Stato laico" è, in parte, un controsenso, in quanto finché vedremo la presenza degli "Stati" *tout-court*, dovremo anche supporre ch'esistano società in cui dominano rapporti fortemente conflittuali. In situazioni del genere gli Stati possono sempre usare la religione per regolamentare detti conflitti. Si può persino usare un'ideologia "laica" come se fosse una religione. Non l'hanno forse fatto tutti i dittatori che si richiamavano alle idee del socialismo o gli economisti borghesi con le loro teorie sul liberalismo, giusnaturalismo e contrattualismo?

Un uso strumentale della religione rende automaticamente "confessionale" qualunque Stato. Oggi anzi dovremmo dire che lo diventa anche quello che usa in maniera "religiosa" la propria laicità,

come quando p.es. i governi francesi dicono che nelle loro scuole non vogliono vedere negli studenti dei simboli di appartenenza specifica alla loro propria religione.

La teocrazia finirà soltanto quando i rapporti umani non avranno motivi *oggettivi* per vivere in maniera antagonistica, e di questi motivi il primo resta senza dubbio quello della *proprietà privata dei fondamentali mezzi di sussistenza*.

La *libertà di coscienza* sarà davvero autentica quando sul piano pratico s'imporrà la *gestione collettiva delle risorse di un determinato territorio*, senza condizionamenti esterni impropri. Solo allora "dio" diverrà davvero una questione di "coscienza" e non di "governo". E non basterà semplicemente smettere di pronunciare il suo nome o di vederlo trasformato in mille modi diversi, per sentirsi davvero liberi, proprio perché, volendo, anche un cosiddetto "governo democratico", oggi, potrebbe acconsentire a questo desiderio. Occorrerà piuttosto che tale rinuncia nasca da una *convinzione interiore*, non condizionata dai poteri forti di uno Stato che vuole dominare la società.

Capitalismo, socialismo e religione

Per quale motivo la rivoluzione socialista s'è verificata prima in Europa orientale (la Comune di Parigi in occidente è stato un episodio isolato), dove sembrava mancassero del tutto le sue premesse, e non s'è verificata nell'area occidentale, ove da tempo le premesse materiali esistevano?

Qui i motivi son forse due: o le premesse materiali non sono di per sé un fattore sufficiente per realizzare la transizione verso una società più giusta, in quanto occorre anche il fattore soggettivo (volontà politica, coscienza di classe, organizzazione ecc.); oppure se le premesse materiali non vengono subito utilizzate per fare la rivoluzione socialista, esse poi condizionano gli uomini al punto da renderli incapaci di trasformarle radicalmente.

Per fare la rivoluzione socialista occorre consapevolezza politica (non basta "l'istinto di classe"): la Comune di Parigi in fondo fallì proprio perché dominata dallo spontaneismo del socialismo utopistico. Va però detto che l'occidente poteva vantare, rispetto all'Europa orientale, un'esperienza politica assai maggiore (si pensi agli effetti prodotti dalla rivoluzione francese). Come mai allora la rivoluzione socialista (seppure in forme burocratico-statali) s'è realizzata anzitutto nell'Europa dell'est?

La risposta va cercata nel fatto che tutta l'esperienza politica maturata in occidente prima della Comune di Parigi, era sostanzialmente legata agli interessi della borghesia. La rivoluzione francese è stata portata avanti sostanzialmente sulla base di rivendicazioni borghesi: i primi impulsi di tipo socialista si sono avuti con la *Congiura degli Eguali* di Babeuf, cioè a rivoluzione conclusa. Quindi la coscienza proletaria non si era ancora espressa in modo autonomo, indipendente dalle forze borghesi.

Nell'Europa orientale si passò quasi subito dal capitalismo al socialismo, non permettendo alla mentalità borghese d'intaccare la coscienza popolare. Per capire come mai ciò sia potuto accadere, bisognerebbe analizzare il valore della *cultura*, dello stile di vita pre-borghese. Quindi bisognerebbe anzitutto analizzare le grandi differenze fra le tre religioni europee: cattolica, protestante e ortodossa.

La prima di queste differenze sta nella carica ideale, cioè nell'esigenza d'essere conformi a un ideale di vita positivo, umanistico. La rivoluzione socialista è avvenuta quando il capitalismo aveva definitivamente distrutto ogni carica ideale dell'ortodossia (espressa politicamente dal populismo), la quale già col tardo-feudalesimo era entrata irreversibilmente in crisi. Il servaggio infatti rappresentò sempre, agli occhi dei contadini, una sorta di tradimento della loro religione, cui si pensava di poter ovviare idealizzando la comune agricola (come risulta dalle lettere della Vera Zasulič a Marx e dal dibattito di Lenin coi populistici).

Laddove l'ortodossia non è mai esistita (come a Cuba, nel Vietnam, in Angola e Mozambico, ecc.), la carica ideale è stata mutuata dalle tradizioni del collettivismo primitivo, che il capitalismo stava distruggendo. Qui invece è stata l'idealizzazione del tribalismo a far credere che, nella lotta anti-capitalistica, si potesse fare a meno del socialismo.

Quando il capitalismo s'impone, emerge anche la possibilità, anzi la necessità di una rivoluzione, poiché nessuna formazione sociale ha il potere di distruggere così tanto una tradizione di umanitarismo, senza alimentare un'altrettanta grande esigenza di liberazione. È vero, il capitalismo può distruggere "fisicamente" ogni cultura, ma se ciò comporta la distruzione fisica anche dei soggetti che la vivono, il capitalismo non avrà poi modo di sfruttarli (che è poi il suo obiettivo finale). Anche se l'interesse fosse volto anzitutto alle risorse naturali di un popolo, il capitalismo dovrebbe sempre avere a disposizione una manodopera salariata, la quale, ad un certo punto, potrebbe anche ribellarsi.

L'unico modo d'impedire che l'*esigenza* di liberazione si concreti in un'*esperienza* di liberazione è quello di garantire uno standard di vita sufficientemente elevato: fino ad oggi il capitalismo, nell'area occidentale, vi è riuscito a spese del Terzo mondo.

Lenin ebbe la geniale intuizione di capire che un proletariato lasciato a se stesso, alla propria spontaneità, al massimo è in grado di fare una politica di rivendicazione salariale, limitandosi alla quale esso non fa, in ultima istanza, che gli interessi della borghesia. Il proletariato basato sullo spontaneismo è borghese come sono borghesi gli intellettuali che giustificano lo spontaneismo, rifiutandosi di guidare un movimento politicamente autonomo.

"Niente prassi rivoluzionaria senza teoria rivoluzionaria": questa frase di Lenin stava appunto a indicare l'impossibilità di una rivoluzione politica senza conoscenza della tattica, della strategia, dell'agitazione, della propaganda e delle tecniche politico-militari adatte allo scopo. La rivoluzione politica non può essere l'effetto di un rivolgimento sociale spontaneo delle masse (come credevano Marx ed Engels, i quali cominciarono a pensare a un partito organizzato in modo autonomo solo dopo il fallimento della Comune di Parigi). D'altra parte tutto il marxismo fino a Lenin ha sempre creduto nella spontaneità delle masse, riflettendo, in questo, un condizionamento tipicamente occidentale, prodotto dalla cultura individualistica e intellettualistica dell'Europa occidentale (cultura che, a sua volta, rappresenta la laicizzazione operata prima nei confronti del cattolicesimo, poi del protestantesimo).

Ciò non vuol dire che i rivolgimenti sociali spontanei non debbano esserci: è che non sono essi a poter garantire la continuità dell'azione rivoluzionaria. Fare una *rivoluzione* è, senza dubbio, più facile che gestire, dopo averla fatta, la *transizione*, difendendola anche dagli attacchi della reazione. In tal senso non ci si può improvvisare dei rivoluzionari: ecco perché Lenin pretendeva dei "professionisti". Occorre un duro tirocinio, un legame molto stretto con le masse, senza le quali nessuna rivoluzione è in grado di sopravvivere a se stessa.

Ecco perché non c'è bisogno di aspettare che le condizioni materiali della rivoluzione si sviluppino in tutte le loro potenzialità. Far dipendere la rivoluzione dalle condizioni materiali significa fare dell'"economicismo", cioè cadere nel fatalismo e nello spontaneismo.

In realtà bisogna rendere coscienti gli uomini che le contraddizioni vanno superate prima ch'esse abbiano compiuto condizionamenti tali da rendere molto difficile qualunque rivoluzione. Ogni ritardo verrà pagato dal sacrificio di un numero sempre più grande di persone e lo sarà sempre più in profondità.

Non si può teorizzare che la rivoluzione può essere fatta solo quando la gente non ne può più. Bisogna diffidare di quei rivoluzionari che attendono passivamente l'acuirsi della crisi per pretendere dalle masse il riconoscimento di meriti che non hanno.

*

Per Lenin l'ideologia borghese è un concetto più generale, più globale, di quello espresso da Marx, che l'ha collegato a una specifica attività economica. Per Lenin l'ideologia borghese appariva non solo nel contesto feudale del suo Paese, ma anche nella coscienza delle masse proletarie russe. Essa consisteva appunto in un atteggiamento filisteo, soggettivistico-corporativo, cioè in un atteggiamento non disposto a sacrificarsi per il bene dell'intera collettività.

La rivoluzione bolscevica, tuttavia, dimostrò che l'ideologia borghese aveva attecchito poco in Russia. Probabilmente perché in Russia si era verificato, rispetto all'Europa occidentale, un processo socio-feudale meno contraddittorio: il che comportò, sul piano ideologico, una minore laicizzazione della fede religiosa. In Russia infatti non si sono mai affermati né il cattolicesimo (che cerca anzitutto il potere politico) né il protestantesimo (che cerca anzitutto il potere economico).

Ma allora perché il comunismo si è affermato anzitutto in Russia e non in Grecia, dove l'ortodossia s'era conservata in forme più "oggettive" rispetto a quelle slave? In Russia era avvenuta la convergenza di due fattori concomitanti, che il popolo non ha potuto sopportare: la progressiva degenerazione dell'ortodossia (ben visibile alla fine dell'800) verso forme di cultura, di arte, di sensibilità occidentali, e l'acquisizione dei processi e delle contraddizioni dello sviluppo capitalistico. Lenin, in questo senso, seppe intuire con grande acume che il declino dell'ortodossia (in politica si parlava di populismo) non avrebbe potuto impedire lo sviluppo del capitalismo.

Viceversa, in Grecia il capitalismo è stato (ed è) sopportato meglio non perché sia stato (e sia) meno contraddittorio di quello russo, ma perché l'ortodossia s'è conservata più "pura", più "oggettiva": ciò induce i greci, orgogliosi del loro passato, a credere di potersi difendere meglio dai condizionamenti della civiltà borghese (la quale in Grecia ha avuto bisogno della dittatura politica per affermarsi). Quando si accorgeranno che l'ortodossia, per come essa è, oggi non è più in grado di assolvere un compito del genere, probabilmente decideranno di optare per la rivoluzione socialista (adottando metodi più democratici di quelli russi).

Paradossalmente, là dove la religione aveva subito meno laicizzazione (come in Russia, rispetto all'occidente), il marxismo, con Lenin, non ha avuto bisogno di emanciparsi dalla religione con così grande fatica. Di tanto in tanto Marx metteva in rapporto l'economia borghese col cristianesimo; nella fase giovanile cercò di dimostrare a più riprese (specie nella polemica con la Sinistra hegeliana) che l'emancipazione dalla religione costituiva solo l'inizio dell'emancipazione umana. Viceversa, per Lenin l'emancipazione dalla religione doveva essere considerata un aspetto scontato, preliminare, per poter cominciare ad affrontare seriamente le questioni politiche di liberazione.

Il marxismo occidentale è stato, in un certo senso, la logica conseguenza della laicizzazione borghese e protestantica della religione cattolica: esso non poteva nascere che nell'Europa occidentale di religione protestante. Tuttavia l'ateismo marxista avrebbe dovuto essere un fatto scontato, inevitabile, assai poco bisognoso d'essere dimostrato. Invece questa caratteristica l'ebbe l'ateismo di Lenin, che non si prestò mai a misurare, sul piano filosofico, la propria forza contro la religione ortodossa. Il motivo di questo va appunto ricercato nel fatto che il marxismo occidentale attribuiva all'emancipazione dalla religione un peso assai superiore a quello che vi attribuiva il leninismo.

In ogni caso la presenza del protestantesimo in Germania, se ha contribuito, sul piano teoretico, allo sviluppo del marxismo, non ha offerto alcun contributo sul piano pratico allo sviluppo del socialismo, in quanto il protestantesimo rappresenta un'esperienza individualistica e intellettualistica della fede. La coerenza di teoria e prassi nel marxismo occidentale è sempre stato il problema numero 1.

Nell'Europa orientale invece il marxismo ha faticato alquanto a emergere, poiché l'idealismo religioso e la prassi comunitaria restavano relativamente forti (in occidente l'idealismo s'è espresso in forme prevalentemente filosofiche, senza rapporto con le esigenze delle masse). Ma una volta nato, il marxismo (nella forma del leninismo) s'è imposto all'attenzione delle masse russe ed eurorientali con decisione e coerenza, al punto che una parte dell'ortodossia capì che si trattava di un umanismo ancora più profondo. L'ortodossia che s'è opposta al comunismo è stata soprattutto quella politicizzata, cioè quella che più somigliava al cattolicesimo romano.

Oggi in Europa orientale più che il leninismo è fallito lo stalinismo, cioè è fallita la pretesa di subordinare la democrazia al centralismo. Un recupero integrale del leninismo è però oltre che impossibile anche inutile, poiché il leninismo va integrato con l'approfondimento del fattore *umano* inaugurato dalla *perestrojka* (cosa che certamente non si è fatta con la svolta autoritaria e opportunistica di El'cin).

Il leninismo dunque ha dimostrato che chi rifiuta l'ortodossia, con dignità e convinzione, senza scendere a vergognosi compromessi, non approda né al cattolicesimo né, tanto meno al protestantesimo, ma direttamente all'*umanesimo laico* e al *socialismo democratico*. L'ortodossia è una religione esigente (almeno sul piano dei contenuti). Chi la rifiuta per ragioni di coscienza, ben motivate, non può che rifiutare, con essa, qualunque altra religione.

Né la religione cattolica né quella protestante conoscono questa serietà di fondo, etica e ontologica. I cattolici, ad es., possono esser considerati tali semplicemente perché obbediscono al papa, ma per tutto il resto potrebbero tranquillamente appartenere a un'altra religione. Possono cioè rifiutare l'aborto e la contraccezione, perché così vuole il magistero, ma nel comportamento quotidiano non si distinguono affatto dai protestanti individualisti, se non negli aspetti più obsoleti del devozionalismo formale.

Queste cose erano già state capite dall'idealismo tedesco, che non a caso considerava il protestantesimo superiore al cattolicesimo e la filosofia superiore alla religione. La rivoluzione luterana ha portato a razionalizzare in forma sempre più ateistica le tradizionali concezioni della vita. Ma il marxismo ha dimostrato che tale laicizzazione non implica affatto, come conseguenza necessaria, un maggiore interesse per la causa del socialismo.

Socialismo e cattolicesimo: diversamente uguali?

Se si prende in esame un qualunque testo relativo alla moderna dottrina sociale della chiesa romana e un qualunque testo del materialismo storico-dialettico relativo alla questione sociale, inevitabilmente ci si chiede quale dei due abbia copiato dall'altro. Se si escludono infatti i riferimenti espliciti alla religione, le differenze sembrano ridursi a ben poca cosa, ancorché di fondamentale importanza, come p.es. la lotta di classe, cui la chiesa oppone il suo interclassismo, nella convinzione che l'ondata proletaria contro i poteri forti finirebbe col travolgere essa stessa.

Entrambe le ideologie predicano la destinazione universale dei beni, l'uguaglianza sociale e di genere, la condivisione del bisogno, i valori umani universali, il rispetto della persona e dei suoi diritti, l'esigenza di controllare i mercati, ecc. La chiesa cattolica sarebbe persino favorevole all'estinzione dello Stato: a questo infatti non ha mai attribuito una funzione superiore a quella della semplice sussidiarietà. Lo Stato - essendo essa stessa un ente politico - è sempre stato avvertito come un nemico, salvo quando ne aveva bisogno per fronteggiare un nemico ancora più grande: il socialismo.

Se si parte dalla *Rerum Novarum* e si arriva a leggerci le encicliche di Wojtyła e Ratzinger (due papi certo molto conservatori) ci si accorgerà che persino sul concetto di "proprietà privata" si è disposti ad ammettere che può non essere considerata un diritto naturale o assoluto. Se si va a rileggere l'*Octogesima Adveniens* di Paolo VI (1971), ci si accorgerà facilmente che la chiesa sarebbe stata anche disposta a dialogare col marxismo se questo fosse passato da una posizione ateistica a una agnostica.

Le differenze dunque, in astratto, non sembrano essere sostanziali. Peraltro non dobbiamo dimenticare che noi occidentali abbiamo a che fare con una chiesa - quella appunto cattolico-romana - che risulta collusa col potere politico ed economico sin dai tempi di Carlo Magno, cioè sin da quando nacque lo "Stato pontificio". Se vivessimo in America latina, a contatto con la teologia della liberazione, che non ha mai beneficiato di alcun potere politico, né di appoggi significativi da parte delle istituzioni, si resterebbe ancora più

sconcertati: le differenze sulla questione sociale son davvero minime, anzi, sulla questione ambientale il marxismo avrebbe tutto da imparare.

Insomma ci si chiede se il socialismo non sia altro che un *cristianesimo laicizzato*, cioè il tentativo di recuperare l'istanza di liberazione del cristianesimo primitivo che la chiesa romana ha voluto col tempo dimenticare, anzi censurare, anche a costo di assumere atteggiamenti inspiegabilmente anti-collettivistici.

Detta chiesa, purtroppo, non è *semper reformanda* - come spesso i suoi teologi si vantano -, bensì *semper smemoranda*, tant'è che quando parla di "dottrina sociale" è costretta a farlo in risposta alle idee del socialismo democratico, senza rendersi conto che tale socialismo è, nel complesso, molto più vicino al cristianesimo primitivo di quanto non lo sia mai stato il papato, costantemente preoccupato, nel Medioevo, di negare l'autorità imperiale e il conciliarismo della chiesa indivisa (al punto che spezzò definitivamente l'idea di pentarchia e di ecumene cristiano nel 1054), e non meno preoccupato, nella Modernità, di limitare l'autonomia della borghesia e di biasimare le rivendicazioni del proletariato.

Questo per dire che la chiesa romana, dopo aver rinunciato, per molti secoli, a una propria "dottrina sociale", ha finito col recuperarla non per virtù propria, ma *di necessità*, dovendo fronteggiare un pericoloso concorrente, più pericoloso dello stesso liberalismo borghese: appunto il socialismo operaio. E, nel fare questo recupero, essa ha saputo elaborare importanti affermazioni di principio, per quanto all'interno di una prospettiva del tutto astratta o idealistica.

Questo a testimonianza che, dentro la tradizione cristiana vi sono elementi di "dottrina sociale" che non dipendono affatto dalle idee del socialismo. Anzi, sono queste idee che sanno attingere a una fonte comune molto meglio della stessa chiesa romana: una fonte che è il cristianesimo primitivo, il quale, a sua volta, s'è posto come tradimento del movimento nazareno del Cristo.

Ma allora perché il papato è sempre così tenacemente anti-comunista? Il motivo è proprio questo, ch'esso è convinto d'aver di fronte a sé ciò che esso stesso dovrebbe essere e che in duemila anni di storia non gli è mai riuscito di fare.

In tal senso è stata davvero una fortuna per la chiesa che il socialismo, da quando è nato, abbia assunto come regola di compor-

tamento quella stessa della chiesa romana, secondo cui si possono dire cose "anti-borghesi" e contraddirsi tranquillamente nella pratica. Sicché appare del tutto naturale che quanto più è forte questa contraddizione, tanto meno è acceso l'anticomunismo clericale, cioè finché il socialismo si squalifica da solo, il cristianesimo non morirà mai.

A tutti manca il coraggio della coerenza e sull'ambiguità tra il dire e il fare ognuno gioca la sua parte, scontrandosi al massimo su questioni di ordine culturale o valoriale, come quelle p.es. del divorzio, l'aborto, la contraccezione, l'eutanasia, la fecondazione artificiale, l'istruzione privata o il concetto di laicità.

A nessuno viene in mente di recuperare integralmente lo stile di quel grande rivoluzionario chiamato Gesù Cristo, il cui principale traditore non fu Giuda bensì Pietro e, con lui, Paolo di Tarso, i veri fondatori del cristianesimo.

Cristianesimo ed economia

La storia moderna e contemporanea ha dimostrato che nessuna religione è stata in grado di opporsi al capitalismo... Anche quando il capitalismo ha avuto momenti di crisi e di sconvolgimenti interni, la religione al massimo ha saputo approfittarne per ritagliarsi una fetta di potere, ma non per costruire un'alternativa globale al sistema.

Né si può sostenere che i paesi est-europei siano crollati col loro "socialismo reale" a causa dell'alternativa rappresentata dalla religione. Tant'è che in questo momento la vera alternativa sembra essere costituita, ancora una volta, dal modello capitalistico.

Il cosiddetto "socialismo reale" è crollato per motivi endogeni (statalismo, conflitti sociali, privilegi della burocrazia ecc.), che nulla hanno a che vedere con la religione, benché l'intolleranza manifestata dai vari governi comunisti nei confronti della fede abbia pesato sui motivi suddetti. Oggi infatti il crollo di quei regimi ha comportato un nuovo rapporto, più democratico, tra istituzioni e religioni.

In ogni caso tutte le religioni esprimono una concezione fatalistica dell'esistenza, in quanto ritengono l'uomo subordinato a dio. Anche quando le religioni sono aggressive (p.es. attraverso crociate, guerre sante...), l'intenzione è sempre quella di predicare la sottomissione a dio e ai suoi portavoce terreni (laici o chierici che siano).

La diversità tra una religione e l'altra è dunque solo di tipo formale-estriore (p.es. una può essere tribale e l'altra universale, una politeistica e l'altra monoteistica). E, in tal senso, si può dire che alcune religioni, meglio o più di altre, possono aver influenzato (certo non "determinato") la nascita del capitalismo (p.es. il calvinismo ha giocato un ruolo molto più importante del cattolicesimo).

In particolare si può sostenere che laddove il cristianesimo si è maggiormente allontanato dai suoi ideali originari, lì è potuto maturare più facilmente, sul piano pratico, la tendenza verso il modo di produzione capitalistico (p.es. i primi elementi di proto-capitalismo si sono avuti nell'Italia comunale cattolica).

Tuttavia, laddove ha dominato la religione cristiano-ortodossa, non s'è mai sviluppato il moderno capitalismo industriale (oppure lo si è subito in maniera coloniale, come processo importato, soprattutto in Russia). Quasi tutti i paesi est-europei sono passati, attraverso una rivoluzione politica, dal feudalesimo al socialismo, saltando la fase del capitalismo (cosa che in Europa occidentale non è avvenuta da alcuna parte - gli unici tentativi sono stati la Comune di Parigi e la Repubblica di Weimar). Poi il socialismo è stato quello che è stato...

È comunque difficile sostenere che questi atteggiamenti storici, favorevoli o contrari al capitalismo, siano dipesi dalla religione *tout-court*. Meglio sarebbe dire che la religione, facendo parte della cultura di un popolo, in cui altri elementi (p.es. la psicologia sociale, le tradizioni etniche ecc.) hanno giocato ruoli non secondari, può aver contribuito, direttamente o indirettamente, a influenzare le scelte degli uomini in una direzione piuttosto che in un'altra.

In tal senso si può forse dire che la religione può rallentare o accelerare determinati processi storico-sociali, i quali poi trovano una loro giustificazione (o delegittimazione) laico-umanistica sul piano più propriamente politico-istituzionale.

La religione è una costruzione artificiosa dell'uomo, che ha il potere di influire sui processi sociali, secondo varie modalità: non può quindi essere paragonata alle favole, ai miti e alle leggende, che spesso sono prodotti di individui singoli che hanno una funzione di tipo intellettuale, diversivo (o anche pedagogico, ma solo in riferimento a un'utenza specifica: p.es. il giovane in fase evolutiva).

La religione presuppone, intorno ai propri principi, un'organizzazione di tipo collettivo, in grado di condizionare gli aspetti socio-culturali e politici di un'intera società. Ecco perché non può essere combattuta solo con gli strumenti della critica razionale.

La chiesa e lo sviluppo del pensiero scientifico

La scienza moderna, nata nel XVII secolo, non va contestata perché contraria alla religione, ma perché contraria all'*etica*. Qualcuno potrà dire che, a quel tempo, religione e morale coincidevano, in quanto era la chiesa a dire come ci si doveva comportare in ogni situazione della vita, e quindi anche in campo scientifico. E tuttavia l'etica della chiesa, essendo appunto "religiosa", non poteva essere *laica*, cioè aperta a soluzioni non dogmatiche.

Anche questa però può essere un'affermazione molto discutibile, in quanto l'etica religiosa della chiesa romana conteneva molti aspetti di *laicità*, sin dalla riscoperta accademica dell'aristotelismo, che si poneva in antitesi alla tradizione platonico-agostiniana. Possiamo addirittura dire che il progresso verso il pensiero scientifico fu proprio una conseguenza, indiretta o involontaria, di quella distinzione che gli Scolastici cominciarono a fare tra funzioni della fede e funzioni della ragione. A forza di distinguere le due facoltà umane si arrivò, ad un certo punto, a dire con la ragione cose molto diverse da quelle che per tradizione o secondo autorità si dicevano con la fede.

E la rottura fu inevitabile, non solo con Galilei, messo agli arresti domiciliari e obbligato all'abiura, ma anche con Machiavelli, le cui opere vennero messe tutte all'*Indice*, o Giordano Bruno, messo sul rogo, o Campanella, che passò 27 anni in carcere, e tanti altri. La reazione della chiesa fu durissima, poiché, essendo un soggetto eminentemente *politico*, temeva di perdere il proprio potere temporale. Di conseguenza, invece di considerare l'evoluzione del pensiero scientifico come necessariamente separato o distinto dalla riflessione teologica, lo interpretò come una minaccia alla propria stabilità.

Sbagliò in questo comportamento? Se si accetta l'idea che una chiesa debba fare politica, certamente no. Ma la cosa sarebbe da discutere anche solo dal punto di vista *etico*. Infatti è sotto gli occhi di tutti che la scienza cosiddetta "sperimentale" o "induttiva", nata con Bacone e Galilei, ha prodotto, a distanza di quattro secoli, immani disastri ambientali. E continua a farlo imperterrita, nonostante gli allarmi degli ecologisti.

Ovviamente le autorità ecclesiastiche non si opponevano ai

principi della scienza sulla base di una salvaguardia della natura. E tuttavia ci si può chiedere se una difesa dei valori squisitamente religiosi avrebbe potuto in qualche modo favorire un maggior rispetto dell'ambiente.

Qui però bisognerebbe aprire una parentesi, ponendo in discussione il concetto stesso di "valori religiosi", poiché, guardando quelli professati dal papato, vien da pensare che fossero più che altro dei valori *politici* rivestiti da un'ideologia di tipo religioso. Anzi, ci si può addirittura chiedere se non fosse stata proprio questa fondamentale incoerenza a favorire, nella classe borghese, l'esigenza di uno sviluppo del pensiero scientifico del tutto autonomo dalla fede, il quale, dando più peso alla ragione, voleva porsi in maniera più coerente. In tal senso dovremmo dire che, condannando la scienza, la chiesa romana, in realtà, stava condannando se stessa, o comunque stava condannando un prodotto inevitabile di un proprio comportamento che di "religioso" aveva assai poco.

Problematiche del genere non si ponevano neppure nel Seicento. Tuttavia era forte la consapevolezza negli scienziati di voler "dominare" la natura, cioè di voler conoscere le sue leggi per meglio permettere alla borghesia di sfruttarla. Le scoperte scientifiche venivano incontro alle esigenze di una classe emergente, quella appunto borghese, che, a partire dalla nascita dei Comuni, aveva cominciato a farsi strada in Europa occidentale, e che, a partire dalla scoperta dell'America, aveva cominciato a dominare dei territori extraeuropei, e che, a partire dalla formazione delle monarchie assolutistiche, aveva cominciato a ridimensionare i poteri dell'aristocrazia, laica ed ecclesiastica.

Le suddette problematiche, quindi, non si ponevano non tanto o non solo perché non si aveva alcuna consapevolezza ambientale, quanto perché i poteri che si contrapponevano erano entrambi autoritari: quello ecclesiastico perché di tipo feudale, quello borghese perché di tipo capitalistico. La chiesa subordinava la natura a una concezione religiosa favorevole alla teocrazia; la borghesia subordinava la natura alle esigenze del profitto economico.

Quindi tra chiesa romana e scienziati la contrapposizione era molto relativa, in quanto, in definitiva, essi rappresentavano le due facce di una stessa medaglia. Nessuno dei due contendenti stava difendendo un'etica davvero *democratica e umanistica*, e tanto meno

un'etica *ambientalistica*.

È vero che la chiesa non parlava di "dominare" la natura (nel Genesi l'Eden andava "custodito"), ma è anche vero che non le riconosceva alcuna autonomia: la natura veniva considerata un semplice strumento che dio metteva a disposizione dell'uomo e che, in ultima istanza avrebbe sempre potuto riprendersi (p.es. nei confronti dell'idea di "fine del mondo" era implicito che dio si sarebbe servito di imponenti fenomeni naturali).

Tra dio, natura e uomo vi era lo stesso rapporto che il mondo feudale esprimeva tra sovrano, terra (o feudo) e vassallo. Il feudo non veniva dato in "proprietà" (anche se, a partire dall'877, per i grandi vassalli, cominciò a esserlo), ma solo in "usufrutto", e in teoria poteva essere revocato in qualunque momento. Il fatto che i vassalli insistessero per averlo in proprietà (e nel 1037 vi riuscirono tutti), sta proprio a indicare che nel feudalesimo dell'Europa occidentale le esigenze di tipo *individualistico* sono sempre state molto forti.

Questo per dire che se in epoca feudale la chiesa si trovò a essere meno invasiva nei confronti della natura, fu solo perché disponeva di mezzi tecnologici di molto inferiori a quelli che si diede la classe borghese. Da un lato quindi la chiesa romana considerava la natura uno strumento nelle mani di dio (al pari del tempo¹); dall'altro però non si sarebbe fatta scrupolo di sottomettere la natura alle esigenze umane di dominio, o comunque non sarebbe stata capace di trovare nella propria ideologia valide motivazioni per impedirlo (né le trova oggi: basta vedere come inquina l'ambiente con le onde elettromagnetiche di Radio Vaticana).

Quando la chiesa si opponeva allo sviluppo scientifico, non era tanto per tutelare le esigenze riproduttive della natura, quanto piuttosto perché in quello sviluppo scorgeva degli aspetti che mettevano in discussione le fondamenta del proprio potere politico. Se la

¹ Il tempo era considerato uno strumento nelle mani di dio, al punto che si vietava il prestito a interesse, anche se poi, con la nascita dei comuni, la teologia scolastica cominciò a tollerarlo a condizione che l'interesse non fosse eccessivo. Dopodiché la chiesa fu costretta a inventarsi i monti di pietà per venire incontro alle esigenze di quei cristiani che non erano in grado di pagare eccessivi interessi. La storia dell'usura, sotto questo aspetto, sembra anticipare quello che sarebbe avvenuto nell'evoluzione del pensiero scientifico.

propria autorità politica si basa anche sul fatto che tutti devono credere nel *geocentrismo*, è evidente che se qualcuno parla di *eliocentrismo*, fosse anche un esponente del clero in tutta la sua buona fede (come lo fu p.es. Copernico), non è possibile non sospettarlo di "eresia".

Al papato ci sono voluti 400 anni prima di ammettere che nei confronti di Galilei ci si era sbagliati. Tuttavia Wojtyla, facendolo, non si era reso conto che contro quella scienza antiecologica è invece venuto il momento di dire qualcosa che sia davvero *umanistico* e *naturalistico*. Paradossalmente quindi la chiesa romana nei confronti di Galilei ha sbagliato due volte.

Religione e proprietà privata

Al pari di altri socialisti del suo tempo, di cui oggi s'è persa memoria, Marx aveva capito perfettamente che religione e proprietà privata marciano di comune accordo. L'una senza l'altra praticamente non esiste.

L'illusione del cosiddetto "socialismo reale" è stata quella di credere che la realizzazione del collettivismo (cioè l'abolizione della proprietà privata) avrebbe portato, *sic et simpliciter*, alla fine della religione. Si credette cioè ingenuamente che la sovrastruttura dipendesse totalmente dalla struttura e non avesse invece una relativa autonomia.

Non solo, ma, ancor più ingenuamente, si pensò che una socializzazione forzata (socialismo burocratico) avrebbe portato, più facilmente, al libero collettivismo (cioè al comunismo).

Un ideale (politico, sociale, ecc.), per quanto giusto possa sembrare, non può mai essere imposto, anche perché, così facendo, normalmente si ottiene il risultato contrario. Infatti, là dove esiste un collettivismo forzato, esiste anche un'ideologia (politica, culturale) che assomiglia molto da vicino alla religione. L'ateismo del "socialismo reale" non era che una forma di religione, coi suoi dogmi (il marxismo-leninismo), i suoi riti laicisti, i suoi sacerdoti di partito, i suoi testi sacri da divulgare...

Nel "socialismo reale" è mancata l'esperienza della libertà, o almeno è mancata la continuazione di quella istanza di liberazione che all'inizio, in Russia, aveva portato alla distruzione del feudalesimo e del capitalismo insieme.

Oggi non solo non si può più parlare di abolizione tout-court della religione, ma neppure si può parlare di una sua "graduale estinzione" o di un suo "progressivo superamento". Oggi bisogna limitarsi a chiedere al lavoratore d'impegnarsi per la realizzazione di una vera proprietà *sociale* (non statale), senza mettere in discussione le opinioni in materia di religione.

D'altra parte, anche se esiste una religione che contesta p.es. il capitalismo o lo sviluppo scientifico, non per questo essa riesce

oggi a fare dei seguaci. L'occidente è troppo smaliziato per credere in un legame propositivo di economia e religione.

Persino i teologi della liberazione non riescono a vedere nella religione un motore propulsivo dell'economia; al fine di modificare i rapporti neocoloniali, essi cercano degli agganci con l'economia politica marxista (almeno fino a ieri facevano così, ed è assai improbabile che abbandoneranno i principi dell'economia marxista o socialista - nei quali oggi, invero, non crede più nessuno - in nome di un'economia fondata su principi cristiani, che in duemila anni non hanno mai prodotto alcuna società egualitaria. Molto più probabile è che in loro avvenga uno spostamento del baricentro politico-culturale dai temi dell'economia a quelli, non meno globali, dell'ecologia). Lo stesso capitalismo oggi è disposto a tollerare qualunque forma di ateismo, se questo lo agevola nella propria riproduzione.

Crede che il passaggio dalla socializzazione dei mezzi produttivi all'umanesimo integrale sia automatico, è non meno illusorio che credere nell'automatismo del processo inverso.

Qui tuttavia bisogna intendersi. Se si dovesse scegliere tra una di queste due strade: socialismo + religione e ateismo + capitalismo, la prima sarebbe sicuramente migliore (ammesso che si tratti di "socialismo democratico" e non di una sua caricatura). Al cospetto delle idee socialiste non si può porre sullo stesso piano il credente che lotta contro la proprietà privata e l'ateo che la giustifica. È sicuramente migliore il primo. È più facile infatti che un credente arrivi all'ateismo dopo aver realizzato il socialismo, che un ateo arrivi al socialismo senza lottare, fattivamente, contro il capitalismo.

Chi fa una rivoluzione politica per il socialismo senza una contestuale rivoluzione culturale, sicuramente rischia di cadere, ad un certo punto, in forme brutali di dittatura o di burocratismo; ma chi pensa di non aver bisogno di alcuna rivoluzione politica in direzione del socialismo e che sia sufficiente democratizzare il capitalismo solo sul piano culturale, cade in un errore dal quale difficilmente riuscirà a liberarsi.

Quale contraddizione risulterà più insopportabile agli intellettuali progressisti: quella di chi, dopo aver scelto la strada della rivoluzione politica socialista, ad un certo punto s'accorge che la presenza massiccia della religione costituisce un'antinomia irrisolta; oppure quella di chi, dopo aver scelto la strada della rivoluzione cultu-

rale (laicista), ad un certo punto s'accorge che l'umanesimo raggiunto sul piano dei valori morali e intellettuali è in contrasto con l'alienazione che produce la proprietà privata?

Il cosiddetto "socialismo reale" sta ora pagando le conseguenze dovute all'incapacità di risolvere il primo problema; cosa accadrà al capitalismo quando s'accorgerà di non aver risolto il secondo problema? Il leninismo e il gramscismo se si escludono a vicenda muoiono entrambi.

Scienza e religione

Si può guardare lo sviluppo della scienza dal punto di vista della religione, cioè considerandola negativamente, come in genere fanno i credenti, specie quelli integralisti, che la ritengono responsabile del progressivo distacco dalla fede. In tal modo però si finisce col diventare nostalgici di un passato clericale-feudale, o con l'avere come unico desiderio la fine di questo mondo tecnologizzato.

Si può, al contrario, guardare positivamente il medesimo sviluppo scientifico, come un progressivo liberarsi dalle catene della religione: una posizione, questa, che i filosofi considerano "illuministica", ma che è nata ben prima e che perdura ancora oggi.

Sono però entrambe posizioni ipostatizzate, astratte. Sarebbe meglio collegare la scienza al capitalismo e la religione al feudalesimo. La scienza è nata contro una religione strettamente connessa al feudalesimo, ovvero è nata riflettendo sulla contraddizione esistente fra una pratica antidemocratica (il servaggio) e una soluzione teorica altamente elaborata ma del tutto incapace di risolvere quella contraddizione (il clericalismo).

È bene specificare questo, altrimenti non si comprende perché la scienza sperimentale non sia nata nel periodo greco-romano o nelle civiltà asiatiche. Se non ci fosse stata questa grande antinomia fra teoria e prassi, non sarebbe mai maturata una risposta così potente come quella tecnico-scientifica.

La nascita della scienza sperimentale, benché sia stato in sé un evento negativo, in quanto ha comportato un dominio arbitrario dell'uomo sulla natura, va considerata come un fatto comprensibile e, per certi versi, giustificabile. Non era certo inevitabile, ma, senza risolvere le contraddizioni del feudalesimo, prima o poi era destinato a diventarlo.

La nascita della scienza va collegata, se vogliamo, alla riscoperta accademica dell'aristotelismo. Senza uno sforzo prima teologico (o di filosofia religiosa), la scienza non avrebbe potuto porre le sue basi scientifiche, cioè anti-metafisiche. I teologi della Scolastica non potevano certo sapere che stavano lavorando contro i loro stessi interessi.

D'altra parte la religione non avrebbe potuto in alcun modo risolvere i problemi socioeconomici del feudalesimo. Occorreva una riforma agraria che desse la terra in proprietà ai contadini, ma ciò non venne mai fatto.

La scienza invece ebbe la pretesa di risolvere le contraddizioni del feudalesimo collegandosi al capitalismo, e in questa maniera finì col creare nuovi e ancora più gravi antagonismi.

Oggi dobbiamo superare le pretese della scienza superando quelle del capitalismo, e senza ricadere nella religione. Si badi: scienza e capitalismo vanno superati insieme. Oggi in occidente e sempre più nel mondo intero non esiste altra scienza che quella del capitale, per cui non ha alcun senso sostenere che la scienza è "neutrale" e che tutto dipende dall'uso che se ne fa.

La fine del cristianesimo

Il cristianesimo è un'ideologia così sofisticata, specie per la sua pretesa di unire teoria e prassi, che fino a quando il socialismo non svilupperà un'elevata concezione morale dell'esistenza e un'articolata ritualità a livello di vita sociale (che riguardi non solo il rapporto tra gli esseri umani ma anche il rapporto tra loro e la natura), non ci sarà modo di sottrarsi ai pericoli del clericalismo.

Infatti, fino a quando sopravviverà il capitalismo, esisterà anche la religione, poiché i drammi dell'uno hanno bisogno della consolazione dell'altra, qualunque sia la forma in cui questa si esprima. Senza poi considerare che lo stesso capitalismo appare come una religione laicizzata, col suo culto del dio denaro.

Il capitalismo ha eliminato le sembianze medievali del cristianesimo (che parzialmente permangono nel cattolicesimo), ma non ha eliminato l'alienazione sociale che produce il bisogno di una religione. Anzi, proprio sotto il capitalismo s'è verificato il proliferare delle religioni rivali del cristianesimo.

Le moderne sette religiose sono un'espressione tipica della frustrazione sociale che si vive appunto sotto il capitalismo. Viceversa il protestantesimo aveva assolto altri compiti: combattere la Scolastica decadente, aprire la strada a nuove forme di pensiero e di agire religioso, non irrazionale, anzi più razionale del vecchio modo di pensare cattolico, che era legato alla magia dei sacramenti e delle indulgenze, al potere politico della gerarchia, alla figura idolatrata del pontefice...

Il socialismo democratico dovrà essere una sorta di cristianesimo senza religione, cioè uno stile di vita basato sull'uguaglianza, sulla giustizia sociale, sulla libertà e dignità della persona... Obiettivi che il cristianesimo non ha mai saputo realizzare appunto perché si poneva come una religione.

Infatti, quando queste cose si realizzano, la religione non serve più, né servono quei surrogati della religione che il moderno secolarismo ha fatto nascere, nell'ambito sia del capitalismo che del socialismo amministrato.

È tuttavia curioso che laddove lo sviluppo storico porta a queste conclusioni teoriche, lì è proprio il luogo dove manca la volontà di metterle in pratica. La maggioranza della gente, infatti, si è lasciata talmente condizionare dalla cultura antidemocratica che ormai non ha più la forza per reagire, pur sapendo che dovrebbe farlo.

Questo sta a significare solo una cosa: che il male bisogna estirparlo appena mette radici, perché in quel momento è ancora debole. Se si perde l'occasione buona, occorrono poi mezzi molto più grandi, che comportano ingenti spese e sacrifici. Quando la gente s'illude di poter estirpare il male in qualunque momento, solo al momento di farlo s'accorge di non averne la forza.

È stato il cristianesimo a insegnarci che bisogna avere fiducia nella provvidenza; il che in sostanza vuol dire appunto questo: non essere capaci di reagire al momento opportuno.

Molti si lasciano demoralizzare anche per un'altra ragione: credono che sia inutile lottare per la democrazia finché la gente gode di un relativo benessere, che le impedisce di assumere decisioni coerenti.

Il fatto però è questo: nessuno può rinunciare a lottare solo perché gli altri non partecipano alla lotta. Questo significa crearsi degli alibi. La partecipazione nasce proprio quando la gente si convince che c'è qualcuno che fa sul serio.

Chi sente di avere dentro di sé il desiderio di cambiare le cose, deve solo imparare ad avere pazienza, poiché il senso di responsabilità della gente ha tempi e modi di maturazione che non possiamo conoscere in anticipo.

Proprio perché non li conosciamo, dobbiamo essere sempre solerti, attivi, guardinghi... Non esiste un momento particolare a partire dal quale si possa con tranquillità dire: "Ecco, ora è nata la volontà di cambiare le cose". Quando questi momenti appaiono, sono come degli eventi improvvisi: non come i miracoli che i cristiani attendono dal padreterno, ma come gli eventi che la gente comune, che lotta per la democrazia, attende con sicurezza, pur senza conoscere il momento del loro arrivo.

Capitalismo e morale pubblica

In un paese capitalistico le innovazioni di tipo *sociale*, quelle che si verificano nell'ambito della società civile, sono sempre una diretta conseguenza delle trasformazioni che avvengono negli ambiti più specifici dell'*economia* (imprese, banche, assicurazioni, borsa ecc.).

È puramente illusorio pensare che possa esistere, in tali paesi, una *morale pubblica* in grado di ostacolare i processi capitalistici. Una morale del genere potrebbe avere un certo peso solo a condizione che, in ultima istanza, non dominasse la proprietà *privata* dei fondamentali mezzi produttivi e comunicativi.

Solo se esistesse una proprietà *sociale* di tali mezzi (né statale né privata, che costituiscono le due facce di una stessa medaglia), la morale pubblica potrebbe opporre una valida resistenza (senza ricorrere alla coercizione) a tutti quei tentativi di affermare un profitto privato contro l'interesse collettivo. Viceversa, in assenza di tale proprietà, la morale pubblica è destinata a muoversi entro i limiti della logica del capitale, ne siano o no consapevoli i protagonisti.

L'assorbimento o l'integrazione della morale pubblica è un fenomeno lento ma progressivo: la morale cattolica, p.es., ha svolto un'opposizione più significativa di quella protestante, ma anch'essa oggi non ha più niente da dire.

La morale pubblica dei paesi est-europei ha mostrato d'essere più forte di quella cattolica, poiché solo oggi si sta ponendo all'attenzione dei cittadini la possibilità di una svolta in direzione del capitalismo. Ma è fuor di dubbio che la morale pubblica non raggiungerà mai alcun obiettivo finché si limiterà a difendere il passato. E quella influenzata dall'ortodossia non può pensare di sussistere appellandosi al privilegio di considerarsi una morale tradizionale in quanto nazionale; anche perché una pretesa del genere - lo vediamo ogni giorno di più - non è certo sufficiente per impedire lo smantellamento delle ultime tracce di socialismo burocratico a vantaggio del capitalismo più sfrenato.

La storia ha dimostrato che, per salvaguardare la morale pubblica, non basta che il potere sia detenuto da classi di estrazione

non borghese. Se la morale pubblica non si trasforma in uno strumento per realizzare la *democrazia sociale*, che dovrebbe essere il principale obiettivo di qualunque gestione politica del potere, le classi borghesi riescono, prima o poi, a imporre il loro criterio di vita. In tal caso la morale pubblica, che dovrebbe essere *laica e democratica, sociale e pluralistica*, ha di fronte a sé due alternative: o diminuisce la propria tensione ideale e si adegua alla logica del capitale; oppure si trasforma in lotta politica.

Questa lotta, a sua volta, può essere di due tipi: quella che si limita a rivendicare diritti e garanzie per i lavoratori, senza mettere in discussione la proprietà privata dei mezzi produttivi; quella che vuole un rivolgimento complessivo, istituzionale.

Ovviamente quanto più forte è l'integrazione nella logica del capitale, tante meno possibilità esisteranno di compiere una scelta rivoluzionaria.

Una delle integrazioni più perfette che la borghesia sia riuscita a realizzare è quella basata sul convincimento che:

1. la proprietà *statale* dei mezzi produttivi sia l'unica forma *sociale* di proprietà;
2. la proprietà *privata* dei mezzi produttivi sia sempre più *efficiente* di quella statale.

Il compito fondamentale del socialismo democratico è diventato quello di ricostruire la società togliendo il potere *economico* alla borghesia e, nel contempo, il potere *politico* allo Stato, che è lo strumento repressivo privilegiato della borghesia, la quale se ne serve soprattutto in campo fiscale e militare, oltre che come apparato ideologico di persuasione, delegando tutto il resto ai rapporti privati di proprietà, regolamentati dalle varie tipologie di diritto.

Una delle grandi illusioni dei cattolici e della sinistra è stata proprio quella di credere che bastasse avere in mano le leve del potere politico per tenere sotto controllo quelle del potere economico. I fatti invece hanno dimostrato che in un paese capitalistico l'economia è sempre più forte della politica e che ogni governo, in ultima istanza, rappresenta gli interessi della borghesia.

L'ideologia borghese del lavoro

I

Nata col sorgere dei Comuni italiani e sviluppatasi con la riforma protestante e con la rivoluzione industriale, l'ideologia borghese del lavoro è servita sostanzialmente a due cose:

1. a togliere al passato pre-borghese qualunque giustificazione, qualunque pretesa, nel senso che il passato merita d'essere ricordato solo nella misura in cui si pone come prefigurazione della nostra civiltà. Anche quando s'incontrano, in talune civiltà, manufatti altamente sofisticati, prodotti in condizioni di lavoro decisamente inferiori alle nostre, nessun borghese si sognerebbe di sostenere che noi non si sappia riprodurre quegli stessi manufatti, facendoli anche meglio. Noi possediamo una scienza e una tecnica con cui pensiamo di poter fare ciò che vogliamo;
2. a considerare priva di significato una qualunque operazione mentale non strettamente inerente a un processo produttivo. Cioè una qualunque attività politica o culturale che non possa in qualche modo rivelarsi utile all'incremento della produzione e quindi del profitto, viene semplicemente equiparata a una perdita di tempo.

Il *materialismo economico*, per quanto mistificato possa essere dall'ideologia dei diritti umani (ivi inclusi i valori religiosi) e da quella, ad essa correlata, della democrazia parlamentare, resta il criterio fondamentale della *prassi borghese*. Storicamente la borghesia è riuscita a fare del *lavoro* un idolo, soltanto per superare le posizioni di *rendita* delle classi nobiliari, ma, poiché il lavoro che propagandava era soltanto il diritto di sfruttare il *lavoro altrui*, la borghesia non ha fatto altro che usare il lavoro come strumento ideologico per sostituire il dio cristiano con un nuovo idolo: il *capitale*, che si autoincrementa grazie al *profitto* (mentre nel Medioevo la credenza nel dio cattolico veniva incrementata da scomuniche, crociate e persecuzioni d'ogni genere).

Il materialismo economico borghese è dunque una forma di *ateismo volgare*, che di "scientifico" non ha e non può avere nulla, avendo la borghesia bisogno anche della religione per imbonire le masse superstiziose e clericali.

Qualunque interpretazione si voglia dare al concetto di lavoro, non si deve mai mettere in discussione - di questo sistema - la necessità dello *sfruttamento*. Dunque non il proprio lavoro ma il *lavoro altrui* serve per arricchirsi. Il lavoro non è anzitutto il modo per sostenersi e riprodursi, ma è lo strumento per esercitare in forma arbitraria il proprio individualismo.

Prima della società borghese, per poter vivere di rendita, bastava essere proprietari di terre, aver avuto dei trascorsi militari, con cui s'era riusciti a strappare delle proprietà immobiliari al "nemico" di turno. I cosiddetti "barbari" s'erano sostituiti con la forza ai latifondisti dell'impero romano.

Viceversa, vivere di rendita, con la nascita della società borghese, poteva voler dire soltanto una cosa: utilizzare i capitali ottenuti dal commercio allestendo delle imprese produttive, in cui la proprietà dei mezzi lavorativi fosse tenuta rigorosamente separata dall'uso della forza-lavoro degli operai salariati.

Oggi vivere di rendita vuol dire offrire credito finanziario a quelle imprese che in taluni paesi del Terzo mondo cercano di arrivare ai nostri stessi livelli, sfruttando enormemente il lavoro dei propri operai e devastando i propri ambienti naturali. Cosa che però, se si escludono pochi casi, sembra non avere molto successo, proprio perché il capitalismo non è solo una tecnica produttiva disumana, ma anche una *forma mentis* del tutto innaturale, che distrugge le relazioni sociali, per l'acquisizione della quale occorre il suo tempo.

Nella propria ideologia del lavoro, la borghesia non ha mai preso le difese né dei contadini, che anzi ha voluto trasformare in "schiavi salariati", né degli artigiani, le cui corporazioni ha voluto far chiudere in nome della libertà d'impresa e d'iniziativa individuale. Eppure contadini e artigiani erano la stragrande maggioranza dei lavoratori durante il Medioevo.

In nome del lavoro la borghesia non ha mai chiesto di democratizzare i rapporti di sfruttamento rurali e, quando lo ha chiesto, è stato solo per far diventare "borghesi" gli stessi contadini o agrari che ne avessero avuto mezzi e capacità.

La borghesia è riuscita a convincere il mondo intero ch'essa era l'unica classe veramente produttiva, quando in realtà il suo unico scopo era quello di potersi sostituire all'aristocrazia partendo da una condizione svantaggiata, quella di chi non possiede la proprietà della terra.

Sicché oggi è divenuta dominante una concezione di "lavoro" che di "umano" non ha assolutamente nulla, proprio perché le fondamenta su cui poggia sono le stesse di quelle dell'aristocrazia di ieri, e cioè lo *sfruttamento* di chi non ha altri mezzi di sostentamento che la propria forza-lavoro. L'unica differenza è stata che, per vincere il monopolio della terra, la borghesia ha dovuto fare affidamento ai capitali e alla rivoluzione tecnologica, servendosi peraltro proprio di quel culto astratto della persona umana predicato dal cristianesimo, specie nella sua versione protestantica.

L'altra ovvia differenza sta nel fatto che l'accumulo di capitali, diversamente da quello delle derrate alimentari, non può incontrare alcuno ostacolo materiale, essendo il denaro il valore equivalente di ogni altra merce.

Oggi, se vogliamo reimpostare il concetto di "lavoro", dobbiamo partire dal presupposto che non possono essere dei parametri meramente *economici* a dargli un senso qualificante. Quando la borghesia parla di "valore delle cose", intende sempre qualcosa di *quantitativo* che va calcolato. La stessa parola "economia", per la borghesia, implica qualcosa di meramente matematico, statistico, finanziario... Quando nella parola "economia" vengono inclusi gli aspetti "sociali", questi sono visti soltanto come un *costo*, un onere dovuto alla resistenza che i lavoratori pongono nei confronti dello sfruttamento.

Una qualunque ridefinizione del concetto di "lavoro" oggi va vista nella prospettiva di dare al *sociale* un primato sull'*economico* (anche per uscire dall'insopportabile cinismo che equipara il "valore" di una cosa al suo "prezzo"): quel *sociale* p.es. nei cui confronti non ci si può azzardare di considerare "improduttive" o "meno produttive" talune categorie di persone (bambini, studenti, casalinghe, pensionati, anziani, disabili, malati mentali ecc.).

Peraltro, è proprio la società borghese che, pur avendo tanto osannato il lavoro, crea continuamente giganteschi apparati di persone materialmente improduttive, come i burocrati, i militari, gli intel-

lettuali, i politici ecc., che esercitano un potere infinitamente superiore a quello delle categorie produttive in senso proprio (operai, artigiani, agricoltori, edili ecc.).

Non solo, ma se il *sociale* deve di nuovo contare più dell'*economico*, nell'ambito del sociale vi è un altro aspetto che deve avere più importanza dell'economico, ed è l'*ecologico*. Non esiste democrazia nel sociale senza rispetto delle *esigenze riproduttive della natura*. Che l'economia borghese non sia democratica, lo si vede dal disprezzo in cui tiene non solo l'*essere umano*, produttivo o improduttivo che sia, ma anche la *natura*, considerata una risorsa da sfruttare senza ritegno, fino al suo totale esaurimento.

Non c'è altro modo di superare questo concetto borghese di "lavoro" che *tornare indietro*. Certo non al Medioevo, in cui il lavoro era definito come "servaggio"; ma neppure all'epoca della nascita dei Comuni, poiché proprio a partire da quel momento è nata la dipendenza dell'agricoltura dalla città e la prima trasformazione del servo della gleba in operaio salariato.

Dobbiamo tornare ancora più indietro, al tempo delle *società pre-schiavistiche*, al *Neolitico*, al tempo in cui l'agricoltura e l'allevamento erano gestiti dalle comunità di villaggio. Cioè all'epoca in cui *tutto era di tutti*, senza proprietà privata dei mezzi produttivi, in cui dominava l'*autoproduzione* e l'*autoconsumo*.²

L'unica cosa che bisogna cercare di non ripetere del Neolitico - almeno per come essa si sviluppò nella cosiddetta "Mezzaluna fertile" e in altre aree geografiche che gli storici sono soliti definire col termine di "civiltà fluviali" - è l'*uso strumentale delle eccedenze*, cioè il fatto che, ad un certo punto, in virtù di esse, il villaggio si trasformò in *città-stato*, producendo tutti quegli annessi e connessi (classi privilegiate, specializzazione del lavoro, uso politico della religione, legge del valore, colonialismo ecc.) che ancora oggi caratterizzano la nostra civiltà avanzata.

Questo perché se una qualunque eccedenza rischia inevitabilmente di portare alla creazione di una società divisa in classi con-

² È singolare che i paesi del Terzo mondo, anche quando intenzionati a cercare un'alternativa al capitalismo, non riescano a vedere nelle ultime vestigia di queste civiltà pre-schiavistiche, che pur da loro sono ancora presenti, una risorsa da valorizzare e non un problema da risolvere.

trapposte, allora dobbiamo dire che l'unico modo per restare "umani" è quello di tornare al *Paleolitico*.

II

Se si pone il lavoro come criterio euristico per distinguere l'uomo dall'animale, inevitabilmente si è portati a credere che l'epoca preistorica sia stata una forma inferiore, molto primitiva di civiltà. È un errore porre il lavoro a fondamento di tale differenza, anche perché, a loro modo, anche gli animali lavorano e la differenza non può essere soltanto di grado o d'intensità. E il fatto che gli uomini si creino i loro mezzi di trasformazione della materia non è, di per sé, un motivo sufficiente per credere che siano più rispettosi delle esigenze della natura; anzi, in genere, è proprio questa facoltà che fa pagare alla natura dei costi insopportabili.

Non ci si può limitare a un discorso meramente fenomenologico; ne occorre uno di tipo *ontologico*, più profondo, in grado di spiegare anche la differenza uomo/animale basata sul lavoro. E, sul piano ontologico, la differenza è solo una: l'essere umano è dotato di una cosa che gli animali non possono conoscere, proprio perché non l'hanno mai avuta e non l'avranno mai. Questa cosa è la *libertà di coscienza*. Cioè non è soltanto la *coscienza* con cui si fanno le cose, ma è proprio la *libertà di coscienza*, la *facoltà di scegliere*, che è ciò che ci fa compiere le cose (o prendere delle decisioni) con un grado di coscienza impensabile per gli animali.

La complessità dei nostri pensieri, dei nostri sentimenti e stati d'animo raggiunge livelli tali di profondità che, in ultima istanza, resta insondabile. Gli animali si avvicinano a noi per la parte più istintiva ed emotiva, in quanto possono provare emozioni, sentimenti, riescono anche a usare il cervello per fare calcoli di probabilità, per ricordare un pregresso pericoloso o affettivo (o comunque piacevole), per apprendere nuove abitudini, per escogitare tattiche difensive e offensive utili alla loro sopravvivenza, adattandosi alla mutevolezza dell'ambiente. Sono anche in grado di creare delle alleanze reciprocamente vantaggiose. Ma non raggiungono neanche lontanamente la complessità di una mente umana. Dentro di noi c'è qualcosa di così profondo che l'unico spazio adeguato per contenerlo è l'infinità dell'universo.

Se si guardassero le cose in maniera *ontologica*, si eviterebbe di dire che l'epoca preistorica fu "inferiore" a quelle successive. Le epoche storiche vanno viste *in sé e per sé*, senza metterle in relazione a ciò che è venuto dopo, sulla base peraltro di parametri sbagliati in quanto meramente *quantitativi*, come quelli tecnologici o economici.

Il termine di confronto per ogni civiltà storica è uno solo ed è sempre quello: la *libertà di coscienza*. La domanda che ci si deve porre è: in che misura nella storia si è riusciti a rispettare questa fondamentale caratteristica umana, che ci distingue nettamente dal mondo animale?

Se si parte da questo presupposto ontologico, si deve per forza rinunciare a interpretare la storia secondo la categoria della *necessità*. Il passaggio dalla preistoria allo schiavismo non è avvenuto né in maniera naturale, né secondo necessità. Si è trattato piuttosto di una *rottura traumatica*, che si sarebbe potuta evitare.

Si può anzi dire, con tutta sicurezza, che le formazioni sociali o le civiltà storiche successive alla preistoria vanno considerate, in riferimento alla libertà di coscienza, come un passo indietro dell'umanità, come una forma di regresso. È vero che di fronte alle contraddizioni insolubili di ciascuna civiltà si è cercato di porvi rimedio costruendo nuove civiltà. Ma a tutt'oggi non si è ancora riusciti a rispettare la libertà di coscienza come avveniva nell'epoca preistorica. Tutti i tentativi fatti per liberarsi dell'antagonismo sociale sono miseramente falliti, e con conseguenze sempre più catastrofiche.

III

Cosa vuol dire "lavorare"? Un commerciante che acquista un prodotto da un agricoltore e lo rivende sul mercato, è un "lavoratore"? Se l'acquirente andasse direttamente dal produttore, sentiremmo la mancanza di un "rivenditore"?

Nel Medioevo consideravano i mercanti degli imbrogliatori, di cui sicuramente era meglio non fidarsi: si sapeva infatti che speculavano di molto su quanto vendevano, approfittando del fatto che l'acquirente non poteva conoscere il prezzo d'origine della merce, quello che lo stesso mercante, andando in oriente, aveva pagato per ottenerla.

Lavorare infatti non può significare "rivendere", a meno che chi compra non ne abbia una necessità vitale. Non a caso nel Medioevo vigeva il *baratto*: lo scambio delle cose presupponeva che entrambe le parti conoscessero il tempo e i mezzi impiegati per produrle, la fatica occorsa ecc. Si barattavano cose reciprocamente prodotte o trasformate. La moneta, negli scambi, veniva usata dalle persone facoltose e solo per merci rare e preziose.

Il mercante ovviamente si giustificava dicendo che il suo era un "lavoro" importante, in quanto doveva viaggiare molto, avere molte conoscenze, rischiare beni personali ecc.

Tuttavia era anche una sua scelta: nessuno ve lo obbligava. In campagna le unità produttive erano del tutto autosufficienti, e chiunque avrebbe potuto pensare che quando un contadino si trasformava in mercante, lo faceva perché detestava il servaggio o perché voleva arricchirsi a spese altrui.

Nel Medioevo i lavori fondamentali erano quelli agricoli e artigianali; persino la caccia e la pesca e la raccolta di radici bacche erbe miele selvatico, ch'era il lavoro fondamentale nel Paleolitico, venivano praticate nei tempi morti dell'agricoltura o, la sola caccia, dai "signori" come passatempo. Anche il rapporto con gli animali addomesticati non veniva vissuto al di fuori della comunità di villaggio. Saranno piuttosto gli agrari a utilizzare le mandrie di pecore per produrre lana da vendere sui mercati, cacciando così i contadini dalle loro terre.

Nel Medioevo il lavoro era contrapposto all'ozio dei possidenti terrieri, come il servaggio alla rendita. Gli agrari vivevano approfittando del fatto che i loro avi, in un lontano passato, avevano usato la forza militare per impadronirsi di determinati territori: era la *terra* il simbolo della ricchezza. Soltanto dopo aver conquistato questi territori, costruirono le mitologie delle ascendenze aristocratiche, elaborarono la legge del maggiorasco ecc., proprio allo scopo d'impedire che i patrimoni si frantumassero o finissero in mani sbagliate.

La borghesia mercantile nacque per reagire proprio a una situazione bloccata, in cui era praticamente impossibile arricchirsi seguendo le vie legali. O si restava servi della gleba tutta la vita o si doveva cercare fortuna in maniera non convenzionale (a meno che uno non accettasse la carriera ecclesiastica). E quando la fortuna, coi commerci, veniva fatta, il borghese doveva poi convincere il conta-

dino a lavorare per lui, non come contadino, ovviamente, ma come artigiano, o meglio, come operaio salariato. E a quel tempo il modo più veloce d'arricchirsi, con un'impresa produttiva, era quello di dedicarsi al *tessile*.

Quando il contadino scinde il suo lavoro in due mansioni diverse, agricola e artigianale, può anche nascere la *città*: qui infatti possono trasferirsi gli operai che servono alla borghesia per arricchirsi (possono abbandonare il feudo e respirare l'aria "libera" della città).

Gli stessi artigiani possono diventare imprenditori di loro stessi, con alle dipendenze molti garzoni o apprendisti o lavoratori che non hanno mezzi sufficienti per mettersi in proprio. Gli artigiani fanno presto ad arricchirsi e a diventare una casta, specie quando il frutto del lavoro dipende da conoscenze specializzate, che pochi possono avere.

L'edificazione di una città non comportava la libertà per tutti ma solo l'illusione d'averla: di fatto era libero solo chi disponeva già di capitali e voleva aumentarli, oppure disponeva di terre i cui prodotti voleva cominciare a vendere proprio per soddisfare una domanda proveniente dalle città (non solo la lana prodotta dalle pecore, ma anche le monoculture più redditizie: vite, ulivo, cereali...).

Naturalmente non mancava chi andava in città sperando di emanciparsi dalla condizione servile del passato, propria o dei propri parenti. E per riuscirvi aveva bisogno di dar fondo a tutte le proprie risorse, intellettuali, comportamentali, comunicative, psicologiche... Si trattava soprattutto di modificare la propria passata mentalità.

Il borghese infatti rappresenta la persona astuta, senza tanti scrupoli, in grado facilmente di simulare e dissimulare, sostanzialmente atea, anche se formalmente religiosa, attaccatissima al denaro e disposta a vendere l'anima pur di accumularne il più possibile. Non si diventa borghesi accontentandosi del poco o restando sottomessi, né affidandosi al caso o alla fortuna, né sperando nella benevolenza dei potenti.

Il borghese è un individualista per definizione, che si vanta d'essersi fatto da solo, e non accumula solo per avere il potere economico, ma anche per quello politico. Il borghese deve arrivare alla convinzione che la ricchezza è unicamente dipesa dalle proprie capa-

cià e deve trasmettere questa convinzione al pubblico, illudendolo che la ricchezza in generale è alla portata di chiunque.

Esiste solo uno stile di vita peggiore di quello borghese, e ne abbiamo avuto un assaggio con lo stalinismo. È lo stile di vita dell'intellettuale di partito e del funzionario di Stato, che si costituisce come casta privilegiata, sfruttando il lavoro di tutti. Attraverso lo strumento dell'ideologia e dello Stato (e quindi non del vile denaro), il partito diventa una sorta di *sfruttatore collettivo*.

Oggi, in forza di queste sconfitte storiche del capitalismo e del socialismo amministrato, possiamo dire che il lavoro può acquisire un carattere democratico solo se chi lo compie ha la percezione della sua utilità sociale e la convinzione che questa utilità gli viene riconosciuta e la certezza di non essere soggetto ad alcuna forma di sfruttamento.

Sul concetto di morale universale

L'affermazione di una morale universalmente valida non è stata, da parte dell'ideologia marxista, una sorta di riconoscimento della superiorità della morale borghese rispetto a quella socialista. Come noto la morale borghese presume d'essere *universale*, anzi d'essere l'unica vera morale universale, in antitesi a quella socialcomunista, che rappresenta invece una morale di *classe*. In pratica fino ad oggi lo scontro ideologico fra le due morali è consistito nel tentativo di dimostrare quale delle due morali era più universale.

L'ideologia marxista non aveva accettato, fino ad oggi, la definizione di morale universale, perché riteneva che in una società divisa in classi la morale non può che essere di classe, e riteneva che quella del proletariato, essendo questa una classe i cui interessi non sono particolari ma generali, fosse nel contempo una morale di classe e universale, mentre quella borghese poteva essere solo di classe. Nel senso che l'affermazione giuspolitica del carattere universale della morale borghese non poteva essere che necessariamente in contraddizione con la pratica socioeconomica dello sfruttamento del proletariato.

Perché dunque oggi il marxismo democratico concede una certa priorità ai valori universali rispetto a quelli di classe? La risposta è semplice: 1) per avvicinare meglio tutti gli uomini ai propri valori, senza pregiudiziali di tipo ideologico: la verità e quindi il successo del socialismo non dipendono, di per sé, dalla verità di certi postulati teorici, ma dalla capacità di aggregare persone intorno a un progetto di transizione, i cui lineamenti vanno precisati di volta in volta; 2) per indurre la borghesia a cercare una soluzione pacifica, democratica, giusta, alle contraddizioni antagonistiche del capitalismo, senza istigarla alla lotta di classe.

Il socialismo deve dimostrare la superiorità della propria morale non solo nel momento degli acuti scontri di classe o nel momento dell'edificazione della nuova società, ma in ogni momento, anche in quelli pacifici, anche in quelli che richiedono soluzioni di compromesso e una collaborazione reciproca (fra proletariato e borghesia) per risolvere problemi comuni.

Il socialismo deve dimostrare la propria superiorità affrontando la borghesia sul suo stesso terreno ideale, mostrandole una maggiore coerenza fra teoria e prassi. D'altra parte solo così il socialismo sarà in grado di distinguere la dialettica dal dogma, la democrazia dalla dittatura. Già oggi il socialismo ha compreso che se per difendersi dal capitalismo, si dovesse usare l'atomica, allora sarebbe meglio perdere il confronto.

Il formalismo borghese

Una caratteristica tipica della morale nella società capitalistica è il *formalismo*. Poiché, per principio, ogni criterio di vita, nell'ambito del capitalismo, è antitetico all'umanità delle cose, il limite che generalmente si vuole porre fra un'azione lecita e una illecita è di fatto un limite di circostanza, legato alla convenienza del momento.

Quanto pesino, nella determinazione di tali confini formali di liceità, gli interessi di potere, è facile indovinarlo. La morale capitalistica è essenzialmente il frutto di un compromesso di conflitti antagonisti per definizione. Nel capitalismo tutto è antagonistico, a meno che non sussistano sacche di pre-capitalismo in via di estinzione, o non si formino resistenze di tipo anti-capitalistico, capaci di evolvere verso forme di transizione socialista.

La morale capitalistica è la morale dell'*interesse privato prevalente*, cioè di quella sfera privata che, a causa della sua forza, tende a ufficializzarsi, diventando sfera dominante. In tal senso, tutte le differenze che si pongono tra azioni lecite e illecite diventano alquanto formali e relative. L'unica vera differenza possibile, nell'ambito del capitalismo, è quella fra un'azione illecita sanzionata dalle leggi (p.es. l'usura delle banche) o dalla prassi quotidiana (p.es. l'evasione fiscale o i profitti della criminalità organizzata) e l'azione illecita al di fuori delle consuetudini e delle leggi dominanti (p.es. lo scippo di un tossicodipendente).

Normalmente noi consideriamo la mafia un fenomeno illecito, ma solo un ingenuo potrebbe pensare che l'attività di un'impresa capitalistica o di una banca sia lecita nella sostanza, ovvero che sia illecita solo in casi del tutto particolari. L'immoralità, cioè la corruzione, l'assenza di valori umani ecc., è la *regola*, non l'eccezione, nella società capitalistica.

Peraltro tale società è strutturata in maniera così gerarchica e burocratica che il singolo diventa immorale anche contro la sua volontà. Non tanto perché egli sia consapevole di compiere azioni immorali (che non vorrebbe compiere), quanto perché si trova a compierle anche senza saperlo: anzi, normalmente, la sua immoralità più persistente è proprio quella più inconscia, cioè quella maggiormente

determinata dalla fisionomia globale del sistema, che porta ad assumere, in maniera del tutto naturale, pensieri e atteggiamenti contrari all'etica umana.

Non c'è assolutamente modo di scalfire questo trend se ci si limita a svolgere una battaglia solo sovrastrutturale (p.es. solo culturale). Né può essere considerata sufficiente la battaglia che si conduce sul piano meramente sociale (p.es. attraverso il volontariato o le rivendicazioni sindacali). La stessa battaglia politica (specie quella parlamentare) non serve a nulla se non ha di mira il rovesciamento del sistema.

Ogni battaglia che si conduce (e l'ideale è sempre quello di tenere rigorosamente uniti gli aspetti sociali, culturali e politici), deve essere finalizzata al superamento del capitalismo (almeno come obiettivo finale), nella consapevolezza che tale sistema è assolutamente irrimediabile.

*

Che cosa vuol dire "precisione formale" nell'ambito della cultura occidentale? Vuol dire, molto semplicemente, che l'identità di sé non viene misurata sulla base del proprio rapporto col collettivo, ma sulla base della propria capacità di eseguire il più fedelmente possibile delle *operazioni formali*, il cui valore è stato stabilito da organi superiori e la cui esecuzione deve tener conto di un certo ordine gerarchico.

Di qui il grande sviluppo della burocrazia, degli organi preposti all'ordine pubblico, del ritualismo in genere e, sul piano culturale, del diritto, delle scienze della precisione (matematica, statistica, informatica...).

In una società del genere il *collettivo* non è il fondamento dell'io, ma il luogo in cui l'io può trarre occasione per autoaffermarsi. L'io anzitutto si concepisce come individualità isolata, potenzialmente antagonista a tutti gli altri io, una monade che quando entra nel collettivo si crea uno spazio vitale in cui potersi affermare a spese altrui, in maniera relativamente autoritaria. Nei paesi latini s'è cercato di ovviare a questo handicap della società borghese valorizzando al massimo la struttura familiare e parentale. Nei paesi anglosassoni si sono invece sviluppati i club e le lobbies.

Nella società borghese l'io accetta talune regole in maniera formale, semplicemente perché altri io, isolati come lui, lo costringono a farlo.

L'io borghese nei confronti del collettivo ha due atteggiamenti: cerca di sfruttarlo per un proprio tornaconto; lo accetta come un male inevitabile, perché comunque il collettivo lo costringe a tener conto di valori etici di cui farebbe volentieri a meno, anche se poi egli tende a riprodurre in piccolo un proprio collettivo per sopportare meglio l'alienazione della vita basata sul profitto. Di qui l'importanza che il borghese dà alla famiglia nucleare, ai rapporti esclusivi coi colleghi di lavoro, agli hobby per il tempo libero...

In queste società alienate i veri problemi sorgono quando ci si accorge che le regole sono così formali da non essere in grado di garantire alcuna pacifica convivenza: l'io contro tutti alla fine porta alla dittatura politica. Il ricorso al fascismo è generato dalla convinzione che non esistono altri mezzi per poter garantire all'io borghese la sua sopravvivenza come tale.

Col fascismo l'io borghese si toglie la maschera della falsa democrazia e smette di cercare compromessi con altri io (borghesi e non). Il fascismo è la rappresentazione politica dell'egoismo che caratterizza la personalità borghese in crisi.

La cultura borghese

Se vogliamo dare al termine "cultura" una valenza in sé positiva, dobbiamo assolutamente smettere di credere che la cultura di una civiltà (o anche solo di una nazione, di una regione, ecc.) corrisponda al livello intellettuale dei suoi individui più colti o di maggior rilievo istituzionale, o addirittura al livello di benessere materiale raggiunto dalle classi più agiate.

Il sapere o il conoscere non garantisce di per sé la democrazia della cultura, la sua umanizzazione, e quindi la sua superiorità reale, effettiva, rispetto ad altre culture (ai fini del progresso dell'umanità), poiché il sapere può anche essere usato per fini antidemocratici, contro gli interessi della stragrande maggioranza degli uomini, soprattutto se è patrimonio di pochi "eletti".

Lo stesso benessere materiale non è di per sé indice di cultura (né di civiltà), poiché esso può essere il frutto di rapporti d'inegua-

gianza sociale e di sfruttamento economico, cui sono soggetti altri popoli e altre civiltà. Non a caso nell'occidente capitalistico, la borghesia al potere non ama che la cultura sia troppo sviluppata, troppo impegnata nel criticare le storture del sistema, poiché ha il timore che le masse scoprano la vera origine del suo benessere o il vero fine del suo sapere, che è appunto quello di far convivere un benessere più o meno elevato con una subcultura più o meno generalizzata.

Lo stesso concetto di "benessere" - che oggi coincide strettamente con sfruttamento, spreco, consumismo, entropia ecc. - andrebbe qualitativamente rivisto. Il benessere infatti o è qualitativo o non è. Se nel progresso quantitativo si dimentica la qualità delle cose, le ricadute si faranno sentire in termini di alienazione e criminalità.

Sull'etica individualista

Ogni manifestazione di eccessivo rigorismo morale (spesso in forme punitive) è frutto dell'individualismo borghese, e non perché una posizione collettivista sia di per sé più incline all'opportunismo (semmai è la borghesia che reagisce al proprio opportunismo etico con improvvise controtendenze autoritarie), ma, al contrario, perché una posizione collettivista è più incline - quando è democratica - a porre in primo piano l'esigenza concreta dell'essere umano, in stretto rapporto con la realtà presente.

L'individualista non ha mai il senso pieno della realtà, semplicemente perché vede troppo da vicino se stesso, anche quando si nasconde dietro la logica della "ragion di stato". Egli applica alla realtà i propri valori egoistici e non ne verifica mai l'attendibilità sulla base delle esigenze della stessa realtà. In tal senso l'individualista è sempre un pessimista, soprattutto nei confronti degli altri.

L'individualista è necessariamente una persona schematica, che, o per paura o per orgoglio (che spesso sono la stessa cosa), non si confronta mai con tutta la realtà: l'unica realtà che vede è quella che può servirgli per affermare il proprio io, ovvero quella che gli interessa resti il più possibile immodificabile.

La personalità borghese o è anarchica (quando rifiuta le regole di un collettivo che non le appartiene) o è conservatrice (quando vuole imporre le proprie regole a tutti i collettivi). Non può essere una personalità dialettica, proprio perché non s'interessa di istanze umane.

L'individualista lo si riconosce dal fatto che tende ad essere uno schematico sul piano etico, oppure, per reazione, un relativista assoluto, privo di ogni vera etica. Non c'è mediazione tra il borghese che vuole imporsi perché crede in certi valori e il borghese che vuole continuare a imporsi dopo aver smesso di credere in quegli stessi valori. Se la borghesia di 500 anni fa vedesse quella di oggi, stenterebbe a riconoscerla sul piano etico, priva com'è di valori umani, benché le due borghesie siano in realtà due facce di una stessa medaglia: *dogmatismo e relativismo* (per "dogmatismo" bisogna intendere ov-

viamente i principi connessi all'attività affaristica, per quanto la prima borghesia calvinista fosse dogmatica anche sul piano religioso).

Naturalmente la posizione dogmatica è sempre più seria di quella relativista, ma è anche quella più pericolosa, perché può causare danni enormi alla società (basta vedere quelli causati dal fascismo).

L'individualismo relativista può nuocere alla società in maniera indiretta, attraverso la propria attività commerciale. Tuttavia gli effetti di questo condizionamento alla lunga sono più pesanti. È più facile opporsi a una dittatura politica che non a una economica.

Osservazioni sulla morale

Le concezioni morali sono relative alle epoche storiche e, all'interno di queste, alle diverse situazioni sociali e ambientali. Tale relatività, tuttavia, non è assoluta, altrimenti non si verificherebbe mai l'abbandono di certe scelte morali (abbandono che a volte è addirittura definitivo) e l'acquisizione di altre (acquisizione che sul momento può anche dare l'impressione d'essere definitiva). Esiste quindi un'*evoluzione storica della morale* che solo a posteriori, col passar del tempo, ci aiuta a comprendere cosa sia più giusto e meriti d'essere conservato e sviluppato.

Questa progressione della coscienza morale, in rapporto allo sviluppo dell'individuo e dell'intera umanità, dipende dal fatto che le generazioni ereditano le concezioni morali dalle generazioni precedenti e le sviluppano ulteriormente. Ma, ribadiamo, è solo a posteriori che si può dire se certe scelte sono state giuste o sbagliate. Nel momento in cui vengono fatte non esistono dei motivi o delle indicazioni oggettive che possono far propendere l'uomo, di necessità, verso una scelta o verso un'altra. La libertà umana, nel presente, si gioca nel mezzo di possibilità abbastanza equivalenti. Non esiste alcuno sviluppo storico, alcun condizionamento sociale che porta gli uomini a compiere ineluttabilmente determinate azioni, buone o cattive che siano.

Una legge morale ritenuta migliore può essere soltanto proposta coll'*esempio*, con il *confronto democratico*, con lo scambio pacifico e tollerante delle esperienze e, in secondo luogo, se non esiste consenso unanime (il che spesso si verifica), con la volontà della maggioranza. La quale, una volta affermatasi, non può non tener conto che esiste una posizione morale minoritaria.

La corruzione, in una società di corrotti, non è un grave reato, ma lo diventa se in questa società s'impongono con la forza del loro esempio, esperienze di "onestà", alternative a quelle dominanti. Si tratta appunto di verificare quale grado di consapevolezza ha la persona corrotta di tali esperienze e quanto tali esperienze siano veramente alternative.

Tuttavia, una data posizione morale può rivelarsi migliore anche se la maggioranza delle persone ne vive un'altra: la maggioranza infatti non è sempre un criterio di verità o di moralità. In questo caso l'individuo che lotta per una transizione, deve saper cogliere nella società in cui vive quei fattori che gli possono permettere di far affermare la sua concezione morale alternativa a quella dominante. Nei primi tempi, ovviamente, userà molta cautela, anche perché, contestando una morale sociale da un punto di vista individuale si ottengono sulla popolazione degli effetti di molto inferiori a quelli che si possono ottenere contestandola da un punto di vista *sociale* (cioè attraverso comunità, gruppi, partiti, sindacati, ecc.).

In astratto si può dire che l'uomo fa progredire le sue concezioni morali in rapporto allo sviluppo della sua intelligenza. Questo però non significa che quanto più l'uomo è intelligente, tanto più è morale, poiché dall'acquisizione intellettuale alla realizzazione pratica il passaggio non è automatico. Occorre la mediazione della volontà e soprattutto di quella sociale, collettiva. Però si può dire con certezza che una concezione morale ha un valore soprattutto nella misura in cui gli individui la sentono come propria.

Perché una concezione morale si dimostri superata occorre che la stragrande maggioranza dei cittadini evidenzii un'esigenza di moralità superiore. Nessuna legge è in grado d'imporre o di cancellare una concezione morale. La legge o è uno strumento coercitivo nelle mani di chi opprime, oppure serve soltanto a impedire che l'applicazione di determinati principi morali vada a detrimento delle libertà altrui. In questo secondo caso la legge ha ancora senso se i principi morali non sono sufficientemente fondati sull'abitudine dei cittadini.

Ad es. le leggi sul divorzio e sull'aborto non sono state leggi che hanno voluto favorire o che hanno favorito, senza volerlo, una concezione morale o immorale, poiché anche senza queste leggi gli adulteri e gli aborti clandestini non sarebbero mancati. Anzi, senza le leggi la situazione risultava più immorale, in quanto tendenzialmente ipocrita o soggetta alla speculazione privata. Le due leggi non hanno fatto altro che legalizzare una decadenza dei costumi in atto, frutto a sua volta di una crisi di ordine sociale ed economico. Cioè hanno reso questa decadenza meno traumatica. Ma il problema è rimasto, e la legge non è in grado di risolverlo. Esistono dei rapporti sociali e

delle concezioni morali sbagliate, che portano al divorzio o all'aborto (o anche al furto, alla corruzione, all'omicidio...). La legge non è assolutamente in grado di creare un'alternativa a questi rapporti.

Può dunque anche accadere che da una concezione morale elevata la società passi, a causa di processi involutivi e regressivi, a una meno elevata (oppure che da una concezione morale ipocrita, ma tenuta nascosta, si passi a una concezione morale negativa sia in pubblico che in privato), e può accadere che ciò avvenga anche a livello generale, collettivo, non solo individuale, ma un'involuzione del genere non è destinata a durare, poiché negli uomini esiste un istinto di sopravvivenza che si applica anche alle questioni morali.

Dal punto di vista degli Azande

Gli Azande, un popolo dell'Africa centrale, considerano illogici gli europei, in quanto questi, pur sostenendo che chi uccide volontariamente sia un assassino, negano che lo siano i piloti dei loro bombardieri.

È un ragionamento semplice, molto efficace, privo dei nostri fronzoli pseudo-etici. Infatti per noi occidentali chi esegue ordini militari, implicanti l'uccisione di nemici individuati da una dichiarazione di guerra, fatta da un governo in carica, non può essere considerato un assassino, a meno che non compia azioni spregevoli non richieste da ordini superiori. Anche al processo di Norimberga si arrivò a dire che vi è una certa differenza tra un militare “delinquente” e un militare “normale”, ovvero che il soldato tedesco poteva rifiutarsi tranquillamente di obbedire a ordini contrari alla sua coscienza e non per questo veniva fucilato. Non aveva quindi senso che i gerarchi nazisti sotto processo si giustificassero dicendo che avevano obbedito agli ordini di Hitler. Se avessero potuto processare anche lui, sicuramente avrebbe risposto che i suoi ordini erano largamente condivisi dal suo stato maggiore.

Oggi però, in virtù delle spaventose armi che abbiamo, dovremmo ribadire a chiare lettere che, in mancanza di uno scontro diretto col nemico, un militare non dovrebbe mai arrivare a colpire alla cieca un determinato territorio, senza chiedersi se esso sia abitato da persone inermi o disarmate (come è stato fatto a Guernica, a Coventry, a Hiroshima e Nagasaki, a Dresda e nelle tre città sovietiche di

Mosca, Leningrado e Stalingrado). Non dovrebbe muovere un dito neppure nei confronti di uno specifico obiettivo militare, se avesse un dubbio circa l'effettiva presenza, in quell'obiettivo, di soli militari e non anche di civili.

Se un avversario militare si serve di ostaggi civili nella speranza di non essere attaccato, compie sicuramente un gesto vergognoso, ma lo compie anche chi, sapendolo, lo colpisce ugualmente. Oggi, quando si muove guerra a qualcuno, bisognerebbe dirlo sin dall'inizio che non si farà differenza tra militari e civili (una volta si diceva che non si sarebbero fatti prigionieri). In tal modo si eviterebbe la retorica di chi dice di comportarsi correttamente per dimostrare d'essere eticamente superiore.³

Chi usa mezzi di sterminio di massa andrebbe considerato un criminale a prescindere non solo dal numero di morti che le sue armi sono in grado di procurare (in potenza o in atto), ma anche dal livello di coscienza con cui sarebbe disposto a eseguire ordini del genere. Anche tale conseguenza bisognerebbe conoscerla preventivamente, proprio perché non può essere accampata la “legittima difesa” quando si usano mezzi del genere. Non ci si può mettere la coscienza a posto solo perché non si vede il nemico in faccia, o solo perché si condividono le motivazioni dei propri superiori, o perché, pur non condividendole, si accetta di eseguirle per spirito di obbedienza.

O il confronto bellico è diretto, corpo a corpo, cioè alla pari, oppure andrebbe vietato da leggi internazionali. L'ideale sarebbe che lo scontro fosse solo simbolico, di tipo sportivo o tecnico-scientifico, senza morti. Ogni parte in causa si sceglie i migliori e chi perde accetta le condizioni di chi vince, come in qualunque gioco, dopo che si sono fissate delle precise regole comuni. Ovviamente se si fosse molto più intelligenti di quel che siamo, non vi sarebbe necessità che

³ C'è da dire che mentre per i nazisti i russi, in generale, era un popolo subumano che andava sottomesso, i russi invece cercarono sempre di far capire che non stavano facendo una guerra contro i tedeschi bensì contro il nazismo. È difficile tuttavia far capire queste cose quando per decenni un popolo viene indottrinato a odiarne un altro. Si arriva a un punto tale per cui, se si attacca senza fare differenza tra obiettivi militari e obiettivi civili, si finisce col credere, quando ci si difende, che l'avversario si comporterà nella stessa maniera.

qualcuno dominasse qualcun altro: la tradizionale diplomazia dovrebbe essere sufficiente.

Andrebbero vietate anche le armi a scoppio ritardato o differito (come p.es. le mine antiuomo), cioè tutte quelle armi che possono entrare in funzione quando, a guerra già finita, qualcuno fa scattare accidentalmente il detonatore. Chi ha predisposto armi del genere (sia chi le ha progettate, sia chi le ha costruite, sapendo ciò che faceva, sia chi le ha posizionate) andrebbe sottoposto a una corte di giustizia. Non ci può essere prescrizione per crimini così altamente immorali.

Andrebbero infine proibite tutte le armi il cui uso nefasto si prolunga oltre il tempo effettivo del conflitto. Infatti le parti in causa devono prevedere che si arriverà, prima o poi, a firmare un trattato di pace, che si ristabiliranno le relazioni diplomatiche, che si riprenderanno gli scambi commerciali e culturali. Com'è possibile tornare alla normalità quando le armi chimiche, batteriologiche, neutroniche e nucleari possiedono effetti sugli esseri umani e sulla natura che non si possono in alcun modo controllare? Anzi, per molti versi non si possono neppure prevedere. La nube tossica di Černobyl' arrivò tranquillamente, a causa dei venti, persino in Italia, a 1700 km di distanza, e tutti ci mettemmo a mangiare cibo inscatolato. Molti non riuscirono a risparmiarsi il tumore alla tiroide.

Chi usa armi del genere andrebbe bandito dalla comunità internazionale, espulso dagli organismi rappresentativi delle nazioni, isolato politicamente, diplomaticamente e anche economicamente, poiché non ci si può fidare dei suoi prodotti commerciali. Il suo Paese dovrebbe essere sottoposto a un embargo permanente, almeno fino a quando il mondo intero non sia sicuro, previo controllo super partes, che tutte le armi di questo tipo siano state smantellate.

Gli Stati che hanno usato armi del genere dovrebbero risarcire materialmente le vittime, proferendo scuse ufficiali, promettendo che non le fabbricheranno mai più e impegnandosi a impedire che altri Stati abbiano comportamenti analoghi.

Chi possiede armi del genere dovrebbe dare il buon esempio iniziando per primo, in maniera unilaterale, a eliminarle, evitando di sostenere che vuole conservarle per potersi difendere. Non serve a nulla neanche dire che, in caso di guerra, verranno usate soltanto per rispondere a un attacco del genere, cioè non per un attacco preventi-

vo. Chi si disarmava per primo a livello nucleare dovrebbe sentirsi autorizzato a pretendere che chi non lo fa venga boicottato a livello internazionale.

Per un'etica universale

L'accentuazione degli aspetti etici della vita, nel senso idealistico del termine "etica", non è affatto detto che rispecchi una concezione collettivistica dell'esistenza.

Il Kant filantropo, cosmopolita, liberista, o l'Hegel oggettivo e statalista non erano meno individualisti di Kierkegaard o di Nietzsche. Si trattava solo di una diversa forma d'individualismo borghese (più "ottimista" che "pessimista", più legata agli albori del capitalismo che non alle sue forti contraddizioni antagonistiche e alla consapevolezza di superarle, così come veniva emergendo nell'Europa della metà del XIX secolo).

Si può anzi dire che quanto più l'etica pretende d'essere rigorosa, oggettiva e strettamente legata alla ragion di stato, tanto più gravi saranno le sue conseguenze sociali, proprio perché un'etica siffatta non rappresenta degli interessi veramente collettivi, bensì gli interessi di una classe sociale che pretende di porsi dal punto di vista della collettività, senza averne alcun titolo.

L'idealismo filosofico e politico, in tal senso, rappresenta lo sforzo supremo (e illusorio) di una classe sociale che pretendeva, a prescindere dai suoi interessi particolari, di farsi accettare dalla collettività. La collettività, dal canto suo, ha accettato questa forzatura solo fino a quando i suoi interessi non sono stati clamorosamente contraddetti da quelli della particolare classe sociale. Così si può spiegare l'evoluzione del fascismo.

Purtroppo l'ignoranza è così grande nel popolo, che solo dopo aver verificato un grande conflitto d'interessi si comincia a rivendicare un'istanza concreta di giustizia.

È comunque interessante notare come i paesi protestanti passino continuamente dal permissivismo più sfrenato al moralismo più rigoroso. Questo è appunto un segno del carattere particolarmente individualistico delle loro società, che anche se sono piene di clan e associazioni, non vanno mai al di là di un certo aristocraticismo di classe.

La morale non è, in questi paesi, una morale veramente pubblica, decisa dalla collettività, ma è una morale che una classe parti-

colare, politicamente egemone, impone a tutta la collettività (ciò che da tempo anche nei paesi di religione cattolica si verifica).

Quando questa collettività si ribella, si aprono due strade: o la morale della classe particolare cede su taluni aspetti e involge verso forme di volgare edonismo (e sulla base dell'accentuazione degli istinti continua a condizionare la società intera, che s'illude d'aver ottenuto maggiori libertà); oppure la collettività, con uno sforzo rivoluzionario, è in grado di affermare la propria morale universale su quella particolare della classe egemone.

Se si imbecca la prima via, è facile aspettarsi, col tempo, una soluzione autoritaria, poiché nessuno Stato può reggersi unicamente sull'instabilità degli istinti. Se si imbecca la seconda via, ad un certo punto ci si dovrà rendere conto che la rivoluzione politica non implica di per sé quella *umana*, che è molto più complessa.

Innocenza e consapevolezza

L'uomo primitivo non aveva un'innocenza ignorante, ma un'innocenza *consapevole*, anche se la consapevolezza era limitata al suo tempo e non certo al nostro. L'unica ignoranza che aveva era quella sulle conseguenze ch'egli poteva subire se in luogo del collettivismo libero avesse accettato l'individualismo. Ecco, in questo senso se l'uomo moderno accettasse consapevolmente il *collettivismo libero*, lo farebbe con una consapevolezza che l'uomo primitivo non aveva, ma non per questo la sua libertà sarebbe superiore. Non è infatti la consapevolezza del male che di per sé rende più liberi: occorre anche e soprattutto quella del *bene*, e questa è possibile averla, in profondità, solo se si vive un'autentica esperienza della *libertà*.

L'occidente deve ritrovare nel Terzo mondo l'innocenza perduta, poiché oggi ha solo consapevolezza del male che vive.

Tra Marx e Weber

Il protestantesimo ebbe per così dire il merito di aver portato alle loro più logiche o estreme conseguenze delle posizioni religiose già latenti nel cattolicesimo-romano, già abbozzate dalla Scolastica. Esso si pose il compito di dimostrare che la prassi borghese, pur nel proprio individualismo, avrebbe potuto pretendere una maggiore coerenza con gli ideali cristiani, rispetto a quella dimostrata dalle classi nobiliari, di toga e di spada, e lo fece non tanto alzando il livello di praticabilità dei valori cristiani quanto abbassando di quest'ultimi le pretese ideali.

La Riforma non fece che trasferire sul piano sociale quell'individualismo che il cattolicesimo aveva sostenuto, in maniera decisiva nel basso Medioevo, sul piano politico, imponendo nella parte occidentale dell'impero bizantino l'assoluta monarchia del papato, che pretendeva servirsi dell'imperatore (a partire da Carlo Magno) come di un proprio "braccio secolare". Con la differenza che mentre questa monarchia teocratica non poteva strutturalmente concedere alla borghesia un'ampia rappresentatività politica, pena il veder minacciate le fondamenta del proprio potere temporale, il protestantesimo invece, ridotto il papato a una semplice espressione religiosa, poteva permettere alla borghesia di agire indisturbata in senso praticamente anticristiano, benché, nel momento in cui la Riforma venne posta, l'emancipazione economica della borghesia fu considerata del tutto compatibile col rispetto integrale dei principi cristiani originari. Di qui la nascita di quel personaggio ibrido, chiamato "borghese", residente in contesti urbanizzati, privo di radici sociali, abituato a lunghi viaggi in cerca di fortuna, che, mentre formalmente salva le apparenze dei valori religiosi dominanti, nella prosaicità della vita quotidiana e soprattutto nell'ambito dei propri affari commerciali si comporta in modo tutt'altro che cristiano.

Gli aspetti culturali del cattolicesimo-romano che più favorirono, indirettamente, la nascita di rapporti individualistici di tipo borghese in campo socio-economico, furono non solo l'accentuazione del ruolo monarchico del papato (che per imporsi ebbe bisogno di ampio consenso sociale), ma anche la trasformazione (conseguente)

della teologia patristica in una filosofia religiosa razionalista, influenzata dall'aristotelismo, passata poi alla storia col nome, prima, di Scolastica e, successivamente, di Tomismo.

Storicamente è indubbio che la nascita, presso i Comuni italiani, dei rapporti mercantili-monetari sia stata contestuale alla svolta autoritaria e filosofica della chiesa romana. La rottura radicale col mondo bizantino è andata di pari passo con l'apertura di credito alla prassi mercantile della neonata borghesia. Quanto si siano reciprocamente influenzati i due fenomeni è difficile dirlo e forse anche inutile saperlo; quel che è certo è che la riforma gregoriana non costituì affatto un ostacolo allo sviluppo di rapporti sociali che di cristiano avevano solo l'involucro esterno.

È quindi completamente da rivedere il giudizio secondo cui col basso Medioevo si cercò di realizzare una teocrazia feudale così autoritaria da rendere impossibile uno sviluppo borghese dell'economia o da rendere inevitabile, per reazione, la cosiddetta "riforma protestante". In realtà la Riforma non fece che collocarsi sulla scia di quel movimento di protesta che voleva assegnare alla classe emergente, quella appunto borghese, già abbondantemente emancipata sul piano economico, i necessari poteri politici utili ad ampliare notevolmente il proprio prestigio, fino a definirsi in maniera istituzionale.

Volendo si potrebbe qui precisare che quando dalle campagne cominciò il deflusso verso le città, il capitalismo mercantile e manifatturiero aveva già da tempo posto le proprie basi economiche. La prima borghesia s'arricchì col commercio a distanza, quello dei prodotti esotici, costosi, rari, che non coinvolse affatto le masse contadine; la seconda lo fece vendendo in loco manufatti artigianali presi ovunque (determinando quindi la separazione delle mansioni rurali e artigianali che fino a quel momento erano coesistite nella figura del contadino); la terza borghesia s'arricchì andando nelle campagne a organizzare una manifattura sparsa, e qui il ruolo operaio delle donne fu determinante; la quarta infine fece la sua fortuna concentrando la manifattura nelle città, e fu solo a questo punto che cominciò a verificarsi l'esodo di massa dalle campagne.

Tra la prima borghesia e l'ultima vi furono enormi mutamenti di mentalità e di stili di vita, che ebbero bisogno di non pochi secoli prima d'imporsi all'intera collettività, e in questa transizione la

borghesia dovette fare in modo che il giudizio nettamente negativo che la pubblica opinione (specie il mondo contadino) nutriva nei suoi confronti (più in basso del mercante stava soltanto l'usuraio), si trasformasse in un giudizio sufficientemente favorevole alla realizzazione di nuovi valori e nuove modalità economiche, come p.es. l'investimento produttivo, il lavoro contro la rendita, il sacrificio e il rischio personali, lo spirito d'iniziativa, la possibilità di farsi da sé partendo quasi da nulla, ecc.

Senza il contributo della chiesa romana prima e di quella protestante dopo sarebbe stata impossibile una trasformazione del genere. Infatti l'accettazione di un lavoro salariato e quindi la rinuncia al servaggio, non sarebbero mai potute avvenire senza la necessaria convinzione di poter radicalmente migliorare le proprie condizioni di vita.

La borghesia riuscì a svolgere un enorme lavoro di propaganda ideologica che portò le masse contadine a credere che l'alternativa al servaggio non sarebbe stata la riforma agraria che spezzasse il latifondo, ma lo sviluppo dell'industria capitalistica.

In tal senso non può essere sufficiente sostenere che un semplice aumento della popolazione fosse in grado di peggiorare drasticamente le condizioni di approvvigionamento alimentare delle masse contadine, al punto da rendere indispensabile un ripopolamento delle città. Questo fenomeno, preso in sé e per sé, non può aver inciso sulla nascita del capitalismo. Semmai l'esodo è stato una conseguenza di quello sviluppo.

Certo, è vero che se, contestualmente all'aumento della popolazione rurale, non si risolvono le contraddizioni sociali peculiari al servaggio, la pressione demografica può mettere seriamente in discussione il nesso tra forze e rapporti produttivi. Ma la riurbanizzazione delle vecchie città romane non è stata affatto un fenomeno provocato dalla sovrappopolazione rurale: è singolare che mentre da un lato si accusi di economicismo l'analisi materialistica di Marx, dall'altro si dia una spiegazione priva di riferimenti culturali ed economicamente debole della transizione dal feudalesimo al capitalismo.

Lo sviluppo dell'Italia comunale si configurò in realtà come un movimento di protesta (della borghesia ma anche della piccola aristocrazia) contro lo strapotere della grande nobiltà, laica ed eccle-

siastica. E in questa forma di protesta la borghesia trovò la chiesa latina, già presente nelle diocesi urbane, un'alleata più o meno consenziente, e certamente ignara del fatto che la prassi mercantile le sarebbe stata un giorno più dannosa delle proteste contro il servaggio.

Qui occorre nuovamente ricordare che il risorgere di un'economia mercantile è avvenuto in Europa occidentale contestualmente alla riforma teopolitica di Gregorio VII e allo scoppio delle crociate, cioè proprio nel momento in cui si predicava la riforma morale della società attraverso l'obbedienza al protagonismo politico del papato, si favorivano processi economici che non avrebbero fatto altro che peggiorare la dilagante corruzione.

La tesi di Weber relativa al fatto che, senza l'apporto del Protestantesimo (specie nella sua variante calvinista), non sarebbe mai nato il capitalismo, può senza dubbio costituire un valido contrappeso a quelle analisi meccanicistiche che vedono solo nei processi economici la molla dei mutamenti storici. E tuttavia anche la sua tesi oggi ha bisogno di ulteriori precisazioni, e proprio in riferimento al fatto che ben prima della nascita del protestantesimo s'andarono sviluppando delle riflessioni culturali, in campo ovviamente religioso (essendo il cristianesimo l'ideologia dominante), che porteranno poi al sorgere del capitalismo.

Non fu forse Marx a sostenere che nell'Italia bassomedievale si formarono sul piano socioeconomico le prime avvisaglie di quello che poi sarebbe divenuto in Inghilterra il capitalismo in forma "classica"? Ma l'Italia dei Comuni medievali non era forse di religione cattolico-romana? Ebbene quali aspetti di questa confessione, così peraltro fortemente legata all'esperienza feudale dell'economia, permisero la nascita di quei presupposti che portarono alla formazione del capitalismo? Furono proprio tali presupposti che trovarono nei movimenti pauperistici ereticali, da un lato, degli strenui oppositori della ricchezza in nome di un'eguaglianza democratica in stile evangelico, e dall'altro degli involontari sostenitori delle "nuove ricchezze", proprio in quanto una critica serrata delle istituzioni dominanti, *in primis* quella ecclesiastica, non faceva, in mancanza di una vera alternativa, che spianare la strada alla grande riforma protestante.

In realtà oggi può anche risultare irrilevante sapere se siano gli aspetti economici, in ultima istanza, a determinare le svolte storiche, o non siano invece quelli culturali. La reciproca influenza di

cultura ed economia dev'essere data per scontata, anche perché la credibilità di una teoria scientifica, rispetto a un'altra, si gioca piuttosto sulla risposta politica da dare alle proprie analisi storiche. Cioè il vero *discrimen* tra una teoria e l'altra passa sull'interpretazione da dare al concetto di "transizione".

Esiste infatti una certa differenza tra quelle teorie che vedono la realizzazione del socialismo democratico come una sorta di passaggio obbligato del capitalismo maturo, e quelle che invece ritengono tale passaggio soltanto il frutto di una rivoluzione politica, culturale e sociale. Marx non arrivò mai a dire che la transizione sarebbe stata automatica, e Lenin, dal canto suo, non arrivò mai a credere (come invece Gramsci), ch'essa si sarebbe potuta verificare in virtù di una graduale conquista *culturale* della società civile, proprio perché entrambi sapevano bene che i proprietari privati dei mezzi produttivi avrebbero fatto di tutto per restare tali.

Sotto questo aspetto non si può non notare come ogniquale volta la sociologia borghese è costretta a constatare le assurdità del capitalismo monopolistico, inevitabilmente finisce col riproporre modalità che ricordano molto il capitalismo concorrenziale, pur sapendo bene che l'uno è conseguenza dell'altro. Cioè pur di non ammettere la necessità di una rivoluzione politica in direzione del socialismo democratico, si finisce col sostenere una soluzione massimamente antistorica e quindi politicamente infattibile.

Questo per dire che la sociologia di Weber non può costituire in alcun modo un contributo al superamento scientifico di quelle analisi marxiane più influenzate dall'economicismo. Un superamento realistico di questi limiti è stato operato, a tutt'oggi, unicamente da Lenin ed è probabile che un ulteriore progresso dell'umanità sia possibile soltanto superando le stesse tesi di Lenin in direzione di un più marcato umanismo.

Di Weber desta soprattutto sconcerto il fatto che da un lato egli esalta la razionalità laica del capitalismo occidentale contro la religiosità pre-borghese, mentre dall'altro è costretto ad ammettere che questa stessa razionalità può portare all'alienazione. Dopo essere partito da un'analisi etica astratta approda a un'analogia conclusione.

Considerare "razionalista" la cultura borghese solo perché alla religione essa tese progressivamente a sostituire la laicità, senza considerare, nel contempo, che nella pratica il capitalismo - come

Marx sempre disse e dimostrò - non ha nulla di "razionale", è stato il principale errore di Weber, che ha vanificato completamente le sue pur giuste osservazioni relative alla necessità di tenere in maggiore considerazione la sovrastruttura.

Tutta l'analisi weberiana del "dualismo etico" pecca d'ingenuità, in quanto il razionalismo borghese solo apparentemente esige dei "rapporti eticamente regolati"; nella sostanza esso impone una netta frattura tra passato e presente, tra mondo rurale e mondo urbano, tra autoconsumo e produzione per il mercato... Là dove s'impone il capitalismo c'è una netta soluzione di continuità per le forme economiche pre-borghesi: tutto viene completamente stravolto in maniera irreversibile, salvo che le cose vengano rimesse in gioco da una rivoluzione politica. Far coincidere "capitalismo e razionalità" oggi avrebbe ancora meno senso che ai tempi di Weber. La cultura borghese, esattamente come quella cattolica, è "dualista" per eccellenza.

La stessa interpretazione weberiana del magismo primitivo non seppe mai tener conto del fatto che quel fenomeno culturale veniva in realtà vissuto in un contesto sociale in cui il rispetto della tradizione giocava un ruolo fondamentale nell'organizzazione del collettivo. In virtù di tale consegna di conoscenze ancestrali tra le generazioni, che avveniva attraverso la comunicazione orale, il rapporto che la tribù aveva con la natura era, rispetto al magismo professato in sede teorica, molto razionale, in quanto nella pratica ci si comportava come se l'uomo fosse un essere di natura. Esaminare separatamente gli aspetti culturali da quelli economici porta sempre a risultati riduzionistici.

Ci si chiede insomma se non sia proprio questa ingenuità idealistica un atteggiamento rinvenibile nelle stesse classiche posizioni di tipo "religioso". L'analisi di Weber è la testimonianza più eloquente che il concetto di "progresso" non si misura affatto sulla base di un'interpretazione culturale che metta a confronto elementi di per sé astratti come la religione e la laicità. Occorre piuttosto verificare se la proprietà dei mezzi produttivi ha storicamente una gestione "privata" o "sociale". Se non si chiarisce tale questione di fondo (e al momento si è soltanto capito che la proprietà "sociale" non può essere gestita da istituzioni "statali"), qualunque altro discorso sul valore sovrastrutturale della società borghese, rispetto alle società precedenti, lascia il tempo che trova, anche perché risulterà sempre

invincibile la tentazione di leggere il passato con gli occhi del presente, al fine di giustificare le contraddizioni del presente contro ogni evidenza.

Non è infatti un mistero per nessuno il fatto che l'aver separato la cultura dall'economia porterà Weber a rinchiudersi nello stesso circolo vizioso in cui finì Marx per il motivo opposto. Tant'è che alla domanda come mai, pur essendo presente il mercantilismo in varie parti del mondo, solo in Europa occidentale si trasformò in capitalismo, entrambi risposero "per una serie fortuita di coincidenze storiche", anche se sicuramente una tale risposta tormentò molto di più Marx che non Weber.

Resta dunque vero che tutta l'analisi marxiana delle formazioni economiche pre-capitalistiche va profondamente rivista, sia perché Marx ed Engels non avevano strumenti sufficienti per elaborare tesi scientifiche, essendo lo studio di quelle civiltà appena esordito ai loro tempi, sia perché essi vedevano il pre-capitalismo come una fase assolutamente da superare e, in tal senso, giudicavano più favorevolmente proprio quelle realtà che meno ostacolavano la transizione a forme tecnologicamente più evolute di civiltà, dove l'iniziativa privata, rispetto alle esigenze collettive, giocava un ruolo di primo piano.

In particolare, leggendo quelle *Formen* e altri testi dei due classici del marxismo, si deve escludere tassativamente che il concetto di "comunismo primitivo" possa essere applicato a formazioni sociali che non siano "pre-schiavistiche". Se si includono le "organizzazioni gentilizie" dentro il "comunismo primitivo" si è già fuori strada. Se si parla di "classi nobiliari" si presume già una stratificazione sociale, una gerarchia politica, il che esclude, di per sé, la presenza di un'effettiva eguaglianza.

Questo per dire che non si può pensare che il passaggio da una società egualitaria a una divisa in ceti o classi sia avvenuto in maniera graduale o automatica o secondo necessità inderogabili: deve per forza esserci stata una drammatica frattura tra gli elementi sociali intenzionati a conservare tradizioni condivise e gli elementi che invece avvertivano quelle medesime tradizioni come un ostacolo da superare per poter realizzare un'emancipazione individualistica (o di piccolo gruppo). Anche se forse il passaggio dal comunismo primitivo alle prime forme di proprietà privata della terra è stato molto

meno traumatico di quello che ha portato al primato dell'industria privata sull'agricoltura.

È quindi da rivedere il giudizio con cui si qualifica storicamente come più arretrata una formazione sociale rurale rispetto a una urbana. Il valore d'uso, l'autoconsumo, il baratto... non sono affatto, di per sé, indici di minore "civilizzazione", proprio perché col termine di "civiltà" non si possono intendere esclusivamente aspetti economici o tecnologici di produttività. Non foss'altro che per una ragione: lo sviluppo enorme della tecnologia, utilizzata per sfruttare il lavoro altrui, è stato contestuale, nelle società borghesi, alla necessità di definire "formalmente libero" il lavoratore, che è una delle falsificazioni più grandi della storia. Infatti se un operaio è "schiavo" o "servo", non è indispensabile produrre una tecnologia avanzata, proprio perché il rapporto di subordinazione è *diretto* e non si ha bisogno di una mediazione artificiosa.

Detto altrimenti, sotto il capitalismo la tecnologia non si pone soltanto come mero strumento di autovalorizzazione del capitale, ma anche come forma di transizione da una dipendenza *reale*, in senso *economico*, a una libertà *formale*, in senso *giuridico*. La cultura borghese ha necessità di mostrare un tasso elevato di eticità, mutuato da un uso strumentale del cristianesimo, proprio al fine di poter perpetuare la prassi dello sfruttamento in altre forme e modi.

Anche sotto il capitalismo l'operaio soffre di una dipendenza reale nei confronti dell'imprenditore, essendo la sua soltanto una libertà di morire di fame, e tuttavia egli gode del privilegio di una libertà giuridica personale che, per quanto illusoria, non era accessibile né allo schiavo né al servo della gleba. Senza il miraggio di poter acquisire una libertà personale, che necessariamente doveva essere gestita, da parte dell'imprenditore privato, con lo sviluppo della tecnologia, non sarebbe mai nato il capitalismo, neppure in presenza di un livello elevato di traffici commerciali.

In tal senso è non meno errato il giudizio che vede il feudalesimo come un fenomeno storico di "degrado sociale" rispetto allo schiavismo, solo perché in quest'ultimo era presente lo sviluppo urbano, mercantile e artigianale in senso professionale. Il feudalesimo è anzi stato un passo avanti rispetto allo schiavismo, e proprio dal punto di vista dei rapporti sociali, in quanto ha attenuato le contraddizioni antagonistiche, almeno nella fase altomedievale.

Peraltro non è affatto vero che le organizzazioni tribali delle popolazioni germaniche o cosiddette "barbariche" fossero basate sul servaggio, e che tale fatto rese più agevole la loro integrazione nella compagine dell'ex impero romano. Il concetto di "feudo" è stato una sorta di compromesso tra la decadenza dello schiavismo romano, che gli stessi agrari romani avevano parzialmente trasformato in colonato, e l'esperienza frustrata del collettivismo agrario dei barbari, frustrata dal fatto che le realtà schiavistiche dell'Asia (mongolo-cinesi) e dello stesso impero romano avevano sempre più costretto quelle tribù al nomadismo e a vivere di saccheggi e rapine.

Là dove lo schiavismo fu meno forte, come nella parte orientale dell'impero romano, lì i barbari non riuscirono a penetrare, e lì si formò una sorta di "socialismo di stato" *ante-litteram*, in cui gli stessi proprietari terrieri erano tenuti al pagamento delle tasse per il mantenimento di una forte burocrazia e milizia imperiale.

"Feudalesimo" infatti voleva dire rapporto "fiduciario" tra sovrano e vassallo, ovvero reciproco riconoscimento di interessi privati, che poi venivano gestiti pubblicamente nell'ambito territoriale di competenza. Questa cosa non è mai esistita nell'impero bizantino, dov'era lo Stato che requisiva e concedeva terre e competenze ai propri cittadini, tant'è che quanto più nell'oriente cristiano s'andarono affermando i rapporti "feudali", tanta meno forte divenne la resistenza collettiva nei confronti dell'avanzata araba prima e turca dopo.

Le illusioni dell'occidente

Una delle caratteristiche della mentalità occidentale (che fra le altre cose è pure intellettualistica e astratta) è quella di credere che i problemi possono essere risolti limitandosi a conoscerli nei dettagli. La grande diffusione dei computer rientra in questa logica. La stessa esigenza di produrre "enciclopedie" ne risente. Il possesso della vita per noi occidentali è proporzionato al possesso d'informazioni che abbiamo sulla vita.

Una delle grandi illusioni della mentalità occidentale è quella di credere che le contraddizioni si possono risolvere analizzandole: cosa che riflette l'assurda pretesa di far coincidere coscienza ed esperienza dal punto di vista non dell'esperienza ma della coscienza. Criterio della verità, per l'occidentale borghese, non è la prassi, ma l'interpretazione "scientifica" del fenomeno. L'illusione del soggetto idealistico è appunto quella di poter formulare una corretta valutazione del fenomeno a prescindere da un proprio coinvolgimento diretto, pratico-esperienziale, con le dinamiche dello stesso fenomeno. Per l'idealismo borghese il soggetto è un'entità insignificante, e ciò è paradossale, se si pensa che l'occidente è la patria dell'individualismo.

Noi viviamo la vita leggendo giornali e libri, osservando tv e cinema, ascoltando radio e telefoni, consultando archivi e biblioteche, fidandoci di osservazioni altrui, e tutto ciò senza provare un vero *feeling* per le cose che sono oggetto della nostra conoscenza o del nostro interesse. La realtà è una finzione che ci costruiamo o che altri hanno costruito per noi. (La stessa parola "coinvolgimento", nella nostra lingua, ha un'accezione piuttosto negativa, essendo più che altro usata per indicare delle attività illecite).

Noi abbiamo un rapporto falsato con la vita perché la vita ha un rapporto falsato con noi. Tutto è profondamente alienato e alienante, diviso fra ciò che è e ciò che appare, fra ciò che si pensa e ciò che si vive. Ecco perché in occidente i problemi non si risolvono mai. E come potrebbe essere diversamente, dal momento che i problemi vengono affrontati - come dicono i francesi - *au-dessus de la mêlée* (al di sopra della mischia), cioè col pensiero o coll'immagina-

zione? Quando i problemi si fanno acuti, drammatici, non scatta una partecipazione più stretta della persona, ma una decisione autoritaria, oppure una qualche forma di estremismo aggressivo, che poi è sempre un prodotto dell'alienazione e dell'individualismo che ci caratterizzano.

Da noi il sistema borghese si è sovrapposto come un corpo estraneo alla società che esisteva prima, la quale, pur con tutti i suoi difetti, non meritava d'essere snaturata in maniera così vergognosa. Oggi se qualche drammatico problema viene affrontato e risolto, ciò non è mai dovuto allo stile di vita borghese, ma piuttosto agli "antieroi" che resistono con coscienza o per istinto al diffondersi di questo stile. Se tanti gravi problemi non sono ancora scoppiati con la virulenza che ci si aspetta (benché due guerre mondiali e l'esperienza del fascismo non siano stati poca cosa), ciò è dipeso unicamente dall'opposizione alla mentalità borghese.

Tuttavia, oggi siamo arrivati a un punto che il conflitto tra mentalità borghese e anti-borghese non può più sopportare alcun compromesso, alcuna tregua, soprattutto alla luce dei rapporti in corso tra occidente e Terzo mondo. Occorre che si faccia della tragedia del vivere borghese un'occasione per spingere gli uomini a collaborare attivamente per costruire una nuova civiltà.

Un destino segnato

Di tutte le crociate medievali in Medioriente solo due risultarono decisive: la prima del 1096, che colse arabi e turchi del tutto impreparati, e la quarta, del 1204, che colse impreparati i bizantini. Delle due, quella che diede i frutti maggiori fu la seconda, che comportò la prima grave caduta di Costantinopoli e che, senza dubbio, favorì il suo crollo definitivo nel 1453, permettendo il formarsi di un gigantesco impero ottomano, comprendente tutta la costa africana, i Balcani e tutto il Medioriente fino alla penisola arabica, durato sino alla fine della prima guerra mondiale.

Chi fu il responsabile di questo "gesto di madornale insipienza politica... che sconvolse - come dice Steven Runciman in *Storia delle crociate* - l'intero sistema di difesa della cristianità"? Fu l'occidente latino nel suo complesso, impersonato dal papa teocratico Innocenzo III, desideroso quanto mai di sottomettere la chiesa ortodossa; dal doge veneziano Enrico Dandolo, unicamente preoccupato di far acquisire alla sua Repubblica i maggiori vantaggi economici; da vari signori feudali, che ambivano ad assumere cariche prestigiose, come p.es. quella di re o addirittura di imperatore, smembrando un impero non meno cristiano del loro in occidente. E in mezzo a queste potenti forze clericali, borghesi e feudali stavano gli intrighi degli ambienti di corte della capitale bizantina, inevitabilmente soggetti ad ampie strumentalizzazioni.

La quarta crociata fu infatti l'esempio più eloquente del vero motivo che spinse decine di migliaia di persone a intraprendere delle avventure in cui rischiavano facilmente la vita: quello *economico*. In Europa occidentale le contraddizioni sociali avevano raggiunto un livello così acuto che ai ceti dominanti parve essere la *politica estera* l'unico mezzo per poterle risolvere.

Abituati a vivere rapporti sociali fortemente antagonistici, questi ceti dominanti, che coinvolsero, con la propaganda, anche quelli meno abbienti, ritenevano del tutto normale l'uso della violenza più efferata per la difesa della fede religiosa. Ci volle infatti la predicazione francescana prima di capire che con le armi della paro-

la, della pace, del rispetto della diversità si potevano ottenere risultati più significativi.

Con le crociate il colonialismo europeo ebbe la meglio nel Mediterraneo fino al 1453, poi si spostò sull'Atlantico, andando a occupare tutte le coste africane, creando avamposti commerciali in tutta l'Asia e soprattutto invadendo l'intero continente americano. Sono praticamente mille anni che la cultura occidentale, prima europea, poi statunitense, domina tutti i principali mari del mondo, fonte primaria degli scambi commerciali. Il capitalismo ha le sue radici storiche, le sue premesse culturali, le sue basi economiche nel Mille.

Oggi stiamo addirittura assistendo alla nascita di un nuovo protagonista mondiale dell'economia capitalistica, estraneo alla cultura occidentale, ma che la va assimilando molto velocemente, seppur all'interno di proprie caratteristiche: la *Cina*. Un assaggio di questa nuova gestione asiatica dell'economia borghese l'avevano già dato il Giappone, la Corea del sud, Hong Kong, Singapore, Taiwan, ecc., ma con la Cina si ha a che fare con un gigante senza paragoni, con un colosso che, quando inizierà a muoversi militarmente, non avrà difficoltà ad annettersi tutte le suddette "anticipazioni".

Bisogna solo dargli il tempo di crescere, cioè il tempo di vedere che alle proprie interne contraddizioni, quando diverranno esplosive, non vi sarà altra soluzione che la *guerra*. E possiamo facilmente prevedere, sin da adesso, che quando il capitalismo viene gestito da uno Stato autoritario, militarizzato, a partito unico, il destino degli europei e degli americani, così individualisti, egocentrici e volubili, è segnato.

Sull'esigenza della prassi

Quando si leggono i testi di Marx e Lenin sulle esigenze della prassi rivoluzionaria si prova subito un certo imbarazzo, poiché forte è la consapevolezza di perdere del tempo prezioso, che potrebbe appunto essere impiegato per uno scopo rivoluzionario. Paradossalmente la scoperta di Marx circa il primato della prassi mette alle spalle al muro proprio chi vorrebbe realizzarla.

Lo studio dei classici, in questo e solo in questo senso, ha un valore relativo. Basterebbe leggersi un'efficace sintesi del loro pensiero e avventurarsi subito dopo nei compiti della rivoluzione, ovvero nella partecipazione al movimento che deve portare gli uomini a prendere coscienza delle loro fondamentali contraddizioni e dei relativi metodi per risolverle.

Il marxismo, in pratica, ha scoperto che l'essenziale per l'uomo è vivere il suo presente, nel contesto delle proprie antinomie sociali. Soffermarsi troppo a riflettere su questo significa già essere fuori del marxismo. Anche Gentile l'aveva capito, a testimonianza che si può intuire il primato della prassi pur senza essere marxisti (cosa che non riuscì a capire Croce).

Il concetto di prassi rivoluzionaria è più importante di quello di dialettica, poiché questa poté essere colta con una riflessione intellettuale e rimanere - come nell'idealismo hegeliano - una speculazione filosofica. La prassi invece necessita del coinvolgimento personale, quello per cui il soggetto si sente autorizzato a parlarne, a chiederne la vivibilità anche da parte di altri, quel coinvolgimento che permette al soggetto di restare coerente coi principi della dialettica affermati in sede teorica. Senza prassi la dialettica, prima o poi, rinnegherà se stessa. La natura ha dotato l'essere umano della possibilità di anticipare colla mente delle verità eterne, ma non gli ha assicurato la sopravvivenza di queste verità in virtù del solo pensiero.

Teoria post-borghese e prassi pre-borghese

Non si può rischiare di cadere nell'ingenuità di credere che la costruttività di una posizione esistenziale o sociale possa dipendere,

sic et simpliciter, dalla capacità ch'essa dimostra di contestare lo *status quo*. La verità di una posizione pratica non può essere dimostrata dalla verità della posizione teoretica ch'essa esprime. La verità di una prassi può essere dimostrata solo praticamente. E di regola il compito di tale dimostrazione spetta alla *storia*, non tanto ai soggetti che hanno elaborato determinati principi.

Questo senza considerare che nessuna verità concernente la libertà umana può essere dimostrata praticamente, proprio perché la "verità" (della "libertà") non è un concetto empirico, che possa in qualche modo essere "dimostrato". Si possono constatare delle conseguenze, causate da determinati atteggiamenti culturali, ma la verità, essendo strettamente connessa alla libertà, implica un coinvolgimento della *coscienza personale*, che va al di là di ciò che può o non può essere tecnicamente o concretamente dimostrato.

Generalmente, a una critica acuta, estrema, radicale delle contraddizioni sociali è sempre preferibile una critica che parta da posizioni pratiche più integrate nel sociale o che comunque sia in grado di evolvere verso un coinvolgimento graduale in un progetto riformatore o addirittura rivoluzionario. Indubbiamente in una società fortemente borghese, un'evoluzione del genere non avviene quasi mai, poiché la coscienza si corrompe e si piega, in maniera relativamente facile, a fatali compromessi. Lenin infatti diceva che mentre in Russia era facile iniziare la rivoluzione e difficile proseguirla, in Europa occidentale avrebbe dovuto essere vero il contrario.

Perché un soggetto diventi rivoluzionario occorrono, se vogliamo, dei traumi esistenziali (a Lenin, p.es., morì il fratello terrorista, impiccato dallo zar) o una vita economicamente precaria, disagiata (come quella che condusse Marx). È molto difficile che in una società borghese un intellettuale possa pervenire alla verità delle cose partendo da posizioni borghesi, o comunque è molto facile che, dopo esser pervenuto a una verità oggettiva delle cose, l'intellettuale ricada nel limite tipico di questa società: l'opportunismo dettato dalle esigenze del benessere materiale.

D'altra parte quando un'intera società è profondamente borghese, i traumi sono all'ordine del giorno (soprattutto nelle periferie neocoloniali): il che dovrebbe, in teoria, rendere più frequenti gli atteggiamenti contestativi. Ma così, purtroppo, non è. Non basta infatti lo sfruttamento per compiere la rivoluzione, e neppure la coscienza

dell'oppressione, altrimenti il marxismo non avrebbe avuto bisogno del leninismo: occorrono anche una teoria e una strategia rivoluzionarie.

Il migliore atteggiamento rivoluzionario è quello che difende i valori pre-borghesi, poiché tale atteggiamento non è frutto di un'alienazione interna alla persona ma solo esterna, nel senso che il soggetto può essere stato espropriato dei mezzi che gli permettevano di vivere materialmente, senza per questo essere stato espropriato di valori e tradizioni passate. Tuttavia, molti rivoluzionari (p.es. i populisti) facevano del loro legame col sistema pre-capitalistico una sorta di garanzia in bianco e s'illudevano di poter risolvere in maniera relativamente pacifica le proprie controversie nei confronti dell'incipiente stile di vita borghese. Ancora non avevano sperimentato su di loro tutte le amarezze e le frustrazioni del capitale.

L'altro atteggiamento rivoluzionario, quello più risoluto, è tipico di chi vuole costruire valori post-borghesi e questo in genere accade solo dopo aver constatato la perdita definitiva, irreversibile, di quelli pre-borghesi. Tale atteggiamento rivoluzionario è molto aggressivo, perché frutto di un'alienazione insopportabile, personale e materiale. Spesso infatti sfocia nell'anarchismo, se non nel terrorismo distruttivo, fine a se stesso. Ci vuole una grande maturità (e Lenin p.es. l'aveva) perché la rivoluzione si mantenga nei limiti del buon senso.

La cosa migliore sarebbe quella di conciliare le due posizioni rivoluzionarie (pre-borghese e post-borghese) al fine di realizzare un obiettivo comune, che tenga conto dei valori antichi e nuovi. Se la civiltà rurale lotta contro la borghesia, senza pensare al socialismo, è senza dubbio destinata a perdere la guerra (storicamente infatti le ha perse tutte), perché non ha la scaltrezza sufficiente, gli strumenti più idonei per potersi difendere.

Ma se le forze operaie vogliono combattere il capitalismo senza tener conto di quelle contadine, la sconfitta è non meno certa, perché gli operai non sono in grado di resistere a lungo senza l'appoggio dei contadini. Per un operaio il salario è tutto, per cui può essere facilmente ricattato. E una volta occupate le fabbriche che farebbe senza l'appoggio delle masse contadine? Lenin ad un certo punto lo capì, ma non fece in tempo a farlo capire a tutto il suo *entourage*.

I problemi della gente comune

Niente è più importante di come risolvere i problemi concreti della gente comune. Non si può acquistare la fiducia della gente se non sul modo in cui si affrontano e risolvono i problemi quotidiani più urgenti.

L'unica vera garanzia di autenticità di una persona la si può misurare sulla base dell'impegno dimostrato nel cercare di risolvere i problemi della gente, considerando peraltro che spesso i problemi più grandi non sono che la somma di molti piccoli problemi.

La validità di una teoria va dimostrata quotidianamente nella prassi. Il leader che si allontana da questo principio, anche momentaneamente, rischia di perdersi e, perdendosi, d'ingannare la gente.

Se invece sono i cittadini che non credono nei propri dirigenti, allora questi devono avere l'umiltà di dimettersi, lasciando che i cittadini si assumano tutte le responsabilità delle loro decisioni.

La coerenza di teoria e prassi non è un tirocinio per una futura attività, ma è ciò che occorre per affermare l'integralità della persona umana, che ha bisogno di verificare costantemente la verità di ciò in cui crede.

Chi pensa di poter rinunciare a tale coerenza, dedicandosi soltanto alla ricerca intellettuale, ai grandi progetti culturali, senza entrare nel vivo dei problemi sociali, perde il suo tempo, in quanto una teoria sganciata dalla relativa prassi è falsa in partenza, o tende a impoverirsi, anche se in astratto appare più giusta di altre. È facile essere coerenti quando non ci si misura con la realtà.

La storia si preoccuperà di dimostrare che i migliori cittadini sono stati e sempre saranno quelli che avranno vissuto con coerenza, nella vita quotidiana, i principi in cui idealmente credevano; saranno soprattutto quelli che avranno cambiato atteggiamento al mutare delle circostanze e avranno evitato di restare legati ai loro principi solo per una ragione di astratta coerenza.

La coerenza è per i *bisogni umani* e non questi per quella. La teoria va commisurata alle esigenze pratiche: i voli pindarici non portano da nessuna parte. In tal senso il dominio dell'attività intellettuale su quella manuale non farà che aumentare i conflitti sociali,

proprio perché non è un atteggiamento naturale. Il potere politico degli intellettuali facilmente perde il senso della realtà.

Essere o non essere? Il problema del divenire

Che cos'è il *non-essere*? È tutto quello che non è, tutto quello che non riesce ad apparire. Molti pensano che sia così perché in realtà non esiste o comunque non è storicamente realizzabile o sociologicamente rilevante. Chi nega il non-essere pensa che l'essere sia una verità evidente, cioè che una determinata realtà spazio-temporale appaia come legittimamente dominante.

Tuttavia un essere evidente, scontato, è sempre di una povertà etica, politica e culturale disarmante, al punto che i più direbbero non che l'essere in questione è positivo o negativo, favorevole all'uomo o contrario, ma semplicemente che è un dato di fatto, che non può essere messo in discussione, qualsivoglia limite abbia.

Forse qualcuno sarebbe anche disposto ad ammettere che il vero essere è qualcosa di non statico, ma in mutamento, non coincidente con la realtà che oggi si vede. Forse costui lo farebbe sapendo che, in fondo, è più importante il *divenire* che l'essere, proprio perché se l'essere è negativo, invivibile, non possiamo negargli la speranza di migliorare, né quindi possiamo negarla a noi stessi.

Ma che cosa significa "migliorare"? Il divenire non è una concessione che l'essere fa al non-essere. Infatti il divenire è possibile proprio perché esiste il non-essere, che non è una variante dell'essere, ma una realtà distinta, cioè la possibilità dell'opposto o comunque del diverso, il diritto a una alternativa.

La verità non sta nell'essere in sé, ma nel *divenire*, frutto di un incontro o anche, se necessario, di uno scontro tra essere e non-essere, nel rispetto delle reciproche autonomie. Questa la lezione hegeliana che tutti noi abbiamo appreso sui banchi di scuola.

La verità sta nel suo perenne movimento. Quando si presume che una verità sia evidente, lapalissiana, si sta violando la libertà di coscienza, che ha sempre diritto a pensarla diversamente. Là dove viene negata la diversità, lì esiste una dittatura, foss'anche in nome della democrazia.

Esiste infatti dittatura anche quando al non-essere si offre una formale libertà di parola, che alla resa dei conti, a causa dei vari impedimenti oggettivi, non produce alcun risultato tangibile. La de-

mocrazia illusoria dell'essere è appunto questa, che si vuol far credere che il non-essere ha diritto di esprimersi e che, se nessuno lo ascolta, la responsabilità è sua: i cittadini, in definitiva, preferiscono l'essere, in quanto lo ritengono un'evidenza ineludibile.

È così che lo spessore delle contraddizioni viene ridotto al minimo: tutto viene relativizzato. Quando i politici americani affermano che il bello della loro democrazia è che i poveri non invidiano i ricchi, perché nel loro paese a tutti viene data la possibilità di arricchirsi, esprimono appunto questo relativismo superficiale con cui si affrontano i problemi.

Là dove esiste un irriducibile antagonismo sociale si preferisce vedere una sana competizione, da cui emergeranno i migliori. La competitività è uno dei totem da adorare del moderno capitalismo, il quale, proprio perché "moderno", tende sempre più a escluderla, a favore di trust, cartelli e monopoli d'ogni genere.

Le corporazioni preferiscono gli accordi sotto banco alle liberalizzazioni, preferiscono tutelare i privilegi acquisiti alle logiche del libero mercato. Quando parlano di *laisser faire* è solo per contrastare l'autoconsumo, il protezionismo, le nazionalizzazioni e qualunque forma di socialismo. Ma, una volta ottenuta la facoltà di agire secondo i principi del *free market*, ecco che scattano i meccanismi monopolistici.

La concorrenza viene sbandierata come valore nel momento in cui ci si deve fare largo fra imprese monopolistiche, ma, una volta ottenuto il proprio spazio, immancabilmente lo si nega ai nuovi arrivati. Il capitalismo è un sistema individualistico che, a causa del proprio carattere antagonistico di fondo (tra chi ha e chi non ha), tende a trasformarsi in una casta sempre più piccola di privilegiati dal potere enorme.

È l'essere che nega risolutamente il non-essere, rifiuta la dialettica del movimento, il diritto al futuro. L'unica possibilità di emergere in queste condizioni è quella di dimostrare competenze straordinariamente complesse, capacità produttive, commerciali e comunicative altamente specializzate, fortissime aderenze col potere politico, affiliazioni sempre più criminose... Ma anche in questi casi si finisce soltanto per compiere operazioni di tipo quantitativo, cioè per modificare proporzioni, gradi e intensità di un essere che nella so-

stanza rimane inalterato. Nel migliore dei casi le contraddizioni non fanno che acuirsi.

Nei confronti di un essere del genere, il non-essere non potrà avere molti riguardi.

Utopia e libertà di coscienza: sette spunti per un film di fantascienza

Una società utopica o extraterrestre deve necessariamente essere una società in cui tempo e spazio sono assolutamente relativi, nel senso che la loro dimensione dev'essere relativa al desiderio dell'essere umano di poter rivivere o quanto meno di rivedere qualunque passato e di essere presente in qualunque luogo.

L'unica cosa impossibile, in quanto illecita, è quella che nega la *libertà di coscienza*, che è libertà di poter scegliere e quindi di non poter prevedere il futuro. Il futuro non è prevedibile, se non nel senso generico che, se non si rispettano determinate condizioni fondamentali per la libertà di coscienza, si formeranno situazioni favorevoli alla alienazione della persona.

Deve dunque esistere una sorta di macchina del tempo, che permetta di vedere il passato per quello che è stato. E deve esistere una macchina, nel presente, la cui velocità sia pari al desiderio della coscienza di poter essere in ogni luogo e d'incontrarsi con chiunque e di utilizzare qualunque mezzo utile alla comunicazione.

Se non vengono soddisfatte queste due condizioni, non ha senso parlare di società "utopica", cioè posta fuori dalle condizioni terrestri.

Non va tuttavia negata solo la previsione del futuro, ma anche la pretesa di un rapporto unilaterale con qualcuno. L'incontro deve essere fondato sul *desiderio reciproco*, altrimenti viene di nuovo violata la libertà di coscienza.

Poste queste due condizioni, la società utopica deve prevederne altre due. La prima riguarda il fatto che noi, essendo prodotti di natura, non possiamo fare a meno di questa e con questa dobbiamo avere un rapporto naturale. *Umanità* e *Naturalità* devono andare di pari passo, valorizzandosi a vicenda.

Scienza e tecnica devono basarsi sulle esigenze riproduttive della natura, che sono poi quelle che permettono un'adeguata riproduzione umana.

La seconda condizione (che è poi la quarta) è che in una società utopica si deve avere la possibilità di riprendere in qualche

modo il cammino che la morte terrena aveva interrotto. Il modo in cui il cammino va ripreso è in rapporto alla realizzazione di sé, alla comprensione della verità delle cose, che è insieme verità soggettiva e oggettiva, relativa e assoluta.

Se si è iniziato un percorso, la società utopica deve indicare le condizioni in cui poterlo proseguire in maniera conforme alle esigenze di Umanità e Naturalità. Ma per far questo, occorre la possibilità in tempo reale di verificare l'attendibilità delle proprie ricerche, cioè una compatibilità tra teoria e prassi, adeguata alle esigenze umane e naturali: un adeguamento della prassi proporzionato alle aspettative, alle pretese della teoria, al proprio desiderio di essere.

Ecco queste quattro condizioni sono quanto di meglio si possa desiderare in una società utopica. Sono condizioni preliminari, non le uniche possibili, ma certamente quelle che rendono possibili tutte le altre.

La quinta condizione da rispettare è l'*espressività riproduttiva*, per la realizzazione di sé. L'arte di fare le cose è una forma progressiva di apprendimento, in cui ognuno si misura con quel che è, in previsione di quel che può diventare.

La sesta condizione riguarda inevitabilmente la riproduzione dell'essere umano stesso, strettamente connessa alla differenza di genere, che è universale, e che è connessa anche alla trasformazione perenne della materia, non meno universale. Poiché in origine non esiste l'uno che si compiace di sé, assolutamente autosufficiente, ma esiste l'uno che si sdoppia in elementi che insieme sono opposti e complementari, la riproduzione umana non può restare che patrimonio della coppia.

La settima e ultima condizione è relativa al modo di gestire tutte le altre. La migliore gestione dell'Umanità e Naturalità della società utopica è l'*autogestione*. La consapevolezza che la gestione delle cose appartiene a se stessi è la migliore garanzia di democrazia. Per autogestione s'intende quella relativa alle cose che permettono la propria esistenza in vita, che è produzione di espressività e riproduzione di sé.

Il concetto fantascientifico di aldilà

Se ci pensiamo, la percezione dell'aldilà che aveva la società medievale (in primis Dante nella sua *Commedia*) era meno terrificata rispetto a quella che si vede nei romanzi e nei film di fantascienza, di provenienza soprattutto americana.

Indubbiamente l'inferno dantesco era spaventoso, ma il purgatorio era rassicurante e il paradiso addirittura beatifico. Viceversa nella fantascienza moderna e contemporanea l'aldilà o comunque l'universo è popolato solo da nemici più forti o più dotati degli umani, i quali, per questa ragione, si sentono continuamente minacciati e riescono a liberarsi di quelli solo con grande fatica, a prezzo di enormi sacrifici e, in fondo, soltanto perché la storia... deve continuare. Noi vinciamo contro gli alieni perché la *fiction* lo esige.

Praticamente abbiamo esteso la concezione medievale dell'inferno a tutto l'aldilà (rinunciando agli spaventi e alle promesse di marca religiosa) e siamo convinti di potercela comunque fare contro qualunque forza avversaria, poiché i migliori nell'universo siamo noi, pur nelle nostre debolezze.

Gli alieni perdono il confronto con noi perché, pur essendoci superiori in scienza e tecnica (e quindi nelle conoscenze), sono più malvagi, più perversi, lo sono per definizione, mentre noi lo siamo solo in parte, in quanto un'altra parte di noi è positiva, ed è appunto quella che ci permette di superare ogni ostacolo.

Noi ci sentiamo destinati a popolare l'intero universo con tutti i principi e le regole della nostra civiltà antagonista, la quale - ne siamo assolutamente sicuri - non può avere rivali di sorta, a meno che noi non si sia così stupidi da volerci autodistruggere.

Gli alieni ce li rappresentiamo forti, intelligenti e malvagi solo perché possiamo vantarci di averli sconfitti, solo perché possiamo dimostrare d'essere i migliori, ed è proprio in forza di questa sicurezza che possiamo pretendere che chi, sulla Terra, non dispone della nostra scienza, si sottometta a noi.

Il nemico alieno viene rappresentato molto capace proprio perché vogliamo dare noi (soprattutto noi occidentali) l'impressione di esserlo (vogliamo darla soprattutto agli abitanti del nostro pianeta

che hanno una tecnologia inferiore alla nostra). Abbiamo bisogno di un nemico per dimostrare che i migliori siamo noi.

La *fiction* aiuta a perpetuare la realtà conflittuale, quella in cui gli Stati Uniti (o comunque l'occidente che essi rappresentano) vogliono dominare il mondo intero e l'intero universo, che lo immaginiamo come copia del nostro mondo (in quanto la diversità è solo nelle forme non nella sostanza). Quanto più il nemico è malvagio, tanto più noi possiamo recitare la parte del "salvatore".

Dall'anima immortale alla democrazia diretta

Da tempo sappiamo che tutte le teorie relative all'*anima immortale* il cristianesimo le ha prese dal paganesimo, sia esso residente nell'Egitto dei faraoni o nelle *poleis* greche o nell'India dalle mille religioni. L'ebraismo non s'era mai interessato a un argomento così astratto e, certamente, non per mancanza di fantasia.

Gli orfici, Pitagora, Platone... lo usavano non solo in chiave *etica* (bisogna purificarsi per essere moralmente migliori), ma anche in chiave *politica* (chi non si purifica non è in grado di assumersi delle responsabilità).

Ora, perché questa forma di deterrenza non ha mai prodotto alcun risultato politicamente significativo nei regimi dominati dallo schiavismo? Ovvero, per quale ragione i risultati significativi che tale purificazione morale può aver prodotto a titolo personale, non si sono mai tramutati in una analoga significativa esperienza politica? E, più in generale, perché per realizzare la *democrazia*, come pratica politica, non è sufficiente la *virtù*, come pratica morale?

Noi sappiamo benissimo che, senza democrazia, la virtù tende a spegnersi e che nelle dittature, politiche o economiche, è facile che prevalga la corruzione. Ma sappiamo anche che se uno si limita a cercare la virtù morale, non riuscirà mai a impedire le degenerazioni della politica e dell'economia.

Lo spauracchio cristiano del giudizio cui dovrà sottoporsi l'anima immortale, da tempo non funziona più. Quando papa Wojtyła lo usò contro la mafia siciliana, fu patetico: disse una cosa che avrebbe potuto impressionare la malavita di una Polonia feudale, certamente non quella di un paese che ha fatto nascere la borghesia mille anni fa.

Quando il virtuoso vede che gli sforzi personali su di sé, non ottengono risultati tangibili al di fuori di sé, nelle sfere istituzionali del potere, inevitabilmente tende a corrompersi. Se poi lui stesso entra in Parlamento o nelle gerarchie ecclesiastiche, il processo degenerativo della sua coscienza è quasi immediato. È illusorio pensare che l'ambiente non influenzi la coscienza. Nelle acque del Giordano, ai tempi del Battista, si entrava impuri per uscirne purificati; da noi,

nel migliore dei casi, è il contrario: uno ha tutte le migliori intenzioni, ma dopo un po' si adegua. Oggi comunque la corruzione è a livelli così alti che molti entrano in parlamento per non dover subire dei processi.

Nei regimi antagonistici i virtuosi somigliano sempre più a quegli ingenui che permisero, in un lontano passato, la nascita di questi stessi regimi, nella convinzione che non sarebbero stati così pericolosi. Rousseau ce lo ricordiamo tutti quando scrisse: "Il primo che recintò un pezzo di terra e disse: Questo è mio, e incontrò altri disposti a credergli, fece nascere la proprietà privata".

Tuttavia è bene che i politici impegnati a realizzare la democrazia, sappiano che, senza la virtù, la democrazia è solo un guscio vuoto, una parola sofisticata. Ragionare soltanto in termini politici, senza fare valutazioni di tipo etico, senza preoccuparsi di avere un comportamento morale adeguato, nella convinzione che il possesso teorico di una verità renda moralmente più liberi o che l'esperienza della moralità si riduca al rispetto formale delle leggi, è segno di grande immaturità.

Non ha alcun senso pensare di poter dedurre il tasso di moralità di una persona dall'impegno che dimostra nel cercare di realizzare la democrazia politica. Una valutazione del genere potrebbe acquistare un qualche senso se tale democrazia fosse non delegata ma *diretta*, cioè se i politici fossero costantemente controllati dalle *comunità locali*.

Ma in una democrazia parlamentare nazionale, ciò non ha alcun senso. In Parlamento non abbiamo solo persone chiaramente prive di alcun ritegno morale (in quanto penalmente inquisite o colluse con ambienti criminali o con lobby di potere), ma abbiamo anche persone che, solo per lo stile di vita lussuoso consentito dalla stessa vita parlamentare, impensabile per la stragrande maggioranza della popolazione, non possono godere di alcuna credibilità. Qualunque cosa dica un parlamentare, anche la più democratica di questo mondo, è sempre una falsità.

Per la gente comune avere a che fare con una democrazia formale o una dittatura reale, non fa molta differenza, anche se, già da adesso, purtroppo, possiamo prevedere che, quanti vorranno la dittatura, s'illuderanno di poter risolvere i guasti della democrazia. Fascismo e nazismo non sono forse nati così?

Quanto a coloro che credono in un aldilà, bisogna che si convincano che se su questa Terra non fanno nulla per impedire ai corrotti di governare, continueranno a subire le loro angherie anche nel regno dei cieli. Infatti non possono pensare che ci sia qualcuno che obblighi a essere virtuosi o che punisca i reprobri incalliti alle pene eterne dell'inferno, perché anche questa sarebbe una forma di dittatura.

Cosa vuol dire "essere umani"?

Il criterio della democrazia non può essere soltanto quello di poter essere quel che si vuole nel rispetto della volontà altrui. Non è detto che la volontà altrui debba meritare d'essere rispettata, neppure quando viene espressa da una maggioranza di persone, altrimenti si dovrebbero giustificare molte dittature volute dalle masse popolari.

Il vero criterio da stabilire è quello relativo all'*essere*. Cosa vuol dire "essere umani"? Una cosa infatti è l'*essere umano* (un individuo biologico con le sue relazioni sociali); un'altra invece è l'*essenza* di questo essere.

Mentre si può stabilire a priori cosa sia un *essere umano* (tutto ciò che non è animale, vegetale o minerale), non si può farlo con la sua *essenza*. Astrattamente cosa voglia dire "essere umani", cioè essere capaci di *umanità*, non lo sappiamo. Può essere stabilito solo da un'esistenza comune, condivisa, dell'essere, che faccia sentire umani tutti quelli che la vivono.

Chi vuol sentirsi *umano*, deve poterlo essere liberamente. Non può esistere qualcosa che glielo impedisca, se non la sua stessa volontà, in quanto nessuno può essere costretto né a essere libero né a non esserlo. È solo l'esperienza del momento (il qui e ora) che ci fa capire se stiamo vivendo un'esperienza autentica dell'essere. Una qualunque definizione dell'essere lo viola *ipso facto*.

L'unica definizione che possiamo dare dell'essere è che è *eterno* nel tempo e *infinito* nello spazio. Le forme di questo essere mutano di continuo, ma la sua sostanza è come l'acqua chiusa in un pugno, l'aria che respiriamo. Dell'essenza umana possiamo soltanto dire che "è ciò che è".

Chi non riesce ad essere se stesso, non è, e per essere se stesso bisogna guardare non solo dentro di sé ma soprattutto al di fuori di sé, poiché l'essere è anzitutto "relazione", è identità e differenza. L'essere è un tema di cui possiamo porre, in astratto, solo le premesse. Lo svolgimento è azione, "atto puro", direbbe Gentile.

Se noi dicessimo che la democrazia o l'essere umani, l'essenza umana dell'essere, è poter essere ciò che si vuole, dovremmo aggiungere che questa regola deve essere valida per tutti. Non basta ag-

giungere che per poter essere umani, bisogna rispettare la volontà altrui.

Democrazia non vuol dire soltanto cercare di realizzare i propri desideri rispettando i desideri *altrui* (ovvero realizzare continui compromessi, continue mediazioni), ma vuol dire anche cercare di capire quali possono essere i desideri *migliori*, quelli più confacenti alla natura umana, e per questo, come minimo, occorre un atteggiamento di disponibilità, di ascolto, di confronto aperto e sincero. Noi sappiamo chi siamo solo vivendo in *comunità*, in uno scambio reciproco e costante di esperienze.

È evidente però che se ci poniamo questi obiettivi significa che non sappiamo più o non sappiamo ancora cosa voglia dire "essere umani": è bene che lo sappiano le generazioni future. Dobbiamo riscoprire noi stessi. Non ha alcun senso rispettare la volontà altrui, se questa volontà non ci aiuta a essere noi stessi, cioè umani. L'unica volontà che meriti d'essere rispettata è quella che ci aiuta a essere noi stessi.

Il fatto però di non sapere a priori cosa sia *l'essere*, ci obbliga a verificare gli *effetti* di ogni volontà. La storia ha appunto questa funzione: indurci a sperimentare tutti i tipi di volontà, al fine di poter scegliere la migliore.

Fino adesso, in verità, l'unica forma dell'essere che ci ha permesso di vivere in maniera umana e democratica è stata quella preschiavistica, cioè quella del *comunismo primitivo*. Da quando abbiamo voluto rompere con questa esperienza, affermando volontà non-umane o non-democratiche, le conseguenze sono state devastanti.

Da quando s'è formato l'antagonismo sociale, non si è più riusciti a tornare indietro. Sono soltanto mutate le forme dell'odio tra ceti o tra classi sociali e anche tra individui dello stesso ceto o classe. Tutti i tentativi di superare definitivamente l'antagonismo sociale sono falliti. Questo perché l'abbiamo affrontato in maniera superficiale o non del tutto radicale.

Etica e corruzione politica

La nostra epoca è caratterizzata dal dominio del capitale. È nata - come dice il marxismo - nel XVI sec. (anche se le sue basi economiche e culturali risalgono al Mille) e, se ogni civiltà dura mediamente un migliaio di anni, essa non morirà tanto presto, per quanto i sintomi della sua decadenza si vedano chiaramente già da adesso. Con le due guerre mondiali (soprattutto con l'ultima) abbiamo sperimentato di quanta distruzione sia capace il capitalismo. Una terza potrebbe esserci per una nuova ripartizione delle colonie voluta da eventuali paesi del Terzo mondo o dell'ex "socialismo reale", divenuti capitalisti, oppure per impedire che questi paesi diventino veramente "socialisti".

Si può addirittura prevedere che il capitalismo futuro, alla luce di quanto è già successo col nazismo e col fascismo, che si richiamavano alle idee del socialismo, avrà tratti assai simili allo stalinismo, benché dal punto di vista borghese. Il socialismo occidentale si affermerà come forma di *razionalizzazione del capitale*. Naturalmente, perché ciò avvenga, occorrerà una base popolare di consenso molto più ampia di quella che riuscì ad ottenere il nazifascismo: non basterà la piccola borghesia, ci vorranno anche gli operai.

Per conseguire un obiettivo del genere sarà necessaria una corruzione particolarmente sofisticata. Attualmente la corruzione dei partiti occidentali che si richiamano, in maniera distorta, al socialismo, facendo gli interessi del capitale, è fondamentalmente di tipo economico, cioè fondata sulla possibilità di ottenere dei vantaggi materiali. In occidente ancora non si concepisce una corruzione "ideale", senza profitto: se esiste, essa viene considerata o stupida o poco pericolosa.

Viceversa con lo stalinismo (che oggi, in maniera riveduta e corretta, sembra essere stato ereditato dalla Cina) si è inaugurata una nuova forma di corruzione, quella *politica*, cioè del dominio allo stato puro, del potere per il potere, dell'egemonia assoluta su tutto, anche sul capitale, in nome di un'ideologia apparentemente favorevole alle masse. Lo Stato, sotto Stalin, era uno strumento non della borghesia, ma di un partito. Hitler e Mussolini sono stati il prodotto del-

la classe piccolo-borghese e senza l'appoggio dei monopoli non avrebbero potuto fare niente. Stalin invece è stato il prodotto di un'*idea*, che prima si è affermata in seno a un partito di governo e poi è dilagata in tutto lo Stato.

La superiorità della corruzione politica dello stalinismo è dimostrata anche dal fatto ch'essa è durata tantissimo, anche dopo la morte di Stalin e persino dopo la destalinizzazione del XX Congresso del Pcus: praticamente essa ha cominciato a entrare in crisi solo con la filosofia della *perestrojka*, ufficializzata dal governo di Gorbaciov nell'aprile del 1985.

Forse gli storici si dovrebbero chiedere se il socialismo di stato non abbia vinto il nazifascismo anche per questa sua più alta forma di corruzione. Spesso infatti si dice che il socialismo ha vinto il capitalismo, nella seconda guerra mondiale, nonostante lo stalinismo. Eppure lo stalinismo ha rappresentato, benché negativamente, una più alta forma di organizzazione statale. Un collettivismo forzato può portare a risultati peggiori dell'affermazione individualistica dell'uomo, ma i fatti hanno dimostrato che ai tempi di Stalin esso costituiva un'organizzazione più razionale del libero mercato.

Il fallimento totale di questa organizzazione si è verificato non in tempo di guerra ma in tempo di *pace*. La ragione sta nel fatto che nel mentre la si costruiva, gli uomini erano convinti che con essa avrebbero potuto realizzare gli ideali del socialismo. Essi in realtà stavano realizzando gli ideali del *socialismo di stato*, burocratico e amministrato dall'alto. Ecco perché oggi, nei paesi est-europei, molti vedono l'affermazione dell'individualismo anche in funzione antisocialista. Ecco perché dobbiamo fare in modo che l'ideale del *collettivismo libero* non vada perduto. Solo con l'edificazione di questa forma di collettivismo l'umanità potrà risparmiarsi i disastri sia del capitalismo che del socialismo di stato.

Cosa fare di fronte alla corruzione?

I fatti cosa dimostrano? perché sembrano dare sempre ragione a chi ha torto? Il motivo è semplice: se chi ha ragione non riesce a imporsi, alla fine passa per uno che ha torto, per uno che vuole giustificare il sistema. Se le ragioni in cui crediamo non vengono realizzate, qualcuno può anche legittimamente pensare che la mera critica

delle istituzioni e del potere politico sia in realtà un pretesto per non agire in modo concreto. In effetti, se questa realizzazione ci fosse, gli uomini acquisterebbero fiducia, sarebbero disposti a lasciarsi coinvolgere attivamente, crederebbero cioè che le ragioni non sono soltanto giuste, ma anche praticabili.

Diversamente, gli uomini tendono a propendere per le soluzioni più categoriche, più unilaterali, quelle soluzioni che si avvertono come giuste solo istintivamente, solo in compagnia di altre persone non meno estremiste. Gli uomini sono disposti a ragionare finché il momento dell'azione non s'impone da sé. E il momento oggi è avvertito con tanta maggiore esigenza quanto più grande è la frustrazione che si subisce.

Così, ad es., si avverte chiaramente che la pena di morte non costituisce un deterrente; pur tuttavia, nel vedere la grande criminalità dilagare e restare impunita, ci si convince che la sua introduzione sarebbe necessaria, inevitabile, da accettarsi come una sorta di "male minore".

Gli uomini non riescono a sopportare più di tanto le ingiustizie: ecco perché quando non vedono alternative reali, sono disposti ad accettare le soluzioni più rozze e schematiche. Questa conclusione non è imputabile solo alle persone istintive, superficiali, ma anche a quelle che, pur conoscendo gli strumenti per modificare al meglio la situazione, non si comportano in maniera energica, volitiva. Esistono infatti persone che teorizzano consapevolmente il disimpegno, asserendo che lo spontaneismo deve comprendere da sé i propri errori. Il che, in altre parole, significa illudersi di vincere lo spontaneismo, attendendo che certe posizioni ideologiche o politiche producano effetti devastanti. In questo caso il disimpegno viene a mascherare la propria incapacità d'essere e, negli ambiti del potere istituzionale, anche il proprio grande cinismo.

I cittadini attendisti

Spesso, coloro che difendono le istituzioni dello Stato contro quanti invece preferiscono lo sviluppo dell'iniziativa privata, non lo fanno con la convinzione che tali istituzioni possano e debbano funzionare al meglio (grazie anche al loro contributo), ma lo fanno semplicemente perché nei confronti delle istituzioni (e dello Stato in par-

icolare) nutrono un atteggiamento fatalistico, in quanto si pongono continuamente in attesa che il decisionismo statale supplisca alla loro mancanza di attiva responsabilità e solerte iniziativa.

A questo punto lo Stato viene difeso proprio *in quanto Stato*, pur nella piena consapevolezza ch'esso sia di per sé fonte d'incredibili disagi e frustrazioni. Lo Stato assume la veste di un "padre-padrone" agli occhi di quel cittadino che si sente "figlio" e "suddito".

Ciò è paradossale: proprio mentre si difende lo Stato, pensando di tutelare meglio la democrazia, contro coloro che vogliono smantellarlo, ripristinando la legge della jungla, di fatto si fa il gioco dell'autoritarismo, della conservazione inerte dei meccanismi obsoleti del passato.

Queste persone attendiste non riescono ad immaginarsi che fra l'istanza autoritaria dello Stato e quella infima del capitalista privato, vi possa essere quella del cittadino che si organizza autonomamente in maniera collettiva.

Abituati a obbedire o a far finta di obbedire veramente, questi cittadini attendisti temono di restare schiacciati, emarginati dalla nuova società fondata sul primato delle privatizzazioni. Essi non vogliono affrontare con responsabilità, con senso della concretezza i problemi della quotidianità che li affliggono, i problemi inerenti alla loro condizione socio-professionale, quei problemi che spesso fingono di non vedere, proprio perché non sanno come affrontarli personalmente, avendo da troppo tempo atteso una loro risoluzione da parte dello Stato.

Lo spirito dell'epoca

Lo spirito di quest'epoca è "sospensivo", ambiguo, aperto alle soluzioni più diverse, più contrapposte. Si ha la netta sensazione che da un momento all'altro possa accadere qualcosa di decisivo, sia nel bene che nel male. Si attende che la frustrazione peggiori, ma anche che qualcuno sappia reagire con fermezza e decisione (di qui, ad es., il successo delle Leghe, anche se, governando con la destra berlusconiana, hanno dimostrato tutta la loro pochezza). Il grave è che ci si limita ad "attendere"....: pochi s'impegnano concretamente.

Questa vita borghese e consumista ci ha allenato così tanto all'individualismo e al fatalismo che anche di fronte alle pur gravi

contraddizioni del nostro Paese, l'esigenza di lottare in maniera collettiva stenta incredibilmente a nascere. La popolazione sembra essersi abituata a qualunque scandalo, a qualunque violenza, sopruso e frode. Quasi ci vantiamo della nostra capacità di sopportazione.

Pochi si rendono conto che l'indifferenza può essere vinta solo se si agisce in prima persona, solo se viene superata la tentazione di rassegnarsi (quella con cui ci allettano i vari individualisti e fatalisti). Non dobbiamo fare dell'altrui indifferenza un pretesto per giustificare la nostra, anche perché la rassegnazione dei più non tranquillizza affatto la criminalità organizzata (legale e illegale) che da tempo ci affligge. È illusorio pensare che la criminalità possa accettare di agire entro quei limiti che l'indifferenza le concede o che è in grado di sopportare. Di fronte alla rassegnazione, la criminalità - essendo il frutto di acute contraddizioni sociali - diventa ancora più ostinata e caparbia, più crudele - se vogliamo -, proprio perché si sente più forte, più legittimata.

Invece di affrontare il disagio dei rapporti sociali ed economici con consapevolezza politica, con capacità di organizzazione e di resistenza, ci si lamenta che i poteri dello Stato sono inefficienti, quando lo stesso Stato è parte in causa della "criminalità nazionale". In questi ultimi 30 anni, gli scandali sono stati così grandi che se non ci fosse stata la rassegnazione dei cittadini, i nostri politici al governo o sarebbero stati rovesciati, oppure, nel tentativo di affossare ogni indagine, da tempo avrebbero portato l'Italia a una repubblica presidenziale. Oggi hanno intenzione di farlo perché gli scandali hanno raggiunto il colmo e perché sanno di non poter abusare all'infinito della nostra pazienza.

Ottimismo, pessimismo e politica

Il difficile, in questa società, è conservare l'ottimismo di credere possibile una reale alternativa al sistema, pur nella piena consapevolezza della grande corruzione del potere politico-istituzionale. Tale corruzione infatti fa scattare, in molte persone, dei meccanismi per i quali, in un modo o nell'altro, si tende a giustificare il qualunque come prassi e il pessimismo come filosofia nei confronti dell'uso del potere in particolare, e della politica in generale. Nel mi-

gliore dei casi si assiste a una reazione istintiva, individualistica o estremistica.

Il pessimista, che non crede in una modifica sostanziale della realtà, in direzione della qualità della vita, è fondamentalmente un individualista, cioè una persona che vorrebbe cambiare o veder cambiare le cose ma che, nel contempo, ritiene di non avere le forze sufficienti per poterlo fare, né che altri le abbiano. Il pessimista ha fiducia di poter sopravvivere dignitosamente in questo sistema di cose, di cui però scorge, in maniera superficiale, la decadenza, la volgarità. Egli cioè è convinto di poter vincere da solo la sua lotta contro i meccanismi duramente selettivi della società borghese.

Il pessimista non crede nella possibilità di un cambiamento perché non crede negli altri e di conseguenza neppure in se stesso e, quel che è peggio, non vuole neppure che gli altri credano in loro stessi. Egli è conservatore per scelta e fa del proprio idealismo o del proprio perfezionismo un alibi per non impegnarsi a livello politico o sociale, o comunque per non impegnarsi a favore della transizione. Il pessimista, se cinico, s'impegna moltissimo sul piano economico, per fare affari; se invece è un moralista o un intellettuale, s'impegna nella dialettica sofisticata, nei ragionamenti filosofici, nelle disquisizioni che portano a un vicolo cieco o a giustificare le proprie posizioni, salvo poi, nel peggiore dei casi, lasciarsi andare in una vita dissipata, inconcludente e senza significato.

Egli - se onesto - sarebbe anche disposto ad impegnarsi per la transizione sul terreno politico e sociale, ma lo farebbe solo a condizione di poter ottenere tutto e subito. Ben sapendo quanto ciò sia impossibile, ne deduce che l'impegno è inutile, è illusorio. E così la sua tendenza, anche senza volerlo, è sempre quella di giustificare il presente contro il futuro. Siccome però avverte o conosce, in qualche modo, le contraddizioni del presente, tende anche a idealizzare un passato che in realtà non è mai esistito, considerandolo come una sorta di "paradiso perduto".

Il suo affronto della realtà è astratto e intellettualistico, da persona isolata, che si concepisce in maniera individualistica, anche se vive in una trama di rapporti sociali. Il suo problema maggiore è che non ha fiducia che le masse possano rendersi consapevoli dei loro bisogni e lottare in direzione del socialismo. Per lui, ad es., il crollo del socialismo di stato va visto come una giustificazione del

capitalismo; l'ottimista invece vi deve vedere un progresso verso il *socialismo democratico e autogestito*.

L'ottimista che s'impegna in modo responsabile non condanna la politica in sé, né il potere e tanto meno i singoli rappresentanti dell'uno e dell'altra. Condanna però il sistema che produce una certa politica e un certo uso del potere. Una lotta politica efficace, oggi, deve saper mettere in discussione tutto.

Lo scontro politico diventerà inevitabile se il sistema di potere cercherà d'impedire con l'uso della forza che la consapevolezza della generale corruzione porti a un rivolgimento politico-istituzionale. Molto, ovviamente, dipenderà dall'effettiva consistenza e organizzazione dell'opposizione. Il paradosso comunque resta: gli strumenti coercitivi adottati dal governo possono anche essere usati contro le intenzioni dello stesso governo, cioè per accelerare il momento dell'alternativa.

Passato, presente e futuro

Chiunque abbia lo sguardo rivolto o troppo al passato (lo storico) o troppo al futuro (il filosofo), non vive il presente o lo vive in maniera inadeguata. I suoi giudizi infatti saranno sempre poco attendibili, il suo impegno poco proficuo. La dimensione principale che l'essere umano deve vivere è il *presente*.

Passato e futuro possono pretendere d'avere un qualche significato solo se si vive il presente. Alcuni filosofi hanno detto che il presente non esiste; in realtà sono il passato e il futuro a non esistere. Essi esistono non in sé, ma solo nella coscienza dell'uomo. Invece il presente esiste, poiché il suo significato è in se stesso e compito dell'uomo è quello d'individuarlo.

Lo studio del passato può aiutarci a capire meglio il presente, ma solo fino a quando non ci accorgiamo che dobbiamo cercare da soli la soluzione ai problemi del nostro presente. Anche i progetti per il futuro possono aiutarci a sopportare meglio le difficoltà del presente, ma a condizione che siano praticabili, e questo può essere deciso solo dalla volontà che manifestiamo nel presente.

Il passato ci conserva la memoria, il futuro ci alimenta il desiderio, ma il presente ci fa vivere la *vita*, quella vita da cui dipendiamo sia la memoria che il desiderio. L'essere umano non è votato né al

ricordo del passato né alla speranza del futuro, ma alla pienezza della *libertà*, senza la quale il ricordo si trasforma in nostalgia e la speranza in illusione.

Il bisogno di unità

La differenza tra i nostri tempi e quelli di Marx e Lenin sta nel fatto che oggi l'unità l'avvertiamo come un'esigenza *ontologica*, vitale, di sopravvivenza spirituale dell'uomo, e non soltanto come un'istanza politica di liberazione o di giustizia sociale. La divisione ormai è penetrata nel più profondo del nostro essere, nella modalità dei nostri rapporti più o meno quotidiani e non soltanto nelle condizioni formali, estrinseche della nostra esistenza.

Non dobbiamo vergognarci di questo, poiché l'ammetterlo è già il primo passo verso la liberazione. Questa situazione infatti è diventata assolutamente insopportabile, nel senso cioè che nessun tipo di benessere (fisico, materiale, economico...) ci permette di sopportarla. La coscienza della divisione è diventata troppo forte perché ci si possa tranquillizzare con la rassegnazione. Non ci si può rassegnare a una cosa che uccide lentamente. L'uomo è fatto per vivere e per vivere nella pienezza dell'essere: il suicidio non può essere una scelta di ordinaria amministrazione.

Il fatto però è che siamo talmente disabituati a un rapporto umano naturale, profondo, sentito, che di fronte a noi, nel mentre si cerca di superare la divisione, sembra prospettarsi un'esperienza ancora più alienante di quella attuale. Le alternative o non sappiamo coglierle o non sappiamo crearle. Kierkegaard direbbe che dobbiamo superare la "possibilità dello scandalo", cioè la vergogna che proviamo al cospetto della nullità del nostro essere. I tossicodipendenti sanno bene che fino a quando non si è toccato il fondo, è impossibile avere il coraggio di rialzarsi. Forse dovremmo partire dall'esperienza e dalla sensibilità di tutti quei giovani che hanno ritrovato se stessi dopo anni di buio totale.

Sulla natura del progresso

Vivere un rapporto umano autentico oggi significa recuperare *l'unità perduta*. Il desiderio di recuperare questa unità forse oggi è molto più forte che nei secoli passati: semplicemente perché siamo ai limiti della follia. Chi ha letto Foucault sa che la follia è soltanto una verità disperata.

Nei secoli passati il desiderio era forte perché si aveva consapevolezza di quello che si stava perdendo. Oggi, in molti, la convinzione che quell'unità sia andata definitivamente perduta, porta a un radicale pessimismo; in altri invece il desiderio è ancora più forte, poiché si ha come la percezione che senza quell'unità (o senza una forma analoga di unità) l'umanità rischia di compiere azioni molto più irrazionali che nel passato. Quanto più aumentano gli antagonismi sociali, tanto più alti saranno i prezzi da pagare: ci salva solo il fatto che oltre un certo livello di sofferenza non si può né si vuole andare.

Il concetto di "progresso" (storico) non implica di per sé un'attenuazione di quella tensione emotiva sempre presente nel momento in cui si giocano le possibilità della nostra libertà. Cambiano le circostanze, le proporzioni del rapporto, ma il risultato dev'essere equivalente: il poter compiere liberamente una *scelta di vita* (altrimenti tra un'epoca storica e l'altra non ci potrebbe essere comunicazione, scambio di idee paritetico). Il passato non deve avere possibilità minori, rispetto al presente e al futuro, di sentirsi migliore. La storia dev'essere concepita come un terreno in cui le varie civiltà, epoche o formazioni sociali si possono e si debbono confrontare nel bene e nel male, senza che nessuna abbia la pretesa d'insegnare alle altre e di non avere, nel contempo, l'umiltà d'imparare. E che una civiltà sia stata migliore o peggiore di un'altra lo si vede dall'impatto che ha avuto sulla natura. La storia verrà giudicata dai deserti che ha provocato: le responsabilità saranno in proporzione ai chilometri quadrati.

Vivere un rapporto umano autentico è, in questo senso, l'esigenza primaria dell'uomo storico. Ogni uomo della Terra, infatti, ha desiderato, almeno per un momento, di recuperare l'unità perduta,

ovvero ha desiderato superare tutte le forme di alienazione che lo dividevano dagli altri esseri umani e dalla natura. Paradossalmente si può dire che la storia è un percorso in avanti per ritrovare qualcosa che si è perduto nel passato. Almeno ad una generazione dovrà essere possibile ottenere questo, foss'anche solo in maniera simbolica. Se su questa Terra sarà ritrovata l'*unità originaria*, possiamo star certi che avremo una consapevolezza assai diversa da quella che aveva la generazione che cominciò a perdere quella stessa unità.

Ai posteri va lasciato il diritto non di giudicare (ché il futuro non è in grado di giudicare il presente più di quanto il presente non sia in grado di giudicare se stesso, in quanto ogni presente ha il suo significato, e solo chi lo vive sino in fondo è in grado di giudicarlo), bensì va lasciato il diritto di affrontare il processo del continuo superamento delle contraddizioni, che è poi il diritto alla libertà di sbagliare e alla responsabilità di correggere i propri errori. Il maggiore contributo che possiamo offrire alle future generazioni è quello di non mettere ipoteche sul nostro futuro, è quello di considerare il presente come un'opera incompiuta, un momento transitorio verso un fine superiore. I posteri erediteranno senza dubbio il peso di tutte le contraddizioni irrisolte del presente, ma insieme a queste devono anche poter fruire delle opportunità per tentare soluzioni diverse dalle nostre. I posteri hanno il diritto di stabilire quali contraddizioni meritano di essere risolte e quali invece, sulla base di una diversa interpretazione, vanno giudicate di secondaria importanza. Ecco perché il nostro presente non deve creare delle condizioni per le quali il futuro sia invivibile. L'uomo deve sentirsi parte di un unico processo storico.

Civiltà e progresso scientifico

Il progresso storico esiste anche se a volte sembra non esserci. Può infatti accadere che cose positive di un'epoca storica vengano perdute dalla successiva - e ciò soprattutto accade quando una civiltà crolla in modo tragico, come ad es. quella romana, oppure perché distrutta da eventi bellici, come ad es. quelle pre-colombiane, o da eventi del tutto naturali, come poteva accadere nel mondo primitivo. Ma non succede mai che a un'epoca di decadenza subentrino all'infinito

nito altre epoche decadenti. Il "male" trova sempre un limite nella stessa capacità che gli uomini hanno di sopportarlo.

Ciò significa che se in un'epoca si perdono alcune positive conquiste dell'epoca precedente (cosa che soprattutto si verifica sul terreno della tecnologia), nel complesso si è fatto ugualmente un passo avanti, anche se nulla garantisce la permanenza e l'ulteriore sviluppo di tale progresso (ad es. il colonialismo ripropose, a partire dal XVI secolo, la schiavitù del mondo greco-romano che il Medioevo non aveva quasi conosciuto).

In questo senso si può dire che ciò che soprattutto evolve è la concezione che l'essere umano ha di se stesso, è l'autoconsapevolezza degli uomini (ad es. il capitalismo ha sì restaurato, per alcuni secoli, la schiavitù, ma questo fenomeno incontrò una certa resistenza, anche da parte della stessa coscienza borghese, al punto che si è deciso di abolirla, tanto che se anche sul piano pratico oggi continuasse clandestinamente a sussistere, è assai improbabile che sul piano giuridico la si potrebbe ripristinare).

Certo, il progresso è stato lento, ma la causa di ciò va addebitata alla scarsa consapevolezza che gli uomini, in genere, hanno di loro stessi. Quanto più è grande la consapevolezza dell'identità e dignità umana, tanto più una determinata epoca si affermerà in modo autonomo (originale) rispetto all'epoca precedente, evitando di ereditarne gli aspetti più deteriori. Il Medioevo non conobbe gli acquadotti e le fognature del mondo romano, però seppe trasformare lo schiavo senza diritti in un servo con dei diritti.

Il progresso storico non può riguardare unicamente la scienza e la tecnica, il benessere materiale o l'industrializzazione. Se si dovesse interrompere la catena di tutte le innovazioni scientifiche, questo di per sé non sarebbe fonte di regresso sociale. O almeno non dovrebbe essere considerato come tale, poiché l'aspetto "sociale" riguarda ogni lato umano, non solo quello della produttività, del macchinismo, ecc.

In verità, il progresso storico più autentico è quello dei *valori umani*, è quello del perfezionamento dell'umana autocoscienza. Il progresso tecnologico dovrebbe essere finalizzato a questo, oppure dovrebbe essere considerato irrilevante ai fini della maturazione di tali valori: non si può considerare più "democratica" una civiltà più "tecnologica" di un'altra; poter "fare" più cose (soprattutto nei con-

fronti della natura) non significa di per sé "essere" migliori, più umani. Quanto a "civiltà umana" gli indiani d'America non erano certo inferiori ai coloni europei.

Il progresso tecnico-scientifico non costituisce motivo sufficiente perché una civiltà abbia il diritto di sopravvivere. Le civiltà che hanno questo diritto, cioè il diritto di continuare il processo storico, sono quelle ove i valori umani appaiono autentici, semplicemente perché vengono "vissuti".

In occidente i valori sono più che altro "formulati", "proclamati", "tutelati" dalle istituzioni, persino "garantiti" dalle Costituzioni...: il che dà l'impressione che, se non lo fossero, nessuno li rispetterebbe. Diceva il filosofo L. Hejdánek di *Charta '77*: "Ogni Stato che si sia assunto la posizione di garante dei diritti e delle libertà umani e civili, li viola già *ipso facto*".

Purtroppo la realtà vuole che quando i valori umani vengono vissuti, ciò avviene non perché ci sono leggi e istituzioni borghesi, ma nonostante queste leggi e istituzioni. Da noi spesso ci si illude che i valori siano rispettati proprio perché sono formalmente previsti in qualche "documento", senza considerare che ad es. la criminalità d'ogni specie (legale e illegale) si serve proprio del fatto che tali valori sono soltanto "previsti" sulla carta. Il socialismo reale, in fondo, è crollato anche per l'incapacità di sostenere queste evidenti ipocrisie.

Progresso scientifico mondiale

Le civiltà extra-europee o extra-occidentali stanno lentamente acquisendo i frutti del nostro progresso tecnologico. Se anche subentreranno alla nostra civiltà a un livello tecnologico di molto inferiore, sarà lo stesso un progresso. La storia va avanti perché c'è l'uomo, non perché c'è la tecnica. Le esigenze di umanità hanno sempre molte più ragioni di quelle della tecnica.

Definire "preistorica" l'epoca in cui l'uomo non disponeva di una tecnologia avanzata, è un atto di arroganza e di superficialità, poiché la tecnologia non è di per sé indice di umanità (ad es. molta tecnologia nata per un fine di bene viene tranquillamente usata per scopi opposti. Vi è addirittura una certa tecnologia, quella nucleare militare, che nasce con fini anti-umanistici: tanto che se fosse usata

al 100% in maniera distruttiva, potrebbe portare l'uomo che la subisce a livelli di sopravvivenza primitiva).

L'uomo che si emancipa dal pregiudizio, l'uomo che supera l'alienazione tra lavoro e capitale, l'uomo che unisce in sé lavoro intellettuale e manuale, l'uomo che non sfrutta i più deboli o il suo simile per vivere nell'opulenza, è un uomo che contribuisce al progresso più di qualunque altra cosa.

Importa poco, in tal senso, che le future generazioni rischino di avere meno scienza e meno tecnologia, se va avanti questo processo autodistruttivo del mondo occidentale. È un controsenso puntare tutto sugli aspetti esteriori del progresso umano, senza considerare minimamente quelli *interiori e qualitativi*. Oggi l'occidente possiede molto di più del Terzo mondo sul piano tecno-scientifico, ma sul piano dei rapporti umani, cioè della consapevolezza che bisogna avere della dignità umana, non ha forse molto di meno? Oppure dobbiamo pensare che se la miseria materiale abbruttisce moralmente, non possiamo aspettarci nulla di significativo neanche da parte delle aree più povere del pianeta?

Se però dobbiamo preoccuparci dei destini dell'umanità, facciamolo da un'angolazione *mondiale* e non semplicemente occidentale. La storia è l'evoluzione dell'uomo *globalmente inteso*. Se un certo uso della tecnica, dei mezzi produttivi, della proprietà conduce gli uomini di una determinata area geografica all'autodistruzione, possiamo pensare che la storia sarà portata avanti da altri uomini di altre aree geografiche. L'importante è che l'autodistruzione non coinvolga l'intero genere umano: ecco perché, considerati i potenziali bellici di cui oggi disponiamo, il problema della *pace* è il più urgente di tutti. Occorre che il trapasso di una civiltà in un'altra avvenga nella maniera meno cruenta possibile. Il fatto che un destino sia segnato non deve portare l'occidente alla disperazione o a commettere follie. In fondo anche la civiltà borghese e capitalistica ha contribuito, a suo modo, a far progredire l'uomo.

Collettivismo e progresso scientifico

Oggi l'imperialismo borghese, per conservare gelosamente quello di cui dispone, sembra essere disposto ad affermare una nuova barbarie, che forse non avrà eguali nella storia: pur di restare pri-

vilegiati, siamo anche disposti a distruggere le ricchezze che abbiamo creato con la nostra stessa tecnologia, siamo disposti a scatenare le guerre più insensate.

In questo momento, non per espanderci ma per conservare quello che abbiamo conquistato con la violenza e la forza, abbiamo bisogno di una dittatura "politica" del capitale. È incredibile l'analogia coll'impero romano. È come se ci trovassimo vicini alla fine della Repubblica, nel momento del passaggio all'Impero. Anche allora l'impero economico c'era già: si trattava semplicemente di prenderne atto sul piano politico adeguandovi la forma di governo.

Ma è anche vero che se al capitalismo restano ancora alcuni secoli di esistenza, dobbiamo, nell'attesa del crollo, costruire le fondamenta per la futura civiltà occidentale, cioè per il "nuovo medioevo" ("nuovo" perché non dovrà avere né servaggio né clericalismo).

Non si tratta tanto di rassegnarsi a far posto ad altri popoli, quanto di rallegrarsi che ci sia ancora la possibilità di un ricambio. Vi sono infatti dei popoli che soltanto i nostri pregiudizi di classe o di casta, soltanto i nostri interessi legati al dominio e allo sfruttamento impediscono di riconoscere come superiori a noi. Noi misuriamo la superiorità e l'inferiorità sulla base delle conquiste scientifiche e tecnologiche, invece che sulla base delle *capacità umane di vivere i valori della vita*.

Sarebbe stato interessante, in questo senso, vedere cosa avrebbero potuto fare le comunità primitive pre-schiavistiche se non ci fosse stato il colonialismo a loro danno, ovvero che possibilità di sviluppo avrebbe potuto avere il comunismo primitivo se non fosse stato sconfitto dallo schiavismo e da tutte le altre civiltà antagonistiche e individualistiche. Ovvero sapere se ci sarebbe stato un progresso non meno scientifico dell'attuale senza dover distruggere le basi del comunismo primitivo. O forse dobbiamo pensare che proprio questa distruzione ha determinato una modalità di progresso tecnico-scientifico destinata a non avere alcun futuro?

Il nostro progresso occidentale infatti è caratterizzato da un marcato individualismo (vedi ad es. il concetto di proprietà privata), il quale, affermandosi, ha distrutto l'eden primordiale. Questo era inevitabile? Non era in alcun modo possibile conciliare individualismo e collettivismo? esigenza di progresso ed esperienza comunitaria? Il progresso è forse nato perché l'esperienza comunitaria primitiva

va risultava frustrante alle esigenze del singolo individuo? È insomma possibile creare un socialismo democratico moderno che risponda alle esigenze di progresso e di socializzazione?

Sul concetto di progresso

Il concetto borghese di progresso è un controsenso, poiché da un lato induce a desiderare con tutte le forze un'identità soddisfatta di sé, dall'altro impedisce con tutti i mezzi di realizzare tale desiderio. Stimola e reprime nello stesso momento. Il capitalista infatti ha bisogno di vendere, ma vuole anche che tutti gli altri abbiano bisogno di comprare. Ma se si può solo comprare, vendendo al massimo "forza-lavoro", come si può essere soddisfatti?

Il concetto borghese di progresso rimanda al futuro la nostra emancipazione e intanto nel presente ci fa vivere come alienati, come individui frustrati. Fa pagare prezzi salatissimi e alla fine non garantisce nulla. Spingendo a desiderare sempre più (consumismo), impedisce che gli uomini s'accontentino del minimo indispensabile per vivere dignitosamente, quel minimo che assicura alla loro coscienza che nessun altro sta pagando per loro. Sarà mai possibile diventare poveri e liberi? Non è forse questo il vero progresso: vivere modestamente senza essere schiavi di nessuno, sapendo che la propria ricchezza non dipende dalla miseria degli altri?

Laddove è esistito il comunismo primitivo, il benessere consisteva nel non morire di fame e nella libertà interiore, ovvero nel non temere più di tanto il proprio futuro e quello dei propri figli, nell'avere inoltre un rapporto sano, equilibrato con la natura, con gli altri, con se stessi... Se questo comunismo non è mai esistito, bisognerebbe inventarlo. Ma se lo avvertiamo come desiderio, esso probabilmente s'è conservato nella memoria collettiva inconscia. E se non lo recuperiamo, il socialismo democratico non servirà a nulla, anzi non farà che aggravare le contraddizioni antagonistiche.

Il benessere vero o è per tutti o è falso. Laddove esistono ingiustizie di varia natura, lì esiste non soltanto benessere materiale per pochi e fame per molti, ma anche un diffuso malessere spirituale, che negli strati inferiori, marginali, meno consapevoli si esprime in forma di ignoranza, superstizione, fatalismo, mentre negli strati superiori si esprime in forma di cinismo e paura, che vengono utilizza-

te per non perdere la propria fortuna, anzi, possibilmente, per aumentarla.

Questo diffuso malessere spirituale non inquina solo la natura e i rapporti umani, ma anche la coscienza di chi crede d'essersi immune. Paradossalmente, ci troviamo ad essere oggi, con tutta la scienza, la tecnica, i capitali e le armi che abbiamo, molto più insicuri degli uomini primitivi, che di tutto ciò non possedevano nulla.

Ecco perché dobbiamo affermare un nuovo concetto di benessere, un nuovo senso della qualità della vita. Dobbiamo creare una società in cui ognuno *consumi quel che produce* (o un prodotto equivalente a quello che ottiene), in cui gli scambi commerciali siano *volontari*, non obbligati, e che siano *equi*, cioè reciprocamente vantaggiosi: una società in cui nessuno possa sfruttare il lavoro altrui, possedendo molto di più di quel che effettivamente gli occorre. Dobbiamo ricondurre tutte le merci al loro *valore d'uso*.

Umanità e potenza materiale

L'odierno progresso è davvero proporzionato al nostro livello di maturità umana? Ci si può cioè chiedere: l'uomo moderno, che ha puntato a valorizzare al massimo le proprie capacità intellettuali, che è riuscito a creare condizioni incredibili di produttività economica, di benessere materiale, di potenzialità bellica... ha oggi la maturità sufficiente per continuare a gestire questo progresso, visto e considerato che per ottenerlo ha dovuto opprimere, sfruttare e uccidere? Non è forse più realistica la prospettiva che vede il futuro più povero di progresso materiale e più ricco di *umanità*, cioè di giustizia, uguaglianza e libertà per tutti?

L'Europa occidentale, il Giappone e soprattutto gli Stati Uniti s'illudono d'essere il frutto più maturo della civiltà umana solo perché possiedono una forza economica, tecnologica e militare che nessun altro Stato è in grado di contrastare. Ma questi poli imperialistici sanno benissimo che:

1. la potenza "materiale" di cui dispongono è "reale" solo nella misura in cui gli altri Stati agiscono in modo separato (usando per lo più gli stessi metodi del capitalismo avanzato). La storia invece documenta a sufficienza che l'unità può rendere

- i deboli più forti dell'oppressore e che la loro forza morale ha un potere straordinario;
2. che tutta la potenza materiale dell'imperialismo non è affatto in grado di garantire uno sviluppo lineare, progressivo, democratico alla civiltà borghese. Esistono infatti delle contraddizioni antagonistiche così acute che stanno portando i tre poli suddetti, dall'interno, al definitivo crollo. Quando ciò avverrà non possiamo saperlo, ma se anche si trattasse di alcuni secoli, l'importante sarebbe che, nel frattempo, gli uomini s'impegnassero a costruire le fondamenta della futura civiltà, affinché il "parto" avvenga con meno dolore possibile.

Invece, se guardiamo cosa sta succedendo in Cina, India, Brasile, Sudafrica, Canada... dobbiamo dire che le speranze sono molto poche.

Progresso e sviluppo

Il concetto di "progresso" non può coincidere con quello di "sviluppo", poiché questo, nei paesi capitalistici, riguarda soprattutto la crescita quantitativa del prodotto interno lordo. Il vero "sviluppo", nell'ambito di una società non borghese, dovrebbe riguardare il miglioramento della qualità della vita. L'aumento del pil non implica mai, di per sé, un miglioramento del genere, anzi, se lo si osserva dal punto di vista dell'impatto ambientale, si deve piuttosto pensare a un progressivo peggioramento della qualità della vita. Questo senza considerare che se nel mentre si cerca di ottenere l'aumento del pil, non ci si preoccupa di soddisfare i bisogni primari della gente comune, quell'aumento sarà servito soltanto a poche persone. Verranno richiesti sacrifici collettivi per dei benefici individuali.

Dobbiamo in tal senso cercare di capire quale livello minimo di tecnologia può garantire un miglioramento effettivo e generale della qualità della vita. Ma per poter risolvere questo problema dobbiamo prima superare due forme di antagonismo: quella tra capitale e lavoro e quella tra uomo e natura.

Transizione scientifica all'autoconsumo

Bisogna trovare il modo di convincere l'opinione pubblica del mondo occidentale che l'alternativa al capitalismo non può consistere in un ritorno semplicistico ai rapporti naturali dell'*autoconsumo*. Occorre un processo di *transizione*.

Dobbiamo cioè tornare alla semplicità del passato ma con la coscienza del presente. Ciò significa che non possiamo rinunciare a tutte le scoperte tecno-scientifiche. Se valesse il principio secondo cui bisogna anzitutto soddisfare i bisogni fondamentali di ogni individuo, noi dovremmo rinunciare a quegli aspetti del progresso che appaiono superflui, inessenziali.

Oggi abbiamo la consapevolezza democratica che gli sforzi per migliorare le conquiste tecnologiche non servono a nulla se non sono finalizzate al *bene comune*. Ora, siccome questo bene comune non viene mai soddisfatto dal suddetto progresso, poiché permangono ingiustizie dovute ai rapporti antagonisti sul piano socioeconomico, forse è giunto il momento di dire: rinunciamo a una parte del progresso materiale per concentrare i nostri sforzi verso la soluzione dei problemi sociali. Stabiliamo cioè delle priorità.

Se non facciamo questa scelta di campo, aumenterà inevitabilmente la sfiducia non solo nei confronti del progresso scientifico, ma anche verso la capacità umana di risolvere i problemi in generale, verso il futuro stesso dell'umanità. Sempre più le masse saranno indotte a credere che le moderne società sono destinate all'autodistruzione e che l'unico modo per evitarla era forse quello degli uomini primitivi, totalmente privi di progresso tecnologico.

Queste in realtà sono solo sciocchezze, sia perché anche l'uomo primitivo conosceva il progresso tecnologico, sia perché non è tale progresso che di per sé porta gli uomini all'autodistruzione. Semmai sono i rapporti antagonisti ad esso sottesi. Il "male" non sta nel progresso tecnologico in sé, ma nel modo di usarlo, nell'esigenza individualistica che lo fa muovere, nella finalità di profitto privato verso cui può essere indirizzato. Certo è che quando il progresso è frutto di rapporti sbagliati, esso diventa inutile o nocivo di per sé, a prescindere dall'uso che se ne può fare.

Esigenze etico-sociali e tecnologia

Se il moderno progresso tecnico-scientifico non fosse stato subordinato alle esigenze del profitto, non sarebbe stato così sconvolgente. Il progresso è stato impetuoso perché pochi l'hanno voluto contro l'interesse di molti.

Sin dall'inizio infatti il progresso è stato usato per distruggere il modo di produzione feudale. Solo in apparenza sembrava un progresso al servizio della collettività, sembrava cioè lenire i lavori monotoni o evitare quelli pericolosi. Soprattutto si cercava d'illudere la gente che il progresso serviva per aumentare la produttività, per eliminare l'inefficienza di certi mezzi lavorativi, per aumentare di molto la velocità dei trasporti.

Ma si trattava di un inganno, poiché là dove si cercava di risolvere un problema, se ne creava un altro, molto più complesso. Là dove la scienza portava profitti a pochi imprenditori, recava anche grandi sofferenze a molti lavoratori, la prima delle quali era la disoccupazione. Un'automazione troppo spinta del lavoro di fabbrica rende infatti inutile il lavoro manuale. Una cosa di questo genere, se fosse generalizzata nel sistema capitalistico, farebbe scoppiare conflitti sociali a non finire.

Il fatto è che quando ci si accorge che i vantaggi del progresso sono in realtà molto relativi, non si può più tornare indietro. È questo il dramma della modernità, che quando si sbaglia, le conseguenze sono disastrose, proprio perché i processi risultano irreversibili e a forte impatto socioambientale.

L'autoconsumo medievale e la vendita delle sole eccedenze sui mercati sono stati completamente distrutti dalla concorrenza dei prodotti industriali, dal monopolio dei mezzi, delle risorse, delle materie prime, dei prezzi, e quindi inevitabilmente dall'emigrazione, dall'abbandono delle terre, da una loro riconversione produttiva monoculturale, finalizzata unicamente al mercato, e più in generale dalle illusioni di una nuova libertà e dalla rassegnazione di chi si sentiva incapace di fermare questo processo.

Gli storici si sono meravigliati che nel corso del Medioevo le popolazioni avessero abbandonato del tutto le conquiste tecnico-scientifiche del mondo greco-romano. Ma quando si ha la percezione che il progresso tecnico non serve a nulla per migliorare effettivamente i rapporti sociali, perché spendere delle risorse per sostenerlo?

Il Medioevo puntò a valorizzare gli aspetti etico-sociali della convivenza umana e, se si escludono il servaggio e il clericalismo, vi riuscì in maniera adeguata (in Russia le tradizioni contadine restarono prevalenti sino agli anni 1920-30 e, se non vi fosse stato lo stalinismo, probabilmente il socialismo est-europeo sarebbe stato più agrario che industriale). Questo poi senza considerare che in agricoltura vi furono molti più progressi nel Medioevo che non nell'impero romano.

Il progresso tecnologico non è di per sé indice di alcun benessere etico-sociale, tanto meno lo è quando la sua "socializzazione" reca i maggiori benefici solo a pochi proprietari dei mezzi produttivi. Gli stessi operai occidentali, pur essendo sfruttati dai loro imprenditori, partecipano con loro allo sfruttamento delle risorse umane e naturali dei paesi colonizzati, proprio usando il medesimo progresso.

Se scienza e tecnica fossero davvero al servizio della collettività, da tempo si sarebbero risolti problemi come la disoccupazione, l'inquinamento, le malattie, la fame, la siccità ecc. Invece oggi ci sentiamo tanto più frustrati quanto meno riusciamo a star dietro a questa mania di acquistare sempre gli ultimi ritrovati tecnologici. Buttiamo via cose ancora perfettamente funzionanti, solo perché sono "fuori moda".

Di fronte a ogni più piccola proposta di migliorare una qualunque cosa, dovremmo prima chiederci a chi giova, cioè se serve veramente o se è possibile, volendo, farne a meno. Una cosa infatti sono i lenti miglioramenti realizzati dai lavori tradizionali; un'altra gli sconvolgimenti che mettono in crisi in poco tempo un consueto modo di produrre, di lavorare e quindi di vivere la vita. È più segno di progresso la stabilità che non la continua innovazione.

Ogni modifica della tecnologia dovrebbe essere vagliata dal popolo lavoratore, e solo dopo ampie e lunghe verifiche si dovrebbe dare il via alla sua produzione in serie. Non si può rischiare di distruggere le tradizioni del passato solo perché l'interesse di qualcuno, unito all'intelligenza di qualcun altro, ha prodotto qualcosa di rivoluzionario. I singoli vanno tenuti sotto il controllo della collettività.

Se gli interessi etico-sociali vengono minacciati dalle scoperte scientifiche, bisogna rinunciare a queste e non relativizzare

l'importanza di quelli. Accettare l'innovazione in quanto tale, senza tener conto delle sue ripercussioni etico-sociali e ambientali, significa non avere a cuore le sorti della collettività.

Una questione etico-sociale fondamentale, che il progresso tecnologico ha sempre trascurato, è la seguente: il criterio di misurazione del tempo può essere dato dalla capacità di ricavare un profitto dalla propria attività? La risposta ovvia dovrebbe essere no, ma oggi non c'è più nulla di ovvio.

Lo scandire del tempo e quindi delle mansioni lavorative (produttive e non), nonché delle attività ricreative (individuali o collettive) dovrebbe essere deciso - se vogliamo restare entro i limiti dell'etica - solo da una *tradizione socialmente riconosciuta*. Non può essere il lavoro di per sé che scandisce i ritmi del tempo; non può essere l'esigenza del profitto a determinare i ritmi del lavoro e il significato dello scorrere del tempo.

Il lavoro e il suo tempo possono trovare il loro significato solo nel significato di vita che una determinata collettività ha dato, per tradizione, a se stessa: soltanto questa comunità può decidere se, come e quando modificare una determinata mansione. Di regola una modifica del significato della vita, che voglia restare nell'ambito dell'etica, non può mai avvenire stravolgendo le condizioni sociali ereditate dalle generazioni passate. Una qualunque innovazione, per poter essere accettata, dovrebbe rispettare la tradizione, cioè la memoria storica di una determinata comunità, altrimenti è un salto nel buio, un arbitrio ingiustificato. Quando non si rispetta la memoria storica, si è fuori da qualunque etica.

Ciò naturalmente non significa che le forme concrete in cui l'etica si manifesta, si contestualizza in uno spazio-tempo, non possano (o anche non debbano) entrare in crisi o subire dei mutamenti legittimi. Ogni mutamento è legittimo e anzi necessario se con esso si cerca di recuperare un passato perduto, ritenuto migliore del presente. Qui non si contesta l'esigenza di rinnovamento sottesa alla nascita del mondo moderno, ma semplicemente che tale esigenza la si sia voluta sviluppare per distruggere tutto il passato.

La critica del formalismo dell'etica è giusta solo fino a quando non si vuole sostituire l'etica con l'*estetica*, cioè con la sospensione dei valori e dei giudizi. In tal senso bisogna dire che il mondo moderno, già a partire dall'Umanesimo e dal Rinascimento, rappre-

senta il *dominio dell'estetica*, cioè di un pensiero e di un'azione che si sono voluti sottrarre al controllo della volontà popolare.

È estetica la scienza, la tecnologia, l'economia, la politica, persino la filosofia. È estetico ogni pensiero avulso dalla realtà, la cui logica è solo un artificio intellettuale. È estetico il modo stesso di produrre del capitalismo, caratterizzato dall'individualismo più spinto. È estetica la gestione politica dello Stato borghese, dove ciò che conta è unicamente il potere. È estetico il modo di vivere la sessualità, che si tende a tenere separata dall'amore. Concetti come profitto, potere, piacere, sillogismo, logica, persino inconscio... sono tutti di derivazione estetica, in quanto non controllabili da un collettivo, essendo privi di veri valori etici.

Una società o una civiltà del genere può reggersi in piedi solo con l'uso della *forza*, che è, se vogliamo, il concetto estetico per eccellenza. L'estetica è il trionfo della pura forma, il cui contenuto è arbitrario, in quanto non tiene conto dei *bisogni umani*, su cui si fondano i valori.

Vogliamo che tutta la pubblicità sia "progresso"

Per trovare una qualche pubblicità televisiva significativa, dobbiamo limitarci a quella cosiddetta "progresso", che è di tipo etico civile sociale culturale e quindi saltuaria. Le altre sono tutte commerciali e quindi martellanti. Tra queste, a volte, qualcuna è carina spiritosa originale, ma quasi sempre non vediamo l'ora di cambiare canale, salvo ascoltarle senza più farci caso, magari approfittandone per fare un giro veloce tra i vari canali.

Quando ci offrono i famosi "consigli per gli acquisti", non smettiamo mai di ringraziare chi ha inventato il telecomando. Non capiscono che gli acquisti vengono spesso determinati dalle offerte fatte a livello locale (i famosi "3x2"), di cui veniamo a conoscenza grazie a quella marea di fascicoletti che troviamo nella buchetta della posta e che ci induce a fare la spesa in negozi diversi, da un capo all'altro della città e spesso in coppia. Oppure facciamo shopping perché soci di questa o quella cooperativa o perché iscritti ai Gruppi di Acquisto Solidali (quelli a chilometro zero, che garantiscono la qualità dei prodotti, ecc.), oppure perché frequentiamo i supermarket che vendono cose a poco prezzo, non reclamizzate, prive di marchi

rinomati (ormai lo sanno anche gli studenti delle elementari che la pubblicità ha dei costi che vengono aggiunti ai prezzi delle merci, prescindendo dal loro effettivo valore). Da ultimo ci affidiamo al web e forse tra qualche anno sarà la prima cosa che faremo per tutte le nostre compere.

La cosa assolutamente più fastidiosa della pubblicità è quella d'interrompere ripetutamente un'opera d'arte come un film, al punto che non capisci più se davvero stai guardando un film inframezzato da spot o non il contrario. Alla fine comunque decidi di non guardare un bel nulla, ma di leggerti un libro e magari di scriverci qualcosa sopra da pubblicare in un blog. E se proprio vuoi vedere un film, ti organizzi diversamente, salvo che non si utilizzi la televisione come un potente sonnifero (in tal caso tutto fa brodo, anche un bel film).

Eppure noi avremmo bisogno di una pubblicità eminentemente *tecnica*, soprattutto nei periodi di crisi: un'informazione cioè che ci facesse capire come utilizzare al meglio un bene industriale, come farlo durare il più possibile, come risparmiare sui costi di gestione, come ripararlo in caso di guasto, senza essere costretti a chiamare un costoso tecnico, ovvero dove trovare i pezzi di ricambio. Questo sarebbe un vero "progresso".

La pubblicità dovrebbe basarsi su una regola che per il consumatore è tanto ovvia quanto fondamentale: un bene industriale deve durare il più possibile e i suoi componenti usurati devono poter essere facilmente sostituiti. Quando questo non è più possibile, si deve sapere quali parti possono essere rivendute e a chi, o quali componenti vanno smaltiti, riciclati, e quali no: in tal caso potremmo anche spiegarci come si smontano le cose, in modo da non metterle, così come sono, nei contenitori degli elettrodomestici indifferenziati, presso le cosiddette "isole ecologiche".

Perché non ci aiutano a capire quali componenti, in un qualunque bene domestico dismesso, sono plastici ferrosi elettrici o di altra natura? Sappiamo bene che i costi dello smaltimento sono sempre stati a carico dell'utente finale o comunque della collettività. Ma almeno ci dicano se, smontando l'oggetto, possiamo rivendere qualcosa. Perché p. es. dobbiamo pagare quando portiamo l'auto a rottamare, visto che carrozzieri e meccanici si servono, per le loro esigenze commerciali, di singoli pezzi usati in quei cimiteri di cubi pressati?

La pubblicità tende a considerarci degli sprovveduti che devono lasciarsi abbacinare dall'ultima novità e che devono cercare di cambiarla il più presto possibile. Le cose non sono più destinate a durare come mezzo secolo fa. Dopo un breve periodo di tempo hanno l'obbligo, per così dire, di autodistruggersi. L'economia - ci dicono - non gira se non si compra di continuo. L'inflazione è un segno del progresso, quando ovviamente non è eccessiva; la deflazione invece è la morte del sistema. Le conseguenze sulla natura non ci devono interessare.

D'altra parte l'industria produce senza soste: per non chiudere ha bisogno di vendere sempre di più. Le cose non possono durare troppo; magari sono di buona qualità, a motivo della concorrenza, ma i produttori confidano nel fatto che l'acquirente è compulsivo quando si tratta di acquistare l'ultima novità. Non si compra una cosa quando se ne ha bisogno, ma per motivi inconsci, e i pubblicitari lo sanno bene.

In realtà l'industria dovrebbe produrre solo beni *on demand*, cioè su richiesta, specificando chiaramente, nelle sue note informative, tutti i possibili usi convenienti, le manutenzioni necessarie, le riparazioni possibili, ecc. E la pubblicità dovrebbe favorire il risparmio, l'ecosistema e l'autogestione nell'uso dei macchinari. Dovrebbe dissuaderci dall'acquistare dei beni senza prima aver verificato se davvero ciò sia indispensabile.

Noi buttiamo via le cose troppo in fretta. Questo perché guardiamo il loro valore d'uso con gli occhi del loro valore di scambio, come se un bene fosse utile solo quando viene venduto sul mercato. Ci hanno tolto persino il diritto di decidere quando e come considerare utili le nostre cose. Ma non lo sanno che l'essere umano ha la straordinaria capacità di trasformare qualunque cosa in maniera creativa? A volte lo facciamo persino in maniera artistica, utilizzando quelli che comunemente vengono definiti scarti residui rifiuti ro-bivecchi...

Il mestiere del giornalista

Il giornalista è una figura di mezzo tra il politico e l'ideologo. È un opinionista. Generalmente è al servizio di chi lo paga: volgarmente si dice "pennivendolo". Quindi non può avere opinioni troppo personali, anche se i grandi giornalisti, quelli che hanno fatto una carriera significativa, possono averle ed eventualmente, se non vanno d'accordo con l'editore, possono cambiare giornale o addirittura mettersi in proprio, magari in cooperativa.

A volte il giornalista, a forza di dare notizie sulla politica, sposa la causa di un partito e si fa eleggere in qualche parlamento. Quando invece va in pensione si limita a fare il conferenziere, oppure scrive libri o gestisce un proprio blog, ecc.

Il giornalista parla di ciò che dice di vedere (generalmente le solite cose riguardanti i poteri istituzionali), di ciò che sente personalmente (p.es. un'intervista o una conferenza-stampa), di ciò che legge (le news delle varie agenzie o di altri giornali).

Il giornalista parla poco della vita non ufficiale (dovrebbe fare delle inchieste che richiedono troppo tempo e denaro) e parla ancor meno di se stesso, se non indirettamente, attraverso i propri commenti. Il giornalista non scrive pagine di diario, ma pagine di cronaca (nera, rosa, politica, sportiva...), anche quando vuol fare riflessioni teoriche. Se è un grande giornalista o un intellettuale di spicco può scrivere gli editoriali, gli articoli di fondo.

Non pochi giornalisti sono morti nel corso di una guerra o sotto i colpi del terrorismo o della criminalità organizzata. Generalmente però il giornalista viene considerato una persona privilegiata, che quando entra in pianta stabile percepisce uno stipendio di tutto rispetto, e che può permettersi il lusso di dire molte cose che a un comune cittadino sarebbero interdette, non tanto perché la legge glielo vieterebbe, quanto perché, se venisse denunciato, non avrebbe i mezzi per difendersi.

Il giornalista è un uomo di potere, un anello dell'ingranaggio del sistema: se non lo è lui personalmente, lo è certamente il giornale per cui lavora. In genere siamo soliti dire che la libertà di stampa è l'unico vero antidoto contro le tentazioni autoritarie del sistema.

Cioè la possibilità di poter criticare un governo e le istituzioni di uno Stato, viene considerata la *conditio sine qua non* di una qualunque democrazia. I giornalisti, se vogliono e se le circostanze sono favorevoli, possono anche far cadere un governo o indurre taluni suoi esponenti a dimettersi.

Tuttavia, nella loro grande maggioranza, i giornalisti *difendono il sistema* e non si preoccupano affatto di cercare delle *alternative praticabili*. Se c'è una cosa che per loro (salvo eccezioni) non può essere messa in discussione è proprio *l'impianto capitalistico del sistema economico e la struttura politica della democrazia rappresentativa parlamentare*. Tant'è vero che le notizie offerte dai giornalisti sono, sotto questo aspetto, tutte terribilmente uguali, anche quando i giornali appartengono a schieramenti politici opposti. Il loro è semplicemente un gioco delle parti, il teatrino della *democrazia formale*, in cui anche *l'informazione è convenzionale*.

La quantità delle informazioni che offrono sembra essere inversamente proporzionale alla loro effettiva utilità. Anche quando s'impegnano a parlare di cultura, nelle pagine dei quotidiani, la superficialità resta sempre disarmante. Le lamentele relative al fatto che in Italia pochi leggono i quotidiani o i settimanali non hanno alcuna giustificazione, neppure dal punto di vista tecnico. I quotidiani infatti, col loro piombo, fanno diventare nere le mani e solo il fatto di sfogliare un settimanale, con tutta la sua pubblicità, è un insulto al principio che il tempo è denaro. A fronte della grande sfida del digitale, la carta è davvero destinata a scomparire e sarà un bene per tutte le foreste del pianeta. Senza poi considerare che in rete le informazioni sono più personalizzabili e le ricerche sul progresso incredibilmente performanti.

Per quale motivo il giornalismo italiano di maggior rilievo nazionale è così privo di spessore? Che bisogno ha di riproporsi in maniera così ripetitiva e di fuggire qualunque ipotesi di specializzazione? Perché leggendo un giornale o ascoltando un tg o un radiogiornale si ha l'impressione di non aver appreso nulla o comunque di non aver acquisito notizie più significative di quelle che può dirci, p.es., un collega di lavoro, che quando poi è iscritto a un sindacato diventa un valido punto di riferimento? Se nella scuola un docente s'accorge che anche solo un proprio studente non sta apprendendo nulla, comincia a preoccuparsi, parla personalmente con l'interessa-

to, informa i suoi genitori, ne discute nel consiglio di classe, decide dei corsi di recupero, adotta particolari strategie didattiche, interpella eventualmente uno psicologo...

Cosa vuol dire "tenersi informati"? È davvero così importante leggere o ascoltare chiacchiere, pettegolezzi, disquisizioni, amenità che non portano da nessuna parte e che non sono in grado di risolvere alcun vero problema? Se lo chiedono mai i giornalisti il significato della parola "attualità"? Sembra che per "attualità" si debba intendere *la soddisfazione di una semplice curiosità intellettuale*, per non rischiare di apparire fuori del proprio tempo. Ma questa soddisfazione è soltanto un di più di quella che si prova sfogliando riviste a caso quando si è in attesa del proprio turno dal dentista o dal barbiere o dal medico della mutua. In tal caso si acquisiscono notizie soltanto per ammazzare il tempo.

Nella loro maggioranza, i giornalisti si dividono in due grandi categorie: quelli che s'illudono che sia sufficiente *criticare il sistema* per migliorarlo, e quelli che pensano che per migliorarlo sia sufficiente *dare più poteri all'esecutivo*, anche se non così tanti da mettere in discussione la libertà di stampa.

Sia gli uni che gli altri sono giornali di regime, pagati, nella sostanza, con le tasse dei cittadini, caratterizzati da un livello di eticità molto basso, con cui non ci si fa scrupoli nel violare la privacy di chicchessia, o il segreto d'ufficio, nel formulare accuse o sentenze che solo un magistrato potrebbe emettere, nello sbattere il mostro in prima pagina, nel creare scandali ad arte, nel decidere capziosamente quali notizie possono colpire di più la fantasia degli sprovveduti e, in genere, nell'usare informazioni per puro scopo commerciale.

Sono tutti giornali politicamente schierati a difendere un sistema che, anche quando viene criticato, favorisce la loro stessa esistenza.

Commento di Pino Nicotri

Il male del giornalismo italiano è di essere diventato già tanto tempo fa una sponda del sistema dei partiti. Ora che tale sistema è crollato o perlomeno si è disossato, destrutturato e omogeneizzato, non ha più bisogno di una tale sponda. Che oltretutto costa troppo. Così il giornalismo è diventato di fatto la sponda del sistema padro-

nale, l'unico che i quattrini li ha e ha anche interesse a far passare notizie a senso unico.

Il dilagare del precariato dovuto alla demolizione del contratto a tempo indeterminato comporta che la figura professionale del lavoratore venga degradata a forza lavoro un tanto al chilo, fenomeno successo anche con il giornalismo. Oggi i giornalisti in gran parte hanno contratti a tempo determinato, l'assunzione in pianta stabile è un miraggio, e dilaga il pagamento a singolo articolo, con cifre ridicole, con grandi ritardi nei pagamenti e con la più completa assenza di diritti e garanzie quali le assicurazioni, i contributi previdenziali, ecc. Tutto ciò ha definitivamente rotto la schiena già troppo piegata dei giornalisti. Che per firmare un articolo prima erano disposti "a vendersi la nonna", ora a vendere se stessi. E a vendere, purtroppo, tutti noi cittadini.

Il culto dell'immagine

L'attuale culto dell'immagine - di cui i giornalisti sono i grandi sacerdoti - può essere nato come reazione al parlare vuoto o astratto, cioè a causa della debolezza delle parole, ma esso non può risolvere, di per sé, la crisi della tradizionale espressione linguistica. Le immagini infatti non creano esperienze vitali più significative di quelle che avrebbero dovuto creare quelle parole o a cui quelle parole avrebbero dovuto riferirsi.

Se gli uomini perdono l'abitudine a riflettere sulle parole (perché hanno l'impressione di sprecare il loro tempo), non acquisteranno maggiore criticità guardando le immagini. E per una semplice ragione: se il potere sa che la collettività è disabituata a pensare, la cultura che farà passare attraverso i media sarà ancora più rozza e primitiva, strettamente legata ai valori istintivi, superficiali e antagonisti, tipici della civiltà borghese in decadenza, che non ha niente di meglio da offrire per realizzare profitti.

In questa civiltà l'immagine ha una funzione meramente narcotica, utile per tenere il soggetto in uno stato di totale dipendenza psicologica e culturale, rispetto ai modelli dominanti della classe borghese. Tale funzione rischia d'essere così potente che il soggetto non riesce più a confrontarsi direttamente, personalmente, sulle parole, in quanto per lui solo le immagini hanno un qualche significato.

Le uniche parole che riesce ad assimilare sono quelle che è costretto a ripetere, sulla base di determinati ruoli da rispettare, nonché quelle che - estremamente elementari e povere di contenuti - trova connesse al culto stesso dell'immagine, nei confronti del quale non ha alcuno strumento critico di valutazione.

Il dramma di molti individui, oggi, è che non riescono più a mettersi personalmente in gioco: assimilano senza rielaborare, senza approfondire. A costoro si può far fare qualunque cosa, se si usano efficaci metodi di persuasione: anche ipnotizzarli "via cavo" o convincerli che una determinata guerra imperialistica sia una "giusta causa".

Perché dopo un decennio di contestazione siamo scesi a questi livelli subumani? Perché non siamo più in grado di reagire? Molto è dipeso dallo spirito revanchista della borghesia, che non si lascia mai sfuggire l'occasione di recuperare il terreno perduto. Ma molto è dipeso anche dal prezzo che la contestazione ha dovuto pagare per i propri errori, il più grave dei quali è stato quello di pretendere di curare le malattie del sistema dopo averne analizzati i sintomi e individuate le cause.

La contestazione è servita a superare una certa ipocrisia, una certa sfasatura tra la cultura dominante degli anni '50 e '60 e le esigenze delle nuove generazioni. In tal senso i mali di oggi non vanno attribuiti al fallimento del '68, poiché essi si sarebbero ugualmente prodotti e forse con conseguenze ancora peggiori: il '68 fu semplicemente la presa di coscienza di una malattia in atto, tanto che oggi una qualunque inversione di tendenza, che mettesse in discussione la realtà di questa malattia, dovrebbe per forza assumere una fisionomia autoritaria e repressiva.

Oggi purtroppo l'Italia si trova a vivere non solo il declino del sistema ma anche quello della contestazione: ecco perché vanno emergendo quelle correnti che rivendicano una svolta autoritaria in direzione di una *repubblica presidenziale*, senza che si conceda alcuna vera autonomia alle forze locali; ecco perché le forze locali che rivendicano una tale autonomia lo fanno senza la preoccupazione di modificare l'intero sistema, ma solo con quella di sopravviverci alla meglio. Per superare le tendenze scissioniste delle Leghe, il sistema dovrà realizzare un nuovo compromesso: togliere il potere al centro-

destra e consegnarlo alla sinistra, al fine di conservare, in forma rinnovata, l'egemonia politica ed economica della borghesia.

Al di là dei giornalisti, ma anche degli avvocati

Le giustificazioni che diamo alle nostre azioni hanno sempre un valore molto limitato. La cronaca nera, in tal senso, andrebbe abolita, poiché stimola l'illusione di credere, sulla base di poche righe, che si possa capire la motivazione delle azioni criminose.

Anche quando si raccontano gli eventi apparentemente più banali, come per esempio quell'anziano che si è lasciato uccidere da un giovane che voleva derubarlo, si presume sempre di sapere la verità dei fatti. Cioè ci si vanta di sapere che il motivo di quell'omicidio era l'unico possibile, il più reale, quello che concretamente aveva posto fine a un'esistenza.

Così facendo, il giornalista appare persino peggiore di quell'ispettore di polizia che, brancolando nel buio dei plausibili moventi del delitto, si limita a dire: "stiamo seguendo tutte le piste", "non scartiamo nessuna ipotesi". In tal modo chi ascolta quell'ispettore può forse sperare che in un omicidio vi siano diverse motivazioni e non soltanto quella in apparenza più evidente.

Se il giornalista cercasse ciò che sta sotto ad ogni azione delittuosa, forse renderebbe il crimine più comprensibile e il criminale più umano, o comunque eviterebbe di trasformarlo in un mostro. Il lettore infatti va abituato a credere che nessuno è del tutto innocente: neanche lui stesso che legge l'articolo di un omicidio di cui non si sente colpevole, almeno non in maniera immediata o diretta.

Un giornalista non dovrebbe sensazionalizzare i fatti, ma trarne spunto per compiere un'operazione di *pedagogia sociale*. Dovrebbe anzitutto disilludere chi plaude a interpretazioni unilaterali, forzate o comunque affrettate. Dovrebbe disincentivare le banalizzazioni.

Se un anziano si lascia uccidere per non essere rapinato, il cronista dovrebbe chiedersi qualcosa di più *psicologico*. Aveva forse vissuto gran parte della sua vita in miseria e ora voleva godersi il frutto della sua fatica, senza doverlo regalare a nessuno? O forse aveva un pessimo carattere, che gli impediva di avere pietà nei confronti di chi si trova in stato di bisogno? Oppure odiava i giovani

perché li considerava tutti fannulloni? O forse odiava proprio quel giovane, perché magari era uno straniero o perché era un suo parente? O forse odiava così tanto se stesso che, proprio grazie a quel furto, era riuscito a trasformare un suicidio in un omicidio?

Se un figlio uccide i propri genitori, volendo avere in anticipo l'eredità, non si può considerare questo movente del delitto come l'unico possibile, né ci si può limitare a sostenere l'infermità mentale dell'assassino, come invece fanno i suoi avvocati, quando tentano di salvarlo o di ridurgli la pena al minimo previsto.

Sotto questo aspetto i processi sono non meno inutili degli articoli di cronaca nera. Anzi sono peggio, poiché da una curiosità di bassa lega, fine a se stessa, si passa a una mistificazione della realtà, mediante cui una persona sana viene fatta passare per una che, almeno nel momento in cui compiva il delitto, era incapace di intendere e di volere.

Un giudice o una giuria valuta i fatti e non si preoccupa molto delle intenzioni degli accusati, anche perché quelle vere l'avvocato non permette all'imputato di manifestarle, se possono, in qualche modo, nuocere alla causa. Sicché anche quando, al contrario, vengono rivelate, in tutta onestà, si pensa sempre che o l'avvocato o l'imputato stiano mentendo, poiché per principio si è sospettosi nei confronti di tutti gli avvocati e di tutte le persone accusate di qualcosa.

Giornalisti e avvocati sono persone di cui una società davvero democratica dovrebbe fare a meno. In presenza di un crimine sarebbe anzitutto meglio *tacerlo*, in modo da non spaventare ancora di più il colpevole, che, per pentirsi, ha bisogno d'essere capito e non giudicato e tanto meno giustiziato.

È quindi anche inutile processarlo e condannarlo a un isolamento forzato o comunque a una lunga pena detentiva. Queste cose non aiutano a pentirsi, ma a convincersi ancora di più che l'azione criminosa partiva da motivazioni giuste. Se una persona colpevole di qualcosa vede che chi la punisce usa dei metodi violenti, duri, quasi disumani, non troverà mai alcun motivo per pentirsi.

Ci vuole la *rieducazione*, finalizzata al *reinsediamento in società*. Ora, l'unico modo per ottenerla è convincere il colpevole che una parte della sua colpevolezza appartiene alla società, a partire dai parenti più stretti, dagli amici e conoscenti, dai colleghi di lavoro ai compagni di partito o di sindacato, sino alle istituzioni in quanto tali.

Ci vogliono delle *comunità di recupero* in cui i colpevoli possano ascoltare con le loro orecchie le scuse di quanti non hanno fatto nulla per aiutarli nel momento del bisogno. Questi cosiddetti "criminali" potranno essere reintegrati in società soltanto quando si convinceranno che le richieste di perdono da parte dei cosiddetti "innocenti" sono mosse da intenzioni davvero oneste e sincere.

Se il perdono è reciproco, la reiterazione del crimine sarà molto meno probabile, e quand'anche non fosse così, si saranno comunque poste le basi per un affronto più *responsabile* dei problemi, che è quello in cui una persona non si sente mai sola.

Il male di vivere della gioventù

Di fronte ai tanti delitti della criminalità organizzata, alle numerose stragi del dopo-discoteca, alle morti per overdose, per AIDS, ai suicidi di molti giovani e altre cose analoghe, vien da pensare che la vita oggi abbia perso molto del suo valore nel nostro Paese.

Si ha proprio la netta impressione che la quantità di parole che si spendono a favore della vita, del diritto al "bene-essere", sia diventata inversamente proporzionale al rispetto effettivo di questo valore e di questo diritto. Le parole sembrano o inutili, perché non incidono sul reale, oppure false, perché lo giustificano sempre.

Si ha persino l'impressione, a volte, che ci si limiti a parlare di diritto alla qualità della vita solo per convincere l'opinione pubblica che il fatto stesso di parlarne sia di per sé indice di sicurezza.

Questa forma di "deduzione logica" è tipica della tradizione razionalista occidentale: ci basta sentire le dichiarazioni di "buona volontà" per avere la certezza che alle intenzioni seguiranno i fatti. Le parole per noi hanno un effetto magico, feticistico: basta pronunciarle perché funzionino da sole!

Ma perché l'attività delittuosa, criminale, è diventata il pane quotidiano dei nostri mass-media? Perché i giornalisti si compiacciono di poter offrire in pasto agli utenti solo le notizie più negative? Perché questo gioco al massacro? Semplicemente perché la differenza tra ciò che questa società promette (cioè gli ideali di cui si vanta) e ciò ch'essa riesce effettivamente a mantenere è così grande che il ceto medio (borghese) non riesce più a sopportarla. Esso preferisce, non credendo nella possibilità di una transizione, che si rinunci in parte all'ideale e che si mostri chiaramente che non vi sono alternative.

È con questa convinzione statica delle cose che un giovane sceglie di drogarsi e un altro di diventare mafioso, sceglie cioè di uccidere se stesso o gli altri. Ovviamente non si tratta di "libera scelta", poiché i condizionamenti che la gioventù subisce sono veramente tanti; e non sembra affatto che questi condizionamenti possano diminuire all'aumentare del benessere economico, anzi, semmai è il contrario.

Il ceto medio, che è il ceto più rappresentativo della nostra società (anche se non necessariamente il più importante), scopre ogni giorno di più d'essere tenuto ai margini delle leggi e dei meccanismi che regolano la nostra società. Oggi il "marginale" è diventato un individuo, più o meno benestante, cui s'impedisce di formulare proposte significative per l'ambiente in cui vive.

La gioventù risente moltissimo di questa mancanza di protagonismo, ed è la prima che rimuove l'angoscia d'impotenza con la cultura d'evasione, con gli atteggiamenti istintivi e superficiali.

Negli anni '50 e '60 i giovani hanno "imitato" gli adulti finché si sono accorti del dualismo che gli stessi adulti manifestavano fra le cose dette e le cose fatte, fra i valori pubblici (della società civile, del mercato) e quelli privati (della famiglia, della religione). Negli anni '70 essi hanno contestato questa ipocrisia chiedendo una maggiore coerenza. Negli anni '80 la società ha risposto con una maggiore coerenza, ma al negativo. Invece di dimostrare coi fatti la verità degli ideali o dei valori professati verbalmente, gli adulti, convinti che gli ideali non si possono realizzare, hanno accettato di estendere la negatività dei loro fatti a tutti i livelli, pubblico e privato. Di qui l'aumento della corruzione, della criminalità, del qualunquismo...

I giovani degli anni '80 sono tornati a imitare gli adulti, ma ottenendo questa volta risultati assai diversi da quelli ottenuti negli anni '50 e '60. Laddove infatti esisteva un'ingenua fiducia nelle possibilità di un cambiamento, è subentrata la netta convinzione che tale possibilità sia irrealizzabile. I giovani di oggi imitano senza chiedersene la ragione. Avvertono sì, con la loro sensibilità, che la società è una giungla, dove vince il più astuto, ma, non sapendo cosa fare per modificare le cose, vi si adeguano, ostentando disprezzo e indifferenza.

Se a questa gioventù non verrà offerta la possibilità di progettare attivamente il proprio futuro, il suo destino sarà quello d'essere strumentalizzata da qualche abile demagogo, che se ne servirà, approfittando del malessere generale, per tentare la scalata al potere.

I giovani infatti ostentano disprezzo e indifferenza nei confronti di questa società, ma ogni giorno che passa avvertono che con questi atteggiamenti il loro "male di vivere" non diminuisce, ma anzi aumenta. Abituati come sono a prendere le cose per istinto, potreb-

bero anche illudersi che con la forza e la violenza si possa ottenere più facilmente ciò che si desidera.

*

1. In una società dove sembra non esserci più alcuna differenza tra "bene" e "male", in quanto tutto è diventato opinabile, relativo, per quale motivo un giovane dovrebbe accettare, con un senso di colpa, le pesanti sanzioni che gli vengono comminate per i suoi delitti?
2. In una società dove nessuno fa qualcosa affinché l'"ordine" venga rispettato (non solo l'ordine pubblico, ma anche quello delle "cose": giustizia, onestà, verità, ecc.), per quale motivo il giovane non dovrebbe credere che le proprie azioni "trasgressive" vanno comunque premiate, anche se comportano conseguenze tragiche per qualcuno?
3. In una società dove tutto sembra apparentemente "facile" (se si dispone del denaro), o dove tutto appare "lecito" (se lo scopo è quello d'arricchirsi), per quale motivo il giovane dovrebbe comportarsi secondo delle regole *etiche*? Perché stupirsi se i giovani - istintivi come sono - non si preoccupano di salvare neppure le apparenze nei crimini che commettono, mostrando di credere in una morale almeno formale?

Queste domande non vengono formulate per scaricare ogni responsabilità sulla società, ma per indurre gli adulti a riflettere su loro stessi, su quello che sono, perché nessuno si senta in diritto di affermare che i propri figli assassini sono dei "mostri" venuti fuori dal nulla.

I modelli culturali che offre questa società sono così incentrati sull'affermazione del singolo individuo, che spesso ci s'illude d'essere sufficientemente liberi da non lasciarsi condizionare da nessuno. Le persone più sprovviste spesso sono anche quelle più convinte d'essere così forti (moralmente) da potersi sottrarre in ogni momento ai condizionamenti indotti dai media. Tali individui, in verità, sono così plagiati che non riescono neppure a immaginare che vi possa essere un diverso modo di vivere la vita o di guardare la realtà.

L'individualismo nei giovani è così forte che essi preferiscono addebitare totalmente al singolo individuo le cause del suo insuccesso.

so (disoccupazione, droga, criminalità ecc.), piuttosto che cercare delle concause nel contesto socio-ambientale. Non conoscendo il modo per poter modificare le cose in positivo, essi accettano, come unico criterio di vita, i rapporti di forza, all'interno dei quali è lecito quasi tutto. I giovani sono lo specchio più fedele di questa società, quello più immediato.

*

I giovani sono così abituati all'individualismo borghese che, pur rendendosi conto che la società è invivibile, preferiscono condannare molto severamente chi ne trasgredisce le regole (p.es. uccidendo o rubando), piuttosto che cercare delle attenuanti.

La loro regola fondamentale è che all'individualismo bisogna rassegnarsi, senza però fare di questo individualismo un modo per emergere sugli altri.

L'unica attenuante tollerata è quella relativa al gruppo, nel senso che un gruppo può far valere legittimamente dei propri diritti o interessi contro altri gruppi o contro le istituzioni. Ma dentro il gruppo deve valere il *conformismo*, anche rispetto ai valori dominanti dell'individualismo borghese.

Caratteristiche salienti del capitalismo

I limiti di fondo dell'economia politica

Prendiamo un qualunque *Manuale di economia politica* scritto da un marxista: quello di Antonio Pesenti (Editori Riuniti, Roma 1972). Sin dalle prime pagine si capisce che c'è qualcosa che non va, ovviamente non perché si è contro il capitalismo, quanto perché non si riesce a valorizzare sino in fondo il pregio di un'economia naturale basata su *autoconsumo* e *baratto*. Questo è un limite di fondo di tutti i manuali di economia politica, siano essi borghesi o socialisti.

Un manuale marxista di economia politica non dovrebbe porsi anzitutto in antitesi allo sviluppo capitalistico, poiché se si esordisce facendo questo, l'antitesi non sarà mai davvero radicale, ma sempre *relativa*. Per essere un minimo obiettivi, si dovrebbero anzitutto valorizzare tutte quelle forme di produzione economica in cui non esisteva una forte divisione del lavoro, una propensione accentuata per gli scambi commerciali, l'esigenza di avere tutte le comodità possibili, la necessità imprescindibile di produrre di più in minor tempo e con minor fatica e altre caratteristiche tipiche delle società basate sull'antagonismo sociale.

È vero che è stata la borghesia a inventare la scienza dell'economia, ma quando si parla di economia bisognerebbe anzitutto farne una *storia*, eventualmente avvalendosi degli studi di *etno-antropologia*, altrimenti rischiano di apparire falsati i presupposti metodologici della critica materialistica. Non si può fare del "materialismo dialettico" con uno sguardo rivolto solo verso il futuro, senza tener conto che siamo figli di un passato ancestrale, le cui caratteristiche, quando si viveva di caccia, pesca, raccolta di frutti selvatici, erano completamente diverse da quelle che si sono formate con la nascita delle prime civiltà urbanizzate.

Vediamo ora due capitoli: il II (*Il mercato e i prezzi*) e il III (*Il valore*). Basta leggersi questi capitoli per capire i limiti di fondo e come superarli. Quel che c'interessa infatti non è tanto analizzare nel dettaglio come funziona il capitalismo (cosa già fatta dai classici del

marxismo-leninismo), quanto piuttosto come uscirne completamente sul piano *economico*. Sul piano *politico*, infatti, l'unico modo per superarlo è fare la *rivoluzione*. Si possono realizzare singole riforme su aspetti particolari, ma, in ultima istanza, nessuna di esse è in grado di risolvere il problema dell'antagonismo in maniera radicale.

La nostra impostazione metodologica parte da un presupposto storicamente inconfutabile: tutte le rivoluzioni politiche anticapitalistiche già compiute si sono rivelate fallimentari, nel senso che, dopo un certo periodo di tempo, sono state reintrodotte, in un modo o nell'altro, dinamiche di tipo borghese. È evidente quindi che c'è qualcosa che non funziona non tanto sul versante politico, quanto proprio su quello *economico*. E noi non possiamo dare per scontato che, siccome sul versante economico non c'è alcuna possibilità di superare il capitalismo, allora dobbiamo rinunciare a compiere qualunque rivoluzione politica.

*

"La prima divisione del lavoro che si ha nelle comunità primitive non comporta di per sé il mercato, perché è una divisione interna, basata prevalentemente sul sesso e sull'età. Gli uomini nella società primitiva andavano a caccia e le donne cercavano di tenere in ordine l'abitazione, conservare il fuoco e, nello stesso tempo, iniziare quella rudimentale conservazione dei cibi e quella limitata produzione agricola che permetteva almeno di mangiare, anche quando non era possibile cacciare o la caccia era infruttuosa" (p. 48, tutte le citazioni si riferiscono al primo volume).

Queste osservazioni di Pesenti in sé non sono sbagliate, ma si noti con quale finalità sembrano essere svolte. Siccome non c'è, nella preistoria, una forte divisione del lavoro, che avrebbe potuto favorire la formazione di un mercato, la conservazione dei cibi è ovviamente "rudimentale", la produzione agricola è inevitabilmente "limitata" e la caccia spesso è "infruttuosa". In sostanza si stanno usando aggettivi fuori contesto storico, messi in relazione ai nostri parametri di vita.

La comunità primitiva non viene presa in esame *in sé e per sé*, ma in rapporto a ciò che poi dovrà diventare. Quando si affronta la realtà dal punto di vista dell'economia politica non si può rischiare

di essere così superficiali sul piano *storico*. Che valore può avere un'analisi economica quando sono così approssimativi i suoi riferimenti storici?

Vediamo ora quest'altra affermazione. La divisione del lavoro e il mercato si formano "quando l'accresciuta produttività del lavoro, la scoperta che gli animali possono essere addomesticati, produrre latte, ecc. e l'inizio dell'agricoltura portano storicamente nella società alla divisione delle tribù in tribù di pastori, di cacciatori, di agricoltori, nonché alla produzione permanente di un'eccedenza sui bisogni immediati e alla divisione in classi della società" (pp. 48-49).

Si noti con quanta faciloneria si passa dall'*uguaglianza* sociale della comunità primitiva, basata sulla raccolta del cibo selvatico e sulla caccia, alla *disuguaglianza* sociale delle prime civiltà urbanizzate. Viene esaltata una nuova qualità di vita a causa di progressive determinazioni quantitative, in virtù delle quali appare del tutto naturale che si creino conflitti irriducibili quando si afferma una maggiore produttività del lavoro.

Si vuol far passare un tale processo storico, che sicuramente ha comportato degli aspetti drammatici, per qualcosa di necessario o di inevitabile, nel senso che deve apparire naturale che si voglia aumentare la produttività oltre il livello di soddisfacimento dei bisogni, com'è ancora più naturale che con la nascita dell'agricoltura e dell'allevamento le tribù si siano suddivise in fazioni opposte.

Infatti, se si fosse rimasti a un basso livello di produzione, cioè al livello del semplice autoconsumo, non si sarebbe formata alcuna particolare divisione del lavoro (capace di andare oltre quella per sesso e per età), e quindi non si sarebbe formato alcun mercato. E questo, per l'economia politica, sarebbe stato inconcepibile, proprio perché essa trae la sua ragion d'essere dalla presenza di divisione del lavoro, di eccedenze, mercati, classi in competizione, ecc.: tutte cose che la comunità primitiva, basata sull'autoconsumo e al massimo sul baratto, non poteva avere, e che se avesse potuto vedere in anticipo come si sarebbero sviluppate le civiltà urbane, avrebbe cercato di evitare come la peste.

Un economista rigoroso, che analizza il periodo storico delle comunità primitive, dovrebbe anzitutto chiedersi: "qual è la condizione per cui risulta del tutto normale accumulare delle eccedenze?".

La condizione, in realtà, è molto semplice: le eccedenze devono restare a disposizione dell'intero collettivo e non, in via esclusiva, di chi le ha materialmente prodotte o ottenute o di chi può disporne per motivi politici. Né la loro distribuzione può essere decisa da un personale specializzato, il quale, in virtù di tale mansione, pretende di rivendicare un potere particolare. Qualunque funzione specifica si abbia in un determinato collettivo può essere svolta soltanto temporaneamente. È inammissibile riconoscere una funzione che prescindere dalle capacità personali, le quali vanno dimostrate e controllate costantemente, in quanto non si può mai dare nulla per scontato.

Un altro aspetto che il marxismo non riesce a capire è che il mercato di tipo "borghese", quello quotidiano, rivolto a chiunque, basato sul denaro, non nasce in virtù di progressive determinazioni quantitative, ma proprio per una diversa *concezione della vita*.

Pesenti afferma, giustamente, che "lo scambio, all'inizio, è occasionale, e assume la forma più semplice dello scambio di merce con merce" (p. 49), cioè, in sostanza, è un *baratto*. "Questi scambi poi si generalizzano, diventano più frequenti, sorge la moneta quale intermediario degli scambi" (ib.).

Ecco, già qui si sarebbero dovute spendere delle parole chiarificatrici. Il passaggio dal baratto alla moneta non può essere avvenuto spontaneamente. L'uso della moneta, che è un'*astrazione*, non può essere stato che imposto o autorizzato da un potere dominante, il quale, ad un certo punto, ha preferito considerare qualcosa di inutile sul piano pratico (p.es. l'oro o l'argento) come metro di misura per tutti i beni di consumo. Nell'antichità pre-schiavistica si usavano questi metalli pregiati prevalentemente per motivi estetico-ornamentali.

Quindi delle due l'una: o si ammette che già in presenza del baratto esistevano conflitti di classe o di casta irriducibili: in tal caso si potrebbe accettare l'idea di un passaggio naturale all'uso della moneta, ma allora andrebbe spiegato perché il baratto, *di per sé*, non presume affatto l'antagonismo sociale; oppure si deve chiarire come il passaggio sia avvenuto in seguito a sconvolgimenti drammatici, che hanno messo definitivamente in crisi le dinamiche sociali delle comunità primitive: infatti l'uso della moneta vera e propria presume *sempre* dei conflitti sociali irriducibili.

*

Afferma Pesenti: nell'antichità romana "gli oggetti veri di scambio, ossia le merci, erano prodotti [dagli schiavi] per l'uso di una ristretta classe dominante e non per la grande massa della popolazione" (p. 49).

È vero, ma perché avveniva questo? Nel mondo romano le città erano infinitamente più sviluppate che nell'alto Medioevo; eppure a partire dal Mille si sono formati dei Comuni borghesi che hanno reso possibile un mercato più sviluppato di quello romano. Com'è stato possibile? Qui le determinazioni quantitative non spiegano nulla. I Romani sarebbero potuti passare tranquillamente a un mercato di tipo capitalistico (grazie a determinazioni progressive di quantità!) se solo avessero fatto una cosa che non vollero mai fare: abolire lo *schiaivismo* e rendere tutti *giuridicamente liberi*. Quando iniziarono, parzialmente, a farlo, trasformando lo schiavo in colono, era troppo tardi, in quanto le cosiddette popolazioni barbariche premevano irresistibilmente alle porte, ed esse, pur accettando l'idea del colonato, non avevano la cultura sufficiente per passare da un'economia mercantile a una capitalistica.

Nei Comuni medievali tutti erano giuridicamente liberi e tutti avevano interesse a espandere il più possibile i mercati, basati sull'uso del denaro. Anche i mercanti medievali, all'inizio, vendevano merci solo alle classi facoltose, ma non ci volle molto tempo perché la cosa si generalizzasse a livello sociale. Il marxismo non è stato capace di capire l'importanza della *cultura cristiana* nel passaggio dal mercato schiavile di epoca romana al mercato libero di epoca borghese. Se avesse capito l'importanza della cultura o della mentalità nella gestione dell'economia, avrebbe anche capito il motivo per cui in epoca romana non si sarebbe mai potuto sviluppare alcuna rivoluzione industriale (come non si sviluppò nell'America schiavistica delle piantagioni, pur essendo essa già presente nell'Europa occidentale).

In tutte le civiltà schiavistiche si rimane fermi allo stadio dell'artigianato e, al massimo, della produzione agricola finalizzata al mercato, proprio perché esiste la *schiaività*, che impedisce la libera espressione della creatività umana, quella creatività che si può usare sia in senso positivo, per il bene della collettività, che in senso nega-

tivo, quando si pensa che il proprio interesse debba prevalere su quello degli altri.

Il mercato borghese non è stato altro che una sintesi tra due elementi opposti: la *libertà giuridica* (formalmente uguale per tutti) e l'*interesse economico privato*. Solo una cultura superiore - quale appunto quella *cristiana* - poteva tenere uniti due elementi così anti-tetici: una forma universale positiva e una sostanza particolare negativa.

Il marxismo non è stato neppure capace di capire il motivo per cui il capitalismo industriale trova un terreno più favorevole in ambito protestantico che non in uno cattolico. Scrive Pesenti: nel Medioevo "l'artigiano è proprietario e della bottega e del prodotto del suo lavoro, cioè della merce che porta al mercato... La moneta serve come intermediario di questi scambi e solo eccezionalmente come capitale" (p. 50).

È vero, ma perché a partire dalla riforma protestante cambia tutto? Se si fosse esaminata - come fece Max Weber - l'influenza del protestantesimo sull'attività economica, lo si sarebbe capito, anche meglio di questo sociologo borghese. Calvino non fece altro che portare alle estreme conseguenze l'ipocrisia della borghesia cattolica, la quale, a sua volta, non aveva fatto altro che sfruttare l'ipocrisia del papato, che predicava i valori etici del cristianesimo primitivo e, nel contempo, li contraddiceva con una pratica legata a un'affermazione di potere autoritario, politico ed economico: costruire uno specifico Stato della Chiesa in previsione di una teocrazia universale.

La differenza tra la borghesia protestante e quella cattolica stava appunto nella risposta che si dava a tale domanda: se il papato viene considerato irrimediabile, ha senso permettergli di avere un potere politico ed economico? La borghesia cattolica, soprattutto quella italiana, era convinta di poter trovare un compromesso reciprocamente vantaggioso con un papato altamente corrotto; quella protestante invece aveva capito che se riusciva a emanciparsi dalla dittatura politica del papato, poteva svilupparsi molto meglio e con maggiore sicurezza sul piano economico, cioè poteva sentirsi molto più libera di far valere i propri interessi privati.

Se il successo personale dipende unicamente da se stessi e non dai compromessi che si devono realizzare con autorità imposte dall'esterno, quale limite vi può essere nell'uso del denaro, della divi-

sione del lavoro, dei mercati ecc.? Gli unici limiti sono quelli che ci si può imporre *da sé*, esaminando a posteriori se la prassi dell'individualismo economico produce cose più negative che positive. Essendo l'economia borghese completamente sganciata dall'etica, i poteri costituiti intervengono soltanto quando gli effetti generati dall'individualismo economico risultano pericolosi per la stabilità del sistema.

*

L'ultimo aspetto da considerare è la differenza tra *valore d'uso* e *valore di scambio*. Si faccia attenzione a questa affermazione di Pesenti: "Il valore d'uso, concreta produzione del valore umano, è il presupposto del valore di scambio. Però quando io voglio considerare il valore di scambio di una merce, nella sua origine e lo voglio quantificare, debbo ricercare un legame tra i diversi valori d'uso che abbia un carattere oggettivo e non soggettivo, e questo legame non può essere rappresentato altro che dallo sforzo di lavoro umano contenuto in quantità diverse della merce" (p. 53).

Cosa c'è che non quadra in questa affermazione? L'impressione infatti è che essa voglia considerare il valore di scambio superiore a quello d'uso, quando invece dovrebbe essere il contrario. Non a caso ogni volta che il valore di scambio tende a prevalere su quello d'uso, si è in presenza di un chiaro indizio di società antagonistica.

Sono due le cose che Pesenti non comprende: anzitutto che l'esigenza di "quantificare" il valore di una merce fa già parte di una società ove domina il conflitto tra classi opposte; in secondo luogo non è affatto vero che là dove esiste il baratto non sia possibile dare una valutazione "oggettiva" del valore d'uso di un prodotto. Basterebbe leggersi il *Saggio sul dono* dell'etnologo francese M. Mauss, per convincersi del contrario.

In generale è possibile dire che là dove esiste il baratto si scambiano cose di cui si ha certamente bisogno, ma che non sono *essenziali* alla sopravvivenza fisica del collettivo, altrimenti non verrebbero cedute. Il baratto è una conseguenza dell'*autoconsumo*, non una precondizione per la sua esistenza (semmai è sotto il capitalismo che non si potrebbe vivere senza mercato). Quando si scambia un bene eccedente si sa già qual è il suo *valore oggettivo* in rapporto agli altri beni che si possiedono, e quindi si sa già quale può essere il

suo valore di riferimento quando lo si va a barattare con le eccedenze altrui. Cioè non è il momento dello scambio che *decide* il valore di un bene. Il suo valore è già stato deciso *prima*, in rapporto ai beni essenziali che permettono la sopravvivenza, e non si andrà mai ad acquistare un bene *essenziale* che garantisca la propria sopravvivenza.

Un qualunque bene da barattare, cedendolo o acquistandolo, avrà sempre un valore economico *relativo*. In questo sta la sua *oggettività*, e nessuna comunità comprometterebbe la propria esistenza attribuendo a un bene non prodotto da essa stessa un valore assoluto. In sostanza quindi non si baratta qualunque bene, ma solo quelli eccedenti, non essenziali alla riproduzione materiale del collettivo, e non si vanno ad acquistare beni che garantiscono la propria sopravvivenza, altrimenti la si metterebbe a rischio. Ecco perché nella comunità primitiva era l'*autoconsumo* - esperienza collettiva per eccellenza - a decidere qualunque valore da attribuire ai prodotti eccedenti da scambiare.

Si faccia ora attenzione a quest'altra affermazione: "Soggettivamente si scambia una merce quando essa, per il soggetto venditore, non presenta più un valore d'uso" (p. 55). Questa frase non ha alcun senso in una comunità primitiva: sia perché in tale comunità si scambiano solo eccedenze di prodotti che si usano, cioè non esiste baratto con prodotti che non si usano o che si producono proprio per scambiarli; sia perché il baratto non è mai un fenomeno individuale, essendo soltanto l'intera comunità a poter decidere quale bene considerare eccedente e che valore attribuirgli.

Questo per dire che il baratto dell'autoconsumo e lo scambio di una produzione finalizzata per il mercato sono due cose completamente diverse, assolutamente irriducibili, al punto che non può esservi alcun naturale passaggio dall'una all'altra. Tra le due forme di scambio vi è, nascosta, una tragedia: la fine della comunità primitiva.

Se poi si vuol sostenere che il baratto rappresentava uno sviluppo soltanto "embrionale" delle forze produttive, si abbia almeno l'onestà di precisare che in tale giudizio non vi è tanto una valutazione di fatto, quanto piuttosto una di *merito*, ritenendo la comunità primitiva una condizione di vita che andava necessariamente superata. Col che il lettore si mette il cuore in pace, avendo capito che l'analisi

marxista accetta tutti i presupposti dell'economia politica borghese, salvo uno: la *privatizzazione dei mezzi produttivi*. Cioè in questa maniera appare chiaro che per cercare un'alternativa all'attuale sistema di vita dobbiamo andare oltre sia all'economia politica borghese che alla critica marxista di tale economia.

Quello che proprio non si riesce ad accettare nell'analisi marxista è l'idea che l'eccedenza in sé presupponga una divisione della società in classi. In realtà essa, *in sé*, non presuppone nulla. L'eccedenza può essere il frutto di una comunità basata sull'autoconsumo, sullo schiavismo, sul servaggio o sul lavoro salariato. È piuttosto l'*idea* di produrre eccedenze appositamente per essere scambiate o vendute sul mercato, al fine di ottenere qualcosa che, *dall'esterno*, modifichi progressivamente il proprio stile di vita, che appartiene a un'esistenza non più naturale bensì *artificiale*. È la ricerca costante di beni materiali per aumentare il proprio benessere, le proprie comodità, i propri agi, i propri beni o proprietà, in previsione di un futuro che si ritiene incerto o soltanto per mostrare la propria superiorità, che lascia intendere d'essere in presenza di qualcosa di assai poco naturale.

"Affinché l'oggetto possa essere scambiato - afferma Pesenti - deve accadere una cosa paradossale e cioè che l'oggetto non abbia un valore d'uso per la persona che vuole scambiarlo, sia superfluo al suo bisogno. Ciò è indubbiamente vero nella produzione per il mercato" (p. 56), ovvero nella produzione finalizzata *principalmente* al mercato.

In realtà tale meccanismo economico non andrebbe considerato soltanto "paradossale", ma anche e soprattutto "traumatico". Qui infatti è già venuta meno l'identità umana e naturale del collettivo di appartenenza: si è già dipendenti da qualcosa di *esterno* alla propria volontà. Si è *eterodiretti*. Chi non è in grado di capire l'assoluta gravità di una cosa del genere e si mette a criticare l'economia politica borghese, non coglierà mai il nocciolo del problema e farà sempre un'analisi superficiale, epifenomenica.

Sostenere poi che "l'atto individuale è l'atto con cui l'operatore produce quello che serve per i suoi bisogni e l'eccedenza che la produttività del suo lavoro gli permette di produrre", mentre "l'atto sociale è l'incontro di questi atti di natura individuale, che avviene nel mercato attraverso il fenomeno dello scambio" (p. 57), significa

prendersi gioco della realtà.

L'atto individuale *iniziale* non è affatto un atto individuale *libero*, ma sempre un atto *condizionato dai poteri dominanti*, che da tempo si sono staccati dall'esperienza della comunità primitiva. Il mercato non è mai stato il luogo in cui s'incontrano dei produttori che vivono isolati, come Robinson Crusoe. Una produzione finalizzata esclusivamente per il mercato presuppone una progressiva destabilizzazione della produzione per l'autoconsumo. Ciò non può essere fatto da individui isolati, e tanto meno può essere fatto senza il consenso, diretto o indiretto, dei poteri dominanti.

Detto questo, è ridicolo pensare che sul mercato si verifichi una *socializzazione* da parte dei produttori. È del tutto fuori luogo mettere sui due piatti della bilancia la socializzazione del mercato di epoca schiavistica o capitalistica e una sorta di produzione individuale. Storicamente la produzione è sempre stata *sociale*, sia per l'autoconsumo che per il mercato. La differenza stava piuttosto nella *finalità*. Una cosa infatti è produrre eccedenze da destinare a un baratto di cui, volendo, si potrebbe anche fare a meno; un'altra, completamente diversa, è la produzione di beni destinati *esclusivamente* al mercato, per ottenere un certo guadagno. Sono due forme di socializzazione completamente diverse, tant'è che nel basso Medioevo si regolamentava la produzione per il mercato attraverso le corporazioni di arti e mestieri, in cui vigevano principi tipicamente borghesi, anche se non così borghesi come quelli che pretenderanno la fine delle stesse corporazioni.

Questo per dire che la socializzazione che si forma nell'ambito del mercato possiede qualcosa di assolutamente formale sul piano *etico*, mentre offre qualcosa di sostanziale solo per le esigenze quantitative legate al valore di scambio, cioè in sostanza al prezzo delle merci.

E qui si apre un nuovo capitolo dedicato al lavoro quale criterio per stabilire un valore sufficientemente esatto alle merci che si vendono sul mercato. Ora, che il valore di una merce non coincida mai col suo prezzo, è cosa risaputa. E si può anche concedere al marxismo, in questo sicuramente superiore all'economia politica borghese, che il valore di tale merce possa dipendere dal tempo di lavoro socialmente necessario a produrla, sulla base di un lavoro astratto compiuto da un tipo medio di lavoratore.

Ciò che invece bisogna superare è l'idea che il valore di un bene eccedente debba essere calcolato in maniera *quantitativa*. Il valore di un bene eccedente, oggetto di scambio, può essere calcolato solo in maniera molto *approssimativa* e non necessariamente in rapporto a una valutazione di tipo economico. Può essergli infatti attribuito un *valore extra-economico*, che aumenta o diminuisce in rapporto a valutazioni di tipo *etico*.

Facciamo un esempio. Se due comunità sono ai ferri corti per questioni di competenza territoriale, il baratto (o lo scambio di doni reciproci) può avere un alto significato simbolico; ma se gli stessi oggetti vengono scambiati in occasione di un matrimonio esogamico tra due comunità del tutto pacifiche, il valore simbolico sarà sicuramente inferiore. Questo per dire che stabilire un valore economico sulla base del lavoro, del tempo impiegato, delle energie profuse, delle risorse utilizzate... fa già parte di una mentalità venale, che non può certamente costituire un incentivo a cambiare stile di vita. E con ciò è inutile procedere nella lettura di manuali del genere: sono i limiti di fondo dei loro presupposti metodologici a impedirlo.

Cosa significa "individualismo"?

Il sistema capitalistico può essere definito "individualistico" nel senso, molto generale ma prioritario su tutto, che qui domina la *proprietà privata*, il cui istituto *sociale*, legittimato sul piano culturale, sanzionato a livello giuridico, tutelato a livello politico, difeso a livello militare, fa "sistema di vita".

Non può essere definito "individualistico" solo nel senso che la libertà individuale fruisce di maggiori opportunità di sviluppo. Se vogliamo restare alle definizioni "astratte", questa è sicuramente una definizione troppo "astratta".

Infatti il sistema della "proprietà privata capitalistica" è talmente consolidato, massificato e quindi soggetto a ferree regole di privilegio ed esclusività, che il concetto di "libertà individuale" non ha alcuna possibilità di svilupparsi liberamente al di fuori di questa proprietà, se non in forme che umiliano la dignità umana (cooptazione, clientelismo, ricerca di compromessi e favori d'ogni sorta).

È finito da un pezzo il tempo in cui sotto il nascente capitalismo era possibile che la "libertà individuale" si esprimesse adeguata-

mente. Forse questo tempo non è mai esistito, in quanto sin dall'inizio lo sviluppo di questa idea ha avuto bisogno di varie forme di violenza per imporsi.

Con la nascita del capitalismo monopolistico, privato e/o statale, è definitivamente tramontato il periodo in cui era possibile affermare la propria individualità seguendo le regole, "pacifiche" solo in senso eufemistico, del liberismo classico.

Una qualunque affermazione individuale in regime monopolistico deve necessariamente sottostare a una qualche forma di corruzione, al punto che il rapporto "mafioso" si è per così dire *generalizzato*, è diventato una sorta di "metafora della vita sociale", uscendo dai confini geografici del nostro Mezzogiorno e diventando in sostanza l'unico stile di vita possibile per chi, nell'ambito del monopolio della proprietà privata, vuole a tutti i costi affermare la propria libertà personale, soprattutto in campo economico-finanziario. In particolare è più sul versante "finanziario" che non su quello "produttivo" che la libertà individuale può giocare le carte di un'affermazione arbitraria, moralmente illecita, pur formalmente legittima.

In tal senso se è vero che nel capitalismo, a differenza del feudalesimo e di quel sistema che per molti versi gli somiglia: il *modo di produzione asiatico*, non esiste un rapporto *personale*, tra imprenditore e operaio, tra dirigente e subordinato, è però anche vero che continua ad esistere un rapporto *gerarchico*, piramidale, pur nella forma apparente della libertà contrattuale, tra soggetti che nei confronti della proprietà o del potere in generale si trovano ai lati opposti.

Non solo, ma continua ad esistere un rapporto anche *personale*, seppure in forma nascosta, implicita, nel campo soprattutto economico-finanziario, tra poteri "forti", che istituzionalmente già lo sono, e poteri che vogliono diventarlo, avendone i mezzi.

Ufficialmente sotto il capitalismo vige la democrazia, il rapporto paritetico-oggettivo, giuridico-contrattuale (e non personale) tra i contraenti che s'affacciano sul mercato.

Ufficiosamente, nella realtà di fatto, va invece imponendosi una sorta di rapporto "personale" tra chi detiene il potere e chi vuole ottenerlo. Questo rapporto è basato sull'*affiliazione*, politica ed economica insieme (in campo finanziario può esprimersi p.es. nell'acquisto di azioni, in fusioni bancarie, in forme di cartelli e trust intera-

ziendali, in una gestione manageriale in cui la segretezza sui bilanci è decisiva, ecc.: tutto ciò con una complicità diretta dei poteri politici, istituzionali). È molto di più di un semplice rapporto "contrattuale", è anzi un rapporto di "fiducia reciproca", in cui si è consapevoli che le proprie sorti sono strettamente legate a quelle del partner. È come se il mondo imprenditoriale si fosse reso conto che individualmente nessuno è più in grado di affrontare i problemi che il sistema ha generato. Di qui l'esigenza di stringere rapporti di stretta collaborazione tra imprese e tra queste e il mondo politico (per gli affari esteri anche con quello militare).

Questa cosa in Italia è poco visibile perché qui il capitalismo è nato su basi *cattoliche*, cioè su basi di "rendita", non di "profitto", nel senso che ancora si concepisce l'investimento produttivo come una forma per percepire dei benefici a vita, per un puro e semplice tornaconto personale. È un capitalismo arretrato, poco abituato a concepirsi in maniera "oggettiva", e quindi facilmente soggetto, proprio per questa ragione, a continue forme di corruzione personale, in cui il rispetto delle regole per far funzionare il sistema è considerato un aspetto di secondaria importanza.

Il capitalismo italiano non si rende neppure conto che, per riprodursi, occorrono periodici ricambi generazionali: il fatto è che quando si concepisce il business come mera occasione di riscatto personale, in forza della quale la gestione aziendale si trasforma in un qualcosa di autoritario o al massimo di "paternalistico", il ricambio diventa molto difficile. Gli imprenditori italiani non si rendono conto che per realizzare un rapporto "personale" tra partner aziendali, bisogna farlo all'interno di regole che formalmente sono basate sul "contratto", cioè sulla parità dei contraenti.

Proprietà personale e proprietà privata

Una distinzione molto importante, sul piano socioeconomico, va fatta tra "proprietà privata" e "proprietà personale". La proprietà *privata*, di per sé, presuppone *sempre* una società antagonistica, poiché si riferisce sempre a dei mezzi produttivi di vitale importanza, preposti alla riproduzione sociale. Essa infatti si contrappone alla proprietà *pubblica*, cioè collettiva, di tutta la comunità, e in tal senso si pone sempre in maniera abusiva, anche perché al suo inter-

no generalmente il proprietario vive sfruttando il lavoro di chi non è proprietario.

La proprietà privata ha sempre dei confini precisi, è recintata da qualcosa, fossero anche dei semplici fossati. Là dove esiste proprietà privata esiste anche un apparato di polizia per tenerla sotto controllo, per difenderla dai nullatenenti o da chi vuole allargare i possedimenti che ha già.

Ad un certo punto s'impone anche la presenza dello *Stato*, e la proprietà "pubblica", prima appartenente all'intera collettività, ora viene ad assumere la funzione di proprietà "statale", cioè appartenente a un'entità astratta, che solo formalmente fa gli interessi dell'intera collettività, in quanto di fatto le sue funzioni organizzative e di controllo politico e militare sono gestite da quelle stesse classi sociali che dispongono di maggiori proprietà private.

Viceversa la proprietà *personale* non presuppone affatto quella privata e può essere benissimo compatibile con quella pubblica. Essa si pone come una semplice forma di "sicurezza personale", il cui livello di sicurezza non supera mai quello che può offrire la proprietà pubblica, da cui sempre dipende chi dispone di proprietà personale.

Una proprietà personale potrebbe essere la casa in cui si abita, il mezzo di trasporto che si usa, lo strumento del proprio lavoro..., ma non possono essere quelle cose che permettono di sfruttare il lavoro altrui, cioè di altri che non dispongono delle nostre stesse cose.

In teoria la proprietà personale non avrebbe bisogno di essere tutelata giuridicamente, cioè non dovrebbe essere trasmissibile ereditariamente per legge: al massimo potrebbe esserlo per consuetudine. Quando il suo proprietario muore, la proprietà personale dovrebbe essere generalmente divisa tra i parenti più prossimi, senza alcuna necessità di testamento.

La borghesia invece ha sempre chiaramente ribadito che principio di diritto naturale è la proprietà *privata*, quella appunto che permette di poter fare a meno della proprietà *pubblica*, salvo sfruttare anche quest'ultima in nome del potere politico acquisito.

La giurisprudenza romana diceva la stessa cosa. Anzi chi disponeva di proprietà privata era titolato, di fatto, a sottrarre alla comunità determinati pezzi di proprietà pubblica (pascoli, boschi ecc.).

Sicché là dove s'impone il carattere "privato" della proprietà, quella "personale" viene fatta automaticamente coincidere con quella "privata", facendole così perdere il suo vero significato.

Questo per dire che non esiste storicamente una tendenza "spontanea" alla proprietà *privata*, anche perché, se così fosse, ciò non avrebbe dovuto comportare la fine della proprietà *pubblica*, in quanto è più "spontaneo" che gli uomini, animali sociali per definizione, usino, per sopravvivere, dei mezzi comuni.

Viceversa, la tendenza alla proprietà privata, che pur storicamente si può constatare in quasi tutte le parti del mondo, è stata un processo molto lento e doloroso, che ha completamente sconvolto le basi della proprietà collettiva. Forse si può addirittura sostenere che la proprietà è stata tanto più privatizzata quante più possibilità esistevano di sfruttare il lavoro altrui, di schiavizzare i lavoratori o di usare strumenti avanzati per ridurli in servitù.

Geografia ed economia

Quando si parla di "cause geografiche" che possono aver favorito un sistema produttivo in luogo di un altro, è quanto meno opinabile sostenere che in Europa s'è formato il "modo di produzione occidentale", perché qui i territori erano più frastagliati e di dimensioni abbastanza ristrette, mentre in Asia gli spazi, essendo più ampi e continui, hanno favorito lo sviluppo di una concezione federativa e comunitaria dell'organizzazione socio-produttiva.

La nascita dello schiavismo (seppur non privato ma statale) non è avvenuta in Europa, ma nell'Africa egizia, che è un continente compattissimo. Quasi tutto il pianeta ha conosciuto il comunismo primitivo e lo schiavismo, a prescindere dalla specificità dei territori. Se qualche area non ha conosciuto lo schiavismo in forma classica (privata o statale), lo ha però conosciuto nella forma moderna, quella della schiavitù salariata.

L'influenza della geografia sull'economia ricorda molto da vicino alcune teorie dei climi di Montesquieu, che però non hanno mai trovato grande seguito.

Quando gli spagnoli approdarono nel Nuovo Mondo, dovettero constatare la coesistenza di due stili di vita molto diversi: comunismo primitivo e schiavismo (quest'ultimo nelle tre note civiltà).

Nella stessa Africa lo schiavismo era un patrimonio della sola civiltà egizia, almeno fino a quando non è stato esportato in tutto il continente da portoghesi, spagnoli, olandesi, belgi, inglesi, americani ecc., in forme peraltro assai peggiori di quelle egizie, proprio perché le esigenze che lo favorivano erano quelle del capitale privato.

Insomma il passaggio dal comunismo primitivo allo schiavismo ha seguito, in tantissime parti del pianeta, modalità dipendenti da specifiche circostanze storiche, che non possono essere generalizzate, né messe propriamente a confronto, né fatte dipendere da situazioni di tipo ambientale.

Noi a tutt'oggi non sappiamo il motivo per cui ad un certo punto il collettivo si frantuma, dando origine a forme di esistenza antagonistiche. Sappiamo soltanto che la rottura avviene in maniera traumatica, in quanto non viene condivisa da tutto il collettivo, e che la parte che si stacca da quest'ultimo finisce col vivere in zone impervie, difficili da gestire, dove facilmente si sviluppano rapporti autoritari.

Qual è la differenza tra "statico" e "dinamico" sul piano sociale?

Ci sono due coppie di categorie che se messe insieme possono produrre conclusioni teoriche quanto meno approssimative; ovvero sostenere che il *modo di produzione asiatico* è "statico", inamovibile, mentre il *modo di produzione occidentale* è "dinamico", flessibile, in quanto gli individui possono modificare la struttura sociale, è frase troppo astratta per non richiedere alcune fondamentali precisazioni. Questo anche per evitare che le suddette categorie possano facilmente portare a credere che il modo di produzione occidentale sia migliore di quello asiatico, o il capitalismo migliore del feudalesimo, come in genere il dinamismo è migliore della stasi.

In via preliminare e in modo del tutto generico noi potremmo dire:

- a. ogni società contiene in sé aspetti di staticità (p.es. sotto il capitalismo, il monopolio rispetto alla concorrenza). È vero che il modo di produzione asiatico si poneva nell'antichità in

maniera "statica", ma non bisogna vedere tale aggettivo in una connotazione negativa;

- b. la staticità va messa in relazione non alla dinamicità dei rapporti sociali, ma alle esigenze riproduttive della natura, che non possono essere violate in nome del dinamismo. In tutti i sistemi di vita anteriori a quello schiavistico, staticità voleva dire produrre in maniera conforme alle esigenze riproduttive della natura, quindi voleva dire *conservare* uno stile di vita a misura d'uomo;
- c. "dinamicità dei rapporti sociali" di per sé non significa nulla, essendo soltanto un'astratta categoria sociologica. P. es. sotto il capitalismo può voler dire molte cose negative: disponibilità al precariato, a non avere legami familiari o territoriali, a rinunciare a determinati valori, tradizioni, i quali rallenterebbero appunto il dinamismo sociale ecc. In generale la "dinamicità" dei sistemi antagonisti non ha fatto che produrre forme di devastazione ambientale e sempre più gravi sconvolgimenti sul piano sociale.

Storicamente, sotto il capitalismo, la dinamicità è stata pagata soprattutto dall'esproprio del lavoratore dai propri mezzi di produzione: il che l'ha obbligato a spostarsi da un luogo di residenza a un altro, da un tipo di lavoro a un altro.

Il fatto che nel feudalesimo europeo la società fosse statica in maniera diversa da quella asiatica, nel senso che mentre in quest'ultima dominava la monarchia assoluta, in quella invece dominava la concezione di un sovrano come *primus* tra nobili di pari rango, che cosa può aver comportato? Forse che proprio in virtù di questo tipo di feudalesimo, più "individualistico", era più facile che qui nascesse il capitalismo? E per quale ragione noi dovremmo associare la monarchia assoluta asiatica al collettivismo e il feudalesimo "parademocratico" all'individualismo? La concezione di *primus inter pares* la usò per tantissimo tempo la chiesa ortodossa contro quella cattolica per farle capire che il pontefice non poteva considerarsi un "monarca assoluto", cioè un individualista autoritario, ma un semplice "vescovo" tra altri "vescovi". Cioè, guardando l'Europa feudale, dobbiamo dire ch'era molto più individualistica l'area occidentale di quella orientale.

In ogni caso se accettiamo l'idea che il capitalismo poteva nascere più facilmente nell'ambito di un feudalesimo in cui il concetto di *primus inter pares* venisse sfruttato in senso "anarchico" e non "democratico", allora dovremmo concludere che la monarchia assoluta del modo di produzione asiatico non era poi così "assoluta", così individualistica come la nostra occidentale, anzi essa tutelava un ideale di vita sociale assai superiore a quello cattolico-romano del feudalesimo europeo.

Sicché il fatto che nel modo di produzione asiatico esistesse politicamente una centralizzazione dei poteri, di per sé non può stare ad indicare che a livello di società civile i rapporti fossero meno umanistici di quelli euro-occidentali. La democrazia non si misura prendendo come punto di riferimento la sola dimensione politica.

Infatti, noi potremmo tranquillamente ipotizzare che là dove le classi sociali hanno maggiormente lottato per avere una democrazia in sede politica, lì, a livello di società civile, i rapporti tra le classi fruivano di minore libertà sociale. Cioè l'assenza di una lotta politica contro la monarchia assoluta non è di per sé un indice sicuro di scarsa democrazia sul piano sociale o di scarsa consapevolezza politica da parte delle masse. Bisogna sempre fare un'analisi sugli effettivi rapporti che si vivono sul piano sociale ed economico.

L'idea *politica* di "democrazia" è squisitamente occidentale, europea, ed è un'idea nata mentre in Grecia dominava a livello *sociale* lo schiavismo. Per secoli in Europa è stata un'idea che ha riguardato solo i ceti più benestanti; solo da pochissimo tempo coinvolge anche le donne.

La democrazia occidentale è sempre stata una questione meramente "politica", cioè formale, con scarso riscontro sul piano sociale ed economico, tant'è che i diritti sociali ed economici sono stati elaborati per la prima volta dal socialismo.

Una società autenticamente "socialista" sul piano *economico*, sarebbe autenticamente "democratica" anche sul piano *politico*. Il contrario invece non può mai essere detto. Sotto questo aspetto, p.es., sarebbe assurdo qualificare come antidemocratica quella società che sul piano politico non prevedesse la presenza in parlamento di una pletera di partiti. Spesso proprio la presenza del multipartitismo (segno inequivoco di classi e ceti in perenne conflitto tra loro) impedisce alla politica di funzionare in maniera efficiente. Non è un mi-

stero per nessuno che le odierne democrazie occidentali stiano funzionando non tanto grazie alla democrazia politica, ma nonostante questa, cioè sostanzialmente grazie alle loro posizioni egemoniche detenute a livello internazionale sul piano economico e militare.

Cioè non è neppure il caso di dire che il capitalismo, al cospetto di tutte le altre formazioni sociali, si presenta come quello più "razionale", solo perché qui esistono discipline matematiche come il calcolo computistico, la ragioneria, la statistica, ecc. Accanto a queste forme di "razionalità" ne esistono molte altre del tutto irrazionali, come p.es. la ricerca del puro profitto indipendentemente dalla soddisfazione dei bisogni primari, la competizione sfrenata tra le imprese private, la tendenza alla sovrapproduzione, sempre inevitabile quando si vuole ridurre al minimo il costo del lavoro, l'incapacità cronica di poter pianificare la produzione in presenza di una concorrenza interaziendale, la caduta tendenziale del saggio di profitto in seguito alle innovazioni tecnologiche, il ricorso al militarismo per risolvere le crisi economiche, la sistematica distruzione delle risorse e degli ambienti naturali, la privatizzazione dei profitti in rapporto alla gestione sociale della produzione industriale, l'impoverimento progressivo dei terreni sottoposti a monoculture, e così via.

Peraltro se nell'ambito della società civile si formano delle tendenze di tipo autoritario, di certo non è con la sola democrazia parlamentare che si riesce a scongiurare una dittatura politica (non vi riuscirono p.es. né il parlamento tedesco né quello italiano nei confronti del nazi-fascismo). La democrazia politica, nei paesi capitalistici avanzati, non è che un luogo dell'affarismo economico in sede parlamentare. Infatti, anche se esistono dei parlamentari di "sinistra" che possono opporsi a questo "affarismo", la loro condizione di "parlamentari" risulta enormemente privilegiata rispetto alle condizioni di un qualunque lavoratore medio.

Le stesse equiparazioni che la politologia pone tra oligarchia / governo di ricchi, democrazia / governo del popolo, monarchia / governo di uno solo, aristocrazia / governo dei nobili, ecc., sono formule che, nella realtà dei fatti, non vogliono dire nulla. È possibilissimo infatti che pur in presenza di una democrazia politica viga sul piano socioeconomico una vera e propria oligarchia, a testimonianza che la mera democrazia parlamentare è del tutto irrilevante rispetto ai rapporti di classe, ai conflitti tra i ceti.

Se vogliamo, il capitalismo è stato molto più dinamico in Europa occidentale nel momento in cui ha voluto operare la fuoriuscita dal feudalesimo o nel momento in cui ha dovuto accettare il *Welfare State*, che non nella fase attuale monopolistica.

Oggi è "dinamico" nei paesi del Terzo mondo, i quali (soprattutto Cina, India, Brasile...) stanno decisamente abbandonando le economie precapitalistiche. Domani probabilmente lo sarà anche in Africa.

Viceversa, il capitalismo dei tre poli principali (Usa, Europa occidentale e Giappone) oggi tende a porsi come una struttura che vorrebbe campare di rendita *ad libitum*, anche a costo di fomentare continue guerre locali e regionali.

Il rapporto tra tecnologia e cultura

La capacità di evolvere, di trasformarsi, di adeguarsi alle mutazioni dei tempi è senza dubbio una caratteristica della civiltà capitalistica, che è costretta a questo non solo a causa dell'impianto individualistico del proprio stile di vita, ma anche per il supporto altamente tecnologizzato che la contraddistingue.

Cioè se paragoniamo il sistema schiavistico con quello capitalistico, noteremo subito che il primo non subì particolari rivolgimenti strutturali nei mezzi e nei metodi di produzione economica. Il disprezzo per la persona umana era a livelli massimi, ma sempre entro limiti strutturali di sfruttamento abbastanza definiti, al punto che le autorità vietavano le innovazioni tecnologiche.

Finito lo schiavismo e dopo i mille anni di feudalesimo cristiano, non sarebbe stata possibile una riproposizione identica del rapporto schiavistico del mondo classico. Occorreva necessariamente puntare su una mediazione artificiale nel rapporto tra sfruttato e sfruttatore, e questa mediazione venne trovata nel *macchinismo*, che solo in ambito "cristiano" poteva sorgere, in quanto il cristianesimo è l'ideologia che più di ogni altra permette il dualismo di teoria e prassi, cioè la separazione, vissuta a livello di "coscienza", tra principi etici e pratica immorale. Lo schiavismo l'abbiamo esportato nei paesi colonizzati (Africa, America...) solo perché qui non esisteva il cristianesimo né il macchinismo, ma appena abbiamo diffuso anche questi, abbiamo dovuto rinunciare allo schiavismo tradizionale.

Ovviamente nessuno poteva immaginare che, in presenza di un regime concorrenziale, l'introduzione del macchinismo avrebbe comportato rivolgimenti sociali così drastici e repentini, tali da richiedere incessanti mutamenti di rotta nelle scelte produttive e commerciali.

Infatti molti paesi che fino a ieri erano dominati da un'economia prevalentemente feudale (p.es. Giappone, Cina, India...), una volta impadronitisi dei "segreti" della tecnologia occidentale, sono diventati e stanno diventando dei colossi industriali, saltando molte delle tappe che per noi europei sono state obbligatorie (quelle tappe che, in ambito occidentale, aveva già evitato di ripetere il capitalismo americano, che si è sviluppato senza dover combattere, se non nella primissima fase iniziale, i retaggi dell'economia feudale, e quindi le tipiche remore culturali del cristianesimo feudale).

Le acquisizioni delle tecnologie avanzate da parte dei paesi che per tradizione venivano considerati "arretrati" o "in via di sviluppo" o addirittura "sottosviluppati", sta portando quest'ultimi, che dispongono di ingenti quantitativi di manodopera a basso costo, a diventare i principali competitori sul mercato globale del capitale.

L'illusione di questi paesi è quella di poter controllare i processi individualistici delle proprie economie borghesi, mediante una direzione politica centralizzata, mirante formalmente a salvaguardare molti principi collettivistici delle precedenti economie. Si tratta di una politica di facciata, poiché nella sostanza si sta operando in direzione opposta. Il fatto è che anche questi paesi hanno appreso le dinamiche del "dualismo occidentale", ovvero come far passare determinate direttive a favore del capitalismo, mentre sul piano formale si sostiene esattamente l'opposto, ovvero che il capitalismo di tipo "asiatico" risulterà compatibile con le tradizioni di un tempo (da tempo il Giappone ha sperimentato l'illusorietà di questo connubio; ora è la volta della Cina, dell'India ecc.).

Somiglianze e differenze tra modo di produzione asiatico e occidentale

Quando si mettono a confronto "modo di produzione asiatico" e "modo di produzione occidentale" bisogna fare molta attenzio-

ne al significato delle parole, poiché qui si ha a che fare con sistemi di vita che in realtà non possono essere messi a confronto.

Il modo di produzione asiatico dovrebbe essere messo a confronto esclusivamente col feudalesimo europeo, nonché con quelle esperienze di comunismo primitivo antecedenti allo stesso feudalesimo e di cui si trovava ancora traccia nella Russia feudale, specie nell'area asiatica, e ovviamente in vari contesti di tutta l'Europa orientale.

In tal senso è inesatto sostenere che nel modo di produzione occidentale il lavoratore è proprietario sia di ciò che produce, sia di ciò attraverso cui produce, a differenza del modo asiatico, dove il lavoratore non è padrone di una proprietà "privata", essendo questa per così "statalizzata". Storicamente infatti non è il lavoratore individuale a essere proprietario, ma è il "proprietario" a essere "lavoratore", e il proprietario col tempo diventa sempre meno "lavoratore", preferendo vivere dello sfruttamento del lavoro altrui, condotto sui propri possedimenti.

Si può anzi dire che nell'antichità il proprietario di un bene immobile era sempre un militare. Nelle prime fasi delle prime civiltà antagonistiche la ricchezza poteva essere acquisita solo con la forza fisica o militare. Tutte le concezioni aristocratiche successive alle conquiste militari, relative alla discendenza di stirpe regale o nobiliare, alla purezza del sangue e della razza, sono state elaborate esclusivamente per conservare un potere acquisito arbitrariamente. In tal senso è assai difficile immaginare uno sviluppo economico indipendente da quello politico. In origine c'è l'occupazione militare di territori altrui, poi la distribuzione del bottino (terre, bestiame, mezzi di lavoro...) tra i vincitori e, contestualmente, la tutela giuspolitica di questo dominio.

Solo quando i territori conquistati sono molto ampi, tutti distribuiti, e quando le guerre di conquista cominciano a venir meno, si formano ceti o classi sociali che, per poter farsi strada, sono costretti ad adottare particolari forme di corruzione, in cui il merito non sta tanto nel *valore fisico* da mostrare sul campo di battaglia, ma nell'*astuzia* con cui si è capaci di aggirare il proprio concittadino. Questa, se si vuole, è *in nuce* la storia della nascita e dello sviluppo non solo degli *equites* romani, ma anche della moderna borghesia, ed è anche la storia del passaggio dall'*Iliade* all'*Odissea*.

Tutte le funzioni istituzionali delle civiltà antagonistiche sono servite sin dall'inizio per giustificare ideologicamente degli abusi di fatto, conservandone e anzi aumentandone il valore, l'importanza. Non è mai esistito uno Stato che non abbia fatto *da subito* gli interessi delle classi dominanti. Questi interessi possono aver avuto bisogno di un intervento mediatore dello Stato, affinché la compagine sociale restasse solida, non si sfaldasse, e ciò il più delle volte ha comportato un'accentuazione del lato autoritario del potere politico. Ma è difficile incontrare anche un solo episodio in cui questi interessi contrapposti di classe non si siano trovati uniti contro le rivendicazioni del popolo lavoratore, privo di proprietà.

Quindi è esatto dire che il modo di produzione asiatico è stato molto simile al feudalesimo europeo, in cui effettivamente l'idea di individuo era inglobata in quella di collettivo (la comunità di villaggio), anche se in Italia, a partire dalla rivoluzione comunale del Mille, il collettivismo agrario è andato progressivamente perdendo d'importanza, essendo stato subordinato ai poteri forti (politici ed economici) delle città. Tuttavia, bisognerebbe specificare che per "modo di produzione occidentale" si devono intendere solo due tipi di sistema antagonistici prevalentemente individualistici: quello *schiavistico greco-romano* e quello *borghese* (quest'ultimo prima mercantile dal 1000 al 1500, poi capitalistico).

Nel mondo romano i grandi proprietari terrieri erano - come noto - dei militari divenuti senatori. I senatori videro diminuire il loro potere quando s'affacciarono alla ribalta gli *equites*, cioè gli speculatori privati, gli appaltatori, gli affaristi di ogni risma.

Nel modo di produzione asiatico non è mai esistito un momento in cui si è sviluppata *autonomamente* la sfera produttiva (in senso individuale), in contrasto con le istituzioni politiche statalistiche, né queste l'hanno permesso considerando la comunità in senso lato un retaggio del vecchio comunismo primitivo. Semmai è oggi che le istituzioni politiche, pressate da secoli di capitalismo, sembrano essere intenzionate a favorire uno sviluppo borghese delle loro società.

Nell'alto Medioevo europeo il potere politico era gestito dall'aristocrazia, laica ed ecclesiastica. La borghesia s'è formata economicamente e poi, a partire dal Mille, ha cominciato a darsi delle istituzioni politiche: i Comuni. Ma questo ha potuto farlo solo col con-

senso dei poteri dominanti. Quando le proprie istituzioni sono divenute abbastanza potenti, la borghesia ha preteso una fetta più grande della torta politica.

Dalle prime iniziative comunali italiane sono passati ben 500 anni prima che si potessero vedere delle strutture capitalistiche ben consolidate, e occorreranno altri tre secoli prima di vedere la borghesia leader politica indiscussa nella gestione degli Stati moderni. La borghesia in sostanza ci ha messo otto secoli prima di potersi assicurare un dominio politico incontrastato in Europa e nel mondo intero, ed è stato un dominio che ha subito incredibili scosse nel corso delle due ultime guerre mondiali, quando cioè hanno cominciato a farsi strada, in maniera insistente, le idee del socialismo, idee di cui la borghesia ha dovuto parzialmente tener conto nel momento in cui è stata costretta a organizzare la sua risposta più importante alle esigenze del socialismo: lo *Stato sociale*.

Questo per dire che non ci può essere sviluppo di una classe sociale senza che questa possa disporre, *da subito*, di un certo potere politico. Quelle che mutano sono soltanto le *forme* con cui lo si acquisisce: all'inizio si cercano compromessi coi poteri dominanti, ci si fa largo lentamente ma progressivamente, finché ad un certo punto si decide d'intervenire d'autorità cambiando le regole del gioco.

La ricerca del potere politico marcia di pari passo con quella del potere economico. Se ciò non avviene, il potere economico non sarà mai assicurato nel proprio sviluppo e potrà anche regredire, come p.es. è successo alla borghesia italiana, quando non ebbe coraggio di fare la Riforma protestante ed ebbe paura della Controriforma.

Il primato della politica sull'economia

Il fatto che nel modo di produzione asiatico la sfera politica prevalga su quella economica non deve essere visto, di per sé, come un male peggiore della subordinazione opposta. Infatti è proprio il prevalere della sfera economica su quella politica che indica il carattere anarchico, individualistico della produzione.

Non a caso le teorie socialiste hanno sempre affermato il *primato della politica*, come forma di direzione *consapevole* dei processi economici. Che poi questa direzione abbia assunto la forma,

nel cosiddetto "socialismo reale", di un dirigismo burocratico-statale, questo è un altro discorso. Non è neppure il caso di affermare che mentre sotto il socialismo è giusto sostenere il primato della politica sull'economia, nel modo di produzione asiatico lo stesso primato risulta ingiusto appunto perché qui non è in questione il "socialismo".

Che cos'è il socialismo? Il socialismo non è altro che la riproposizione delle formazioni collettivistiche primitive, da viverci nella consapevolezza dei grandi limiti delle formazioni sociali antagonistiche.

Dovendo quindi scegliere quale civiltà valorizzare, è evidente che il socialismo dovrà preferire quelle più vicine allo stile di vita pre-schiavistico o comunque quelle in cui domina l'autonomia produttiva delle comunità di villaggio, cioè l'indipendenza dai mercati, che non a caso è vista come fumo negli occhi dagli ambienti borghesi.

Un lavoro immediatamente "sociale", non mediato dalla legge del valore, non è forse uno degli obiettivi fondamentali del socialismo democratico? Allora per quale ragione bisogna vedere questa pratica del modo di produzione asiatico come un "limite"? Se il "socialismo reale" è fallito, probabilmente è dipeso anche dal fatto che non si è stati capaci di valorizzare le esperienze del comunismo primordiale.

Insomma ha poco senso affermare che la produzione economica degli individui singoli rimane, nel modo di produzione asiatico, imprigionata nella direzione politica. Il carattere anarchico-spontaneo della produzione economica non è un *pregio* ma semmai un *difetto* dell'agire umano. E tale resta anche se esso si è strettamente legato in occidente alla rivoluzione tecnico-scientifica, che in apparenza sembra averci dato un grande progresso materiale.

La "naturale avidità umana" non è affatto "naturale" ma un prodotto "culturale", di "mentalità". Il "naturale" desiderio di ogni uomo di diventare sempre più ricco (cioè dotato di un sempre maggior potere d'acquisto) non è un desiderio "naturale" ma "artificiale", tipico delle società mercantili, sconosciuto alle società basate sull'autoconsumo, fortemente limitato nelle società basate sul servizio, cioè sui rapporti di dipendenza personale.

Una mentalità che avverte questo bisogno come "naturale" presuppone la rottura traumatica dell'individuo nei confronti di un

collettivo e delle sue consolidate tradizioni. Tale rottura, che all'inizio coinvolge un numero ristretto di persone ma che poi s'allarga a macchia d'olio, non avrebbe mai potuto assicurare che il mercantilismo si sarebbe fermato ai livelli della semplice manifattura, della semplice produzione artigianale, della semplice concorrenza, che sono poi i livelli in cui il capitalismo, anzi il proto-capitalismo sarebbe stato relativamente "soportabile" per i lavoratori (anche se l'Italia del '300 dimostra che anche questi livelli ad un certo punto risultavano decisamente insopportabili per i lavoratori del tessile).

La storia ha dimostrato che nell'ambito del capitalismo l'individualismo diventa sempre più crescente, e i guasti ch'esso provoca sono sempre più gravi, sia alla natura che allo stesso genere umano, specie se in maniera contestuale allo sviluppo dell'individualismo cresce il livello della potenza tecnologica che lo supporta.

Dalla produzione collettiva a quella individuale

Storicamente parlando il passaggio dalla produzione collettiva a quella individuale o di piccoli gruppi staccatisi dalla tribù o dalla comunità d'origine, non è avvenuto in maniera spontanea, ma a seguito di grandi turbamenti e lacerazioni sociali. La rottura del principio collettivistico è stata così traumatica che ogni civiltà antagonistica ha cercato di esorcizzarla, mistificandola a proprio uso e consumo, in forme prevalentemente di tipo *mitologico* (dai racconti di Adamo ed Eva a quelli di Gilgamesh, da quelli di Caino e Abele a quelli di Romolo e Remo, ecc.). Tutte le cosmogonie sono, tra le altre cose, una sorta di pentimento per la creazione del genere umano.

Questo per dire che il modo di produzione asiatico va visto non dall'ottica del capitalismo, ma da quello del comunismo primitivo. Cioè mentre in Europa ci si è distaccati in maniera traumatica, violenta, dal comunismo primitivo, privilegiando l'individualismo produttivo-proprietario; nei paesi asiatici invece la rottura è avvenuta in maniera meno traumatica, meno violenta. In un certo senso mentre da noi la transizione è andata rapidamente in direzione dello schiavismo, da loro invece è andata prevalentemente verso il servaggio, cosa che da noi è stata possibile solo dopo il crollo rovinoso dell'impero romano. Insomma c'è stata più continuità nei paesi asiatici che non in Europa occidentale.

Se un rilievo critico può essere fatto alle formazioni sociali asiatiche uscite dal comunismo primitivo, è quello di non aver saputo contrastare l'ascesa dell'istituto della monarchia assoluta. Ma questo rilievo può essere fatto a tutte le formazioni sociali che si sono staccate da quel tipo di comunismo. Presso le antichissime "genti italiche" non esisteva la monarchia assoluta, ma presso gli Etruschi sì.

Il fatto che i sovrani asiatici venissero considerati alla stregua di "divinità", da noi lo si riscontra per tutto l'impero romano; anche nel feudalesimo si parla di "sacro romano impero" e l'imperatore aveva poteri assoluti; il basileus era considerato "pari agli apostoli"; nell'ambito della chiesa romana il pontefice era un monarca assoluto (lo è ancora oggi), vicario di Cristo in terra, dotato di poteri infallibili (vige ancora il dogma del Concilio Vaticano I). Anche sotto il capitalismo, il capitale viene considerato come una sorta di divinità, cui tutto è dovuto.

La passività politica asiatica è in realtà analoga a quella che si riscontra nella fase iniziale di tutte le formazioni sociali schiavistiche: non è semplicemente connessa a una chiusura culturale nei confronti delle influenze straniere. Anzi spesso è proprio il contrario: si adotta la monarchia assoluta imitando civiltà con cui si è in contatto, come p.es. fecero i Romani nei confronti degli Etruschi. Anche se poi questo istituto, una volta adottato, ha sviluppi del tutto autonomi.

Questo per dire che il fatto di sentirsi "culturalmente autosufficienti" non è di per sé indicativo di una maggiore propensione asiatica verso la monarchia assoluta. Anche i Romani, quando conquistarono il Mediterraneo, si sentivano "culturalmente autosufficienti" e quando sono venuti a contatto con civiltà più avanzate della loro (egizia e greca), non hanno rinunciato alla monarchia assoluta, anzi, se per questo, ne hanno accentuato di molto i poteri.

Lo stesso concetto di "autarchia" o di "autosufficienza economica" non va visto di per sé come un qualcosa di negativo. Poter disporre liberamente delle proprie risorse, poterle utilizzare senza interferenze esterne, rendendo più contenuta possibile la dipendenza da mercati lontani, è anzi un segno di grande maturità collettiva e di forte organizzazione sociale.

Si può semmai qui fare una piccola osservazione. Il fatto che in Asia sia stata scarsamente presente la cultura ebraico-cristiana, che come noto è sempre stata basata sull'identità di *popolo* (la prima)

e sul concetto di *persona* (la seconda), può indirettamente spiegare la scarsa resistenza asiatica verso forme esplicite di dittatura politica.

Tuttavia non sarebbe neppure azzardato sostenere che la cultura ebraico-cristiana s'è formata proprio perché le popolazioni avevano a che fare con forme di schiavismo assai peggiori di quelle asiatiche. Non a caso Paolo di Tarso capì subito che per diffondere meglio e più in fretta il suo cristianesimo doveva dirigersi verso occidente.

In ogni caso quando si parla di "società di consumo" (o, meglio, di "autoconsumo") bisognerebbe sempre distinguere da quelle *asiatiche*, dove esisteva la presenza di uno Stato, quelle *africane* (dove la presenza di uno Stato è visibile solo nella civiltà egizia), quelle *nordamericane* (totalmente prive di Stato, prima dell'arrivo dei colonizzatori bianchi), quelle *centro e sudamericane* (totalmente prive di Stato, ad eccezione ovviamente delle tre classiche: inca, maya, aztechi), e così via. Nella Russia asiatica sono tantissime le popolazioni antiche che non hanno mai conosciuto alcuna forma statale, e così in Australia, Nuova Zelanda, e anche nella stessa Europa occidentale prima del mondo greco-romano.

La precisazione è necessaria perché, se si associa l'autoconsumo alla presenza di uno Stato, si sta già parlando di civiltà molto simili al nostro feudalesimo, in cui dominava una precisa forma di sfruttamento: il *servaggio*.

Nel feudalesimo l'autoconsumo era una forma di vita precedente al mercantilismo del mondo romano: essa era tornata in auge grazie alle popolazioni barbariche che distrussero quell'impero, con lo schiavismo che lo caratterizzava.

L'autoconsumo è la forma di produzione che meglio garantisce la sopravvivenza, la riproduzione di una comunità sociale e naturale. Durante tutto il Medioevo l'anomalia non era costituita dall'autoconsumo, ma dalla *rendita* conseguente al servaggio. La presenza di uno Stato, seppur a livelli minimali, era strettamente connessa non all'autoconsumo ma esclusivamente alla rendita.

Attualmente nel continente asiatico la cultura che può forse meglio conservare le esperienze del passato feudalesimo, in opposizione allo sviluppo crescente del capitalismo, è quella islamica, che però sembra riuscire a farlo solo a prezzo di notevoli concessioni all'integralismo politico-religioso. Del tutto ininfluenti, in tal senso,

appaiono le culture indo-buddiste, taoiste e confuciane, le quali hanno invece svolto un ruolo progressista quando si sono opposte ai tentativi colonialistici delle potenze europee.

Economia mercantile e capitalistica

Il motivo per cui un'economia monetaria, in cui la moneta appare come mezzo di scambio, non si trasformi di per sé in un'economia capitalistica, dove la moneta diviene capitale, cioè viene accumulata di per sé, investendone una parte per allargare la produzione, Marx non è mai riuscito a spiegarlo chiaramente, proprio perché la sua analisi s'è fermata ai processi socioeconomici e non ha investito, se non incidentalmente, quelli contestuali che avvenivano sul piano *culturale*.

Peraltro la conoscenza ch'egli aveva delle società asiatiche e precapitalistiche era troppo limitata perché da essa si possa ricavare qualcosa di davvero innovativo ai fini della comprensione di quelle società. Gli studi erano troppo approssimativi, anzi, praticamente si può dire che le prime ricerche scientifiche nacquero proprio nella seconda metà dell'Ottocento. Marx inizierà ad avere una visione un po' più obiettiva del modo di produzione asiatico solo dopo essersi messo a studiare l'obščina russa, cioè dopo aver preso contatti con le correnti populistiche di quel paese.

Storicamente la nascita del capitalismo è avvenuta in Europa occidentale perché qui dominavano, oltre ad alcune preliminari basi economiche, la prima delle quali era la presenza di un mercato e di una struttura urbana, due particolari forme della cultura cristiana: quella *cattolico-romana* e quella *riformata*. Senza queste culture, di cui la prima, individualistica sul piano *politico*, ha preparato la seconda, individualistica anche sul piano *sociale*, non sarebbe mai nato il capitalismo, cioè la società sarebbe rimasta a livello *mercantile*, di piccola produzione artigianale e di commercio mediterraneo, come nel mondo asiatico e islamico.

È molto opinabile la tesi secondo cui il capitalismo ha potuto svilupparsi in Europa occidentale perché qui il feudalesimo non si poneva come il modo di produzione asiatico, in cui tutto appartiene al despota. Nel nostro feudalesimo la proprietà era divisa tra tanti feudi tra loro ostili. Tale ostilità endemica era il tarlo che avrebbe

poi col tempo portato il feudalesimo al crollo. Tuttavia questo non spiega il motivo per cui l'Europa orientale non abbia conosciuto una transizione al capitalismo analoga alla nostra, né l'abbiano conosciuta i paesi arabi o di religione islamica, venuti a contatto con la nostra civiltà. Anch'essi erano profondamente divisi tra feudi ostili.

Nei paesi est-europei il capitalismo non è stato una conseguenza dello sfacelo del feudalesimo, poiché a questo crollo ha fatto subito seguito il tentativo di realizzare il socialismo. Anche quando è venuto meno lo schiavismo romano, non si è passati subito al feudalesimo, ma si è tornati, in alcune aree, al comunismo delle antiche comunità di villaggio. Perché in Europa occidentale al crollo del feudalesimo non è stata opposta l'idea di un socialismo rurale? Forse perché non esisteva ancora il socialismo come idea? Eppure noi sappiamo che tutte le idee dei movimenti pauperistici ereticali, tutte le idee dei grandi pensatori umanistici come T. More, T. Campanella, T. Müntzer, Erasmo... contengono precise indicazioni in direzione del socialismo. Il socialismo utopistico, in forme più laicizzate, si pone indubbiamente sulla scia di questo proto-socialismo dalle tinte religiose. Esattamente come il socialismo scientifico è una conseguenza di quello utopistico, in forme decisamente rivoluzionarie.

Non è solo questione di feudi contrapposti, ma anche di culture, di mentalità, di stili di vita. Marx, in tal senso, aveva capito che la sovrastruttura ideologica più consona alle esigenze del capitalismo vero e proprio era quella che prevedeva nella forma più avanzata il culto dell'*uomo astratto*, cioè quel culto che separa le intenzioni dalla pratica e che pur essendo nato col cattolicesimo-romano, s'è sviluppato enormemente sotto la riforma protestante. Ma, constatato questo, Marx si è fermato lì, lasciando che l'analisi venisse approfondita dai suoi seguaci: cosa che però è stata fatta solo in modo molto limitato, anzi più che altro è stata fatta dalla sociologia borghese (Weber, Sombart, Fanfani ecc.).

Il motivo per cui il capitalismo si sia successivamente formato anche nei paesi di cultura non cattolica né protestante, ma p.es. shintoista (come il Giappone), o indo-buddhista (come Cina e India), va spiegato col fatto che in questi paesi è stata introdotta dall'esterno un'ideologia, quella liberista, che si è sovrapposta a quella collettivistica-nazionale. Mentre in Europa occidentale il capitalismo è nato dal basso, come una sfida sociale alle istituzioni, come una forma di

eresia pratica che non metteva immediatamente in discussione i principi teorici (religiosi) dominanti, e quindi in forme e modi lenti, faticosi, ambigui, spesso caratterizzati da violenti scontri politici, che hanno comportato, specialmente nell'Italia controriformista, addirittura forme di regresso sociale, in cui le istituzioni, prima condiscendenti, in quanto sapevano di non avere sufficiente credibilità morale per opporsi a questi processi individualistici e assai poco etici sul piano sociale, operarono poi forti ripensamenti politici, scegliendo l'esplicita repressione militare; viceversa, nei paesi asiatici il capitalismo, come ideologia di vita pratica, che pur era stata rifiutata ai tempi del colonialismo europeo, è stata imposto letteralmente dall'alto, dal potere politico, contro tradizioni socioculturali consolidate.

In Asia le ideologie ufficiali sono rimaste formalmente o *ultrareligiose* (come in India) o *areligiose* (come in Cina), ma nella pratica le istituzioni hanno ad un certo punto favorito la diffusione dell'ideologia liberista, la quale è stata fatta propria anzitutto dai ceti urbanizzati, già lontani dalle radici comunitarie. Tale imposizione dall'alto è servita ai poteri costituiti per continuare a riprodursi politicamente.

All'inizio i processi sono stati lenti (in Cina s'è dovuto aspettare la fine del maoismo o del socialismo agrario; in India quella del gandhismo o dell'umanesimo democratico), poiché il potere costituito aveva bisogno del consenso delle masse, per contrastare la resistenza delle comunità pre-capitalistiche, evidentemente più forte che non da noi.

Ora invece si procede molto celermente, verso la piena acquisizione delle regole e delle tecnologie capitalistiche, ai suoi livelli più avanzati, al punto che si prevede di colmare il gap che divide l'Asia dai tre poli dell'imperialismo mondiale in tempi incredibilmente brevi (meno di mezzo secolo!). La caratteristica dei due colossi asiatici è infatti quella di sfruttare unicamente risorse interne, che sono apparentemente sterminate, producendo enormi sacche di povertà da colonizzare impunemente. La classe operaia non è ancora in grado di opporre una resistenza significativa che porti al socialismo democratico, e un'esperienza di partecipazione collettiva come quella p.es. di Tien An Men è servita soltanto per accelerare i processi in direzione del capitalismo.

Viceversa l'Europa occidentale e anche gli Stati Uniti hanno sempre avuto bisogno di crearsi ampi spazi di manovra esterni ai loro territori (per la ricerca di materie prime, manodopera a buon mercato, facili mercati di sbocco ecc.). Il Giappone ci ha provato nel corso della II guerra mondiale. La sua sconfitta lo ha indotto a ridurre al minimo le occasioni di conflitto sociale al proprio interno (legando cioè stabilmente il lavoratore alla propria industria, con alti salari, forti assicurazioni ecc.), e di puntare tutte le proprie energie sulla produzione di merci ad alto contenuto tecnologico, molto competitive, anche nei confronti di quelle americane. Questo gli ha altresì permesso di diventare una grande potenza finanziaria, con cui i grandi paesi del capitalismo avanzato si sono fortemente indebitati.

Quindi se nei paesi asiatici l'economia monetaria, nei secoli passati, non è riuscita a diventare capitalistica, ciò non va visto come un "difetto" di quell'economia, ma semmai come un "pregio", proprio perché le culture dominanti, meno dualistiche rispetto a quelle eurooccidentali, ebbero sempre la forza, non solo "materiale" ma anche "morale", d'impedire uno svolgimento arbitrario, individualistico, nella gestione dell'economia.

Il fatto che invece oggi tali economie non abbiano più queste riserve morali va visto in maniera particolarmente negativa. Un'affermazione mondiale del capitalismo, nel senso di un'esplosione di nazioni che vogliono far la parte della "metropoli" e non più della "colonia", non può che portare a una revisione delle rispettive zone d'influenza. Si situano in questa direzione strategica i recenti interventi americani nell'area asiatica. In Asia la lotta armata dell'occidente contro il cosiddetto "terrorismo islamico" ha la funzione precipua di tenere sotto controllo lo sviluppo di Cina e India.

L'attuale rapida occidentalizzazione dei grandi paesi asiatici, in presenza di un sostrato sociale, nelle campagne, ancora prevalentemente feudale, è foriera di gravi squilibri mondiali, di cui già abbiamo avuto un esempio eloquente con l'esperienza dell'imperialismo nipponico. Anche il Giappone infatti ha voluto inserire con la forza lo stile di vita occidentale in un sistema sociale prevalentemente feudale: la conseguenza è stata che l'impero del Sol Levante ambiva a dominare tutta l'Asia, India e Cina compresi. E si trattava di un paese con un numero di abitanti molto piccolo. È vero che anche la Gran Bretagna ha occupato mezzo mondo con un numero molto pic-

colo di militari, ma è anche vero ch'essa non s'è mai sognata di occupare l'Europa, se non al tempo della guerra dei Cent'Anni.

Che succederà ora all'Asia e al mondo intero, dato che due nazioni, che insieme dispongono di 1/3 degli abitanti del pianeta, hanno deciso d'imboccare, a ritmi frenetici, la strada del capitalismo industriale? Chi potrà porre rimedio ai guasti sociali e ambientali di due superpotenze come Cina e India?

In Cina il maoismo ha rappresentato una forma di socialismo agrario autoritario, che non è stato in grado di assicurare il socialismo anche nel comparto industriale, e quando ha cominciato a farlo, ci si è resi conto che sarebbe stato meglio far sviluppare l'industria in senso capitalistico, cercando di conservare il socialismo solo a livello politico. Ovviamente questa soluzione ibrida sarebbe stata fatta pagare al mondo dei lavoratori, i quali infatti stanno perdendo sempre più autonomia e sono costretti ad accettare condizioni di vita subumane. Le conseguenze di ciò si faranno sentire in Cina quando la società, divenuta prevalentemente borghese, troverà l'involucro politico che la contiene come del tutto inadeguato.

Il rapporto tra città e campagna

Il rapporto città-campagna in Europa occidentale non è stato meno conflittuale di quello asiatico antico. Sostenere che in occidente città e campagna trovano ciascuna nell'altra il proprio completamente ha senso solo se ci si riferisce a quel periodo alto-medievale in cui dominava l'agricoltura dell'autoconsumo, mentre i mercati urbani, le fiere servivano soltanto per smerciare le eccedenze, per praticare il baratto o per acquistare beni che non si potevano produrre, per motivi oggettivi o perché non convenienti.

Finché le città sono soltanto questo e, al massimo, una serie di mura entro cui rinchiudersi in caso di attacchi nemici, in maniera analoga a quanto si faceva coi castelli feudali, allora si può parlare di "interconnessione" con le attività rurali. Viceversa, a partire dal momento in cui comincia a formarsi una mentalità mercantile, ostile all'autoconsumo, ecco che la città tende inevitabilmente, progressivamente a sottomettere al proprio dominio settori sempre più significativi della campagna.

Il primo segno di questa superiorità è ben visibile là dove in ambito rurale si separa l'attività agricola da quella artigianale, con la conseguenza che quest'ultima si trasferisce direttamente in città. Gli artigiani che si associano in corporazioni di arti e mestieri e che cominciano, seppure sotto gravi restrizioni reciproche, a diventare "borghesi", determinano una diversa fisionomia delle città. La piccola produzione mercantile, ove si pratica lo sfruttamento dei garzoni, ove si vende anzitutto per un mercato, a prezzi che mandano in rovina il tradizionale artigianato rurale, è già una forma di proto-capitalismo.

Quando poi il lavoro degli stessi artigiani comincia ad essere organizzato da borghesi che grazie ai loro traffici commerciali in oriente dispongono di ingenti capitali, il gioco è fatto. I borghesi, col tempo, non solo si mettono a sfruttare gli artigiani delle città, ma penetrano anche nelle campagne, trasformando l'artigianato là presente, che permetteva al contadino di non dipendere dal mercato e che veniva svolto prevalentemente dalle donne (filatura, tessitura, cardatura...), in una branca produttiva delle loro aziende.

La campagna in sostanza diventa soltanto una fonte di viveri per la città, un serbatoio di manodopera a basso costo per le attività manifatturiere, un mercato di sbocco per i prodotti tessili, senz'altro prevalenti su tutti gli altri.

Quando il contadino perde l'autonomia artigianale ed è costretto ad acquistare in città, col denaro, ciò che prima riusciva a produrre da solo, la sua attività agricola è costretta a subire una modificazione sostanziale e decisiva: deve per forza specializzare le colture e vendere sul mercato urbano quanto gli viene richiesto, e se avrà solo un piccolo appezzamento sicuramente soccomberà.

Lo sviluppo delle città in Europa occidentale ha provocato la fine dell'autonomia dei contadini, la fine della piccola produzione rurale, l'estensione delle grandi concentrazioni terriere e delle produzioni monoculturali, lo spopolamento delle campagne, divenute meno bisognose di manodopera, lo sfruttamento incontrollato di tutte le risorse naturali, il sovraffollamento delle città, una drastica separazione del produttore dalla proprietà dei mezzi lavorativi, una crescente proletarianizzazione di molte categorie di lavoratori, ecc.

Se prima dello sviluppo delle città le popolazioni rurali erano povere ma non affamate, soggette sicuramente ai vergognosi tri-

buti dei rapporti servili, nei quali comunque lo sfruttamento in natura incontrava un limite insuperabile nella capacità di consumo da parte dei ceti latifondisti; ora invece, con lo sviluppo delle città, la popolazione contadina non è solo povera ma indigente, affamata, sfruttata senza limiti da chi ha voluto trasformare il rapporto di dipendenza personale e naturale in un rapporto di dipendenza contrattuale e monetaria, in cui lo spettro della disoccupazione è sempre dietro l'angolo.

Tutto ciò è stato reso possibile dal fatto che sotto il cattolicesimo-romano si sono formati i primi nuclei di attività borghese, i quali, nella fase iniziale, riconoscevano solo formalmente il potere politico e ideologico della classe feudale, laica ed ecclesiastica, e quest'ultima traeva beneficio, essa stessa, dall'attività mercantile dei borghesi, semplicemente opprimendo di più i ceti rurali ed esigendo da questi dei tributi anche in forma monetaria, cioè in quell'unica forma che permettesse a tutti di acquistare merci sui mercati urbani.

La classe feudale ha concesso ampi spazi sociali ed economici di manovra alla borghesia perché, insieme a questa, voleva condurre un tenore di vita di maggior benessere, senza curarsi di quanto questo avrebbe potuto pesare sull'attività dei contadini. L'individualismo del feudatario, che, padrone di grandi proprietà fondiarie, voleva vivere di *rendita*, s'è allargato al borghese, che, padrone di ingenti capitali, voleva vivere di *profitti*.

Quando l'attività mercantile e industriale ha raggiunto certi livelli di successo e di stabilità, ecco che la borghesia ha cominciato a pretendere maggiore potere *politico*, per la qual cosa ha avuto bisogno di trasformare il cattolicesimo in protestantesimo (successivamente trasferirà i principi individualistici della Riforma nella filosofia idealistica, seguendo la linea che va da Cartesio a Hegel). L'individualismo borghese, eticamente più povero ma economicamente più forte, si sostituiva politicamente all'individualismo feudale dei proprietari terrieri.

Tutto ciò in Asia non è avvenuto perché è mancata la cultura che lo permettesse, non perché non ci fossero le condizioni materiali. Gli uomini hanno continuato a sentirsi parte della natura, subordinati ai poteri dominanti, fedeli a tradizioni secolari, che pur quegli stessi poteri rendevano sempre meno stabili, essendo comunque il modo di produzione asiatico una deviazione dal comunismo primitivo. Non

solo, ma contro i tentativi di colonizzazione operati dagli occidentali, i contadini hanno spesso preso le difese di chi in patria li opprimeva.

Lo sviluppo del capitalismo in Asia non è avvenuto non perché il potere politico era qui più autoritario, non perché la società civile era meno intraprendente, non perché c'era meno cultura, ma semplicemente perché mancava quella necessaria "forma mentis" che pone l'individuo al di sopra del collettivo.

Il modo di produzione asiatico non era più compatto, più uniforme semplicemente perché vi dominava un potere assoluto. Questo modo di far dipendere l'unità dalla centralizzazione dei poteri è di derivazione occidentale. È da noi infatti che la politica cerca sempre d'imporsi in maniera monarchica, dittatoriale, mentre la società cerca di opporvisi chiedendo maggiore democrazia. In Asia la compattezza era dovuta a un maggior rispetto per le tradizioni.

Oggi però questo rispetto viene considerato un "limite" e si cerca di superarlo in fretta. Anzi oggi in Cina e in India si sta sperimentando qualcosa di inedito a livello storico: l'individualismo sociale, imprenditoriale, è qualcosa che viene promosso a livello politico, contro le stesse tradizioni sociali, cioè non è qualcosa che nasce dal basso e che cerca a fatica di farsi largo tra le maglie strette del potere, ma è qualcosa che nasce dall'alto e che deve farsi largo tra le maglie strette delle antiche consuetudini sociali.

L'apporto del cristianesimo

Il feudalesimo da noi è stato possibile anche grazie all'apporto del cristianesimo, un'ideologia nata in origine per uno stile di vita collettivistico.

In Asia il cristianesimo non ha avuto bisogno di espandersi proprio perché qui la transizione dal comunismo primitivo alle caste feudali era avvenuta in maniera molto meno traumatica rispetto a quella avvenuta in Europa occidentale tra il medesimo comunismo e lo schiavismo privato greco-romano.

È noto che le "caste" asiatiche (così forti in India) assomigliano molto ai nostri ceti aristocratico-feudali. Una differenza però bisogna ammetterla: mentre in Asia l'evoluzione dal comunismo primitivo al feudalesimo è stata un processo tutto interno a quella re-

gione, in Europa invece il feudalesimo è stato un prodotto d'importazione (la provenienza era quella dell'Europa orientale e della stessa Asia, ove esistevano tribù che non avevano conosciuto lo schiavismo come sistema di vita produttivo), anche se il "feudalesimo" vissuto in Europa occidentale (quello ideato dai Franchi e sviluppato dai Normanni) non può essere paragonato a quello dell'Europa orientale, che s'impone in tutta la sua durezza soltanto quando da noi s'afferma il capitalismo (tant'è che si parla di "secondo servaggio").

Le popolazioni barbariche hanno potuto realizzare qualcosa che i Romani, col loro sistema basato strutturalmente sullo schiavismo e sull'ideologia fortemente individualistica che lo supportava, non avrebbero mai potuto fare (il fallimento sostanziale del colonato lo dimostra).

Poniamoci ora una domanda del tutto ipotetica e a cui forse tutti gli storici rifiuterebbero di rispondere, ritenendola priva di senso: se non ci fosse stato il feudalesimo, la società romana sarebbe passata direttamente dallo schiavismo al capitalismo?

Diciamo anzitutto che se questa possibilità ci fosse davvero stata, sicuramente il feudalesimo ne ha ritardato di mille anni la realizzazione, benché in Italia la prima economia mercantile nasca 500 anni dopo il crollo dell'impero romano.

Se non ci fossero stati i barbari a sfondare i confini dell'impero, probabilmente le contraddizioni interne l'avrebbero fatto crollare lo stesso, nel senso che sarebbero scoppiate infinite guerre civili e pezzi sempre più grandi dell'impero si sarebbero progressivamente staccati dal nucleo centrale.

Roma avrebbe dovuto fare come Bisanzio: accettare definitivamente e senza soluzione di continuità la nuova religione, quella cristiana, cercando di costruirci sopra una nuova società, in cui all'idea di "schiavo-oggetto" si sostituisse quella di "servo-persona" (in quanto appunto "cristiano" come il padrone che lo comandava).

Con o senza barbari l'Europa era destinata al servaggio (si parla infatti di "feudalesimo" sia nell'Europa carolingia che in quella bizantina), a meno che la popolazione non avesse avuto una tale consapevolezza politica da obbligare le autorità costituite a realizzare una società davvero democratica, analoga a quella del comunismo primitivo.

Dei due feudalesimi quello più ricco, almeno sino al tempo delle crociate, è sempre stato quello orientale di Bisanzio. Ebbene perché non s'è formato qui il capitalismo? La risposta non può che essere una: il capitalismo s'è formato prima in Europa occidentale perché qui la cultura dominante aveva meno *forza morale* di quella presente in area bizantina.

Là dove la crisi degli ideali religiosi s'è fatta maggiormente sentire, li hanno cominciato a svilupparsi delle tendenze mercantili che non si limitavano al semplice scambio commerciale dei prodotti o alla piccola produzione artigianale, ma che iniziavano a configurarsi come attività basata sullo sfruttamento sistematico del lavoro altrui, al fine di accumulare capitali, una parte dei quali veniva reinvestita per allargare la produzione, la quale si faceva sempre più meccanizzata.

I progressi tecnici sono andati di pari passo con l'aumento delle prospettive di guadagno monetario. L'esosità dei mercanti e usurai italiani (veneziani, genovesi, fiorentini...) non era mai stata vista in tutta la sua crudezza, in oriente, almeno sino alla IV crociata. Contro questi mercanti spesso insorgeva spontaneamente la stessa popolazione bizantina.

Questo significa che per creare il capitalismo non basta un'economia mercantile, e non basta neppure una determinata forma ideologica che gli faccia da supporto: occorre anche la presenza di un'ideologia in crisi, e che le masse popolari non vedano possibilità di ripresa positiva da parte delle istituzioni dominanti; occorre che le masse oppongano a questa ideologia un'altra ideologia che formalmente appaia come più esigente sul piano pratico ma che di fatto conduca a uno stile di vita eticamente più povero e più individualista. È questa la storia del passaggio dal cattolicesimo-romano al protestantesimo.

Se le istituzioni sono incapaci di cambiare le cose e vogliono caparbiamente conservare il loro potere, determinate frange della società civile si organizzano autonomamente in forme apparentemente più comunitarie, ma in realtà preposte a difendere interessi particolari, di classe. Così è avvenuto nella transizione dal feudalesimo al capitalismo.

All'inizio la borghesia evitava di pronunciarsi sul terreno spinoso dell'ideologia, ma intanto era in grado, sul piano pratico, di

creare uno stile di vita il cui valore etico non era certo superiore a quello dei poteri dominanti; anzi, se possibile era peggiore, in quanto la borghesia non faceva che trasferire sul piano *sociale* la corruzione che la chiesa e l'aristocrazia vivevano sul terreno *politico*, anche se, nella fase iniziale, il protestantesimo diceva di voler recuperare la purezza del cristianesimo primitivo.

La borghesia infatti inizia a contestare esplicitamente il potere politico e ideologico della chiesa soltanto quando ha sufficiente potere economico per farlo. A questo punto o si formano altre frange sociali, più popolari, con valori umani e politici più democratici, in grado di scongiurare un'involuzione borghese del sistema feudale, oppure accade l'irreparabile, cioè gli alti valori etici, affermati in precedenza sul piano teorico e contraddetti nella pratica, cominciano ad essere revisionati, resi meno esigenti, meno rigorosi, sicché la pratica che li contraddice risulta più coerente, più sopportabile. Si propone una nuova coerenza di teoria e prassi a livelli più bassi, in cui gli aspetti dell'individualismo sociale risultano maggiormente legittimati.

L'apporto degli intellettuali è stato fondamentale per far nascere il capitalismo: sono stati loro che hanno cominciato a teorizzare qualcosa di nuovo, in grado di rispecchiare meglio le mutate esigenze di certe frange popolari; esigenze che rispetto ai poteri dominanti apparivano avanzate, progressive, ma che in definitiva non hanno fatto che coltivare degli interessi particolari, non appartenenti agli strati più popolari. I primi intellettuali a operare così sono stati i teologi e canonisti italiani intorno al Mille.

L'ironia della storia sta comunque in questo, che mentre sarebbe stato più facile far nascere il capitalismo dallo schiavismo, in quanto entrambi manifestano nella pratica un analogo disprezzo per la vita umana, di fatto il capitalismo è potuto nascere solo dopo l'esperienza maggiormente etica del servaggio, "battezzato" dal cristianesimo. Insomma se è vero che ogni civiltà ha in sé i germi che la porteranno al proprio superamento, è evidente che anche il feudalesimo occidentale aveva in sé i motivi della propria fine.

Se il passaggio dal feudalesimo al capitalismo è stato molto più veloce in Europa occidentale che non in Europa orientale o in Asia, ciò è unicamente dipeso dai *fattori culturali, sovrastrutturali*, che hanno (e che tuttora caratterizzano, seppur in forme di progressi-

va laicizzazione) la nostra civiltà. Se non analizziamo questi fattori non si riuscirà mai a capire perché dal crollo del feudalesimo occidentale non si sia passati a una "democrazia rurale" (come p.es. preventivavano molti movimenti pauperistici ereticali), ma si sia direttamente passati, non senza fatica, a una civiltà eticamente inferiore a quella medievale, essendo basata sul dio quattrino.

Questioni burocratiche

Strutture dirigistiche e complicati apparati burocratici non sono soltanto una prerogativa dei paesi asiatici, esistono anche nei paesi occidentali ove vige il sistema mercantile o capitalistico, e li ritroviamo persino nel "socialismo amministrato". In occidente anzi si può dire che la burocrazia sia una caratteristica tipica degli Stati di "mercato". La burocrazia è una forma organizzativa e di controllo specifica dello Stato borghese, al pari della magistratura, della polizia, della scuola ecc. Sono tutti apparati ideologici di stato, cioè strutture preposte a fare esclusivamente gli interessi dello Stato e non quelli della società civile.

Non solo, ma, considerando che il sistema capitalistico, a differenza di quello asiatico antico, produce molta più disoccupazione nei settori agricolo e artigianale, è proprio nello Stato borghese che la burocrazia assume livelli di occupazione elefantiaci, aventi un peso abnorme sulle dinamiche della società civile. La borghesia può permettersi una pletora sterminata d'impiegati pubblici proprio perché agli operai riesce a estorcere un enorme plusvalore.

Viceversa, in tutte le società asiatiche la burocrazia, pur essendo politicamente molto forte, è sempre stata ridotta al minimo indispensabile. Inoltre si trattava di una casta di privilegiati, che poteva accedere a questo settore non senza aver superato determinate prove di abilità intellettuale e di onestà morale. Generalmente erano cariche che si trasmettevano di padre in figlio, in ambito aristocratico, in quanto i soggetti dovevano garantire piena fedeltà al loro mandato e i sovrani dovevano poter contare a occhi chiusi sui loro funzionari. Il confucianesimo fu la cultura per eccellenza in Cina, idonea a preparare i burocrati.

Nella storia della civiltà egizia incontriamo una figura emblematica di burocrate di corte: Giuseppe. Pur provenendo da una

cultura diversa, quella ebraica, egli venne utilizzato dal faraone per un incarico di grande responsabilità, semplicemente perché gli erano state riconosciute ottime capacità intellettuali e una sostanziale onestà morale.

Che dire invece della burocrazia dello Stato borghese? Essa ha conoscenze significative solo nei livelli di più alta responsabilità, in quanto la stragrande maggioranza dei burocrati svolge mansioni di bassa manovalanza, di trita ripetitività (oggi non riusciamo a ridurre al minimo questo personale, mediante l'uso dell'informatica, perché non si saprebbe come reimpiegare quello in eccedenza, un po' come al tempo dei Romani si evitava l'uso delle innovazioni tecnologiche per non avere troppi disoccupati).

Spesso e volentieri le conoscenze degli alti burocrati vengono utilizzate per il carrierismo individuale, non esistendo un rapporto personale, di fiducia, tra mandato e mandatario, ma solo un rapporto contrattuale, connesso all'entità di una certa remunerazione. Spessissimo l'accesso a queste funzioni dirigenziali non è affatto basato sull'effettiva capacità del candidato, sulla sua preparazione culturale, sulla sua esperienza pregressa, quanto piuttosto su varie forme di raccomandazione, sicché anche la gestione della burocrazia non è mai scevra dalla piaga della corruzione, quella piaga che p.es. rende sempre molto problematica la trasparenza negli appalti pubblici, la riscossione dei tributi, l'uso del denaro dei cittadini, ecc. Marx ha criticato duramente la burocrazia prussiana sin dagli esordi della sua attività letteraria.

Qui si può aggiungere che mentre nei paesi asiatici lo Stato, pur avendo bisogno di estorcere tributi come un qualunque Stato assolutista, era consapevole della necessità di non infierire eccessivamente sulle disponibilità dei ceti lavorativi più bassi (contadini e artigiani); viceversa negli Stati borghesi i contadini e gli artigiani, se sono piccoli e non si trasformano in operai o in impiegati, non hanno alcuna possibilità di sopravvivenza. Lo Stato, che è un organo della borghesia, non garantisce affatto la loro esistenza, se non prospettando loro una tipologia di lavoro completamente diversa, quale appunto quella amministrativa o quella poliziesca, di controllo, per garantire l'ordine pubblico.

Non bisogna vedere lo Stato asiatico come un ostacolo più grande da superare per la società civile, di quanto non lo sia la nostra

borghesia capitalistica da parte degli operai, dei contadini e degli artigiani. Certamente lo Stato in Asia impediva, anche dal punto di vista burocratico, la formazione di una società capitalistica, ma esso poteva comportarsi così proprio perché nell'ambito della società civile prevalevano ancora culture e tradizioni pre-borghesi.

Viceversa in Europa occidentale gli Stati feudali han dovuto sempre più adeguarsi alla società borghese: questo lo si vede benissimo all'epoca dei sovrani assolutistici e/o illuminati, dal 1500 al 1700 (che è il periodo in cui si forma la moderna burocrazia), fino a quando questi stessi Stati, dopo la rivoluzioni politiche borghesi (conseguenti a quelle industriali), non sono divenuti un organo di controllo, di gestione della società, da parte della *sola* borghesia.

Questioni militari

Sulle questioni militari vorrei semplicemente fare questa osservazione. Ai tempi delle invasioni mongole la guerra era un privilegio dei ceti più alti della piramide sociale, ma dove questo: in Russia o in Mongolia? Non fu forse proprio questo fatto elitario che contribuì a far perdere alla Russia, economicamente più forte della Mongolia, geograficamente molto più estesa, numericamente molto più popolosa, la guerra con le truppe nomadi di Gengis Khan?

Sotto il feudalesimo occidentale la guerra era sempre un "affare" dell'aristocrazia, cioè una questione ch'essa decideva sulla base di propri esclusivi interessi, anche se ovviamente ad essa partecipava la classe dei contadini, degli artigiani ecc. In caso di vittoria le categorie più infime ottenevano alcuni vantaggi materiali, ma la fetta più grossa se la prendeva sempre la nobiltà di spada.

Forse le uniche guerre "popolari" scoppiate in Europa occidentale sono state quelle condotte dai protestanti contro i cattolici, in cui si fronteggiavano due concezioni opposte della vita sociale: una feudale, l'altra borghese. Per il resto le guerre sono sempre state organizzate o dalla nobiltà (anche quando le crociate apparivano "popolari"), oppure dalla borghesia, con l'aiuto però di truppe mercenarie.

In tal senso è caratteristico che il fenomeno dei mercenari si presenti in Europa, in maniera imprescindibile, cioè non estemporanea, o nel corso del passaggio dalla repubblica all'impero romano, al

fine di conservare quanto arbitrariamente conquistato, o nel corso dell'affermazione della società borghese contro società rivali, cioè nei due momenti in cui il tasso di eticità sociale era molto basso, essendo prevalenti interessi privi di forti idealità.

Negli eserciti orientali la presenza di truppe mercenarie di regola non era mai superiore a quelle regolarmente assoldate. Eserciti basati prevalentemente su truppe mercenarie non hanno mai realizzato domini duraturi. Forse anche per questo l'impero romano è durato molto meno della repubblica.

D'altra parte anche gli eserciti composti da militari professionisti, su base volontaria, sono in fondo degli eserciti mercenari, in quanto l'arruolamento avviene prevalentemente per motivi economici e con la promessa di forti prospettive di carriera. Non a caso l'arruolamento interessa categorie di cittadini di modesta cultura o comunque di scarsa autonomia finanziaria.

Resta inoltre singolare che il più alto presidio della "moralità" europea, e cioè il Vaticano, sia ancora difeso, attualmente, da un esercito straniero e quindi mercenario.

Questioni terminologiche

Se si identifica "capitalismo" e "mercato" non ci si può spiegare il motivo per cui Marx abbia cercato tutta la vita di dimostrare che questa identificazione è valida solo a partire dal XVI sec.

Prima di questo secolo si può parlare al massimo di "proto-capitalismo" (cui si opposero p.es. i Ciompi a Firenze) o di "mercantilismo" (in cui un imprenditore sfrutta un artigiano-operaio che resta proprietario dei propri mezzi produttivi).

Nel capitalismo le due persone che s'incontrano sono entrambe *libere*, ma una non ha alcuna proprietà, se non quella della propria forza-lavoro. Questo operaio è costretto a lavorare in una fabbrica con mezzi non suoi, producendo beni che non sono suoi in alcuna parte e lo fa nella certezza formale della libertà giuridica. Diritto ed economia devono marciare di pari passo...

Se "capitalismo" volesse dire "mercato" non si spiegherebbe il motivo per cui solo da un certo feudalesimo (quello *cattolico*) è nato il capitalismo, che ha avuto bisogno di una cultura particolare,

quella *protestantica* per svilupparsi in maniera conseguente, come appunto sotto il cattolicesimo non avrebbe mai potuto fare.

Non poteva esserci il capitalismo nel mondo antico proprio perché non c'era il rapporto giuridico-formale tra persone libere. In nessun momento dello schiavismo è riscontrabile il capitalismo, non tanto perché non esisteva una tecnologia adeguata per sfruttare i lavoratori, ma proprio perché sul mercato del lavoro non s'incontravano due persone giuridicamente libere, di cui una costretta a lasciarsi spontaneamente schiavizzare dall'altra pur di campare.

La libertà era un obiettivo che ci si doveva guadagnare. Invece nel capitalismo prima si è *liberi* (formalmente), poi si diventa *schiavi* (sostanzialmente). Questa mistificazione è stata resa possibile dal cristianesimo borghese.

Consideriamo inoltre che lo sviluppo della tecnologia è in realtà strettamente correlato a questa mistificazione, in quanto mentre sotto lo schiavismo non c'era bisogno di una tecnologia sofisticata che mediasse il rapporto di lavoro, e anzi la si ostacolava consapevolmente; nel capitalismo invece, essendo il rapporto tra pari, la tecnologia diventa una sorta di coercizione indiretta: quanto più l'operaio si emancipa tanto più l'imprenditore ha bisogno di una tecnologia avanzata che supplisca al fatto di non poter esercitare una costrizione immediata, tipica del mondo schiavile.

Si può quindi parlare di "proto-capitalismo" solo in riferimento alla presenza di un mercato, di una produzione specifica per il mercato e di una tecnologia usata per produrre per il mercato. Ma poi ci si deve fermare qui.

Se il capitalismo potesse usare la coercizione immediata tipica dello schiavismo, lo farebbe ben volentieri, come in effetti ha fatto là dove la presenza del cristianesimo era scarsa (in Africa, Asia, America latina) e dove quindi non vi era bisogno di un particolare macchinismo. In Europa lo schiavismo era assai poco praticato, ma i cristiani potevano tranquillamente esercitarlo nel resto del mondo. Solo dopo la rivoluzione francese s'è cominciato a dire che andava abolito ovunque.

In America Latina gli spagnoli poterono impiantare lo schiavismo perché erano cattolici e gli indios non erano cristiani. Ma là dove ci fu lo schiavismo non si sviluppò spontaneamente il capitali-

smo. In Sudamerica il capitalismo fu un prodotto d'importazione, che segnò il sottosviluppo di quella regione.

Invece negli Stati Uniti il capitalismo si sviluppò meglio là dove s'era imposto il protestantesimo: entrambi costrinsero la parte sud, schiavista, a rinunciare allo schiavismo.

Anche l'operaio è uno schiavo, ma formalmente è libero. Nessuno schiavo è mai stato libero, se non in casi molto particolari.

Non è che il capitalismo voglia la fine dello schiavismo; è che là dove esiste una coscienza cristiana lo schiavismo deve assumere forme mistificate. Questo spiega il motivo per cui nel Medioevo europeo non vi fu lo schiavismo: le tradizioni barbare, che sostanzialmente non conoscevano lo schiavismo come sistema produttivo, s'incontrarono con una cultura, quella cristiana, favorevole al superamento dello schiavismo.

Quindi non è il livello della tecnologia, il prevalere di un mercato sull'autoconsumo, la competizione tra produttori che di per sé indicano la presenza o meno del capitalismo, ma proprio il fatto che, oltre a tutte queste cose, occorre un rapporto giuridico tra pari, la cui assoluta formalità è la quintessenza della mistificazione borghese. Ti schiavizzo proprio mentre insieme affermiamo il valore della libertà.

Viceversa il termine "borghesia" si può più facilmente usare per le epoche non capitalistiche: è un termine più traslato di "capitalismo". A "capitalismo" andrebbe associato il termine "capitalista", cioè imprenditore industriale privato, contrapposto a "operaio salariato", giuridicamente libero come lui. Poi ovviamente col termine "borghesia", sotto il capitalismo, s'intendono tante altre figure sociali.

Il borghese pre-capitalista può essere un mercante o un imprenditore che sfrutta l'artigiano padrone dei propri mezzi produttivi o gli schiavi che acquista sul mercato, infine l'usuraio, che però non crea ricchezza ma la distrugge.

In Italia abbiamo anticipato i tempi, ma fino a un certo punto. P.es. la rivolta dei Ciompi non era quella di operai nullatenenti, espulsi dalla terra, ma di farsettai, cardatori e tintori, cui non si voleva riconoscere il diritto a essere una corporazione, cioè di fruire di determinati privilegi.

Il vero capitalismo nasce quando sia il contadino che l'artigiano, persone libere, non hanno altro che le proprie braccia per lavorare, cioè devono essere eliminati il servaggio e la corporazione, per cui all'operaio non resta che la rivoluzione o la fame.

Ma perché questo possa accadere occorre anche una trasformazione radicale della cultura dominante, con cui si possa dimostrare, in maniera illusoria, che senza "padrone" si è più liberi. Ecco perché il protestantesimo è la religione dell'individualismo, mentre il cattolicesimo resta la religione della esplicita sottomissione. Il protestantesimo serve per illudere che si possa diventare imprenditori pur partendo da nullatenenti. Questo negli Usa è stato molto evidente sin dall'inizio della loro storia, proprio perché qui il feudalesimo non è mai esistito.

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring
- Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato
- Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco
- Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo
- Arte da amare
- Letterati italiani
- Letterati stranieri
- Pagine di letteratura
- L'impossibile Nietzsche
- In principio era il due
- Da Cartesio a Rousseau
- Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini
- Rousseau e l'arcanteria
- Esegesi di Marx
- Maledetto capitale
- Marx economista
- Il meglio di Marx
- Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)
- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta

- Critica laica
- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein
- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della Chiesa latina
- Esegesi laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni
- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazienza e distein in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanizzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna
- Poesie: Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato

Indice

Introduzione.....	5
Cosa s'intende per "umanesimo laico".....	5
I rapporti tra Stato e chiesa dalle origini ad oggi.....	7
Dalla teocrazia politica a quella ideologica.....	15
Capitalismo, socialismo e religione.....	18
Socialismo e cattolicesimo: diversamente uguali?.....	24
Cristianesimo ed economia.....	27
La chiesa e lo sviluppo del pensiero scientifico.....	29
Religione e proprietà privata.....	33
Scienza e religione.....	36
La fine del cristianesimo.....	38
Capitalismo e morale pubblica.....	40
L'ideologia borghese del lavoro.....	42
Sul concetto di morale universale.....	51
Il formalismo borghese.....	53
La cultura borghese.....	55
Sull'etica individualista.....	57
Osservazioni sulla morale.....	59
Dal punto di vista degli Azande.....	61
Per un'etica universale.....	65
Innocenza e colpevolezza.....	66
Tra Marx e Weber.....	67
Le illusioni dell'occidente.....	76
Un destino segnato.....	78
Sull'esigenza della prassi	80
Teoria post-borghese e prassi pre-borghese.....	80
I problemi della gente comune.....	83
Essere o non essere? Il problema del divenire.....	85
Utopia e libertà di coscienza: sette spunti per un film di fantascienza.....	88
Il concetto fantascientifico di aldilà.....	90
Dall'anima immortale alla democrazia diretta.....	92

Cosa vuol dire "essere umani"?	95
Etica e corruzione politica	97
Cosa fare di fronte alla corruzione?	98
I cittadini attendisti	99
Lo spirito dell'epoca	100
Ottimismo, pessimismo e politica	101
Passato, presente e futuro	103
Il bisogno di unità	104
Sulla natura del progresso	105
Civiltà e progresso scientifico	106
Progresso scientifico mondiale	108
Collettivismo e progresso scientifico	109
Sul concetto di progresso	111
Umanità e potenza materiale	112
Progresso e sviluppo	113
Transizione scientifica all'autoconsumo	113
Vogliamo che tutta la pubblicità sia "progresso"	118
Il mestiere del giornalista	121
Commento di Pino Nicotri	123
Il culto dell'immagine	124
Al di là dei giornalisti, ma anche degli avvocati	126
Il male di vivere della gioventù	129
Caratteristiche salienti del capitalismo	133
I limiti di fondo dell'economia politica	133
Cosa significa "individualismo"?	143
Proprietà personale e proprietà privata	145
Geografia ed economia	147
Qual è la differenza tra "statico" e "dinamico" sul piano sociale?	148
Il rapporto tra tecnologia e cultura	152
Somiglianze e differenze tra modo di produzione asiatico e occidentale	153
Il primato della politica sull'economia	156
Dalla produzione collettiva a quella individuale	158
Economia mercantile e capitalistica	161

Il rapporto tra città e campagna	165
L'apporto del cristianesimo	168
Questioni burocratiche.....	172
Questioni militari.....	174
Questioni terminologiche	175
Bibliografia su Lulu.....	179

