

Costanzo Preve

L'eguale libertà

Saggio sulla natura umana



editrice petite plaisance

COSTANZO PREVE,
L'eguale libertà. Saggio sulla natura umana,
Vangelista, 1994, pp. 99

Il libro viene reso fruibile gratuitamente in formato PDF con l'autorizzazione dell'autore.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Costanzo Preve

L'EGUALE
LIBERTÀ

saggio
sulla natura umana

Vangelista

... il libero sviluppo di ognuno sia la condizione per il libero sviluppo di tutti.

K. Marx - Fr. Engels, Il manifesto dei comunisti

Anche a me sembra che una reale trasformazione dei rapporti dell'uomo con la proprietà potrebbe giovare per superare l'aggressività e l'odio nella società umana più di qualsiasi altra norma etica. Ma tra i socialisti tale idea viene oscurata da nuove aspettative idealistiche che, disconoscendo la natura umana, le tolgono ogni valore pratico.

Sigmund Freud

Introduzione

Un esame delle principali coordinate spazio-temporali in cui si colloca l'enigma storico del comunismo permette di giungere a due risultati fondamentali, che devono fare da sfondo ad ogni indagine ulteriore.

In primo luogo, appare sempre più evidente che la dimensione spaziale e geografica del comunismo può soltanto essere mondiale. Il modo di produzione capitalistico è giunto alla fine del Novecento ad una fase di vera e propria mondializzazione integrale dello spazio economico, della decisione politica, dei linguaggi culturali. La mondializzazione, ovviamente, non è affatto una omogeneizzazione delle condizioni di vita sul pianeta. Al contrario, la mondializzazione avviene proprio spingendo a livelli inauditi di diversificazione le condizioni di vita. Dal tempo delle caverne ad oggi non c'è mai stata nel mondo tanta disuguaglianza geografica nelle condizioni sociali ed economiche. La manipolazione culturale attuata dal sistema dei mezzi di comunicazione di massa è molto superiore a quanto è avvenuto in passato nel campo dei messaggi simbolici, dal tempo dei sacerdoti babilonesi a quello degli aruspici etruschi. Chi parla oggi di «opinione pubblica» come se ci si trovasse di fronte ad un campo omogeneo in cui si scambiano messaggi fra soggetti in reciproco dialogo è in preda ad un'illusione ideologica (non importa se in buona o in mala fede) al limite dell'irresponsabilità. In breve: la dimensione spaziale odierna è la mondializzazione integrale, e chi propone di chiudersi in un'ottica settoriale e provinciale non sa letteralmente quello che si dice; lo stesso nazionalismo (che non è sempre negativo, perché è talvolta legato ad una resistenza legittima contro i *diktat* delle direzioni mondiali imperialistiche) è un fenomeno che non ha più rapporti — come nell'Ottocento — con la formazione di un mercato unico nazionale, ma che coagula contraddittoriamente nostalgie premoder-

ne, comunitarismi etnici e religiosi, resistenza all'omologazione subalterna imposta dall'imperialismo e confuse ricerche di una nuova comunità.

In secondo luogo, la dimensione temporale odierna appare sempre più essere una determinata fase storica della modernità che l'ideologia post-moderna coglie correttamente come novità e discontinuità radicale, e nello stesso tempo mistifica scorrettamente come fine della storia. In un saggio precedente, dedicato al Moderno, al Post-Moderno e alla Fine della Storia, abbiamo insistito sul fatto che senza una preventiva operazione di spazializzazione e di temporalizzazione della situazione attuale non è possibile orientarsi correttamente nell'azione culturale e politica. Si tratta apparentemente di una vera e propria ovvietà. A parole, nessuno vorrà negare che il progetto della modernità è entrato in crisi profonda, che il post-moderno è ad un tempo rivelatore e mistificatore, e che le ideologie della fine capitalistica della storia rappresentano un'emulsione congiunturale che risulta dalla sinergia fra due componenti storiche essenziali: l'euforia neoliberale ed ultracapitalistica risultante dalla vittoria sul comunismo storico novecentesco consumatasi, in una drammatica unità di tempo e di luogo, fra il 1989 ed il 1991, ed il riflusso lamentoso della generazione dei reduci del 1968.

Nei fatti, non appena si passa dalle dichiarazioni generiche all'analisi del merito delle questioni, l'accordo apparente si rivela essere in realtà un nodo di disaccordi di fondo. Alcuni vorrebbero un rilancio del marxismo Oggi, e non si rendono conto che senza una riformulazione coraggiosa dei parametri essenziali del materialismo storico e della critica dell'economia politica, la volontà soggettiva di effettuare un rilancio del Marxismo Oggi si riduce ad essere un archivio diligente della memoria storica del Marxismo Ieri. Abbiamo certo bisogno di questo archivio di storia delle idee del Marxismo Ieri, in cui i giovani possano ritrovare le opinioni di Engels, Gramsci, Lukács, Korsch, Bloch ed Althusser, per confrontarle con tutte le proposte di rinnovamento che vengono fatte, e che talvolta non fanno che riproporre sterilmente vie già percorse in passato e che si sono rivelate senza uscita. Ma il Marxismo Oggi è un'altra cosa. Esso deve es-

sere un marxismo nuovo, e non un semplice aggiornamento delle vecchie formulazioni. Alla radice delle resistenze a passare dal Marxismo Ieri al Marxismo Oggi sta in ogni caso la sottovalutazione della rottura epocale del 1989-91, e del fatto che molti ritengono che si possa in fondo ricominciare «come prima» e riprendere le cose dove si erano interrotte.

Altri vorrebbero ripartire sulla base di una riqualificazione della vecchia e gloriosa dicotomia fra Destra e Sinistra, che è, non dimentichiamolo mai, uno dei presupposti irrinunciabili della metafisica del Marxismo di Ieri. A nostro avviso, la dicotomia fra Destra e Sinistra ha fatto integralmente parte di un lungo periodo storico dello sviluppo capitalistico, in cui la Borghesia ed il Proletariato come classi-soggetto esistevano ancora nella loro consistenza sociologica e culturale, ed in cui non si era appunto ancora compiuta la transizione dalla fase della sottomissione formale di questi due soggetti (la Borghesia ed il Proletariato, appunto) alla riproduzione anonima, impersonale e sistemica del rapporto generale e mondializzato di capitale, alla fase della sottomissione reale, in cui questi due soggetti collettivi perdono progressivamente le loro identità, i loro profili culturali, le loro appartenenze. Ci fu un tempo in cui c'erano una Borghesia di Destra ed una Borghesia di Sinistra, affiancate da due mezze ali chiamate Piccola Borghesia di Estrema Sinistra e Piccola Borghesia di Estrema Destra; gli anni fra il 1917 ed il 1968 furono forse il periodo d'oro di questo scontro.

Chi pensa oggi di offrire una bussola di orientamento fondata su questi due poli, Destra e Sinistra, e cerca ad ogni costo di trovare parametri capaci di fare «incasellare» le varie posizioni di qua o di là nelle attuali condizioni storiche del modo di produzione capitalistico non fa a nostro avviso che rimandare la resa dei conti con le concezioni invecchiate del conflitto sociale (come se il «volontariato», o «l'opzione per gli ultimi», o la «solidarietà con gli sfavoriti», di cui si parla oggi per legittimare una fantomatica Sinistra contro la Destra, identificata con il lusso e l'egoismo, potessero essere un parametro filosofico e sociale per la nuova «sinistra»; se così fosse, i santi della Controriforma, che si mescolavano ai lebbrosi ed ai moribondi per divider-

ne le pene, sarebbero i fondatori della Nuova Sinistra, contrapposti a Robespierre e Lenin, visti come i portabandiera della Vecchia Sinistra). Più in generale, la Sinistra diventerà sempre di più un'espressione «elettorale» della finzione uninominale maggioritaria bipolare manipolata, che cercherà di sorpassare «a destra» la vecchia Destra sul piano del neoliberalismo politico e del neoliberalismo economico come partito dell'alleanza «a clessidra» fra grande capitale monopolistico e multinazionale e strati impoveriti e proletarizzati di operai ed impiegati. Questa metamorfosi è in atto, e nello stesso tempo è talmente orribile da incontrare ancora resistenza psicologica persino presso intellettuali disincantati. Il Dorian Gray di Wilde è ormai, a nostro avviso, il personaggio ideale della Sinistra.

Abbandoniamo dunque con coraggio le due vie illusorie della riproposizione del Marxismo Ieri scambiato per attualità del Marxismo Oggi, da un lato, e della collocazione bipolare illusoria fra una Sinistra ed una Destra svuotate dalla realizzazione integrale della sottomissione reale delle classi sociali protocapitalistiche al rapporto astratto di capitale, dall'altro. Ci rendiamo conto che questo nostro invito *non* sarà seguito, dal momento che gli intellettuali cercano committenza politica immediata, e la committenza politica (e soprattutto giornalistica) continuerà ad essere illusoriamente fornita dalla polarità fantasmatica fra Sinistra e Destra. Nello stesso tempo siamo fiduciosi sul fatto che sarà la stessa *forza delle cose* a produrre prima o poi questo doppio congedo, non senza però che si siano perduti anni preziosi nel fare la guardia a bidoni di benzina vuoti e nell'avallare vecchie cariatidi di un'epoca irreversibilmente trascorsa.

Gli avvenimenti epocali del triennio 1989-91 ci dicono molte cose, che riassumeremo qui in tre punti. In primo luogo, *non* ci possiamo aspettare la transizione dal capitalismo al comunismo dal semplice *sviluppo delle forze produttive capitalistiche*. Il capitalismo sviluppa le forze produttive nella forma peculiare della socializzazione «capitalistica» delle forze produttive stesse, sia dal lato della produzione (nella formazione sempre più allargata di ruoli direttivi ed esecutivi, che rende impossibile l'assunzione «comunista» di questi stessi ruoli direttivi da parte di

agenti sociali eventualmente provenienti dagli strati sociali «oppressi» della popolazione senza che questa assunzione non comporti *ipso facto* la riproduzione anonima, impersonale ed allargata dello stesso rapporto di produzione capitalistico), sia dal lato del consumo (nella moltiplicazione virtualmente infinita di profili di consumo differenziato di individui, famiglie, gruppi sociali, popoli, nazioni, sessi, eccetera, che sulla base di questi consumi riproducono comunità di vita certamente «alienate», e nello stesso tempo profondamente attaccate al capitalismo come legame sociale). Il Marxismo Ieri, da non confondere con il Marxismo Oggi, si è basato sulla scommessa razionale del fatto che la socializzazione capitalistica delle forze produttive fosse l'«anticamera» del passaggio al comunismo. Non è così, e sarà tutto tempo perduto quello passato a cercare di rilanciare il vecchio paradigma.

In secondo luogo, *non* ci possiamo aspettare la transizione dal capitalismo al comunismo dall'azione collettiva di una determinata *classe sociale* identificata nel *proletariato di fabbrica*, integrato o meno da alleati differenziati (contadini poveri, piccola borghesia intellettuale proletarizzata, popoli oppressi dall'imperialismo, genere femminile nel suo complesso, eccetera). Marx ebbe certo serie e valide ragioni nell'identificare la classe sociologica dei salariati di fabbrica, che con il plusvalore loro estorto reggevano l'intera società soprastante, con la classe filosofica dei proletari rivoluzionari, che avrebbero abbattuto la borghesia sostituendo ad essa non un ennesimo potere di classe, ma la comunità solidale e fraterna al di là delle classi. La classe operaia non è una classe universale, esattamente come non lo sono state a suo tempo la classe degli schiavi antichi e la classe dei servi della gleba medioevali. Come classe particolare la classe operaia è stata forse migliore della borghesia (che è stata naturalmente anch'essa una classe particolare), almeno nel Novecento. La borghesia novecentesca ha infatti prodotto (insieme con alcune cose relativamente buone, peraltro compiute su pressione operaia, come il *welfare state*, oppure su pressione esterna, come la decolonizzazione) cose come l'imperialismo ed il fascismo (e la piccola borghesia «di destra» le ha dato indub-

biamente una mano!), mentre la classe operaia ha prodotto due vere e proprie *performances* di tutto rispetto: la socialdemocrazia, cioè la contrattazione collettiva e solidale di norme di consumo e di produzione che hanno costretto i capitalisti a determinati compromessi sociali; e lo stalinismo, cioè la salarizzazione egualitaria e livellatrice di tutto il popolo, gestita da un partito-stato capillarmente insediato in tutte le sfere della società. La socialdemocrazia e lo stalinismo possono essere considerate, a piacere e secondo i propri personali gusti storici e biografici, cose ottime o cose pessime.

In questa sede, in cui non possiamo certo per ragioni di spazio ripetere tutti i vari argomenti pro o contro l'una o l'altro (che presupponiamo noti nel lettore conoscitore della storia del Novecento), ci basta, per poter continuare, che si ammetta che né la socialdemocrazia né lo stalinismo sono forme di emancipazione universale o universalizzabile, e che non può essere un semplice caso (dovuto ai loschi complotti della piccola borghesia o della «burocrazia») che in centoventi anni la classe operaia non sia riuscita a fare di meglio. Essa ha già dato il massimo, così come il massimo dato dagli schiavi dell'antichità è stata l'unità fra le nobili rivolte di Spartaco e la religione di salvezza predicata da Paolo di Tarso (su cui ritorneremo nel secondo capitolo di questo saggio), ed il massimo dato dai servi della gleba medioevali è stata la predicazione pauperistica, evangelica ed egualitaria di un Occam, di un Francesco di Assisi, di un Hus, di un Wycliffe. In queste osservazioni non c'è ovviamente nulla di anti-operaio, di anti-proletario, e neppure di anti-operaistico. Al contrario. Crediamo da tempo che la classe operaia, empiricamente e sociologicamente definita (gli operai concreti, in poche parole), abbia tutto da guadagnare e nulla da perdere con l'abbandono esplicito delle metafisiche salvifiche che pretendono di parlare in suo nome. Queste metafisiche salvifiche sono infatti quasi sempre la copertura ideologica mistificata di una teoria della *rappresentanza politica* che, in nome appunto della centralità escatologica della classe operaia stessa, legittima l'esistenza separata, continuamente riprodotta, di un ceto politico e sindacale

professionale che non esisterebbe neppure se non fosse giustificato dall'essere appunto la «voce degli operai».

In terzo luogo, non ci possiamo aspettare la transizione dal capitalismo al comunismo dall'esclusiva *attività politica di un partito*, sia esso di tipo socialdemocratico classico (alla Kautsky ed alla Plechanov), sia esso di tipo comunista (alla Lenin, alla Gramsci, alla Stalin, alla Trozckij o alla Mao). La ragione di questa impossibilità sta in due principali ordini di ragioni. Da un lato, la formazione di burocrazie che nel giro di due generazioni trasformano gli apostoli disinteressati in cardinali vestiti di porpora, cui non ci si può opporre in nome di «valori egualitari» o di richiami all'ascesi messianica originaria, appunto perché si tratta di trasformazioni strutturali e sistemiche, la cui legalità ferrea assomiglia a quella che ha trasformato a suo tempo i mercanti in capitalisti; si tratta infatti di «ruoli oggettivi», non certo di «difetti e qualità soggettive»; la forma-partito produce burocrazia non certo per ragioni patologiche, ma in forza di processi assolutamente fisiologici; il solo rimedio che si potrebbe ragionevolmente ipotizzare contro la degenerazione burocratica (e che effettivamente Gramsci, Lenin, Rosa Luxemburg e Trozckij ipotizzarono) consiste nella continua, capillare e permanente attività di autogoverno politico e di autogestione economica della classe operaia-proletariato, attività che si basa su di una illusione metafisico-sociologica che non corrisponde per nulla alle capacità effettive, strutturali, della classe operaia stessa. Questa classe, capace di azione collettiva e di solidarietà capillare, titolare di valori umani eccezionali legati al lavoro manuale ed alla conoscenza-trasformazione della materia, è pur sempre un gruppo sociale modellato intimamente dalla valorizzazione capitalistica e dalle sue forme di cooperazione produttiva, e non le si può ragionevolmente attribuire la capacità di mobilitazione anti-burocratica permanente. Se infatti si pretendesse *seriamente* da qualcuno una disponibilità permanente all'autogoverno politico ed all'autogestione economica, *oltre* al lavoro di fabbrica e di ufficio, e *oltre* ai lavori domestici (anche divisi fra uomini e donne), si avrebbe una vita quotidiana in cui non resterebbe letteralmente un attimo di tempo per vivere. E allora, a che pro fare il

comunismo se poi non resta tempo che per «militare», «autogovernare», «appartenere», «autogestire», «controllare i burocrati»?

Vi è però un secondo ordine di ragioni, assai più importante, che sconsiglia recisamente di pensare alla transizione dal capitalismo al comunismo in termini di centralità di una forma-partito. Si tratta del fatto che il partito politico moderno è stato modellato sull'esempio dello *stato*, e in particolare dello stato capitalistico. Il partito è uno stato in miniatura, con i suoi cittadini (i militanti), i suoi governanti (i dirigenti), il suo patriottismo, le sue bandiere. Esso è la forma di esistenza necessaria della rappresentanza politica nell'epoca dello stato capitalistico moderno, ed è dunque del tutto pleonastico accusare di «statalismo» l'ideologia dei partiti comunisti del Novecento. Un partito politico non statalista è in effetti astrattamente pensabile, ma si tratterebbe allora di un partito perennemente all'opposizione, che rifiuterebbe per principio di assumere funzioni di governo di un paese. Il partito politico è dunque strutturalmente ed intimamente «statalista» (né potrebbe essere diversamente), e l'anti-statalismo eventualmente presente in gruppi di militanti non è che una copertura illusoria ed un'integrazione ideologica subalterna destinata alla sconfitta e all'emarginazione. Con queste osservazioni non intendiamo affatto rilanciare il vecchio «anarchismo» (pure non certo privo di meriti). Il vecchio «anarchismo» era contro la forma-stato, non solo contro la forma-partito. Chi scrive pensa invece che una forma-stato (certo, *non* l'attuale forma-stato capitalista!) permarrà anche nella società comunista, mentre invece la società comunista (o meglio, la comunità comunista) è incompatibile con la forma-partito comunista, tanto più poi quanto più quest'ultima è costruita sul modello dello stato «capitalistico». Dedicheremo a questo punto essenziale riflessioni apposite. Per il momento, ci basti rilevare ancora una volta che quanto stiamo dicendo non ha nulla a che fare con il vecchio «anarchismo»: una forma-stato universalistica ci sembra possibile (anche se radicalmente ridefinita e fortemente ridimensionata), mentre una forma-partito universalistica è per noi del tutto impossibile.

Ci siamo dunque per ora pronunciati *in negativo*, escludendo

tre tradizionali fattori prescrittivo-normativi della transizione dal capitalismo al comunismo: lo sviluppo progressivo delle forze produttive capitalistiche, la centralità della classe operaia-proletariato, l'esclusività di una forma-partito «di sinistra». Chiediamoci ora: è possibile passare da questa formulazione *in negativo*, da questa *pars destruens*, ad una formulazione *in positivo*, ad una *pars contruens*? Sì, lo pensiamo. È anzi questa la scommessa di questo saggio, che vorrebbe appunto indicare i primi elementi filosofici atti a farci uscire da questa dolorosa *impasse* del pensiero e dell'azione. Questa uscita non potrà avvenire senza *rischiare*. E rischiare significa abbandonare i tranquilli lidi dell'ortodossia (comprendendo in essa anche quella ingannatoria variante dell'ortodossia che è l'ortodossia eretica tradizionale), in direzione di prospettive fino ad oggi poco praticate.

La tesi di questo saggio è molto semplice: la forza principale e decisiva della transizione dal capitalismo al comunismo è la *natura umana*; lo sviluppo delle forze produttive capitalistiche, l'attività politica, il protagonismo sociale di una classe determinata, ed infine la sintesi dinamica di tutti e tre questi fattori non sono assolutamente sufficienti, senza il decisivo concorrere della natura umana intesa come determinazione antropologico-sociale decisiva. Tutto qui, si dirà? Ma questa è la montagna che partorisce un topolino! Ma questa è la scoperta dell'acqua calda! Il lettore informato può avere questa reazione legittima di fronte a questa perentoria affermazione, perché essa sembra a prima vista tutt'altro che nuova ed inedita. Da più di centoventi anni (ed il periodo storico 1870-1990 è da noi visto come il «lungo secolo» della storia unitaria del movimento operaio e socialista e poi del comunismo storico novecentesco) si sono scritte intere biblioteche per «raccomandare» la coltivazione della dimensione etica del socialismo, dell'impegno morale del rivoluzionario, del costume austero del comunista, della necessità inderogabile di costruire l'Uomo Nuovo, eccetera. Decine di autori hanno sottolineato il fatto che senza una decisa riforma intellettuale e soprattutto *morale* era del tutto vano aspettarsi la costruzione di una società di liberi e di eguali. In breve, tutti hanno concordato (al di fuori di pochissimi ultradeterministi

consapevoli) che senza lavorare anche sulla «natura umana» non si sarebbe mai potuto superare il «vecchio Adamo» feudale e capitalistico.

Rassicuriamo subito il lettore. In questo saggio *non* verrà ripreso questo insieme di temi, ma si imbroccherà una via inedita, o quanto meno poco percorsa in precedenza. Ci basiamo in proposito su un'affermazione di Pascal, che abbiamo sempre trovato molto opportuna: «Non mi si dica di non avere detto nulla di nuovo: nuova è la disposizione della materia. Quando due giocano alla pallacorda, si rimandano sempre la stessa palla, ma uno la lancia meglio. Tanto varrebbe rimproverarmi di essermi servito di parole antiche: come se gli stessi pensieri non facessero, grazie ad una differente collocazione, un altro discorso, nello stesso modo che le medesime parole diversamente disposte fanno altri pensieri». La parola di cui ci serviamo («natura umana») è antica; il discorso che intendiamo svolgere è nuovo. Si tratta, infatti, di partire dal presente tempo della modernità come tempo della *radicale incertezza* sulla possibilità di un futuro del comunismo, per proporre un'*antropologia sociale* della libertà e dell'eguaglianza (nel nostro linguaggio, dell'eguale libertà) che non getti via però il bambino insieme con l'acqua sporca, cioè la teoria marxiana dei modi di produzione insieme con l'economicismo ed il determinismo delle varie *vulgate* marxiste, ortodosse o eretiche. Per impostare questo arduo programma, proponiamo un percorso in quattro tappe.

In primo luogo, sarà necessario riflettere sommariamente sulla nozione generale di natura, sul concetto di natura umana, sulla presenza di una ben precisa teoria della natura umana in Marx, e su come infine questa teoria si specifica come teoria della determinazione storica dell'ente naturale generico in libera individualità integrale moderna come unica base antropologica del comunismo inteso come comunità post-capitalistica. Riteniamo che il discorso possa essere relativamente semplice e lineare, purché si abbandoni la tradizionale dicotomia fuorviante fra «marxismo umanistico» e «marxismo strutturalistico», che ha dominato il panorama filosofico francese e italiano degli anni Sessanta e Settanta. Nel contesto storico-politico di quei due ormai lontani de-

cenni, il conflitto *teorico* fra «umanisti» e «strutturalisti» nascondeva *spesso* (non sempre!) un conflitto pratico fra una «destra comunista», gli «umanisti», che sotto l'etichetta di Uomo e di Valori Umani intendevano in realtà «allargare» il fronte politico della «sinistra» a gruppi sociali non operai e non proletari, ed una «sinistra comunista», gli «strutturalisti», che con il primato delle strutture intendevano in realtà enfatizzare l'opposizione «strutturale» della classe operaia e del proletariato anti-borghese ed anticapitalista. Uno scontro fra interclassisti ed operai, dunque; uno dei tanti scontri sostanzialmente inutili di una storia che pure doveva svolgersi fino in fondo, nella sua pervicace assurdità, per permettere alla nòttola di Minerva di levarsi in volo al crepuscolo. E la nòttola di Minerva siamo noi tutti, che in questa fine del secolo ci riproponiamo spregiudicatamente il tema della possibilità e della desiderabilità del comunismo.

In proposito, riteniamo che la questione del rapporto fra Marx e la natura umana abbia due dimensioni fondamentali. Da un lato, la presenza di un'*antropologia sociale* del comunismo ci sembra in Marx evidente e difficilmente negabile; essa però è quasi sempre implicita nel suo discorso economico, storico e sociologico, anche perché Marx non ritiene ovviamente necessario ripeterla continuamente; in questo saggio, sottolineeremo il fatto che l'*antropologia sociale* di Marx, cioè la sua teoria della natura umana (di ciò che la natura umana è e di ciò che la natura umana può diventare), non è «originale», ma è una semplice generalizzazione e coerentizzazione «comunista» della teoria di Hegel della modernità come libertà di tutti, cioè «libertà eguale per tutti», contrapposta alla premodernità come libertà di uno solo o di pochi (comunque non di tutti).

Dall'altro, in Marx non ci può essere praticamente nulla su quanto più ci interessa in questa sede, cioè sulla storia delle vicende antropologiche del «compagno», questa terza figura antropologica della modernità che si affianca gloriosamente alle due precedenti figure del «borghese» e del «cittadino». È noto che Marx ha genialmente descritto le vicende dialettiche dell'unità e della separazione di queste due figure, e che nello stesso

tempo ha dato per scontato che il «compagno» avrebbe «superato» entrambe (nel significato hegeliano espresso dal termine *aufgehoben*). Diciamocelo francamente: in Marx non esiste un'indagine materialistica della figura del «compagno», cioè del «comunista» che si definisce nel capitalismo (e nel «socialismo reale») in base alla categoria della «separatezza» dal mondo dei non-compagni, e dunque in base alla doppia determinazione della militanza e dell'appartenenza. Se in Marx di tutta questa problematica non c'è praticamente neppure l'ombra, è evidente che bisognerà rivolgersi per questo alla grande tradizione della storia della filosofia occidentale.

In secondo luogo, appare chiaro che per non sperdersi nella foresta di questa grande tradizione, sarà necessario effettuare una scelta semplificatrice radicale. Di questa semplificazione non bisogna avere paura o vergogna, purché si abbia coscienza del fatto che il tema del nostro discorso sarà sempre uno ed uno solo, quello del rapporto fra particolare ed universale, cioè fra pretesa di universalità di ciò che è in realtà solo particolare e ribellione degli altri «particolari» a lasciarsi sussumere sotto una generalità illusoria e fittizia. In questo saggio abbiamo deciso di ridurre a sei gli autori suggeriti (Aristotele, Epicuro, Paolo di Tarso, Spinoza, Robespierre e Hegel), in modo che fossero chiari gli «scenari» filosofici dentro cui si colloca la dolorosa dialettica della «particolarità» della figura del «compagno» che pretende ricavare dalla propria separatezza costituita dalla militanza e dall'appartenenza una vera e propria «universalità», che dovrebbe costituire la «natura umana» del comunismo, sia presente che futuro. Al centro di questa tragedia sofoclea sta a nostro avviso la dialettica di rigorismo morale e di regno animale dello spirito, già genialmente intravista da Hegel, anche se questa figura ingiustamente trascurata dalla critica marxista deve essere affiancata da una seconda figura, assai più paolina che spinoziana, quella dell'asservimento consapevole ad una divinità personalizzata che agisce nella storia, anche se il suo orizzonte è fuori della storia (o, se si vuole, alla «fine della storia» — ed è questa una ragione ulteriore per congedarsi irrevocabilmente da ogni residua teoria della fine della storia stessa). Nessuno di

questi sei autori ci parla ovviamente in modo esplicito della figura del «compagno», che non esisteva neppure ai loro tempi. Tutti e sei, però, ci descrivono implicitamente in modo geniale il quadro antropologico e filosofico dentro cui collocare la storia di una grande e fatale alienazione, che fu storicamente obbligata in passato ma che non sarà più storicamente obbligata in futuro.

In terzo luogo, è giunto il momento di affiancare alle tradizionali storie «ideologiche» del marxismo e del comunismo, che elencano più o meno diligentemente le tesi filosofiche, economiche e politiche dei vari marxisti attivi nel «lungo secolo» 1870-1990, un abbozzo di storia antropologica del «compagno», basata sul tipo di modello di «natura umana» via via proposto e realizzato. Confessiamo la nostra radicale insoddisfazione rispetto ai risultati raggiunti in questo saggio. Nello stesso tempo, se abbiamo scelto di affrontare la questione del lato antropologico-sociale risultante delle posizioni ideologiche di un Engels o di un Kautsky, di un Lenin o di uno Stalin, di un Mao o di un Guevara, non pensiamo con questo di essere già arrivati a risultati soddisfacenti, bastandoci l'aver sollevato metodologicamente il problema e l'aver messo «la pulce nell'orecchio» a futuri ricercatori, meno emotivamente coinvolti di chi scrive nelle dolorose vicende del tramonto del comunismo storico novecentesco, consumatosi fra il 1956 e il 1991. Siamo invece relativamente più soddisfatti dell'applicazione alla storia della degenerazione antropologico-sociale di una certa figura di «compagno» della categoria nicciana di Ultimo Uomo, che ci sembra sostanzialmente pertinente per connotare il nichilismo irrimediabile di questa figura (e ripetiamo qui quanto abbiamo già cercato di motivare a lungo altrove: il nichilismo è l'esito di un universalismo mancato; l'individualità deve cessare di mentire a sé stessa e deve preferire la tempesta del dubbio e la perdita della fede al mantenimento di certezze edificanti, rassicuranti, e però false ed infondate).

In quarto luogo, sosterremo che l'indagine sulla natura umana si specifica sempre in una teoria della comunità umana. Il comunismo non è una società di eguali, forzatamente eguagliati da un processo economico-politico di eguagliamento. Il comunismo è

una comunità di egualmente liberi, in cui probabilmente alcuni elementi post-capitalistici di stato e di mercato non si estingueranno completamente, e in cui le strategie individuali e collettive di resistenza alle estraneazioni e di realizzazione delle capacità non avranno più bisogno delle forme della militanza-appartenenza-rappresentanza. Anche il capitalismo è una comunità, e non solo una società, ed è per questo che è così forte e resistente. La natura umana è però capace di sostituire il legame sociale capitalistico con un altro legame sociale costituito dall'eguale libertà comunista.

La questione del legame sociale è dunque centrale. Ciò non deve stupire, perché gran parte del libro è dedicata alla segnalazione, che abbiamo talvolta voluto espressamente insistente ed ossessiva, del fatto che la categoria ontologica di Essere acquista significato *soltanto* se le si attribuisce lo statuto epistemologico di una relazione sociale. Il comunismo deve dunque essere ridefinito sulla base di una riforma, indubbiamente traumatica e non indolore, del tradizionale apparato categoriale ereditato dalla tradizione marxista. Questa tradizione ci ha abituati da decenni a considerare la *struttura* di un modo di produzione come fondata dalla relazione dialettica fra sviluppo delle forze produttive sociali, da un lato, e dinamica dei rapporti sociali di produzione, caratterizzati in prima istanza dalla lotta fra le classi fondamentali, dall'altro. Nella nostra concezione la struttura è invece caratterizzata dalla riproduzione del legame sociale, e dunque in essa è implicitamente inclusa l'attività umana, la *praxis*, la capacità di azione e di trascendimento dell'esistente. In altra sede (cfr. *L'Ideologia italiana*, Milano 1993), abbiamo rilevato che questa impostazione non ha quasi nulla a che vedere con ciò che in Italia è stato per decenni definito «filosofia della prassi», dal momento che con questo termine si connotava in realtà un adattamento manipolato del pensiero di Gramsci al primato tattico dell'agire politico e partitico, che riduceva la *praxis* a dialettica fra militanza e rappresentanza. Non insisteremo mai abbastanza su questo punto decisivo.

Il comunismo dovrà dunque essere ripensato a partire dal primato *strutturale* (e non soltanto «sovrastrutturale») del lega-

me sociale complessivo, cioè della riproduzione dell'interezza dei rapporti sociali di produzione. Il discorso sulla natura umana svolto in questo saggio è propedeutico a questo progetto. Propedeutica è stata anche la discussione delle nozioni di moderno, post-moderno e fine della storia, svolta in un saggio precedente. Ci rimane ora l'affascinante compito di impostazione di una discussione *diretta*, e non più mediata o implicita, della nozione di comunismo, alla luce del discorso svolto fino ad ora.

I

La natura umana e la libera individualità in Marx

In Marx esiste una teoria della natura umana, e nello stesso tempo manca nel suo pensiero un'applicazione di questo concetto alla figura storica del «compagno», cioè del comunista definito in base alle coordinate dell'appartenenza e della militanza. Quest'applicazione era peraltro impossibile per ragioni storiche, non essendosi ancora sviluppate le condizioni che l'avrebbero resa possibile (dalla formazione dei grandi partiti e sindacati di massa dopo il 1880 alle rivoluzioni comuniste vittoriose del Novecento). Era invece astrattamente possibile (ma non ci fu) una presa di coscienza teorica del fatto che non si poteva ricavare la dialettica del «compagno» dalla semplice contraddizione fra le figure del «borghese» (*bourgeois*) e del «cittadino» (*citoyen*). Non è ovviamente casuale la mancanza di questa presa di coscienza: la struttura gerarchico-burocratica con la quale il movimento operaio e socialista si strutturò non poteva certamente dotarsi di una teoria che dialettizzasse veramente il triangolo costituito dal *camarade*, dal *bourgeois* e dal *citoyen*. Questa consapevolezza può affacciarsi solo oggi, dopo la consumazione integrale degli eventi del triennio 1989-1991. Questo primo capitolo è dedicato all'impostazione generale del problema. È necessario, però, partire un pochino «alla larga» per non lasciare equivoci terminologici e concettuali impliciti e non chiariti.

Il concetto di natura

Nulla è apparentemente più semplice del concetto di natura: le montagne, i fiori, i pesci, il mare, le stelle, il tuono, i terremoti

sono «natura», laddove le scuole, le case, gli ospedali, le partite di calcio, gli abiti e le convenzioni sociali sono «società». A metà fra «società» e «natura» si collocano poi eventi per così dire intermedi, come ad esempio il matrimonio e l'amicizia. Nello stesso modo, il mal di schiena e le cardiopatie sono indubbiamente «natura», perché toccano quell'ente prettamente naturale che è il nostro corpo, ma il modo concreto di prevenire e di curare questi mali è «società», perché implica denaro, assicurazioni sanitarie, eccetera. Nonostante questa vasta gamma di situazioni «intermedie», tuttavia, si crede in generale che sia relativamente facile distinguere ciò che è storico e sociale da ciò che è invece «naturale», e che non sia necessaria per questo un'indagine filosofica preliminare.

Non è così. Questa apparente facilità è illusoria. Per poterci accostare razionalmente al concetto di natura bisogna prima congedarsi da *due* luoghi comuni tenacissimi e duri a morire, che riaffiorano continuamente in modo spesso inaspettato: il pregiudizio secondo il quale la separabilità fra ciò che è naturale e ciò che è sociale è immediato ed istintivo, in primo luogo; il pregiudizio secondo il quale la natura è il regno di ciò che resta immutabile, perenne e permanente, mentre la società sarebbe il regno di ciò che cambia e si trasforma continuamente, in secondo luogo.

Consideriamo il primo problema. Siamo abituati da quasi quattro secoli a considerare la natura come uno *sfondo* da cui *ritagliare* la società nel suo doppio aspetto diacronico, cioè storico, e sincronico, cioè strutturale. Questa concezione è illusoria, perché lascia pensare che questo «ritaglio» si possa fare in modo relativamente semplice. Non è così. Nel 1875 Marx, nella sua *Critica al programma di Gotha* (e si tratta di un Marx «maturo», di un Marx d'«annata»), polemizzò esplicitamente contro ogni ossessivo primato del «sociale» e della «società», che sarebbe diventato il cardine ideologico di tutta la concezione del mondo del «lungo secolo del socialismo» (1870-1990). Scrive Marx: «Il primo paragrafo del programma del partito operaio tedesco recita: "Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà"... il lavoro *non* è la fonte di ogni ricchezza. La *natura* è la fonte dei

valori d'uso (ed in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che, a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana... e il lavoro dell'uomo diventa fonte di valori d'uso, e quindi anche di ricchezza, in quanto l'uomo è fin dal principio in rapporto, come proprietario, con la natura, fonte di tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro, e li tratta come cosa che gli appartiene. I borghesi hanno buoni motivi per attribuire al lavoro una *forza creatrice soprannaturale*; perché proprio dal fatto che il lavoro ha nella natura la sua condizione deriva che l'uomo, il quale non ha altra proprietà all'infuori della sua forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni di società e di civiltà, lo schiavo degli altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro. Egli può lavorare solo col loro permesso, e quindi può vivere solo col loro permesso».

In queste formulazioni filosoficamente densissime, a nostro avviso teoricamente insuperate, Marx ci dice molte cose. In primo luogo, ci spiega un apparente paradosso, quello secondo il quale un pensatore come Locke, sostenitore dell'accumulazione capitalistica nella sua forma più iniquamente incontrollata ed inegualitaria, può legittimare «giusnaturalisticamente» e «contrattualmente» questa accumulazione stessa in nome dei diritti del lavoro. In secondo luogo, egli ci suggerisce la ragione (su cui ritorneremo nel secondo capitolo a proposito di Robespierre) per la quale, a differenza di come ha erroneamente pensato per più di un secolo la tradizione ideologica «di sinistra», per la quale rivendicare i diritti della «società» contro quelli della «natura» era appunto di «sinistra», mentre fare il contrario era di «destra», l'orizzonte del «lavoro» può diventare una trappola anziché essere una via verso la liberazione. In terzo luogo, Marx (che conclude il suo prodigioso scritto del 1875 con le preveggenti parole: *dixi et salvavi animam meam*, in cui il termine latino di *anima* connota in realtà l'*insieme* della sua teoria, il suo spirito e la sua lettera, destinato ad essere sfigurato ed incorporato in un'ideologia socialista del lavoro unita ad un'etica collettivistica subalterna ispirata all'«equa ripartizione») ci fornisce in prima persona un inestimabile suggerimento metodologico per inter-

pretare la storia del «marxismo» successivo nel «lungo secolo» di cui abbiamo parlato.

Cercheremo di ritornare su questi tre rilievi. In questa sede, però, la citazione del Marx del 1875 ci serve per sottolineare ancora che *dietro* l'illusione del *ritaglio* della società *dalla* natura intesa come sfondo immutabile, ci sta soltanto l'astrazione reale storica del modo di produzione capitalistico, che trasforma appunto il «lavoro astratto» in fondamento del legame sociale complessivo, cioè dell'Essere Sociale, e permette così di intendere compiutamente la natura come *residuo*, ricavabile per differenza, cioè per addizione e sottrazione. Non era così ovviamente nei modi di produzione precapitalistici. I pigmei Mbuti dello Zaire, che divinizzano lo spazio della foresta equatoriale da cui ricavano il loro intero sostentamento, sanno molto bene che il «presupposto» della riproduzione della loro «società» è la «natura», e soltanto essa, e la divinizzano correttamente rifiutando ogni distinzione astratta fra elemento naturale ed elemento sociale della loro vita. Più in generale, le società che vivono di caccia, pesca, raccolta, allevamento ed agricoltura sanno molto bene che una *catastrofe* delle condizioni naturali della loro vita (siccità, terremoti, alluvioni, eccetera) comporta automaticamente anche una catastrofe sociale e politica (mutamenti di dinastia, rivoluzioni, eccetera). La piena consapevolezza di questa realtà (oggi purtroppo maggiormente diffusa presso i laureati in agraria che presso quelli in storia e in filosofia) sta alla base delle profezie messianiche ed apocalittiche sulla cosiddetta «fine del mondo», che sono pressoché incomprensibili per chi ritiene che uno sciopero sia «società» mentre una grandinata distruttiva sia soltanto «natura». Vi è inoltre una grande resistenza ad ammettere che anche le categorie di pensiero più astratte hanno una genesi inscindibilmente naturale e sociale. Per fare un solo esempio, vi è oggi molta resistenza ad ammettere che la stessa categoria cardinale del pensiero filosofico occidentale, quella di Essere, non può che avere una genesi integralmente sociale, cioè socio-naturale (anche se è ancora insoluto il dilemma se essa debba farsi ricondurre all'astrazione omogenea della moneta come equivalente generale del valore di scambio oppure se debba

preferirsi la spiegazione «metonimica» in termini di unità astratta del lavoro sociale complessivo identificato con la riproduzione statica delle tradizioni della *polis* proto-ellenica).

Marx non avrebbe certamente avuto di queste paure. In una lettera a Engels del 25 marzo 1868 egli scrive: «Che cosa direbbe dunque il vecchio Hegel, se venisse a sapere nell'altro mondo che l'*Allgemeine* (cioè l'Universale) in tedesco ed in nordico non significa nient'altro che *Gemeinland* (cioè la Terra Comune), ed il *Sundre Besondre* (cioè il Particolare) nient'altro che la proprietà particolare parcellare staccata dai beni comuni? E così dunque le categorie logiche derivano pienamente dalle nostre relazioni umane». Ecco dunque come si esprime Marx: «le categorie logiche derivano pienamente dalle nostre relazioni umane». Queste stesse categorie logiche non si staccano, dunque, da una sorta di sfondo da cui si ritagliano i rapporti sociali eretti in un mondo feticisticamente autonomo. Negli anni Trenta del Novecento Husserl, nel suo ottimo saggio sulla *Crisi delle Scienze Europee* (che ci ostiniamo a considerare il migliore saggio «marxista involontario» della prima metà del secolo, proprio quando il «marxismo ufficiale» era maggiormente invischiato in una sorta di «positivismo dialettico», che doveva storicamente legittimare — ed era inevitabile che così fosse — la costruzione di un'industria pesante nell'URSS minacciata dall'accerchiamento imperialista e fascista) ha già detto tutto l'essenziale sul carattere pienamente storico, e dunque non assolutizzabile, del paradigma galileiano-newtoniano, e della sua quantificazione delle «qualità primarie», che riducono le «qualità secondarie» a pura e semplice dimensione non scientifica. Da tempo, sulla scorta di Lenin, siamo abituati a considerare Berkeley come la quintessenza, fuorviante e ridicola, dell'idealismo soggettivo più esasperato, come se Berkeley, nella sua riduzione integrale della materialità ad impressione soggettiva, intendesse negare il fatto evidente che se un pietrone «esterno» ci casca sulla testa ce la schiaccia, e che se dell'acqua di mare «esterna» durante un naufragio ci entra nella bocca noi annegheremo infallibilmente (ed in questo modo per alcune generazioni i filosofi «marxisti» hanno ritenuto di confutare l'idealismo e di sostenere il materialismo). Ora,

Berkeley era veramente un anglicano bigotto, e la sua polemica diretta contro i *free thinkers* del tempo (da Toland a Shaftesbury) era realmente tartufesca, clericale e pretesca; nello stesso tempo, alcune sue critiche all'impalcatura concettuale della scienza (capitalistica) moderna erano a nostro avviso azzeccate. Berkeley sostiene che non solo le *qualità secondarie* (sapori, odori, colori), ma anche le *qualità primarie*, quelle quantificabili e matematizzabili (estensione, figura, solidità, peso, movimento e quiete), sono dipendenti pur sempre dalla soggettività che le coglie. Questo è apparentemente assurdo e fastidiosamente pretesco (forse che la misurazione scientifica della resistenza dei materiali non è «oggettiva» in sé e per sé?).

Nello stesso tempo, non è giunto il tempo di ammettere apertamente *fra noi marxisti* il fatto che anche le qualità primarie del capitalismo, quelle quantificabili e matematizzabili (dalla caduta tendenziale del saggio del profitto all'aumento della composizione organica del capitale) che presiedono alla teoria marxista delle crisi, devono pur sempre essere inserite in un ambito più vasto di qualità «secondarie» non quantificabili e matematizzabili che dipendono integralmente dalla percezione non scientificizzabile dei soggetti. Forse che la *forma del valore* (non la sostanza del valore, la forma di esso, di cui Marx parla, e senza la quale di Marx non resta altro che un «socialista ricardiano» minore inutilmente involuto nello stile) è quantificabile e matematizzabile? Forse che l'*alienazione*, o se si vuole le *estraneazioni*, che fanno da base antropologica ai progetti sociali di superamento comunista del capitalismo, sono quantificabili e matematizzabili? No, certamente. Ed allora criticiamo pure il prete anglicano Berkeley, ma non crediamo di averlo «confutato» buttandoci da soli la zappa sui piedi. Tutti coloro che, mossi dalla buona fede positivista, ritengono di poter «staccare» dallo sfondo della «natura» (di cui si accetta la distinzione in qualità primarie e secondarie di essa come se un Dio laureato in matematica e fisica così l'avesse voluta fin dal principio: ed era esattamente questa la concezione della divinità della *Royal Society* inglese e di quel grande teologo che era Newton) una «società» distinta anch'essa in qualità primarie e secondarie (riservate agli

economisti le prime, e ai filosofi le seconde), finiranno con l'aver fra le mani un capitalismo scientificamente conoscibile in modo perfetto attraverso i suoi cicli economici, e nello stesso tempo non-alienato e non-estraniato, per cui nessuno capirà mai perché alla fine debba essere sostituito da una società alternativa chiamata comunismo. Il lettore vede dunque quanti e quali problemi stanno dietro l'illusione del senso comune (che è in realtà il Grande Metafisico Capitalistico) secondo la quale è possibile e conveniente «staccare» e «ritagliare» un oggetto chiamato «società» da un più vasto insieme statico denominato «natura».

Passiamo ora al secondo problema, per alcuni versi ancora più delicato e complesso del primo. Nel senso comune vi è spesso l'idea per cui la società è qualcosa che cambia, a volte freneticamente (gusti, mode, musica, potere politico, tecnologie, pratiche religiose, concezioni morali, eccetera), mentre la natura è qualcosa di sostanzialmente immutabile (la gente avrà sempre gli stessi problemi fondamentali: fame, sete, impulsi sessuali, malattia, vita e morte, eccetera). Le cose non stanno esattamente così: la fame di carne cruda non è la stessa di elaborati piatti ben cotti ed insaporiti; la sete d'acqua non è la stessa di quella di vino; l'accoppiamento sessuale brutalmente istintivo non è lo stesso di quello che si unisce ad un'elaborazione simbolica e sentimentale intessuta di tenerezza, amicizia e fiducia; la morte segregata in un ospedale e tecnologicamente assistita da sofisticate apparecchiature non è la stessa della morte teatralizzata dal concorso di familiari ed amici; la penuria di beni e servizi in un ambiente di povertà contadina ed artigiana generalizzata di villaggio non è la stessa della penuria del disoccupato senza casa circondato da una società dei consumi ossessivamente orientata allo smaltimento del superfluo (e potremmo ovviamente continuare a lungo con queste esemplificazioni).

Il nucleo del problema sta però altrove. Per comprendere infatti fino in fondo l'essenza dell'ideologia capitalista contemporanea (capitalistica, *non* borghese; *oggi c'è un capitalismo senza borghesia*, o meglio una configurazione del modo di produzione capitalista che ha realizzato una integrale sottomissio-

ne reale sia della borghesia sia del proletariato!) bisogna capire bene che vi è in essa un'intima compresenza di sociologismo (cioè di illusione per cui la «società» si stacca e si ritaglia dalla «natura») e di fondamentalismo religioso (per cui questa società «staccata» dalla natura diventa poi una «seconda natura» immutabile ed immodificabile, in modo che il capitalismo diventi una «fine della storia»). La società capitalistica è religiosizzata attraverso un fondamentalismo sociologicistico ed economicistico. Chi confonde la borghesia con il capitalismo non capirà mai nulla della sua essenza ideologica, perché la «borghesia» storicamente ha dovuto sostituire la sociologia alla religione, negando le pretese che quest'ultima aveva di legittimare le società signorili e feudali, mentre il «capitalismo» non deve sostituire forme di coscienza ideologica con altre, ma soltanto temperarle e compatibilizzarle nella sua riproduzione complessiva. Una simile consapevolezza non potrà mai essere assunta dal 95% di quello che viene oggi definito «sinistra», perché questa «sinistra» è il coagulo sociale e culturale di un lungo e lamentoso conflitto edipico con il Padre (borghese), e vorrebbe semplicemente un Capitalismo senza Padre, cioè una Fine della Storia in cui vi sia soltanto godimento del consumo senza asceti dell'accumulazione. Per esprimerci in modo più sofisticato, diremo che l'immutabilità della seconda natura sociale (capitalistica) è ideologicamente ricavata dalla credenza nell'immutabilità della prima natura, quella veramente «naturale», da cui la società è stata pur sempre ritagliata.

Ciò che cerchiamo qui di dire potrà sembrare strano. Non c'è forse stata una vittoria totale delle teorie trasformistiche ed evolutivistiche della natura su quelle fissistiche e creazionistiche? Non è forse ormai il creazionismo (ed il fissismo che lo accompagna) patrimonio esclusivo di alcune pittoresche *lunatic fringes* come le sette religiose tardocapitalistiche (Testimoni di Geova, Adepti della Torta Celeste di Panna, Adoratori del Grande Cocomero, Ispirati dalla Vibrazione Cosmica Metateorica e Pulsionale, Seguaci della Grande Serenità della Nebulosa di Andromeda, Bambini di Dio Frignanti nella Solitudine Metropolitana, eccetera)? Non è così. È necessario infatti non cadere nella

confusione fra l'esistenza di teorie scientifiche sulla natura e recezione filosofica di esse nel senso comune. Ad esempio, chi vorrà occuparsi della differenza fra il trasformismo di Lamarck e l'evoluzionismo di Darwin in sede di storia della scienza dovrà necessariamente occuparsi delle rilevanti differenze che sorgono sulla base del problema della ereditarietà o meno dei caratteri acquisiti, mentre chi vuole cogliere l'impatto di queste due concezioni nel senso comune potrà addirittura trascurare aspetti come questi. Che il «mutamento» nella natura, infatti, venga interpretato e sistematizzato in termini di «trasformazione» o di «evoluzione», è qualcosa che non può essere per nulla ricavato da una epistemologia interna alla disciplina, ma che rimanda integralmente a fattori sociali esogeni: la cultura borghese rivoluzionaria del Settecento e dei primi decenni dell'Ottocento interpreta la natura in termini di «trasformazione», perché la «società» in cui vive si stava in effetti «trasformando», mentre la cultura borghese vittoriana della seconda metà dell'Ottocento, ed ancor più quella americana dopo la vittoria ultracapitalistica nella guerra civile del 1861-65, interpretano la natura in termini di «evoluzione», perché la «società» capitalistica è ormai insediata e stabilizzata, e la metafora dell'evoluzione è ormai decisamente preferibile. Il «mutamento» è così esorcizzato nel suo lato dirompente ed antisistemico, e ciò permette di compatibilizzarlo con una metafisica della sostanziale permanenza della natura stessa.

Non sarà infatti un caso che lo stalinismo, che è stato nel Novecento il solo movimento storico anticapitalistico «applicato», abbia inevitabilmente «reinterpretato» la filosofia della natura (in termini di materialismo dialettico) e lo stesso evoluzionismo neodarwiniano (nei termini del neotrasformismo di Lysenko). In questa sede (che non è ovviamente di storia della biologia e della genetica) non vogliamo e non possiamo scendere nel merito di questo episodio rivelatore. Mettiamo però in guardia il lettore dall'interpretarlo in chiave riduttiva come un semplice esempio di ignoranza burocratica. Il «caso Lysenko» non è affatto un esempio della lunga lotta ideale eterna dei «competenti» (gli scienziati) contro gli «incompetenti» (i burocrati), così co-

me non lo è stato ovviamente il «caso Galileo»; lo stalinismo inteso come accelerazione volontaristica della storia era infatti solidale con un'analogia accelerazione della natura e delle sue endogene capacità trasformistiche.

La torbida situazione ideologica contemporanea ci offre dunque un panorama confuso ed incerto, in cui appare difficile impostare la questione del concetto di natura in modo chiaro e preciso. Se vogliamo allora collocare sui giusti binari il tema del concetto di natura, evitando il micidiale impasto di sociologismo storicistico (la società che si «stacca» e si «ritaglia» dalla natura) e di fondamentalismo religioso (la natura che resta sempre immutabile nonostante le sue trasformazioni ed evoluzioni), base dell'ideologia contemporanea della fine capitalistica della storia, è necessario voltare le spalle a tutto questo, rivolgendosi ad Aristotele, autore fra i più apprezzati da Marx (e su cui ritorneremo in modo critico nel secondo capitolo).

C'è chi pensa che Aristotele, base filosofica della scolastica medioevale, abbia avuto una nozione «metafisica» della natura. È esattamente il contrario. In lingua greca, «natura» si dice *physis*, termine che è connesso con un principio attivo, energetico, generatore (e dunque, se vogliamo utilizzare un termine moderno, pienamente «trasformistico» ed «evoluzionistico»). Aristotele afferma che «la natura è la sostanza di quelle cose che hanno il principio di movimento in se stesse», distinte dunque dagli enti ingenerati ed eterni (oggetto della metafisica e della matematica), da ciò che è «per caso» o «fortuna», e infine da ciò che è «per arte», ossia è dovuto al fare umano. La *natura* è dunque *movimento* (ed è noto che il «movimento» aristotelico comprende sia la dimensione spaziale dello spostamento e della traslazione, sia la dimensione temporale dell'accrescimento e della corruzione).

Questa concezione della natura come *movimento* fu ripresa in epoca moderna da Leibniz, e accolta integralmente da Marx, attraverso la mediazione di Hegel. Studi accurati hanno dimostrato che concetti come quelli di «forza» e «materia» hanno un'importanza essenziale per comprendere l'intero pensiero di Marx. Nel pensiero di Marx, materia e forza (cioè le formulazioni moder-

ne, leibniziano-hegeliane, che aggiornano senza cambiarla la concezione aristotelica della natura come capacità endogena di movimento) non indicano unicamente le ben note entità del mondo inorganico, oggetto delle scienze della natura intese come qualcosa di «staccato» e «ritagliato» dalla storia della società. Su ispirazione delle filosofie di Leibniz e di Hegel, da cui sono stati desunti entrambi i concetti (di forza e di materia), la materia e la forza acquistano un senso traslato che permette di applicarli a livelli di realtà superiori a quello inorganico. Così, Marx ed Engels parlano di «forze vitali» dell'individuo e della specie, di forze dello spirito e dell'immaginazione, di forze produttive e di forze delle idee, riferendosi alla sfera organica, psichica, economica e ideologica. Ciò che più conta, essi parlano di «masse» rivoluzionarie, estendendo alla filosofia della storia un termine, la *massa*, da essi impiegato nella filosofia della natura per indicare la materia. In questa sede, però, non ci possiamo soffermare sui pur interessanti problemi di «filologia marxiana» che risultano da queste considerazioni. Per noi Marx non è un'*auctoritas* che ha «sempre ragione», per cui trovando una citazione tratta dalle sue opere (o da quelle di Engels) si crede di aver risolto il problema (da tempo abbiamo sostenuto che questa concezione del Marx *perfeito*, che basta citare per aver ragione, non è che la trasposizione citatologica e sacralizzata nel mondo delle ideologie della gerarchia burocratica con cui si è strutturato per centoventi anni il movimento operaio, prima socialista e poi comunista). In questo caso, però, riteniamo che Marx abbia ragione nel rifiutare sostanzialmente la tradizione deterministica (erroneamente identificata con il «materialismo» *tout court*) in nome di una tradizione maggiormente vitalistica, desunta da Aristotele, Leibniz e Hegel. Ciò che però più conta è tenere ben ferma la concezione della natura come *physis*, capacità autonoma di movimento, contro ogni concezione che vede la natura come sfondo di qualità primarie quantificabili e matematizzabili cui si deve inevitabilmente *aggiungere* in modo esogeno (cioè dal di fuori) una attività demiurgica esterna, che può essere Dio, ma può anche essere una sorta di Soggetto (la classe, il partito, lo stato, i «veri rivoluzionari», eccetera).

Nel secondo capitolo ci soffermeremo esplicitamente su Spinoza, cercando di applicare la sua concezione *non* personalistica della divinità ad una parallela concezione *non* partitistica del comunismo. Per ora ci basti ripetere che se la concezione di natura che Marx eredita da Aristotele è una concezione dinamica e non statica, di movimento e non di permanenza, la nostra ipotesi, per cui la genesi fondamentale del comunismo sta nella *natura umana*, non appare più paradossale e lunatica. Se la natura è un principio di movimento, e non ha senso ritagliare una fantomatica «natura storica», trasformabile, da uno sfondo di «natura naturale», permanente ed immutabile, la «natura storica» del capitalismo dovrà essere confrontata non certo con le strutture «permanenti» della psiche, ma con gli stessi elementi «naturali» del sistema umano dei bisogni e dei desideri.

Il concetto di natura umana

La natura, *physis*, è un principio di movimento. A «muoversi», cioè a trasformarsi, sono sia la «natura naturale» sia la «natura umana». La natura umana, ovviamente, lo fa secondo modalità specifiche che le sono proprie. Nella tradizione filosofica occidentale, che con l'attuale mondializzazione del capitalismo ha assunto un carattere planetario, il tema del *peccato originale* ha sempre condizionato fortemente ogni progetto di trasformazione della società. Vi è in proposito un pregiudizio, assai duro a morire, secondo il quale l'ineluttabile vigenza del peccato originale sarebbe stato un cavallo di battaglia del pensiero feudale e signorile, quindi precapitalistico, mentre il capitalismo, con le sue robuste tendenze alla laicizzazione ed alla secolarizzazione, non avrebbe in fondo saputo che cosa farsene. Non è così. È vero che nella pubblicistica filosofica corrente il tema del peccato originale è stato generalmente enfatizzato dai sostenitori della religione cristiana (e in Italia cattolica) in polemica contro le illusioni progressistiche laiche e di «sinistra» (e basti pensare in Italia alla lunga lotta di Augusto Del Noce contro il laicismo liberale e marxista), per cui si potrebbe pensare a prima vista che la

teoria pessimistica dell'immutabilità peccaminosa della natura umana, originatasi dal peccato biblico originale di Adamo e di Eva, sia qualcosa di limitato alle componenti tradizionalmente «reazionarie» della cultura contemporanea.

La questione merita però un'analisi più approfondita, e faremo qui solo tre esempi. Calvino è certamente stato, con la sua teoria del *Beruf* come sintesi dinamica di vocazione religiosa e di professione economica, un pensatore organico alla prima accumulazione capitalistica, e nello stesso tempo è stato un sostenitore fanatico della centralità del peccato originale per comprendere il funzionamento della natura umana.

Kant è generalmente ritenuto un pensatore aperto alle esigenze della nuova società borghese-capitalistica, cui avrebbe certamente incollato un inutile *surplus* di rigorismo morale eccessivo, pedantesco pietista e tedesco, ma nello stesso tempo del tutto interno all'esigenza «laica» di fondare una morale formale, universale e necessaria, ricavata in modo puramente razionale, in modo da unificare sul terreno di un «capitalismo civilizzato» tutti i soggetti possibili. Eppure quando in un celebre esempio egli spiega i motivi per cui sarebbe impossibile elevare a legge universale una massima della morale che dichiarasse lecito non restituire al legittimo proprietario un deposito affidatomi in custodia, finisce inopinatamente con l'indicarli non già nell'impossibilità formale (perché concettualmente contraddittoria) di universalizzare un imperativo ipotetico, bensì nell'empiricissimo fatto che se tutti seguissero quella massima cesserebbero l'istituto giuridico del deposito e la sicurezza della proprietà privata. Questa sussunzione della molteplicità empirica di norme e di contenuti particolari (a volte signorili e feudali, a volte capitalistici) in schemi illusoriamente formali, astratti ed universali, fu come è noto rinfacciata a Kant da Hegel, e servì da base all'estensione compiuta da Marx di questa stessa critica ai limiti borghesi di Hegel stesso (e deve servire a noi per l'estensione della critica a determinati limiti «comunisti» di Marx stesso, in particolare per la sua sussunzione nel concetto di «compagno» di comportamenti empirici tratti da forme di lotta di classe totalmente interne all'orizzonte capitalistico).

Ciò che invece vogliamo qui rilevare a proposito di Kant è che egli connota esplicitamente come un «legno storto» la natura dell'uomo, e come sia dunque del tutto arbitrario assegnare ad un pensatore che considerava l'uomo un «legno storto» la palma di teorico della morale laica ed universalistica (anche il socialismo neokantiano ha sempre considerato il compagno socialdemocratico un «legno storto» che si trattava di drizzare con la militanza sacrificale e con la coltivazione delle virtù perbenistiche piccolo-borghesi, da cui peraltro i capi erano esentati, trattandosi di eccezioni geniali e di eroi cosmico-storici).

Per fare un terzo esempio, Freud, ebreo, ateo, libero pensatore, non era certamente un integralista religioso cattolico, e la sua educazione scientifica avrebbe dovuto abituarlo a ricavare la genesi ideologica del «peccato originale» da fattori sociali e storici ben precisi (e ciò effettivamente avviene in lavori come *Totem e tabù*, eccetera). Nello stesso tempo, la zavorra fondamentalistica del peccato originale ritorna, imperfettamente laicizzata, nel suo sordo pessimismo a proposito non tanto del «capitalismo» (di cui Freud è un aperto sostenitore), ma proprio della natura umana stessa. Freud è certamente un pensatore «borghese» al 100%, ma se fosse stato solamente questo non sarebbe diventato il filosofo più conosciuto della società capitalista americana, cui la psicoanalisi fornisce un'autorappresentazione ideologica integrale assai più importante di quanto lo facciano il pragmatismo di James e lo strumentalismo di Dewey. Egli è infatti un pensatore pienamente «capitalistico», non certo perché farsi psicoanalizzare costi l'ira di Dio, ma perché nella sua concezione la dinamica dialettica della psiche è integralmente ricavata per analogia ed omologia dalla dinamica dialettica della società capitalista (il fallimento dell'Io è dovuto ad una sovrapproduzione libidica causata da una composizione organica difettosa del capitale pulsionale con cui si accede al mercato dei desideri e delle passioni, che non riesce ad integrarsi in un Superio di norme giuridiche ed economiche, cui riesce a sottomettersi liberamente invece la maggioranza dei «normali» imprenditori).

Ci siamo riferiti qui del tutto incidentalmente a Calvino, Kant

e Freud non certo perché essi siano rilevanti nell'«economia» della nostra trattazione, ma per mettere in guardia il lettore dalla tentazione di ridurre il tema della natura umana alla credenza pessimistica nella intrasformabilità di essa a causa del peccato originale (eventualmente demitizzato e disantropomorfizzato). Più in generale, la questione della natura umana sfugge completamente anche alla famosa dicotomia fra ottimismo e pessimismo, che vede schierati in un'interminabile tenzone i sostenitori ottimisti di una natura umana originariamente buona nel frattempo corrottasi, ed i tifosi pessimisti della cattiveria insanabile del gregge umano, formato da volpi, lupi, legni storti, vampiri, mafiosi e basilischi. Il fatto è, appunto, che *non* esiste una natura umana *originaria*, e non esiste appunto perché, secondo la corretta definizione aristotelica prima citata, la natura è un principio di movimento, e non esiste, né può esistere, uno stato di *quiete* originaria, ottimista o pessimista, buona o cattiva, che abbia dato successivamente origine ad un processo spazio-temporale di espansione progressiva di questo nucleo statico, buono come il pane per alcuni, cattivo come un serpente per altri.

Prima di affrontare la cruciale questione del concetto di natura umana in Marx, dunque, bisogna congedarsi dalla concezione di natura umana che si «assorbe» dal senso comune capitalistico corrente. Vale la pena, allora, fare riferimento subito a quella che è di gran lunga la più intelligente, articolata e sofisticata, quella di David Hume, che i trattati di storia della filosofia presentano quasi sempre in modo comicamente riduttivo come un semplice empirista scettico, e come un giocatore di biliardo maniaco ostinatamente intestarditosi a sostenere che per essere sicuri che una palla da biliardo ne colpisca regolarmente un'altra è meglio dirlo *dopo* averlo visto tante volte, piuttosto che proclamare che uno lo sapeva già da *prima*.

Prima di analizzare brevemente la nozione di natura umana di Hume, inestricabilmente unita alla sua teoria della causalità, della credenza, dell'abitudine e della simpatia, e di mostrare come vi sia qui un'esposizione tuttora *insuperata* della natura umana *capitalistica* (che Smith e Bentham non fecero che volgarizzare per gli studenti di *business administration*, i commercialisti

colti ed i banchieri umanisti), è bene fare una parentesi. Il lettore comune trova i riferimenti alla «natura umana» quasi soltanto in Agatha Christie, e nella prassi investigativa induttivo-deduttiva (ispirata dunque ai logici inglesi come lo stesso Hume e Stuart Mill) di Miss Marple o di Hercule Poirot. Questi noti investigatori raccolgono certamente una congerie di indizi, spesso minimi ed impercettibili, che sfuggono agli occhi distratti dell'uomo comune, ma giungono alla soluzione dei problemi con qualcosa che è irriducibile alla semplice addizione meccanica di questi indizi: si tratta della conoscenza della «natura umana», cioè di un processo complesso che è insieme una generalizzazione di regolarità comportamentali ed una specificazione di queste legalità astratte alla personalità individuale del colpevole.

In questa sede non possiamo purtroppo, per ragioni di spazio, inventariare tutte le forme letterarie con cui il romanzo poliziesco del Novecento (da non confondere *assolutamente* con Poe o Conan Doyle, e soprattutto con il secondo, l'inventore di Sherlock Holmes, che appartiene ad una fase «positivistica» ed acerba del romanzo poliziesco moderno) ha sviluppato il tema della «natura umana» e della prevedibilità dei suoi comportamenti, in base alla humane «credenza» nel fatto che alcune causalità non siano casuali, ma derivino da abitudini ben precise: se il Padre Brown di Chesterton ricava empiricamente le sue deduzioni poliziesche da un pessimismo cattolico coltivato dalla pratica della confessione auricolare, il Marlowe di Chandler giunge alla soluzione dei suoi casi attraverso il preventivo disincentivo sulla giungla d'asfalto californiana e sulla corruzione delle bestie umane miliardarie che lo stipendiano. In ogni caso, è bene ripetere che la profonda affinità fra romanzo poliziesco e società capitalistica (così come del resto già avvenne in passato fra epica cavalleresca e feudalesimo, romanzo di formazione e borghesia, eccetera) non è casuale, ma rimanda proprio alla storicità della natura umana, che fa da riferimento teorico a questo saggio.

Ritornando a David Hume, egli pubblica nel 1739 il suo *Trattato sulla Natura Umana*, che i trattati di storia della filosofia interpretano generalmente come uno studio sulle modalità empi-

ristiche della conoscenza umana, e che è invece la prima completa legittimazione utilitaristica della società capitalistica. L'evoluzione da Locke a Hume non consiste infatti per nulla in una mera radicalizzazione consequenziale dell'empirismo, in cui si aggiunge alla lockiana critica dell'idea di sostanza una seconda critica all'idea di causalità, ma risiede in un passaggio da una legittimazione *giusnaturalistica* ad una legittimazione *utilitaristica* del capitalismo stesso. Per essere ancora più precisi, si passa da una legittimazione *a priori* del capitalismo, basata su una certa interpretazione flessibile dell'idea di *contratto* (Locke), ad una legittimazione *a posteriori* del capitalismo, basata su di una vera e propria antropologia della simpatia sostenuta a sua volta da una teoria delle passioni. È molto importante comprendere questo, perché è molto diffusa la concezione errata per cui la teoria della «natura umana» sarebbe di origine appunto «giusnaturalistica», consistendo in una sorta di estensione antropologica della nozione fondante di «diritti naturali». Non è così, ed è anzi il contrario.

La nozione capitalistica di natura umana nasce *contro* l'idea di diritto naturale, e ne rappresenta anzi una vera e propria negazione determinata. Locke aveva fornito una legittimazione ideologica ideale alla «gloriosa rivoluzione» inglese del 1689, che fu in realtà la presa pacifica del potere da parte della borghesia capitalistica britannica (e che non fu pertanto una «rivoluzione», ma la presa d'atto politica di una «dissoluzione» assolutistica, simile in questo alla «dissoluzione» del comunismo storico novecentesco nel 1991: ed ecco perché quest'ultima ha dato luogo a vere e proprie orge ideologiche neolockiane e neoliberali alla Dahrendorf, eccetera). Questa legittimazione si era basata su una piattaforma ideologica giusnaturalistica e contrattualistica, che era in realtà instabile, perché appariva sempre più evidente che radicalizzando i paradigmi giusnaturalistico e contrattualistico si sarebbe andati in realtà «a sinistra», in direzione non solo antifeudale ma anche anticapitalistica (e questo avvenne puntualmente con Rousseau). Hume fu dunque estremamente avveduto nel rendersi conto della necessità di passare da una teoria *a priori* ad una teoria *a posteriori* del capitalismo, che non lo rica-

vasse da un insieme di diritti naturali, ma lo constatasse da un insieme di abitudini di comportamento.

Spieghiamoci meglio. Nel *Trattato* Hume non parte da una critica esplicita all'idea di *contratto sociale* (che era il suo vero obiettivo polemico), ma con virtuosa tattica di aggiramento inizia dalla critica all'idea di *causalità naturale*. In realtà, la causalità naturale ed il contratto sociale sono due entità assolutamente equivalenti, perché entrambe pretendono di spiegare *a priori*, cioè a monte, ciò che si può soltanto ricavare *a posteriori*, cioè a valle. Fuor di metafora: il capitalismo non può essere descritto e spiegato prima della sua costituzione, ma soltanto constatato dopo che ha cominciato a manifestarsi. Per comprendere meglio questo, bisogna richiamare le due nozioni proposte da Hume per inquadrare rigorosamente la sua concezione: l'abitudine (*custom*) e la credenza (*belief*). È impossibile, però, comprendere queste nozioni se ci si limita a considerarle sotto l'aspetto gnoseologico, e se non le si affronta con l'ottica della loro genesi sociale (come fece il Marx ricordato nel paragrafo precedente a proposito dell'*Allgemeines* che «scivola» dalla proprietà comune alla totalità concettuale comune).

Iniziamo dalla prima nozione, quella di abitudine. Tipico della natura umana, secondo Hume, è l'atto del prevedere certe conseguenze da certi comportamenti ripetuti molte volte. Questa previsione non è affatto arbitraria, perché si fonda sull'uniformità del comportamento umano. Nell'osservazione della condotta umana, infatti, vigono gli stessi principi che regolano i ragionamenti sugli oggetti esterni, dove la maggiore o minore ricorrenza di certe connessioni genera una maggiore o minore certezza ed evidenza dei fatti. Questo genere di evidenza ci consente non solo di conoscere i fenomeni morali, ma anche e soprattutto di orientare la nostra condotta pratica. Il sovrano impone una tassa perché prevede che i sudditi la pagheranno; il generale guida all'attacco i soldati perché presuppone in essi un certo grado di coraggio; il mercante si regola in base alla fiducia che ha nel suo agente; il padrone dà disposizioni ai servitori nella convinzione che essi gli obbediranno. Non ci può essere dunque funzionamento e riproduzione del capitalismo, aggiungia-

mo noi, senza la previsione di una ragionevole riuscita delle nostre anticipazioni (ed è infatti esattamente in questo modo che funziona il meccanismo degli investimenti di denaro come capitale). Le vicende degli uomini presentano infatti, secondo Hume, ben precise uniformità di svolgimento: la ricerca dell'utile individuale, la spinta all'accoppiamento dei sessi, la predisposizione alla cura della prole, la necessità di una proprietà privata attraverso cui soddisfare i propri bisogni, l'esigenza di intraprendere libere attività economiche per superare gli altri in ricchezza e prestigio sono infatti, secondo Hume, tendenze costanti nella storia umana, che determinano la ripetizione degli stessi comportamenti pur nel continuo variare delle circostanze. Hume conclude, quindi, che nell'esistenza umana è presente lo stesso meccanismo di passioni che produce universalmente gli stessi impulsi nei popoli più diversi nelle più diverse epoche della storia.

Questa teoria antropologica consente a Hume di concepire la possibilità di un'estensione del metodo sperimentale galileiano-newtoniano anche ai campi degli studi riguardanti la vita psicologica, morale e politica degli uomini. Un'ipotesi, questa, che testimonia come Hume sia arrivato ad assumere come tendenze universali e necessarie della realtà umana le caratteristiche del ceto borghese-capitalistico dominante nell'Inghilterra del suo tempo. Vorremmo fare in proposito tre osservazioni incidentali, su cui ritornare più avanti. In primo luogo, si ha qui quell'omogeneizzazione categoriale e concettuale del mondo della «natura naturale» e della «natura sociale», unificati non certo dal comune fondamento ontologico nella riproduzione della vita umana (cui abbiamo accennato nel precedente paragrafo polemizzando contro gli indebiti «ritagli»), ma dalla comune metodologia empiristica di ricerca. Vi è qui una materia di riflessione per coloro che considerano il materialismo dialettico di Engels-Stalin qualcosa di «proletario»: quest'ultimo si basa infatti sulla stessa omogeneizzazione categoriale di leggi naturali e di leggi sociali, e diventa allora secondario che questo venga fatto in nome di un'identica struttura della causalità come abitudine oppure in nome di identiche leggi della dialettica.

In secondo luogo, si ha qui un'ingannevole contiguità con una simile teoria di Spinoza sulle passioni comuni a tutti gli uomini. Anche Spinoza, come Hume, ritiene che non esista un fantomatico «libero arbitrio» esterno alle passioni che possa dirigerle, ma che una passione può soltanto essere vinta da un'altra passione più forte. Spinoza, però, ipotizza la trasformazione delle passioni in affetti consapevoli liberamente accettati (e questa è la ragione per cui nel prossimo capitolo accenneremo alla teoria spinoziana della trasformazione delle passioni in affetti come la migliore approssimazione antropologica al comunismo tutt'ora disponibile), mentre Hume considera l'uomo un ente costretto a riprodurre indefinitamente il meccanismo di passioni di cui è schiavo.

In terzo luogo, Hume effettua un progresso considerevole rispetto ai tre principali filosofi precedenti di lingua inglese che si erano già occupati della legittimazione ideologica del nuovo modo di produzione capitalistico: a proposito di Locke si è già detto che il passaggio da una legittimazione giusnaturalistica ad una legittimazione utilitaristica del capitalismo mette al riparo lo stesso capitalismo da un'eventuale (e puntualmente avvenuta) riformulazione democratica (Rousseau), giacobina (Robespierre) o comunista (Babeuf) del giusnaturalismo stesso; a proposito di Hobbes e di Mandeville, Hume effettua una necessaria edulcorazione ed un opportuno ingentilimento del loro brutale realismo politico (Hobbes) ed economico (Mandeville), introducendo le nozioni di simpatia e di benevolenza per connotare la reciprocità capitalistica dello scambio di merci e servizi; come vedremo nell'ultimo capitolo di questo saggio, non c'è qui soltanto menzogna e mistificazione, dal momento che il legame sociale capitalistico non si può effettivamente fondare soltanto su di un mandevilliano egoismo, ma richiede un certo grado di reciprocità benevolente, che dà appunto luogo alla «comunità capitalistica». Occorre dunque prendere molto sul serio l'idea-base di Hume, secondo la quale il capitalismo corrisponde alle abitudini fondamentali della natura umana.

Passiamo alla seconda nozione, quella di credenza. I trattati di storia della filosofia impostano generalmente in modo fuorvian-

te questo tema, facendo credere che si tratti di un affare di teologia scolastica per perdigiorno colti, formulato in questo modo: l'io, la coscienza dell'uomo, è una *res cogitans*, come disse Descartes, un'appercezione trascendentale che accompagna le rappresentazioni, come dirà Kant, oppure una mera credenza, che nasconde la semplice associazione di impressioni che ci vengono dal mondo esterno, come appunto sostiene Hume? Formulato in questi termini, sfidiamo chiunque a capire che cosa ci stia sotto questo problema, e soprattutto che cosa ci sia sotto la proposta filosofica di Hume (il presunto «io» non esiste come oggetto separato di considerazione teorica, ma è solo un «fascio di impressioni»). In realtà, Hume intende semplicemente dire che il soggetto è soltanto l'*insieme* dei rapporti naturali e sociali (peraltro categorialmente unificati dall'abitudine, che ha escluso esplicitamente l'esistenza sia della causalità sia del contratto). Il lettore è pregato di prestare qui molta attenzione, in particolare se viene da una tradizione «marxista».

Si è infatti abituati, a causa di una lettura tradizionale delle marxiane *Tesi su Feuerbach* (che commenteremo nel prossimo paragrafo), a credere che sia stato Marx l'*inventore* della tesi per cui la natura umana (o essenza umana) è soltanto l'insieme dei rapporti sociali. Errore. L'*inventore* di questa tesi è stato Hume, il borghesissimo Hume, *le bon David* degli illuministi francesi, l'*ispiratore* massimo e principalissimo dell'antropologia filosofica degli economisti classici inglesi, da Smith a Ricardo, il filosofo preferito da Sraffa e da tutti coloro che hanno interpretato Marx come il successore più geniale degli economisti classici. E questo non è stato assolutamente un caso: il dire, infatti, che la natura umana si riduce all'insieme dei rapporti sociali equivale a dire, lo si voglia o no, che dal momento che l'insieme dei rapporti sociali nel modo di produzione capitalistico non può essere che un insieme capitalistico, il soggetto non può che riprodurre, interiorizzandoli come abitudini, questi rapporti stessi. Il comunismo diventa così una pia illusione utopica, a meno che si creda veramente che esso salti fuori, armato come Minerva dalla testa di Giove, a causa della crescita delle forze produttive, integrate o meno dalla rivoluzionarietà metafisica della classe ope-

raia e dal nesso comunitario di militanza-appartenenza del partito dei «compagni» inquadrati dai loro lungimiranti dirigenti. No. È giunto il momento di fare una ridiscussione filosofica radicale.

Il concetto di natura umana in Marx

Esiste in Marx un concetto di natura umana? Sì, esiste. Ma, allora, se esiste, come è possibile che per più di un secolo il «marxismo» sia stato regolarmente inteso come una teoria storico-sociologica della riduzione integrale della «natura umana» all'insieme dei rapporti di produzione?

Vi è, prima di tutto, una ragione filologica. Nella sesta delle *Tesi su Feuerbach*, redatte nel febbraio del 1845, Marx scrive: «Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto: 1) ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano astratto-isolato; 2) l'essenza può dunque essere concepita (da lui) soltanto come "genere", cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente*».

Da una prima lettura, questa tesi di Marx sembra escludere recisamente uno spazio per una teoria della natura umana che sia autonomo ed indipendente dall'insieme dei rapporti sociali (di produzione) e soprattutto dalla storia concreta di questo insieme. La teoria di Marx sarebbe dunque uno *storicismo* (tutta la realtà è storia, e non vi è nulla fuori dalla storia), un *sociologismo* (l'uomo è un essere sociale, e si risolve integralmente nella sua socialità), un *anti-umanesimo* (non esiste l'Uomo, se non come astrazione metafisica interclassista che si limita ad invertire antropologicamente il Dio delle religioni), un *anti-naturalismo* (non esiste la Natura, se non come astrazione «muta» che pretende legare gli uomini fra di loro al di fuori della Società), ed un *anti-individualismo* (non esiste l'Individuo, se non come astra-

zione di un inesistente isolamento dal legame sociale complessivo). Questo è, in breve, il profilo filosofico che la *vulgata* marxista ha costruito, a partire dal 1888 (anno di pubblicazione da parte di Engels delle *Tesi su Feuerbach* di Marx scritte più di quarant'anni prima), e che non è mai stata seriamente messa in discussione. Cercheremo ora di metterla in discussione in questo paragrafo, tentando di mettere un po' d'ordine in una questione veramente ingarbugliata. Ci permettiamo di anticipare due ordini di riflessioni di carattere filologico e storiografico utili ad una comprensione più adeguata di quanto intendiamo sostenere: la tesi, cioè, della centralità di una teoria della natura umana in Marx.

In primo luogo, per situare correttamente la terminologia filosofica del Marx del 1845, è necessario insistere sul fatto che egli ha di mira uno, ed un solo obiettivo polemico: la teoria dell'essenza umana dell'*individuo isolato*, la cui «natura sociale» non potrebbe che essere illusoriamente ed erroneamente ricavata da determinazioni «naturali» inesistenti. Si tratta di una critica a ciò che Marx definì più tardi *robinsonismo*, intendendo con questo termine la mistificazione giusnaturalistica (lockiana) del capitalismo, che fa iniziare l'accumulazione capitalistica non con l'espropriazione delle condizioni di produzione dei lavoratori pre-capitalistici, ma dal risparmio e dal sudore del *primo* capitalista (appunto, Robinson Crusòè). Questa critica non è affatto originale. Si tratta di un'intelligente *applicazione* alla storia del capitalismo della critica dialettica di Hegel all'apriorismo kantiano e giusnaturalistico. Hegel aveva già chiarito in modo completo ed esauriente che le astrazioni naturalistiche non fanno che interpolare le concrete determinazioni storiche e sociali all'interno di generalizzazioni pseudonaturalistiche. Una delle conseguenze filosofiche di quest'impostazione (che, lo ripetiamo, non è affatto giovane-marxiana, ma semplicemente hegeliana), e non la meno interessante, sta nel fatto che Marx chiarisce come l'ateismo umanistico di Feuerbach è soltanto l'Ultima Religione, e non il superamento dell'incantesimo religioso: l'«isolamento» dell'individuo comporta infatti necessariamente che la totalità sociale complessiva, a lui contrapposta astrattamente co-

me genere e natura muta, continua a confermarlo nella sua impotenza e dipendenza, e ad essere sempre di fatto un Dio, non più interstellare ed astronomico, ma storico e sociale; ed infatti avviene proprio questo nel capitalismo, che non è più interessato ad imporre ai suoi sudditi una credenza metafisica «esterna» ad esso, ma si autolegittima nella forma immanente dell'insuperabilità delle sue passioni e delle sue abitudini (e basti leggere i *Dialoghi sulla Religione Naturale* del nostro vecchio amico David Hume per capire che i capitalisti, una volta impadronitisi del castello della «natura umana», possono tranquillamente abbandonare Dio ai preti, agli storici delle religioni ed ai passeggeri).

In secondo luogo, per affrontare la questione della natura umana in Marx, è necessario *dimenticare*, o almeno mettere fra parentesi, alcuni decenni di dibattito marxologico sull'«umanesimo» e sull'«anti-umanesimo» marxista. Nel lungo secolo (1870-1990) della storia del marxismo, il movimento operaio socialista e poi comunista ha trasformato Marx in una suprema autorità di legittimazione religiosa; criticare Marx era interpretato come una critica «traslata» alla gerarchia politico-sindacale di comando, e chi lo faceva era escluso dalla comunità dei credenti, e dai sacramenti della Militanza, dell'Appartenenza e della Rappresentanza; si poteva al massimo «interpretarlo». In proposito, l'interpretazione «umanistica» di Marx (in Marx, prima di esserci una teoria del Partito, della Classe, del Proletariato e delle Forze Produttive, c'è una teoria dell'Uomo) rappresentava il segnale cifrato di una linea politica «di destra», nel senso di una teoria dell'allargamento politico di un'essenza sociale (fuor di metafora: sotto l'etichetta di Uomo non ci stanno solo gli operai ed i contadini, ma anche gli intellettuali, i piccolo-borghesi, gli imprenditori, gli artisti, eccetera; come dice il titolo «umanistico» di una *telenovela* di successo, «Anche i Ricchi Piangono»). L'interpretazione «anti-umanistica» invece, non incitava al cannibalismo ed alle sevizie sui bambini (come potrebbe pensare un lettore digiuno di marxologia), ma rappresentava il segnale cifrato di una proposta politica di «sinistra», nel senso di una teoria del restringimento politico di un'essenza sociale (fuori di

metafora: con l'etichetta di Uomo questi revisionisti vogliono venderci la socialdemocrazia, con la scusa che anche i borghesi sono «umani»; no, grazie, Padroni, Borghesi, Ancora Pochi Messi!; Agnelli alle Presse, Potere alle Masse!). Nel dibattito marxista francese degli anni Sessanta (in particolare in Garaudy, Althusser e Sève) il confronto fra umanisti ed anti-umanisti attinse il livello filosoficamente più elevato, senza però che si comprendesse che la questione non poteva essere ridotta a quella di un'interpretazione di Marx, presupposto comunque come «infallibile». La fallibilità di Marx non poteva essere neppure ipotizzata, perché si sarebbe subito metaforicamente trasposta nella fallibilità dei dirigenti politici, e questo avrebbe incrinato la sacralità delle forme organizzative del comunismo storico novecentesco.

Oggi la discussione può ricominciare, ed è possibile tornare a rileggere *liberamente* la sesta tesi su Feuerbach di Marx. Ci permetteremo allora, in sede teorica, quattro ordini di osservazioni.

In primo luogo, la sesta tesi non parla di «natura umana», ma di «essenza umana». Non è la stessa cosa. Aristotele, come si è ricordato, parla della natura come «della sostanza di quelle cose che hanno un principio di movimento in se stesse», mentre parla dell'essenza come «ciò per cui una cosa è quel che è», anziché un'altra cosa. L'essenza è dunque in effetti la «natura», ma soltanto dal punto di vista della «specie», cioè della definizione. Per esempio, dire di qualcuno che è un «animale ragionevole», è indicarne l'essenza. Tutte le altre caratteristiche che gli appartengono, infatti, potrebbero anche non appartenergli, o può darsi che mutino nel tempo, senza perciò che venga meno la sua essenza. Questa concezione dipende dalla teoria della sostanza, perché per Aristotele l'essenza «inerisce» alla sostanza. Ciò che non ha un principio di movimento *non* ha dunque per Aristotele una vera e propria natura, ma soltanto un'essenza. Vi sono, dunque, «essenze» che *non* hanno una «natura». Viceversa, tutte le nature hanno anche una particolare essenza (vedremo nel prossimo paragrafo che l'essenza dell'uomo è quella di essere un ente naturale generico). Un'essenza caratterizzata dal movimento è una natura.

Proseguiamo. Nella terminologia filosofica di Hegel, maestro teorico di Marx, l'essenza si presenta in coppia opposizionale con la nozione di «fenomeno», ed in questo senso, penetrato anche nel linguaggio comune, l'essenza indica una struttura profonda, tale da spiegare la realtà senza fermarsi ai modi in cui essa si presenta immediatamente. Nella logica di Hegel, l'essenza si contrappone all'essere, in quanto con quest'ultima nozione egli intende appunto l'immediatezza. L'essere è caratterizzato infatti da categorie meramente quantitative e qualitative; l'essenza, invece, dalle categorie relazionali (fondamento, sostanza, causa) e modali (possibilità, realtà, necessità). E queste sono proprie delle scienze più profonde e delle filosofie più progredite; anche se neppure esse rappresentano il culmine della razionalità, perché superiore è il livello del «concetto», e quindi, conclusivamente, dell'Idea. Sugeriamo qui per una volta di seguire il consiglio di Lenin, che affermò a suo tempo che senza aver capito *tutta* la logica dialettica hegeliana non si capisce *niente* del *Capitale* di Marx. Prendiamolo alla lettera.

Chi si ferma alla logica dell'*essere*, infatti, e la applica al marxismo, non arriverà mai oltre alla «produzione in generale», anche se riuscirà ad applicare a questa «produzione in generale» categorie quantitative (crisi di sovrapproduzione e di sottoconsumo, ricchezza e povertà, eccetera) e qualitative (inquinamento, emarginazione, sofferenza sociale, disagio, alienazione, estraneazioni varie causate dalla società industriale, eccetera). Chi procede fino alla logica dell'*essenza*, invece, arriva certamente fino al modo di produzione capitalistico come fondamento dell'intero sociale, coglie la sua sostanza nel mutamento causato dalla sua contraddittorietà, ed individua la sua realtà nell'unione fra la necessità delle sue crisi e la semplice possibilità di una soluzione comunista di esse. Al livello della logica dell'essenza, però, il capitalismo appare ancora come circolare, humaneo, autoreferenziale, perché la sua essenza non comprende ancora in sé il suo concetto, in quanto «essenzialmente» il capitalismo potrebbe sempre e soltanto riprodursi nell'infinito (come sta brillantemente facendo in questi anni Novanta del Novecento).

È necessario dunque che dalla logica dell'essenza si passi alla

logica del *concetto*, per il semplice fatto che, in termini hegeliani, solo nella logica del concetto «si è aperto il regno della libertà» (nel linguaggio di Marx, della «libera individualità»). Il culmine della logica del concetto sta nell'idea di Bene, ed il comunismo di Marx è appunto l'identità fra Vero e Bene, qualcosa che non può risultare deterministicamente dal semplice svolgimento temporale delle categorie dell'essere (della produzione in generale) o dell'essenza (del modo di produzione capitalistico). Non stupisce l'uso di una categoria «idealistica» come quella di Bene per connotare il comunismo. Aristotele aveva visto giusto nella sua attenzione per questa categoria, e così pure Hegel. Marx non sostituisce alle loro un'altra filosofia (anche per lui il Vero ed il Bene fanno tutt'uno), ma si limita a criticare gli errati passaggi logici fra il Particolare e l'Universale concretamente effettuati da Aristotele e da Hegel (per i limiti rispettivamente schiavistici e borghesi dei loro sistemi filosofici). Quello di Marx è quindi un *idealismo della materialità* (ci si intenda bene, e non si creda che stiamo giocando con le parole: il comunismo è il coronamento di una concettualizzazione pratica, necessariamente ideale, che ha come fondamento materiale le categorie determinate dal modo di produzione capitalistico; è ovvio che il termine «idea» non significa, come in Platone, un universale astrattamente eterno staccato dal mondo, ma significa, come in Hegel, un principio di organizzazione della totalità relazionale in cui siamo immersi). Usando la terminologia filosofica della *Scienza della Logica* di Hegel, a suo tempo tanto apprezzata nei *Quaderni Filosofici* da Lenin, a livello di essenza si resta nel capitalismo. A livello di concetto se ne esce. Bisogna, però, che il concetto si concretizzi in natura, cioè in principio di movimento.

Passiamo ora ad un secondo ordine di problemi. Da un lato, abbiamo visto che confondere l'essenza con la natura comporta la concezione di quest'ultima come qualcosa di statico, isolato, immobile, principio non di mutamento ma di stagnazione. Dall'altro, abbiamo notato che, pur passando da una concezione aristotelica ad una hegeliana di essenza, non è al livello di quest'ultima che possiamo impostare concettualmente il problema del comunismo. Più in generale, la presa in considerazione del-

l'intera logica dialettica hegeliana (e quindi anche dell'ultima parte di essa, in cui si prende in considerazione l'universalità, la particolarità, l'individualità, la libertà ed il Bene) è necessaria per parlare di comunismo. La logica dialettica non è un lusso facoltativo. Senza di essa, si può cadere nel pregiudizio, duro a morire, secondo cui la natura umana è l'insieme dei rapporti sociali. Ma questa concezione non è di Marx, è di Hume. Più esattamente, questa concezione corrisponde esattamente alla riproduzione allargata dei rapporti capitalistici di produzione. È allora necessario ripetere ancora una volta in che senso e perché Marx non è un successore degli economisti classici inglesi. In generale si risponde a questo problema chiarendo che in Marx non c'è solo una teoria della *sostanza* del valore, cioè della quantificazione (galileiano-newtoniana) di quest'ultimo in termini di tempo di lavoro sociale medio incorporato nel bene-merce, ma anche della *forma* di esso, cioè del fatto che il valore può presentarsi soltanto in una società scissa, alienata ed estraniata (e la nozione di «scissione», ovviamente, ha bisogno della logica dialettica di Hegel per essere anche solo nominata). Questo è giusto, ovviamente, ma è anche insufficiente.

Vi è una seconda ragione, a nostro avviso più importante, per cui Marx *non* è un successore degli economisti classici, *non* usa il loro metodo e *non* parla quindi dello stesso oggetto. Gli economisti classici, e Smith in primo luogo, sono prima di tutto filosofi morali della simpatia in senso rigorosamente humaneo. Per essi la natura dell'uomo era veramente l'insieme dei rapporti sociali (capitalistici) di produzione, e non vi era nulla al di fuori di questi ultimi. Non basta allora dire che essi sono stati scientifici nella loro misurazione quantitativa delle forme di reddito prodotto nella società capitalista (e bisogna allora ereditare questa loro «scientificità»), mentre sono stati ideologici nell'ipostatizzare alcune caratteristiche specifiche della natura umana «borghese» in passioni eterne dell'uomo *tout court* (e bisogna allora criticare questo conservatorismo borghese in nome dell'Uomo Nuovo comunista). Hume e Smith non pensavano affatto che la natura umana fosse cattiva, egoista, hobbesiana e machiavellica. Al contrario, essi pensavano che la natura umana fosse benevola

e mossa dalla simpatia e dalla reciprocità, e che questi sentimenti derivassero da un sistema di attese *a posteriori* che noi maturiamo per abitudine dall'insieme dei rapporti sociali in cui siamo immersi. Marx *non* è dunque un successore degli economisti classici non certo perché egli ritenga che l'uomo è buono ed altruista (o può diventare tale attraverso il doloroso apprendistato della lotta di classe), mentre Hume e Smith pensavano che l'uomo è cattivo ed egoista, ma perché egli *non* ha la loro antropologia storica, e ritiene che l'individualità moderna possa realizzare concretamente la sua libertà soltanto sulla base dell'eguale libertà di tutti. I contraenti dello scambio humaneo-smithiano entrano in rapporto reciproco su basi diseguali, e da questa disegualianza non nascono simpatia e benevolenza ma soltanto, hegelianamente, un regno animale dello Spirito (e ciò avverrà, purtroppo, anche in quello scambio ineguale militanza-rappresentanza che ne sarà storicamente la trasposizione operaia e socialista).

Siamo giunti così ad una terza questione. Se si guarda da vicino alla storia del marxismo, vediamo che molti hanno cercato di opporsi alla concezione storicistico-sociologica per cui l'individualità umana non sarebbe che l'insieme dei rapporti sociali, concezione che finisce di fatto per delegare ogni «movimento verso il comunismo» ai meccanismi economici e tecnologici. Questa opposizione, che può essere riunita sotto l'etichetta (peraltro generica e fuorviante) di «anti-economicismo», è in generale ricorsa a due tipi di integrazione: l'integrazione «morale» e l'integrazione «psicologica». Secondo il primo tipo di integrazione, al meccanismo «cieco» dello sviluppo dell'economia si è voluto aggiungere il «fattore morale», secondo modalità quasi sempre kantiane, e più raramente religiose. Il comunismo, però, non è una teoria della «morale», non solo perché la morale è una teoria della giustizia, e la giustizia è una teoria dell'equità, e l'equità è una teoria della ripartizione e della distribuzione secondo parametri necessariamente «non morali» (per cui la morale, la giustizia e l'equità devono trovare al di fuori di esse il criterio di fondazione, con la conseguenza incresciosa di non trovarlo mai se non nell'empiricità contingente delle regole di riprodu-

zione differenziate dei diversi modi di produzione, ognuno dei quali ha necessariamente i propri *criteri* di giustizia e di equità), ma soprattutto perché il carattere formalistico di ogni «socialismo neokantiano» è costretto a trasferire nella sua prassi lo sterile rigorismo aprioristico che fu già tipico di Kant stesso (che giunse persino, spinto dalla sua consequenzialità insensata, a sostenere che non è lecito mentire neppure all'assassino che, bussando alla nostra porta, ci chiede se per caso abbia trovato rifugio nella nostra casa colui che intende uccidere sull'istante). Dal momento che un capitalismo giusto ed equo è una contraddizione in termini, ogni teoria morale della giustizia e dell'equità è una teoria correttiva delle diseguaglianze in nome dei «bisogni primari» della sopravvivenza, ed è meno ipocrita allora rivolgersi direttamente alle religioni istituzionali, la cui Ipocrisia Metafisica è almeno rivestita da abiti estetici migliori (stile gotico delle chiese, canto gregoriano delle cerimonie, eccetera).

Se l'integrazione «morale» all'economicismo è destinata al fallimento, lo stesso avviene per l'integrazione «psicologica». Si pensa, infatti, che Marx abbia detto tutto quanto c'era da dire sulla classe operaia, il capitalismo, le forze produttive, i profitti e le rendite, ma che abbia anche necessariamente «trascurato» i lati «psicologici» della personalità umana. Da questa ragionevole constatazione, che solo un'economista maniaco potrebbe confutare, sono nate intere biblioteche fornite in generale di due soli volumi: «marxismo e psicologia» e «marxismo e psicoanalisi». Non abbiamo nulla da eccepire su questi volumi (chi scrive ne è stato un assiduo e diligente lettore), se non un rilievo filosofico di fondo: la questione della natura umana *non* è di ordine psicologico. La psicologia scientifica, figlia del positivismo tedesco e della seconda rivoluzione industriale, estende come è noto la «misurazione» scientifica ai comportamenti individuali, ma non comporta affatto un aumento nella conoscenza dell'agire individuale e delle sue motivazioni (e infatti questa conoscenza era *molto più* diffusa e sviluppata nel Seicento e nel Settecento di quanto lo sia stata nell'Ottocento e nello stesso Novecento: l'avversario signorile e nobiliare si è rivelato per la borghesia più

ostico e difficile di quanto lo sia stato l'avversario operaio e proletario, che è stato sconfitto in modo più agevole).

La psicoanalisi ha contato indubbiamente di più, trattandosi (come abbiamo già detto) di una vera e propria religione laica della borghesia. Il tentativo di «integrare» il marxismo con la psicoanalisi (da Adler a Reich, da Fromm a Marcuse) non è certo stato ingenuo o inutile, e resta uno degli episodi di storia delle idee più sensati ed intelligenti del Novecento. Esso si basava però su di un presupposto fuorviante, che il marxismo come teoria economica e politica fosse appunto «a posto», e si dovesse solo «integrarlo» con la teoria psicoanalitica (o gestaltistica, o fenomenologica, o comportamentistica, o riflessologica, eccetera) della personalità; ma il marxismo come teoria economica e politica *non* era affatto «a posto» (come abbiamo già lungamente sostenuto altrove), ed era dunque illusorio pensare di «integrarlo» con un «supplemento d'anima». Si ebbe allora l'edificazione di una teoria unificata della *repressione sociale* e della *personalità autoritaria*, che travestì il capitalismo da Superio paterno, il proletariato da Inconscio Selvaggio ed il fascismo da Fissazione sado-masochistica. Questa ritrascrizione psicoanalitica dell'essere sociale, anticipata da Reich fin dagli anni Trenta, e sviluppata negli anni Sessanta, diventò l'ideologia fondamentale di riferimento dei movimenti studenteschi intorno al Sessantotto, ma finì con il mancare il suo obiettivo, perché proprio allora il capitalismo imboccò una fase di liberalizzazione libidica, in cui le pulsioni non erano più represses (come nella prima e nella seconda rivoluzione industriale), ma anzi coltivate, sollecitate, svegliate, evocate, provocate. Certo, si trattava pur sempre — per usare la correttissima terminologia di Marcuse — di una «desublimazione repressiva»; ma una desublimazione non è più a rigore «repressiva» per nulla, se liberalizza le pulsioni libidiche, il sesso e la droga (AIDS — e non più capitalismo — permettendo), e «mercattizza» integralmente ciò che le fasi precedenti del capitalismo avevano ancora vittoriosamente circoscritto di illiceità. In proposito, le robuste tendenze al passaggio dal freudismo al lacanismo indicano un affievolirsi del momento propriamente ancora «borghese» della psicoanalisi, in cui essa funzio-

nava ancora da modello di identità borghese-radical, razionalistica e progressista (e si pensi, per limitarsi all'Italia, al passaggio da figure come quella di Musatti a figure come quella di Verdigione, parallela al passaggio da Italo Svevo ai fumetti *punk*). Nello stesso tempo, in URSS, l'insuccesso di Freud (e il successo di Pavlov) deve *anche* essere spiegato con la distruzione consapevole, da parte di una direzione populista-proletaria, della coscienza infelice piccolo-borghese (poi risorta sotto Gorbaciov come americanismo straccione e subalterno) in favore di meccanismi di mobilitazione collettivistica il cui meccanicismo trovava nella teoria dei riflessi condizionati una corretta integrazione psicologica.

Veniamo ora al quarto ed ultimo punto. La teoria della natura umana, è bene dirlo qui con chiarezza, non è di ordine psicologico, ma di ordine antropologico, e quindi di antropologia storico-sociale. La teoria del comunismo moderno è un'antropologia storica e sociale che ha come fondamento le leggi di movimento del modo di produzione capitalistico, a livello di logica dialettica dell'essenza (in termini hegeliani), e che trascende in teoria della libertà al livello della concretezza del concetto (sempre in termini hegeliani). In proposito bisogna dire due cose: in primo luogo, Marx ci ha fornito uno schema soddisfacente per determinare come libera individualità comunista la natura umana, che si presenta storicamente all'inizio come essere naturale generico; in secondo luogo, Marx non ci ha però fornito, né poteva farlo, una teoria del «compagno», cioè della figura storica antropologicamente determinata che nel lungo secolo del socialismo moderno e del comunismo storico novecentesco (1870-1990) è stata empiricamente la portatrice congiunturale del comunismo. Tratteremo ora separatamente entrambi questi punti.

Dall'ente generico alla libera individualità

L'antropologia sociale di Marx, base filosofica ancora attuale del comunismo moderno, viene elaborata in meno di un quindicennio, fra il 1844 ed il 1858 (e quindi fra i *Manoscritti economi-*

co-filosofici ed i *Grundrisse*). Nel terzo capitolo di questo saggio faremo notare che il «marxismo», essendo stato edificato fra il 1870 ed il 1890, non poté neppure prendere conoscenza di queste due opere inedite di Marx, pubblicate entrambe nel Novecento. Fra il 1844 ed il 1858 assistiamo ad un *mutamento qualitativo* nella filosofia di Marx, documentato da alcuni slittamenti semantici rivelatori, che attengono proprio il cruciale tema della natura umana. Questi slittamenti semantici possono ridursi sostanzialmente ad uno, riguardante il termine di *Gattungswesen*, che si può tradurre come «essere generico», o ancor meglio come «ente generico» (la traduzione francese *être générique* non è comunque sbagliata, ed è anzi forse migliore di quella italiana, perché il *Wesen* non è un *étant*, un ente, quanto l'essenza di un essere, la sua natura propria). Questo *ente generico* può tranquillamente essere tradotto sia come «ente naturale generico» sia come «ente umano generico», dal momento che per il giovane Marx vige l'equazione naturalismo=umanesimo, naturalizzazione dell'uomo=umanizzazione della natura. Nel primo paragrafo del prossimo capitolo faremo altresì notare che l'Essere Naturale è comunque anche sempre un Essere Sociale, non certo perché le pietre, le meteoriti o le meduse siano «sociali» come gli scioperi, le famiglie o le corporazioni, quanto perché la «società» si presenta all'uomo come una «seconda natura» non facilmente staccabile dalla prima. L'aspetto più rilevante della questione sta allora nel rilevare se ed in che misura ci sia uno slittamento semantico del termine *ente generico*, che ci permetta di capire se Marx ha maturato o meno in quel cruciale quindicennio una concezione storico-evolutiva della natura umana.

Sì, questo slittamento semantico c'è. Nel 1844 l'ente generico dell'uomo designa la sua *essenza* sociale o comunitaria. Contro le posizioni individualistiche di alcuni giovani hegeliani, che per opporsi allo statalismo di Hegel finivano con il cadere nell'anarchismo (che è quasi sempre uno statalismo rovesciato, e nulla più), Marx finisce con il suggerire che c'è stata la *perdita* di un'essenza che si tratta di *ritrovare*: ci fu un tempo una comunità che era insieme umana e naturale, ed umana perché naturale, ed ora non c'è più, perché c'è stata una caduta, una perdita di essenza, un allon-

tamento dall'origine, in una parola un'*alienazione*. L'essenza dell'uomo è dunque comunitaria; il capitalismo, nel suo individualismo alienante, ha fatto progressivamente perdere questa essenza comunitaria; si tratta di ritrovarla, e per ritrovarla non basta «capi-*pire*» teoricamente che questa alienazione c'è stata; bisogna trovare un soggetto sociale capace di effettuare praticamente questo recupero dell'essenza comunitaria perduta; e questo soggetto è il proletariato, questa classe la cui universalità sta proprio nella sua miseria, nel suo non aver da perdere che le proprie catene; il proletariato, a sua volta, trova il suo nucleo attivo nella classe operaia, produttrice di quel plusvalore su cui si regge l'intero modo di produzione capitalistico; sono questi, in breve, i sei passaggi logici essenziali della concezione giovane-marxiana di *Gattungswesen*.

Questa concezione dà luogo non ad una teoria della natura umana, ma ad una teoria dell'essenza umana (nel senso aristotelico, statico, non hegeliano, dinamico). Essa è una teoria statica perché ipotizza di fatto che l'essenza comunitaria da recuperare ci sia stata, e si tratti perciò di ritornarci; il proletariato è soltanto lo strumento, il messia sociologico del ritorno all'essenza comunitaria perduta. Questo Marx, ci si intenda bene, non è per nulla oltre Hegel. Egli è quaranta passi prima di Hegel, a metà fra il presupposto preromantico dello stato di natura di Rousseau (che era comunque molto più avvertito, sapendo benissimo che lo stato di natura era una finzione filosofica, e non era in realtà mai esistito) e la concezione di Fichte dell'epoca della compiuta peccaminosità.

Le cose cambiano, però, nel 1858. Il termine *Gattungswesen* ritorna, ma ha nel frattempo subito uno slittamento semantico rivelatore. Se nel 1844 esso alludeva all'essenza umanistico-naturalistica dell'ente generico membro naturale di una comunità, ora esso è usato come sinonimo di «essere tribale». Citiamo per una volta Marx, il Marx del 1858. Egli scrive: «L'uomo è nel senso più letterale del termine uno *zoon politikon*, non soltanto un animale socievole (*ein geselliges Tier*), ma un animale che non può costituirsi come individuo singolo (*sich vereinzeln*) che nella società». La natura dell'uomo, dunque, non consiste soltanto nella sua essenza socievole, comunitaria, ma viene prodotta

esclusivamente da un processo di costituzione in individuo, cioè in individualizzazione. La natura dell'uomo è dunque individuale, e la socializzazione storica ha come sua teleologia immanente l'individualità. Aggiunge ancora Marx: «L'uomo non si individualizza che nel corso di un processo storico. In origine egli appare come un ente generico (*Gattungswesen*), un ente tribale (*Stammwesen*), un animale gregario (*Herdentier*), ma per nulla come uno *zoon politikon* in senso politico». Guarda guarda. Nel giro di meno di quindici anni l'ente generico è passato dall'indicare un'essenza comunitaria bell'e pronta che si tratta di recuperare, al connotare un sinonimo di tribalità e di gregarietà primitiva da cui è stato ad un tempo necessario ed auspicabile uscire. L'ente generico è soltanto un ente tribale non individualizzato. Esso si specificherà, una volta entrato nella società antagonistica, come individualità che si troverà di fronte il denaro come *comunità reale*, che nei termini di Marx è «la sostanza universale dell'esistenza per tutti e nello stesso tempo il prodotto collettivo di tutti». Non si tratta però della stessa «alienazione» del 1844; allora si era di fronte alla perdita di un'essenza comunitaria che si trattava di recuperare; ora si è di fronte ad una vera e propria comunità reale irreversibile, il legame sociale capitalistico, che ha reso impossibile ogni recupero, permettendo soltanto di andare eventualmente oltre di essa. Non bisogna però mai dimenticare il punto essenziale: la chiave di tutto è il *processo di individualizzazione*; se lo dimentichiamo, siamo condannati a ricadere in una genericità tribale e gregaria, in cui la socialità umana si presenta in forma inesorabilmente premoderna e primitiva. Vale la pena, allora, chiedersi che cosa sia successo dal 1844 al 1858 per consentire a Marx una tale chiarificazione antiorganicistica ed individualizzante della sua antropologia filosofica, e faremo in proposito due ipotesi di massima.

In primo luogo, c'è stato il biennio 1848-49. Marx ha avuto modo di maturare la convinzione del fatto che se il proletariato non si specifica in classe operaia, e se quest'ultima si rinchiude in un isolamento sociale di pura testimonianza, nessuna rivoluzione sociale è possibile. Da un lato, i sanguinosi avvenimenti del giugno 1848 a Parigi lo confermano del fatto che la classe

operaia non può aspettarsi «spontaneamente» nulla dalla borghesia (compreso dalla frazione «liberale» di essa) se non piombo e sangue. Dall'altro, l'esperienza giornalistica della *Nuova Gazzetta Renana*, giornale programmaticamente non comunista ed intenzionalmente aperto ad un largo fronte borghese-democratico, lo orientano ad una pratica non settaria ed in ogni caso non solo «operaistica». Marx sembra così giungere ad una conclusione apparentemente contraddittoria, che però tale non è: da un lato, il proletariato, specificatosi in classe operaia, assume un'identità pienamente autonoma; dall'altro, la classe operaia si configura come un soggetto politico potenzialmente titolare di alleanze sociali capaci di allargare la sua influenza. A proposito del discorso «antropologico» che ci interessa in questa sede, viene meno un'idea di comunità umanistico-naturalistica da riattingere (idea dominante nei *Manoscritti* del 1844), comunità che, ammesso sia mai esistita, è comunque ormai irreversibilmente infranta dalla costituzione in soggetti politici dei gruppi sociali.

In secondo luogo, c'è stata la scoperta, fatta in Inghilterra nei primi anni Cinquanta, delle conseguenze sociali dell'irruzione del capitalismo imperialistico inglese in India, e la distruzione violenta della società (anzi, della comunità) precapitalistica indiana. Se si vuole fare della marxologia seria, non è possibile sottovalutare la «scoperta» marxiana del colonialismo inglese. Il democratico-comunista tedesco diventa un pensatore «mondiale» *soltanto* con la scoperta dell'India (e della Cina). In questi studi sull'India il termine «naturale» comincia sistematicamente a non alludere più ad una «essenza» naturale dell'uomo come membro di una comunità, che l'alienazione capitalistica avrebbe dolorosamente «scisso», ma a connotare forme sociali e storiche la cui connessione è però precapitalistica e preborghese (anche se, appunto, asiatica, e dunque non schiavistica o feudale). In breve: il primo significato di «naturale» rimandava ad un'essenza naturale perduta nell'alienazione sociale (di una storia intesa come «caduta» e «perdita»); il secondo significato di «naturale» rimanda ad un legame sociale precapitalistico, da cui non solo è bene essere usciti, ma la cui uscita fa anche da precondizione ad un processo di individualizzazione che è visto come

una premessa imprescindibile dell'universalizzazione comunista. Il concetto marxiano di «natura umana», che non ha quasi nessun rapporto con il primo significato, si origina in un certo modo dal secondo, nel senso che la *natura* dell'individuo moderno sta proprio nell'uscire dalla genericità tribale primitiva senza nello stesso tempo arrestarsi alla pseudonaturalità fuorviante «di seconda istanza» del legame sociale capitalistico (il denaro come comunità reale).

Ciò apparirà ancora più chiaro se rileggeremo insieme le frasi a nostro avviso *filosoficamente più importanti* dell'intera opera di Marx, tratte dai *Grundrisse* del 1858. Scrive Marx: «Ciascun individuo possiede il potere sociale sotto la forma di una *cosa*. Strappate alla cosa questo potere sociale e dovrete darlo alle persone sulle persone. I rapporti di *dipendenza personale* (all'inizio su una base del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa soltanto in un ambito ristretto e in punti isolati. L'*indipendenza personale* fondata sulla dipendenza materiale è la seconda forma importante in cui giunge a costituirsi un sistema di ricambio sociale generale, un sistema di relazioni universali, di bisogni universali e di universali capacità. La *libera individualità*, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale, costituisce il terzo stadio. Il secondo crea le condizioni del terzo. Sia le condizioni patriarcali che quelle antiche (ed anche feudali) crollano perciò con lo *sviluppo* del commercio, del lusso, del denaro, del valore di scambio, nella stessa misura in cui di pari passo con essi si innalza la società moderna». Vogliamo essere espliciti. Se Marx fosse morto nel 1858, non avrebbe certo potuto elaborare la teoria del plusvalore, pietra angolare per lo studio «scientifico» delle leggi generali di movimento del modo di produzione capitalistico, che riuscì a chiarire soprattutto nel corso dei primi anni Sessanta. Da un punto di vista filosofico-antropologico, però, egli aveva già praticamente detto *tutto* con queste formulazioni, cui non aggiunse più nulla dopo il 1858. Riflettiamo brevemente allora su *cinque* questioni essenziali, che riprenderemo partendo dai cinque termini che abbiamo sottolineato nella

citazione (cosa, dipendenza personale, indipendenza personale, libera individualità, sviluppo).

Iniziamo dalla nozione di *cosa*. Quando si passa dalla storia «naturale» inorganica ed organica alla storia umana e sociale (che è anch'essa ovviamente «naturale», se le si dà il significato aristotelico di principio di movimento specifico), ogni cosa è sempre un rapporto. Tutte le cose filosoficamente più «cosali», come ad esempio l'Essere, sono in realtà rapporti sociali che la coscienza non riesce più a decifrare, e che si presentano alla coscienza stessa come oggettualità opache. La religione, testimonianza massima dell'opacità, è dunque sempre reificazione. Ogni religione è reificazione. Non ha dunque senso credere che la religione consista essenzialmente nel credere nell'esistenza «trascendente» di un Dio. Questa è soltanto la forma precapitalistica «normale» di religione, in cui la cosalità del rapporto generale di dipendenza sociale (antico-orientale, asiatica, schiavistica, feudale) si trasfigura necessariamente, a causa dell'ancora debole potere sociale del denaro come equivalente astratto generale, in cosalità *esterna*, celeste, astronomica, trascendente. La forma capitalistica «normale» di religione è invece una forma sociale che ha integralmente interiorizzato nel rapporto sociale la cosalità del rapporto di dominio, ed in cui il denaro come comunità reale funziona direttamente da Dio, o meglio da Intero cosale, per cui la religione non ha più bisogno, per riprodursi, di una cosalità esterna, astronomica o trascendente. La cosalità diventa immanente, e si può essere perfettamente religiosi pur essendo atei e laici, basta che si sia capitalistici. Non è dunque necessario che il comunismo detronizzi Dio, per metterci al suo posto il regno dell'Uomo. Il comunismo deve rendere trasparente la Cosa, ed allora le «persone», tornate ad essere personificazioni di rapporti sociali, potranno *forse* padroneggiare questi rapporti. Per padroneggiare questi rapporti bisogna prima conoscerli, ed è allora molto più importante sapere in che modo di produzione siamo o ci muoviamo piuttosto che sapere che nel cielo non c'è in realtà un ingegnere astrofisico chiamato Dio (anzi, *God*, perché la lingua internazionale dell'astrofisica è l'ingle-

se), ma soltanto ammassi di energia spaziotemporalmente determinata.

Passiamo alla nozione di *dipendenza personale*. È chiaro che Marx intende connotare con questo termine tutti i modi di produzione precapitalistici, anche se il termine sembra adattarsi particolarmente al solo feudalesimo. Nei modi di produzione antico-orientale, asiatico, e tribale primitivo (caccia, raccolta, allevamento) si è di fronte piuttosto ad una dipendenza impersonale, cosificata in templi, grandi spiriti, totem animali, boschi sacri, fiumi divini, eccetera. Nel modo di produzione schiavistico si è di fronte ad un dualismo di indipendenza personale (fra maschi liberi membri della *polis*) e di dipendenza personale degli schiavi nei confronti dei liberi (ritorneremo su questo dualismo nel prossimo capitolo a proposito di Paolo di Tarso). Il feudalesimo europeo-occidentale (ma non quello bizantino, o turco, o giapponese) sembra invece essere il modello perfetto di una gerarchia di dipendenze personali sancita da un'ideologia religiosa. Non bisogna dimenticare mai qui l'essenziale: e l'essenziale sta in ciò, che la dipendenza personale ha come fondamento indiretto il potere relativamente scarso del denaro, che non è ancora in grado di instaurare la sua comunità reale astratta, impersonale ed «egualitaria» (egualitaria, si intende, nel suo eguagliamento astratto che comporta praticamente una disegualianza concreta!). Questa precisazione è più importante di quanto non sembri a prima vista, perché permette di capire, ad esempio, come nello stalinismo e nella maggior parte delle forme storiche del comunismo storico novecentesco a partito-stato, il potere relativamente scarso del denaro come «equivalente generale astratto» comportava una politicizzazione disegualitaria della società in cui la dipendenza personale «politica» tornava ad essere (come nei modi di produzione precapitalistici) il legame sociale dominante della società. A differenza di Bordiga o di Bettelheim, crediamo che il termine di «socialismo feudale», nel senso improprio e non scientifico di ripersonalizzazione dei rapporti di dipendenza mediati dalla «religione» (cioè dall'ideologia obbligatoria del partito-stato, che era una forma di rigoroso monoteismo ateo: il solo Dio è il Partito, non esistono altri

dei al di fuori di Lui), sia migliore di quello di «capitalismo di stato», che non ci ha mai convinto. Diciamo questo con molto ottimismo comunista, perché pensiamo che dopo il feudalesimo generalmente viene l'Illuminismo, e non vediamo perché dopo il Duemila non possa giungere una fase nuova di inedito neoilluminismo comunista (e chi scrive sarebbe felice se potesse essere annoverato nelle microscopiche note a pie' pagina delle storie delle idee che scriveranno nel 2100 come un oscuro preilluminista di fine Novecento).

La terza nozione, quella di *indipendenza personale*, è ancora più interessante. È chiaro che con essa Marx intende in realtà la configurazione antropologica che prende l'individualità umana nel modo di produzione capitalistico. Non è un caso che Marx scriva tre volte la parola «universale» a proposito delle relazioni, dei bisogni e delle capacità. Il modo di produzione capitalistico costituisce dunque la prima universalizzazione storica e geografica dell'umanità. Questa universalizzazione, però, si svolge nella doppia forma dell'apparenza e dell'indifferenza. Si tratta di due termini molto importanti: gli individui si presentano come liberi nello scambio sociale, ma questa libertà è apparente, perché ai rapporti di dipendenza dalle persone si sono sostituiti quelli dalle cose, che non sono più i templi ed i fiumi sacri, ma le merci, lo scambio, il denaro, ed i rapporti di produzione divenuti autonomi ed incontrollabili dagli individui stessi; questa indipendenza apparente, che si può scambiare per reale solo ideologicamente, è in realtà una forma di indifferenza, perché tutti gli individui concretamente differenti gli uni dagli altri in bisogni ed in capacità sono in realtà entità indifferenti, qualitativamente omologate ed unificate di fronte alla nuova Cosa-Dio, il rapporto generale della valorizzazione capitalistica. Marx spiega qui (secondo la *nostra* personale interpretazione) in che modo il processo di sviluppo del capitalismo moderno rende indifferente l'appartenenza alla borghesia o al proletariato, la cui differenza è stata storicamente molto importante nei primi tempi dello sviluppo del capitale. Un capitalismo pienamente sviluppato è un capitalismo senza borghesia (e quindi anche senza proletariato), nel senso che ha reso «indifferenti» tutti i suoi agenti, atti-

vi e passivi. Certo, è sempre possibile definire «borghesia» i suoi agenti attivi, e «proletariato» i suoi agenti passivi, così come è sempre possibile definire di «destra» i suoi agenti attivi o passivi di idee «conservatrici», e di «sinistra» i suoi agenti attivi o passivi di idee «progressiste». È possibile fare tutto, anche costruire un veliero con i fiammiferi o fare il giro del mondo sui pattini a rotelle. Dubitiamo, però, che questo ci aiuti teoricamente a reimpostare la questione del comunismo dopo il triennio 1989-91.

La nozione di *libera individualità* ci porta al cuore della questione del comunismo, che Marx connota come la comunità della «proprietà individuale». La proprietà individuale comunista è l'antitesi della proprietà privata (con la quale non deve essere scambiata!), dal momento che la *proprietà privata priva* (verbo transitivo) altri soggetti che ne vengono privati, rendendo così impossibile un'eguale libertà. Vi sono in proposito da fare due osservazioni. In primo luogo, anche nel modo di produzione capitalistico è possibile una libertà dei particolari (individui), che potrebbe essere chiamata *libera particolarità*, e che equivale appunto all'indipendenza personale basata sulla dipendenza materiale cui abbiamo prima accennato. È necessario per questo rifarsi alla logica hegeliana del concetto (abbiamo già notato che a livello di logica dell'essere si resta nella «storia» umana come flusso temporale generico, di logica dell'essenza si accede alla specificazione del modo di produzione capitalistico, ma non si può uscire da quest'ultimo, e che solo nella logica del concetto si attinge, sia pure soltanto «logicamente», la libertà comunista).

Nella logica del concetto l'individuo sintetizza l'universalità astratta e la particolarità concreta, e non resta fissato in questa particolarità stessa. Questa «particolarità individuale» capitalistica ha ovviamente una sua specifica dialettica, che l'ultimo Lukács ha genialmente colto scrivendo che nell'orizzonte della particolarità «il soggetto in quanto tale *avvizzisce* per lo più nell'ampio arco che va dallo *specialismo* alla *stravaganza*». Il verbo è molto ben scelto: si «avvizzisce», infatti, quando lo scorrere del tempo non è che un insensato veleggiare verso la propria morte, in cui noi trascorriamo in un universo sociale immodifi-

cabile che fa da sfondo sempre eguale alla nostra consumazione privata. I sostantivi, però, sono ancora migliori: lo «specialista» può realizzarsi nella sua etica particolare della professionalità, diventando un medico coscienzioso, un ingegnere affidabile, un insegnante dotato, un ricercatore geniale, un operaio diligente (ma questa etica professionale non ha storicità alcuna, perché potrebbe essere perfettamente realizzata nello schiavismo o nel feudalesimo, sotto Nerone o sotto Genghiz Khan); lo «stravagante» può consumare la sua intera esistenza ostentando anti-conformismo ed infrazione provocatoria delle norme usuali, senza che questo esca dalla sempre eguale ripetizione di un ruolo teatrale previsto in tutte le società (il pazzo della tribù, lo scemo del villaggio, il buffone di corte, fino a Diogene che conferma Alessandro il Grande nella sua potenza rifiutandogli l'ossequio, e pagando appunto questo rifiuto con la marginalità sociale ostentata).

La dialettica culturale di queste figure è stata in parte anticipata da Hegel nella sua analisi fenomenologica dello stoicismo e dello scetticismo, anche se ovviamente questa analisi deve essere «aggiornata» al capitalismo contemporaneo: lo «stoico» può oggi perseguire l'interiorità all'ombra del potere delle multinazionali imperialistiche e dei loro invadenti *mass media*, rifiutando loro l'assenso e coltivando la propria ombrosa separatezza, ma deve anche necessariamente lasciar avvizzire la propria individualità in una rancorosa separatezza; lo «scettico» può non credere a nessuna delle variopinte legittimazioni teoriche con cui si rappresenta oggi il capitalismo della terza rivoluzione industriale, ma non può uscire da questo cerchio infernale se include anche la possibilità del comunismo nel più ampio insieme delle ideologie capitalistiche, finendo con il dire: «Non credo in nulla di quanto mi dicono in questo capitalismo, ivi compreso lo stesso comunismo!».

In secondo luogo, la libertà è una proprietà dell'individualità, e non della generalità. Un insieme può indubbiamente essere liberato (ad esempio gli schiavi vengono liberati collettivamente dallo schiavismo, ed un popolo viene liberato collettivamente da un oppressore), e questo significa che la liberazione è una

modalità processuale che non riguarda solo l'individuo, ma un insieme di individui. Vi sono, infatti, movimenti di liberazione, che hanno come titolari gruppi sociali, sessi, popoli e nazioni. Quando però la *liberazione* (da qualcosa o da qualcuno) diventa *libertà* di fare o di non fare qualcosa di determinato, soltanto l'individualità ne può essere titolare. La classe operaia può essere liberata dal fascismo o dallo sfruttamento capitalistico, ma non può essere libera se non sopprimendosi nella sua particolarità e ricostituendosi come insieme di libere individualità, a questo punto non più «operaie», ma appunto «generiche». E non è allora un caso, per ritornare una seconda volta all'ultimo Lukács, che egli abbia connotato come *genericità* (*Gattungsmässigkeit*) la natura umana nel comunismo. Finché si è ancora qualcosa di «particolare» (operaio, intellettuale, membro di un partito, eccetera) non si ha nessuna genericità. Certo, anche nel comunismo tutti pratteranno la loro «particolarità» professionale, ma non cercheranno in essa l'orizzonte della totalità dei significati sociali della loro esistenza. In altra sede, e vogliamo qui ricordarlo, abbiamo cercato di mostrare che il dramma del comunismo storico novecentesco è stato un dramma della particolarità, di una configurazione storica particolare che ha preso nel Novecento la lotta di classe fra borghesia e proletariato, che si è trovata a viverci tragicamente con falsa coscienza necessaria come la genericità trovata della lotta dell'ente umano generico stesso per il comunismo.

Passiamo all'ultima nozione, quella di *sviluppo*. I comunisti non devono aver paura dello sviluppo capitalistico, e della sua moltiplicazione dei bisogni e delle capacità umane. Dietro questa paura (sovente inconfessata) ci sta una nozione *naturale* di bisogno, come se il capitalismo fosse soltanto una moltiplicazione insensata di bisogni artificiali che allontanano l'individuo dalle sue vere necessità «naturali» fino a ridurlo un incurabile burattino consumista incapace per sempre di comunismo. Abbiamo fatto notare come questa fosse effettivamente la nozione di bisogno del Marx del 1844, e come il Marx del 1858 l'abbia esplicitamente abbandonata. È indubbio che il capitalismo è anche e soprattutto un grande manipolatore antropologico, e che

questa sua capacità di manipolazione antropologica è il principale fattore della sua forza storica, ben al di là della sua innegabile capacità produttiva generale. Ciò deve essere però dato per scontato, e non può diventare un alibi per abbandonare l'idea di comunismo. Lo sviluppo capitalistico è in realtà un'unità dialettica di manipolazione antropologica e di resistenza contro questa manipolazione. La resistenza alla manipolazione antropologica capitalistica fa appunto parte di ciò che chiamiamo «natura umana», ed *in questo senso* diciamo che la natura umana è il principale fattore del comunismo.

Ci rendiamo perfettamente conto di stare nuotando contro corrente in modo quasi intollerabile, dal momento che duecento anni di tradizioni passate gravano su di noi. Marx *non* si aspettava dalla miseria e dalla povertà il suo comunismo; certo, è possibile aspettarselo dalla miseria e dalla povertà, e può anche darsi che chi se lo aspetta da esse abbia ragione; tutto bene, purché costui sappia di *non* essere un comunista nel senso hegeliano di Marx, ma di esserlo in un senso paolino (alla Paolo di Tarso, appunto): il capitalismo è provocatoriamente ingiusto e peccaminoso, e bisogna dunque sostituirlo con il socialismo. In prima approssimazione, il comunismo dei ricchi c'è già, ed è appunto il capitalismo (i ricchi praticano *già* il comunismo qui ed ora, come unità di proprietà privata, con cui privano gli altri della ricchezza, e di proprietà individuale loro, con cui sviluppano onnilateralmente la loro particolarità consumistica); l'unico comunismo possibile dei poveri è il socialismo, con cui i poveri gestiscono la proprietà privata generale collettivizzandola con uno stato-partito di cui i burocrati, *fatalmente* ed *inevitabilmente*, diventeranno i proprietari. Una simile fondazione paolina del comunismo deve inevitabilmente costituirsi in Chiesa, perché deve innalzare la particolarità dei poveri a genericità umana generale.

Marx non aveva invece paura dello sviluppo contraddittorio capitalistico, e quindi neppure della manipolazione antropologica capitalistica, perché non aveva paura del «regno animale dello spirito», sapendo bene, sulla scorta del suo maestro Hegel, che il «regno animale dello spirito» (su cui ritorneremo *stra-*

tegicamente nel prossimo capitolo) non può essere la «fine della storia», e non può esserlo proprio perché la «natura umana» *non* ha come essenza immutabile il regno animale dello spirito stesso. Non si tratta di *pentirsi*, come propone l'impostazione paolina, del regno animale dello spirito (cioè del capitalismo). Si tratta di considerarlo come l'orizzonte storico fatale in cui si svolge il progetto comunista moderno.

Ci rendiamo conto di stare dicendo qualcosa di difficile da accettare per chi è abituato ad «avere paura» dello sviluppo capitalistico, come se lo sviluppo capitalistico fosse capace di *distruggere* le basi antropologiche del comunismo, modellando tutti gli esseri umani secondo un eguale stampo privatistico. Se fossimo paolini diremmo: «Non abbiate paura, uomini di poca fede!». Dal momento, però, che non siamo paolini, non ci appelliamo alla *fede* comunista, ma alla ragione delle libere individualità. Anche Marx lo ha fatto a suo tempo, ed i cinque concetti da noi sommariamente discussi ci dicono che ha saputo farlo in modo molto intelligente e moderno. Ciò che invece Marx *non* ha saputo fare (perché non poteva storicamente farlo) è stato compiere un'analisi filosofico-antropologica di una figura *paolina* di comunista, quella appunto del «compagno». Ed è quella che cercheremo di discutere ora.

Una dialettica triplice: il borghese, il cittadino, il compagno

La filosofia politica del giovane Marx si costituisce attraverso la polemica contro l'illusione di una semplice «emancipazione politica», cui viene contrapposta un'emancipazione integrale, ed integrale in quanto sia umana che naturale. Marx concettualizza questo suo distacco dalla democrazia radicale di alcuni giovani hegeliani attraverso la nota dicotomia fra borghesia e cittadino, *bourgeois* e *citoyen* (i termini francesi sono appropriati, perché la genesi storica della «cittadinanza» moderna è stata la rivoluzione francese, ed in particolare il giacobinismo robespierrista). Come si sa, l'emancipazione puramente politica, pur

auspicabile idealmente, è materialmente impossibile, perché al *citoyen*, titolare di ideali di emancipazione giusnaturalistica (i «veri» diritti naturali dell'Uomo) e contrattualistica (il «vero» Contratto Sociale Equo russoviando da contrapporre al Contratto Iniquo lockiano), si contrappone fatalmente il *bourgeois*, spinto dall'egoismo inevitabilmente congiunto all'accumulazione capitalistica, alla concorrenza ed agli *animal spirits* dell'imprenditoria. Il fatto, inoltre, che il *bourgeois* ed il *citoyen* convivano quasi sempre nella stessa persona comporta quella particolare forma di schizofrenia ideologica che Marx correttamente connota nei termini di «falsa coscienza». In breve: nel capitalismo la borghesia è possibile (ed anzi necessaria), mentre una vera cittadinanza è impossibile.

È questa una conclusione che riteniamo ineccepibile, tanto più oggi, in cui si crede illusoriamente di opporre al crollo del comunismo storico novecentesco l'avvento di una «ideologia della cittadinanza» interclassista e supercapitalistica. Vorremo anche far notare che qui Marx anticipa genialmente le conseguenze deludenti del suffragio universale, maschile e femminile, che intorno al 1842 non esisteva ancora. Si era infatti in quei tempi in un'epoca di separazione netta fra i «liberali», fautori dei diritti costituzionali ma non del suffragio universale, ed i «democratici», la cui democraticità risiedeva in buona parte appunto nel fatto che richiedevano con forza il suffragio universale (quasi sempre solo maschile). Marx è ovviamente un democratico integrale e radicale, ma è anche un critico *non* della democrazia *tout court*, quanto delle illusioni della semplice democrazia politica. È questo un punto su cui nessun equivoco deve restare: Marx non è mai, in nessun momento, un critico della democrazia politica (per lui la stessa «dittatura del proletariato» non è che un'espansione sociale capillare della democrazia politica); egli è sempre e soltanto un critico delle illusioni della democrazia esclusivamente politica. Nello stesso tempo, egli riconosce la funzione storica positiva dello stesso *bourgeois*, dal momento che quest'ultimo, nella veste di agente della produzione capitalistica, è pur sempre lo strumento indiretto ed inconsapevole della crescita dei bisogni universali e delle universali capacità attra-

verso lo sviluppo della società dell'«indipendenza personale» (e si vedano le osservazioni fatte nel corso del precedente paragrafo). Il *citoyen*, inoltre, non è una pura illusione giusnaturalistica e contrattualistica, ma la sede dell'autogoverno politico possibile di una comunità emancipata. Per potersi però emancipare integralmente, questa comunità non potrà essere una semplice comunità politica di cittadini, ma dovrà diventare una comunità sociale di compagni.

E con questo termine giungiamo al problema che ci interessa. In Marx *non* esiste una teoria materialistica del compagno. Questa inesistenza è particolarmente incresciosa, quanto più riflettiamo sull'importanza cruciale di essa. Il peggio sta nel pensare che questa mancanza non è poi tanto grave, dal momento che la nozione di compagno si potrebbe ricavare indirettamente, attraverso una dialettica «negativa», dal «superamento» della dicotomia illusoria fra *bourgeois* e *citoyen*. Ma non è affatto così. Il «compagno» non si ricava, e non si può ricavare, dalla semplice polarità antinomica fra *bourgeois* e *citoyen*. Il «compagno» è una figura piena, positiva, dotata di identità, militanza, appartenenza, rappresentanza. Non si vede perché questa figura debba godere di un *postulato di esenzione*, per cui sarebbe legittimo sottoporre a critica dialettica le pretese di universalità del burocrate prussiano, del cittadino giacobino e del borghese liberale, mentre diventerebbe blasfemo applicare la stessa critica dialettica alla sua figura.

Negli anni Quaranta e Cinquanta dell'Ottocento, i due decenni in cui fu elaborata quasi integralmente l'antropologia filosofica di Marx, la figura del compagno come membro di un partito politico «di sinistra» praticamente non esisteva. I «compagni» erano coloro i quali, unificati da un lavoro comune, mangiavano e dormivano insieme, dividendosi fraternamente il pane ed il giaciglio. Era questo il *compagnonnage*, legato ovviamente a processi di apprendistato lavorativo comune. Non si era «compagni» perché si dividevano «ideali» comuni. Si era «compagni» perché si dividevano quotidianamente condizioni «materiali» comuni. Tutto ciò può sembrare assolutamente ovvio, ma non lo è, perché negli ultimi anni si è affermata per iner-

zia una concezione totalmente «idealistica» del *compagnonnage*, che vedono il partito politico moderno come il luogo in cui il pittore miliardario, l'architetto affermato, il disoccupato al limite della fame fisica, l'operaio specializzato, eccetera, sono tutti «compagni», e lo sono tutti perché tutti hanno in comune gli stessi ideali e la stessa tessera di partito. Non sarebbe male rileggere le pagine di Marx sulle «comunità illusorie», tenute insieme da ideali, criticate da Marx a proposito della filosofia del diritto di Hegel. In realtà, al tempo di Marx, il termine «compagno» significava molto più «collega» di quanto connoti questa parola ai nostri giorni. Si trattava, ovviamente, di una «colleganza» materialmente cementata da una solidarietà quotidiana, da uno spezzare il pane insieme (cum-pane), da un dormire nella stessa stanza (camarade), eccetera. La mera colleganza politica era allora pensata in termini che oggi definiremmo massonici (e dunque totalmente idealistici), settari e di «fazioni». Leghe dei Giusti e Sublimi Maestri Perfetti popolavano uno spazio politico che aveva un'importanza molto relativa rispetto al ben più decisivo spazio economico e sociale.

È diffuso oggi un ingiustificato senso di superiorità nei confronti di quelle esperienze «comunitarie» di socialismo «utopistico» alla Fourier, Owen e Cabet che furono relativamente diffuse ai tempi del giovane Marx. Eppure, è proprio in queste comunità utopistiche che si realizzò il passaggio dal *compagnonnage* inteso in senso puramente professionale e di «mestiere» al *compagnonnage* materiale basato sul mangiare insieme, dormire insieme, lavorare insieme, vivere insieme. La figura del moderno «compagno» nacque proprio lì. Con il declino di queste esperienze comunitarie si ebbe un fenomeno che ci ostiniamo a considerare analogo a quanto avviene oggi: venne meno, infatti, tutto un modo integrale di vivere il proprio essere «compagni», ma questo non significò per nulla la fine della storia del comunismo, ma soltanto il passaggio ad un modo qualitativamente diverso. Analogamente, oggi, siamo al tramonto di un intero periodo storico in cui il *compagnonnage* fu soggettivamente ed oggettivamente vissuto nella forma dell'identità, militanza, appartenenza e rappresentanza di partito e di sindacato, ma tutto ciò

non comporta per nulla la fine del *compagnonnage* stesso, quanto la sua metamorfosi. E non è stato forse il giovane Marx a scrivere al padre queste stupende parole: «... ogni metamorfosi è, da una parte, canto del cigno, dall'altra *ouverture* di un nuovo grande poema che in colori brillanti, ma ancora confusi, cerca di acquistare consistenza?»

Marx non tornò più sul *compagnonnage*. Lo diede per così dire per scontato, e quando nel 1864 nacque la Prima Internazionale nessuno pensò ad elaborare una teoria politica del *compagnonnage*. Questo era del resto impossibile, dal momento che la Prima Internazionale non elaborò un concetto pratico unificato di militanza e di appartenenza e dal momento che essa era un coacervo di proudhoniani, anarchici, federalisti, blanquisti, mazziniani, sindacalisti, eccetera. Fu soltanto la Seconda Internazionale, a partire dal 1889 (su di una base socialdemocratica tedesca), a sviluppare una teoria ed una pratica omogenee del *compagnonnage* politico: il «compagno» è colui che partecipa e si organizza nelle lotte economiche in un sindacato, e nelle lotte politiche in un partito socialista. Un dirigente socialista spagnolo di fine Ottocento lo disse del resto in modo molto chiaro ed arguto: «Che cosa vuol dire essere socialista? Chi è il socialista? Semplice. Socialista è chi prende la tessera di un partito socialista e ne paga le quote». Come si vede, Lenin non si è affatto «inventato» il *Che Fare?*

Il comunismo storico novecentesco è stato un comunismo di compagni. Ovvio. E talmente ovvio che molti ritengono che non ci sia nulla da aggiungere. Ma il grande Hegel disse a suo tempo che il noto, appunto perché noto, non è conosciuto. E vale allora la pena di conoscere più in profondità la *forma* antropologica dell'essere compagni, non solo nel suo aspetto edificante (sacrificio, dedizione, disponibilità al sacrificio personale disinteressato), ma anche nel suo aspetto problematico, quello di un'identità comunitaria che si vive con orgoglio come modello sociale universalizzabile. Si noti bene: non ci riferiamo alle *patologie manifeste* del *compagnonnage* politico (arrivismo, carrierismo, angustia burocratica, eccetera); ci riferiamo alla fisiologia ordinaria dell'essere compagni, il comunismo di partito come comu-

nità di compagni. La questione è in primo luogo di ordine storico e sociologico, e tocca ovviamente la storia dei partiti, dei sindacati, delle ideologie, dei gruppi dirigenti. Vi è però a fianco di queste due dimensioni una terza dimensione, filosofica, che farà l'oggetto del secondo capitolo di questo saggio. E perché? Perché è stato lo stesso Engels a dire esplicitamente che il proletariato è l'erede della filosofia classica tedesca. Bene, se vogliamo prendere sul serio la questione dell'eredità, e non intendiamo limitarci ai suoi aspetti più innocui (talvolta si ereditano anche debiti da pagare, e non soltanto rendite da spendere!), non possiamo soltanto dire che la classe operaia eredita Fichte, Hegel, Feuerbach, e dunque eredita l'idealismo morale, la logica dialettica, l'ateismo umanistico. Ereditare la filosofia classica tedesca significa prima di tutto ereditare il problema dell'universalità dell'Idea, cioè della natura ontologica della totalità sociale cui si allude con il tradizionale termine greco di Essere. Più in dettaglio, significa ereditare la questione del passaggio dall'In-sé al Per-sé, con cui Hegel, culmine della stessa filosofia classica tedesca, ha voluto dialettizzare in modo mondano, immanente alla storia, ciò che i greci caratterizzavano in modo più statico.

Che cosa significa, propriamente, ereditare la questione del passaggio dall'In-sé al Per-sé? Significa innestare queste categorie filosofiche sulle realtà sociologiche della Classe (l'In-sé) che si manifesta attraverso il Partito (il Per-sé). Il «compagno» è dunque il per-sé della società, il per-sé della classe (e dei suoi alleati), la realizzazione dell'autocoscienza politica, nutrita dalla previsione storica e dalla conoscenza scientifica dell'economia. Nell'epoca di Craxi e di Gorbaciov può certo sembrare involontariamente comico (tragicomico) questa imputazione al «compagno della conoscenza del divenire storico. Sarebbe però un errore giudicare il lungo secolo del socialismo alla luce delle sue propaggini culturali e sociali più degenerative: nessuno studierebbe l'intera storia romana alla luce delle congiure di palazzo del tempo di Romolo Augustolo; si tratta invece di studiare la figura del compagno nei suoi momenti più alti e significativi (Engels, Lenin, Stalin, Rosa Luxemburg, Gramsci, Guevara), non in quelli più ridicolmente abbietti. Cercheremo di

farlo nel terzo capitolo di questo saggio, in modo da poter affrontare nel quarto (ed ultimo) la questione, per ora solo teorica, della ricostruzione di una comunità comunista nel capitalismo che non sia condannata in partenza a ripercorrere fatalmente le degenerazioni che abbiamo conosciuto. Non bisogna però dimenticare i punti essenziali del nostro ragionamento: la pretesa engelsiana di affidare al proletariato l'eredità della filosofia classica tedesca deve essere presa sul serio; se la si prende sul serio, allora, si pone subito il problema del fatto che il passaggio dall'In-sé al Per-sé, nucleo essenziale della stessa filosofia classica tedesca, presuppone per compiersi una reale universalità di entrambi i termini, senza la quale l'In-sé che diventa Per-sé non esce da un circolo di particolarità non universalistiche; bisogna allora riverificare tutte le credenziali filosofiche sfociate nella filosofia classica tedesca, senza limitarsi a parole edificanti e vuote.

È necessario allora aprire un *vero* capitolo filosofico. Esso non può essere aperto dentro Marx, ma deve essere aperto prima di Marx. Marx ci dice cose intelligentissime sul funzionamento del modo di produzione capitalistico e sulla libera individualità comunista, ma dà per scontato che la figura del «compagno» (che non concettualizza comunque *mai*, suggerendoci peraltro indirettamente di sottoporla alla stessa terapia del «sospetto» da lui applicata alle due figure del *bourgeois* e del *citoyen*) riempia la casella vuota dell'unità fra teoria e prassi. Dopo centoventi anni (1870-1990) abbiamo il diritto (ed il dovere) di riaprire la questione. È possibile che non riusciamo a trovare nulla. Se però non la apriamo, è sicuro che non usciremo mai dalla nostra crisi attuale.

II

Il comunismo e la storia della filosofia occidentale

Proponendo qui un «attraversamento ragionato» della storia della filosofia occidentale, è necessario segnalare con forza che questo attraversamento non può consistere in un insieme di osservazioni casuali e disordinate. Il discorso dovrà invece essere orientato alla discussione di due soli problemi cruciali, parzialmente anticipati nel primo capitolo, e destinati ad essere svolti in una dimensione storico-antropologica nel terzo.

In primo luogo, si tratta di rintracciare le fonti «nobili» del comunismo come profilo universalistico dello sviluppo storico della natura umana, nel suo passaggio dalla genericità alla libera individualità. Qui si indicheranno parecchi percorsi possibili, ed in particolare quattro: la dimensione dell'amicizia di Epicuro come realtà sociale metapolitica e non solo come ripiegamento nell'interiorità a causa delle delusioni della politica «ufficiale»; la formulazione di Spinoza della trasformazione delle passioni in affetti consapevoli liberamente accettati come unica alternativa al doppio vicolo cieco costituito dalla sublimazione repressiva delle passioni stesse o dall'accettazione della loro eternità politeistica ed antagonistica; la difesa di Robespierre della causa del popolo fuori della rappresentanza liberale e dell'istituzionalizzazione di una fazione che si eternizza in partito; ed infine, l'insuperabile concezione di Hegel della libertà di tutti come eguale libertà al di là della libertà di pochi o di uno solo, unico quadro antropologico accettabile della teoria politica e sociale del comunismo.

In secondo luogo, si tratta di approfondire spregiudicatamente la genesi delle patologie incurabili del comunismo stesso, in modo da predisporre gradatamente l'«ascolto» per il loro an-

cora lontano superamento. Qui si indicheranno parecchi percorsi possibili, ed in particolare quattro: l'accettazione della scissione, inaugurata da Aristotele, fra vita politica e vita teorica, che non può essere semplicemente superata con il semplice richiamo all'unificazione fra teoria e prassi, una volta che queste ultime siano state separate a monte; la proposta di liberazione fatta da Paolo di Tarso in termini di generale asservimento al volere di Dio, con la conseguenza di riproporre in forme sostanzialmente analoghe l'esistenza di schiavi e di liberi del Signore (trasformata magari in destinalità storica, stoica o dialettico-materialistica); la concettualizzazione della democrazia e del liberalismo in termini di giusnaturalismo e di contrattualismo, con la conseguenza inevitabile, ove questa impostazione a suo tempo storicamente legittima (ma ora non più) venga applicata al comunismo marxiano moderno, di produrre due impossibili teorie della giustizia (giusnaturalismo) e della rappresentanza (contrattualismo); la geniale teoria dialettica di Hegel sulla trasformazione della retta intenzione soggettiva nel suo contrario oggettivo, nelle due varianti, entrambe molto acute, dell'analisi della scissione dell'amore concepito come categoria generale, e del rovesciamento del rigorismo morale in regno animale dello spirito.

Si tratta, come è chiaro, di una rilettura *integrale* della storia della filosofia occidentale, che sarà necessariamente concisa per ragioni di spazio, ma che chi «vorrà» capire nella sua intenzione politica certamente capirà e correggerà nelle sue inevitabili unilaterali.

Il problema dell'Essere

Nel capitolo precedente abbiamo sostenuto che il quadro filosofico migliore per concettualizzare il comunismo come svolgimento dialettico dalle categorie più astratte della produzione sociale umana fino alle concretizzazioni più determinate della libera individualità integrale è sempre la *Scienza della Logica* di Hegel (nel suo triplice svolgimento di logica dell'essere, dell'es-

senza e del concetto). Ci siamo ispirati direttamente al Lenin dei *Quaderni Filosofici*, ammiratore anche lui della *Scienza della Logica*, cui dedicò note acutissime, che non possiamo fare a meno di rileggere continuamente, sbalorditi dalla capacità inarrivabile di quest'uomo nel connettere le categorie più astratte ai fatti pratici contingenti più concreti della vita quotidiana. Questo non significa, per chi scrive, accettare nella sua integralità la filosofia proposta da Lenin. Come affermeremo all'inizio del terzo capitolo di questo saggio, il materialismo dialettico è per noi un'irrecuperabile forma di pensiero religioso, che non si può correggere o emendare, ma solo consapevolmente abbandonare. Resta invece valida, a nostro avviso, l'impostazione proposta da Hegel ed accolta da Lenin, secondo la quale ogni logica dialettica deve partire dall'Essere come Fondamento, senza dimenticare però che non può essere casuale il fatto che Hegel abbia deciso di discutere il Fondamento in sede di logica dell'essenza, e non dell'essere.

Sappiamo che il lettore non filosofo comincerà qui ad irritarsi. Perché farla così complicata, se si vuole parlare di «comunismo», che è in fondo qualcosa che interessa la gente semplice ed illetterata? Il comunismo, come scrisse Brecht, non è la semplicità che è difficile a farsi? Appunto. Questa semplicità è apparente, perché, se fosse reale, sarebbe anche facile a farsi. Qui l'empirismo gioca brutti scherzi a Brecht. Il comunismo è in realtà una complessità che è facile a farsi, una volta che la si sia districata. Nella fattispecie di cui ci stiamo occupando, il prendere direttamente l'Essere come Fondamento, senza ulteriori mediazioni dialettiche, comporta l'idea che la produzione in generale, al di fuori di qualsiasi mediazione storica dei modi di produzione, possa essere comunizzata con un atto di giustizia (morale) o di rappresentanza (politica). Non è così. E siccome non è così, bisogna avere la *pazienza* di fare quello che hanno fatto Lenin e Gramsci, e che non fanno i politici di professione occupati nella manipolazione permanente della gestione del consenso: studiare la filosofia, compresa quella più difficile.

Se si chiede a cento persone di media cultura da dove si sia *originata* la tradizione filosofica occidentale, novantacinque di

esse vi diranno a colpo sicuro che essa si è originata dal passaggio dal mito alla scienza della natura, cioè dall'indagine sull'*archè*, il principio materiale delle cose, che i primi filosofi hanno cominciato ad indagare prima in senso materiale (acqua, aria, fuoco, principi indeterminati, eccetera) e poi formale (numeri, rapporti, grandezze aritmetiche e geometriche). Vogliamo essere espliciti: chi pensa questo non arriverà mai al comunismo. Con questo approccio, infatti, sembra che la società e la convivenza umana non siano un problema, ma un dato di fatto di senso comune che uno si trova «davanti», laddove la natura sia un «enigma» da scoprire, in termine di materia semplice o composta, divisibile o indivisibile, caotica o ordinata. Vi è qui l'illusione che si possa appunto «ritagliare» la natura dalla società, come premessa al successivo momento del chiedersi se la natura sia stata creata da un Principio superiore (e dunque al posto dell'acqua o dell'aria, Dio), oppure abbia in se stessa il proprio principio di evoluzione. Chi coltiva questa illusione non potrà mai arrivare concettualmente al comunismo, se non come progetto di eguagliamento forzoso del consumo di un insieme produttivo, per il fatto che la società stessa gli sembrerà qualcosa da «esentare» dalla spiegazione materiale.

In realtà, la concezione secondo la quale la filosofia comincia dal problema dell'*archè* materiale risale al primo filosofo occidentale per cui la genesi della società non è a sua volta un problema filosofico. Questo primo filosofo, il primo per cui la società non è più un problema e solo la natura lo è, è Aristotele, che può a sua volta ritagliare la società dalla natura stessa soltanto perché la generalizzazione del modo di produzione schiavistico e la fine della *polis* classica come comunità di cittadini eguali sono giunte a compimento nel corso della sua vita. Egli potrà distinguere quattro tipi di cause (materiali, formali, efficienti e finali) e tre tipi di attività umane (poietiche, pratiche e teoriche) non certo perché questo sia ovvio (ed infatti non è ovvio per nulla!), ma perché si è già silenziosamente compiuto un processo di «individualizzazione della dipendenza materiale», che egli seppe genialmente distinguere nelle tre serie gerarchizzate dei rapporti fra genitori e figli, padroni e schiavi, uomini e

donne. Torneremo su Aristotele nel prossimo paragrafo. Per ora ci basti ripetere che l'accettazione frettolosa della proposta aristotelica porta ad una conseguenza fatalmente fuorviante: l'Essere diventa un substrato, un'essenza, un principio, una sostanza, eccetera, e si dimentica che l'Essere non può mai essere altro che un rapporto sociale trasfigurato in cosa. Se si dimentica questo, diventa meno rilevante di quanto non si creda il fatto che si consideri l'Essere come un Dio, cioè come un principio superiore creatore ed ordinatore del mondo, oppure come la Materia, cioè un «fondo» su cui si modella la propria prassi attiva; né Dio né la Materia, infatti, sono rapporti sociali. Nel corso dei secoli, si svilupparono una Destra ed una Sinistra aristoteliche, accomunate però dall'identica accettazione del quadro concettuale aristotelico.

Nella filosofia di Parmenide, che è invece a nostro avviso il vero iniziatore della tradizione filosofica occidentale, l'interrogazione teorica non nasce dal dilemma «naturalistico» su quale sia veramente l'*archè* materiale del mondo (problema oggi discusso nelle facoltà di fisica, chimica e biologia, nel quadro di un capitalismo dato per sostanza esogena immutabile di riferimento), ma dalla minaccia di perdita di senso del mondo in presenza della scissione della realtà sociale in cui si vive, trasfigurata nelle due polarità dell'Essere e del Nulla (cioè del senso e della mancanza di senso). La realtà, a sua volta, non può che essere l'Unità del lavoro sociale complessivo, e questo spiega il perché del fatto che vi sia un'equazione fra l'Essere qualitativo e l'Uno quantitativo. In sede storiografica, è probabile che la genesi di questa concezione parmenidea sia stata una crisi teorica della scuola pitagorica della Magna Grecia del tempo, nel contesto di una generalizzata crisi di credibilità della tradizionale religione olimpica. In sede teoretica, il termine Essere connota l'unità fra la realtà ed il senso di essa, cioè fra un'ontologia ed una assiologia.

Non è dunque giusto dire (come fa erroneamente la grande maggioranza degli storici della filosofia) che l'Essere è l'oggetto dell'ontologia. Non è così. L'Essere è l'oggetto dell'unità inscindibile fra ontologia ed assiologia, realtà e valori morali e politici. Se l'assiologia è staccata dall'ontologia, infatti, si ha un'illusoria

e fuorviante duplicazione fra un mondo di valori morali (storici o eterni che siano) ed un mondo di realtà naturali e sociali, che diventano allora inspiegabili (nel senso che non se ne può spiegare la genesi). Al posto della (mancata) spiegazione si installa, allora, l'accettazione del punto di vista del senso comune circostante, che è poi *sempre* il senso comune delle classi dominanti. Nel caso di Aristotele, è il senso comune della classe dei medi proprietari schiavistici dell'epoca, che non trovano nulla di male nel fatto che si consideri l'Essere in termine di Dio o di Materia, purché non lo si consideri come unità del lavoro sociale complessivo, e cioè come unità di lavoro e di sfruttamento. È questa la ragione per cui, se si vuole porre il problema del comunismo, la questione dell'Essere è fondamentale. È necessario infatti riappropriarsi della nozione di rapporto sociale, che la storia della filosofia occidentale, questo riflesso astrattizzato della storia successiva dei modi di produzione schiavistico, feudale e capitalistico, ha fittiziamente polarizzato nelle nozioni di persona divina, da un lato, e di cosa materiale, dall'altro, instaurando così quell'eterno ritorno della sempre eguale solidarietà antitetico-polare fra materialismo ed idealismo che persino pensatori geniali come Lenin scambiarono erroneamente per contraddizione fra due opposti in contrarietà essenziale.

Nel modo di produzione feudale europeo la nozione di Essere acquistò necessariamente un significato apertamente teologico, legato al fatto che la religione cristiana era divenuta l'ideologia di legittimazione fondamentale dei rapporti sociali, ad un tempo gerarchizzati e sacralizzati. Il conflitto fra teologia positiva e teologia negativa, cioè fra una considerazione dell'Essere in termini di Presenza ed una considerazione di esso in termini di Assenza (e si pensi al conflitto fra i due massimi teologi domenicani del Medioevo, l'italiano Tommaso d'Aquino e il tedesco Meister Eckhart), rappresenta un'interessante trasfigurazione astratta del concreto problema della decifrazione del significato della totalità sociale complessiva: la conoscibilità e l'inconoscibilità di Dio, così come parallelamente la sua dimostrabilità o la sua indimostrabilità, sono *sempre* trasposizioni simboliche della volontà o meno di legittimare la società feudale del tempo, nel

suo complesso coesistere con le prime realtà mercantili precapitalistiche.

Non lo si dimentichi: il problema dell'Essere non è l'oggetto dell'ontologia, ma l'unità fra ontologia ed assiologia, realtà sociale feudale e mercantile e risposta sul senso (o sulla mancanza di senso) di quest'ultima. Nel contesto feudale, l'identificazione di fatto fra ontologia e metafisica (assente in Aristotele: questi due termini non esistono nemmeno in questo autore, in cui si parla di «scienza prima» in senso categoriale e metodologico, ma non certo di ontologia o metafisica, creazioni scolastiche successive) è il segnale di una soverchiante sacralizzazione religiosa della realtà sociale. L'opposizione filosofica al feudalesimo si può dunque manifestare in molti modi: nella rivendicazione evangelica della *paupertas* e della *simplicitas*, in cui la corruzione della Chiesa alleata con il potere feudale e con le nuove forze mercantili è condannata in nome dei comportamenti autentici di Gesù di Nazareth; nella rivendicazione filosofica del nominalismo, in cui la negazione di realtà universali vigenti al di fuori della particolarità individuale non è che la metafora della negazione della validità dei ceti feudali e della loro pretesa di diseguaglianza e di gerarchizzazione; nella rivendicazione simbolica della teologia negativa, in cui l'affermazione secondo cui non si poteva dire nulla in positivo su Dio significava in realtà che non si poteva dire nulla di fondato sulla legittimazione sociale e politica delle realtà terrene, che bisognava cessare di sacralizzare con l'ipocrita riferimento alla volontà divina. Queste tre forme di opposizione sono molto interessanti nell'ottica di un rinnovamento della nozione di comunismo, perché ci segnalano che il ricorso ai bisogni naturali «semplici e poveri», comprensibile ed anzi raccomandabile in un contesto premoderno di delegittimazione del feudalesimo, non è più adeguato alla situazione di oggi. Senza dimenticare, inoltre, che la pretesa di descrivere come divino l'essere sociale presente, a suo tempo respinta da Eckhart con formulazioni ineccepibili, si è oggi «laicizzata» e secolarizzata nei nuovi cantori della fine capitalistica della storia, che occupano con arroganza la scena della cultura contemporanea.

Il modo di produzione capitalistico non ha mai mostrato di desiderare una legittimazione filosofica in termini di Essere, e vi sono naturalmente per questo ragioni profonde. Esso non può amare né la variante che interpreta l'Essere come Dio, o come divinità rivelata (nessuna divinità degna di questo nome potrà mai legittimare il capitalismo imperialistico in azione, se non forse il Gran Vampiro Assatanato, protettore del Mercato Mondiale), né quella che lo interpreta come Natura, nozione considerata giustamente come pericolosamente incline al comunismo (sia pure un comunismo della frugalità e della penuria generalizzata). Abbiamo già fatto rilevare nel primo capitolo che Hume ha tutte le ragioni (capitalistiche) del mondo per respingere la legittimazione giusnaturalistico-contrattualistica della società (già pericolosamente sostenuta nella verde Inghilterra da livellatori, zappatori ed altri pericolosi estremisti), e per optare di conseguenza per una legittimazione utilitaristica *a posteriori*, che riduca la natura umana ad insieme di rapporti sociali (capitalistici). A suo tempo Locke aveva già detto che il raggio della conoscenza umana deve essere assimilato allo scandaglio di una nave: ad una nave non serve conoscere la profondità assoluta dell'oceano, ma soltanto la profondità relativa dell'acqua in rapporto al galleggiamento del suo scafo. Il capitalismo galleggia infatti nell'essere sociale, i cui fondamenti gli sono effettivamente indifferenti, fintanto che i cicli economici, nonostante le crisi (ad un tempo distruttive e rigenerative), riescono a stabilire le rotte da compiere.

L'unità fra ontologia ed assiologia è così per la prima volta consapevolmente respinta in termini di «fallacia naturalistica» (sempre Hume, pensatore strategico del capitalismo), e questo non avviene a caso, perché il capitalismo (nonostante i riferimenti di Hume e di Smith alla socialità, benevolenza e simpatia dello scambio) è la prima società umana visibilmente e quasi provocatoriamente amorale, ed in cui non ci può essere perciò una correlazione essenziale teorica fra dato sociale e riferimento morale. La «fallacia naturalistica», che fa cadere nell'errore di dedurre da proposizioni descrittive, contenenti il verbo «essere», proposizioni prescrittive, contenenti il verbo «dovere», e che Hume

sconsiglia recisamente, è in realtà il modo normale, quotidiano di reagire all'insensatezza delle configurazioni estraniare della realtà stessa. La dialettica si fonda proprio sulla pretesa, a nostro avviso legittima, di ricavare la genesi del significato politico e morale non da una fantomatica attività trascendentale o da sentimenti originari più o meno innati, ma dai rapporti sociali stessi. In Hegel ed in Marx, ad esempio, è possibile studiare chiaramente la connessione fra ontologia ed assiologia: in Hegel i valori borghesi sono ricavati da un'analisi delle contraddizioni immanenti alla società, e l'assiologia borghese hegeliana (famiglia, società civile, statualità) non è che un'autoriflessione di secondo grado del movimento ontologico-sociale della realtà; in Marx l'opposizione cosciente allo sfruttamento, unita alla consapevolezza dell'inutilità storica di quest'ultimo per l'assicurazione del ricambio organico sociale, è direttamente ricavata dalla conoscenza dei rapporti sociali di produzione e della loro storicità e provvisorietà, senza nessun bisogno di introdurre una facoltà morale aggiuntiva denominata «protesta morale» o «capacità trascendentale di indignazione». Ed è appunto questa unità di ontologia e di assiologia che definiamo con il termine storico di «natura umana», che non è la natura umana di questo o di quell'individuo (che è piuttosto l'essenza empirica di questa o quella determinata particolarità, caratterizzata da fattori irripetibilmente singolari), ma è la natura umana come realtà del movimento dall'ente umano generico alla libera individualità.

Le personalità filosofiche a nostro avviso più dotate del Novecento, Lukács e Heidegger, hanno assunto entrambe consapevolmente l'orizzonte dell'Essere come fondamento della loro concezione del mondo. In Lukács l'ontologia dell'essere sociale diventa una formula assunta in piena coscienza in contrapposizione alla «filosofia occidentale» del neopositivismo, assunzione interiorizzata della frammentazione dell'esperienza causata dalla divisione capitalistica del lavoro, a sua volta illusoriamente integrata da una domanda esistenzialista di senso arbitrariamente sovrapposta ad un universo operazionalizzato dall'accumulazione capitalistica, ed alla «filosofia orientale» del materialismo dialettico, metafisica deterministica delle forze produttive ri-

dotte a motore della storia da una dirigenza burocratica che non può trovare la propria legittimazione politica nel consenso, e deve dunque trovarlo in un fondamento esogeno alla prassi sociale, la presunta prevedibilità del futuro storico sulla base di sue presunte «leggi necessarie» già perfettamente conosciute.

Un elemento di continuità fra il vecchio ed il giovane Lukács sta nel consapevole riferimento hegeliano. La differenza fra le due diverse modalità del riferimento, tuttavia, riflette le diverse condizioni storiche degli anni Venti e degli anni Sessanta del Novecento, senza la cui conoscenza è assolutamente inutile la lettura delle opere lucacciane, monumento filosofico imperituro del marxismo del Novecento. Il clima degli anni Venti è messianico, in ragione della prossimità temporale dell'Ottobre Rosso del 1917, e l'opera di Lukács *Storia e Coscienza di Classe* trasfigura teoricamente questo clima di attesa di una rivoluzione imminente in una concezione della Totalità come unità fra soggetto ed oggetto, proletariato e storia universale, classe operaia ed orizzonte della politica. Il clima degli anni Sessanta è caratterizzato dall'incertezza, e nello stesso tempo dalla ragionevole convinzione del fatto che la grande crisi del socialismo, aperta dopo il 1956 e la destalinizzazione, non sarà una crisi dissolutiva ma di crescita, purché si sappia riformare radicalmente non solo gli apparati economici e politici, ma anche la «mentalità», cioè l'identità culturale globale dei comunisti. Questa ragionevole convinzione si traduce nell'*Ontologia dell'Essere Sociale* in una considerazione dell'Essere come orizzonte materiale della prassi sociale, che per essere adeguata deve in qualche modo riconoscere e rispecchiare leggi sociali precedentemente violate nell'epoca del volontarismo e del soggettivismo settario di Stalin. L'Essere sociale di Lukács è unità di ontologia e di assiologia, e questo spiega perché egli parli continuamente nello stesso libro, senza separarle mai, delle categorie modali del capitalismo (la realtà dello sfruttamento, la necessità delle crisi economiche, la possibilità del comunismo), e delle categorie antropologiche dell'individualità moderna, la generalità-per-sé e l'autocoscienza.

L'*Ontologia dell'Essere Sociale*, da Lukács esplicitamente concepita come un'introduzione ad un'*Etica*, è essa stessa in

realtà già un'etica, dal momento che questo termine in Lukács non connota un insieme di comandamenti e di prescrizioni, ma una prassi concreta di lotta contro le estraneazioni (e non esiste dunque «etica» se non come risposta ad una situazione estraniata cui il soggetto deve contrapporsi). Che bisogno c'è, si dirà, di ripetere due volte la parola «essere»? È chiaro che l'ontologia parla dell'essere, come indica il termine stesso! In realtà, il termine si contrappone polemicamente al «materialismo dialettico» sovietico, che intende essere programmaticamente un'ontologia unificata della natura e della storia, laddove Lukács si limita ad un'ontologia del solo essere sociale. In questo modo Lukács evita sia la fondazione filosofica naturalistica del comunismo in «leggi necessarie» dell'evoluzione, sia la sua fondazione filosofica sociologista nell'attività della classe operaia (cui non crede più, a nostro avviso con ottime ragioni).

L'approccio ontologico di Heidegger è diverso. In questa sede, non ha una particolare rilevanza il fatto che l'uno fosse «di sinistra» e l'altro fosse «di destra». Per chi scrive è possibile fare a proposito della filosofia lo stesso discorso che a suo tempo Engels ha fatto a proposito della letteratura. Secondo Engels non aveva nessuna importanza il fatto che Balzac fosse ideologicamente un reazionario legittimista, dal momento che egli deve essere giudicato non in quanto «politico», ma in quanto romanziere: e come romanziere egli ci dà informazioni inestimabili sulla complessità sociale della Francia del suo tempo, che descrive con grandi capacità realistiche. Analogamente Heidegger non deve essere giudicato sulla base delle sue opinioni politiche reazionarie (e per alcuni anni anche filonaziste), ma sulla base della sua capacità di penetrazione del problema dell'Essere. Nella nota intervista rilasciata allo *Spiegel* nel 1966 (contemporanea dunque alla stesura dell'ontologia lucacciana dell'essere sociale ed all'elaborazione della formulazione non storicista e non umanistica del marxismo fatta da Althusser: vi è in ciò a nostro avviso un dato non casuale) si dice letteralmente che «... quello che, con una parola da lungo tempo tramandata, ambigua ed anche logora si chiama "essere" ha bisogno dell'uomo (*braucht den Menschen*) per la sua manifestazione, configurazione e custodi-

mento». L'essenza di questo essere è storica, e la storicità presente di questa essenza sta, secondo Heidegger, nel fatto che l'uomo non si pone, ma è posto (*gestellt*), richiesto e sfidato da una potenza che diviene manifesta con il regnare della tecnica, e che *egli non padroneggia*, proprio perché la tecnica non è uno strumento (*Werkzeug*) e non ha a che fare con strumenti. Il compito della filosofia, cioè della riflessione sull'Essere, non può essere quello di far credere agli uomini che il controllo della tecnica è a loro portata di mano, ma soltanto quello di *preparare alla disponibilità* ed all'ascolto.

Questa impostazione ontologica heideggeriana sembra fatta apposta per creare irritazione nei comunisti, abituati a pensare di essere «padroni», pur che lo vogliano, del nesso fra teoria e prassi. Ma non è il caso. Heidegger a nostro avviso ha ragione. Egli non dice che l'uomo non ha il controllo di strumenti che egli stesso ha costruito (*Werkzeuge*), come possono essere le centrali nucleari, l'agricoltura chimica, la televisione, le telecomunicazioni o l'ingegneria genetica. La tecnica non ha a che fare con strumenti. La tecnica è una configurazione sociale complessiva in cui, senza una radicale modificazione dei modi di pensare (in termini marxiani: la principale forza produttiva è il modo di pensare globale), non è possibile arrestare il corso automatico ed anonimo delle cose.

Chi scrive vede una possibile applicazione storica di questo concetto heideggeriano alle sorti del comunismo storico novecentesco nel 1966: il comunismo aveva ancora davanti a sé venticinque anni, dunque un quarto di secolo, prima di collassare (se si decide di fissare convenzionalmente questa data nel 1991). Niente è riuscito ad arrestare questo collasso, perché la principale forza produttiva capace di arrestarlo, la disponibilità generale all'ascolto sul messaggio della radicalità della sua crisi, non c'era. Astrattamente parlando, le indicazioni proposte da Lukács avrebbero forse potuto invertire la tendenza alla stagnazione economica, all'immobilismo politico, alla sclerosi ideologica, alla degenerazione sociale complessiva dei sistemi socialisti. Concretamente, cioè *ontologicamente*, non c'era alcuna disponibilità all'ascolto di queste indicazioni: i «militanti» riproduceva-

no la loro militanza nella passività mascherata da spirito di appartenenza al partito; i «rappresentanti» riproducevano la loro rappresentanza nelle loro tecniche di cooptazione e di promozione individuale e di gruppo. Era questa, appunto, la *metafisica* del movimento comunista storico novecentesco nell'epoca del suo collasso epocale: l'essere sociale si presentava nella forma della sua opacità e del suo nascondimento, e si lasciava intravedere soltanto nella configurazione del suo tramonto e della sua dissoluzione. La teologia negativa di Heidegger descrive così l'indescrivibilità categoriale del mondo inteso come oggetto disponibile ai progetti dell'uomo contemporaneo. In questo senso, e solo in questo senso, essa è superiore alla pur ammirevole ontologia positiva di Lukács. Ma è giunto il momento di iniziare il nostro attraversamento comunista della filosofia occidentale.

Aristotele: natura umana, politica e teoria

Il giudizio che Marx dà sistematicamente di Aristotele non è solo positivo. Esso è apertamente elogiativo, e sorpassa le valutazioni sugli altri pensatori antichi e moderni, con la sola eccezione di Hegel. Egli lo qualifica di «gigante del pensiero», e di «più grande pensatore dell'antichità». È utile, anche in sede storiografica e filologica, ricordare questo fatto ben noto ai marxologi, perché è diffusa, soprattutto ad opera di Popper, la falsa concezione secondo cui Marx, insieme con Platone, sarebbe un nemico della «società aperta», ed il comunismo marxiano non sarebbe che la riproposizione moderna dell'utopia autoritaria della *Repubblica* di Platone, in cui il partito comunista marxista-leninista semplicemente sostituisce la casta dei filosofi-re platonici alla guida dello stato legittimando il proprio monopolio politico con la pretesa della conoscenza dialettica della realtà ideale (iperuranica per Platone, storica per Marx).

Nulla di tutto questo. Marx non pensa mai il comunismo come la realizzazione dello «stato giusto» (che era l'impostazione platonica), ed è anzi apertamente schierato contro ogni teoria della «giustizia», da lui considerata illusoria e fuorviante. Egli

apprezza Aristotele proprio perché il grande pensatore greco abbandona il terreno di una concezione idealistica ed aprioristica di giustizia, da lui attribuita a Platone, per una teoria dell'azione e dell'attività. Richiamiamo qui, sebbene sia universalmente noto, il contesto storico in cui Aristotele elaborò la sua concezione filosofica di attività. Aristotele si contrappone *contemporaneamente* ai sostenitori della democrazia politica generalizzata nella *polis*, che sulla scorta della tradizione di Pericle assegnavano anche al proletario urbano (*teta*) i diritti politici, e all'impostazione platonica, che si contrapponeva globalmente alla democrazia in nome di uno «stato giusto» che toglieva ogni legittimazione alle tradizionali divisioni fra ricchi e poveri, liberi e schiavi, uomini e donne, in nome della sola legittimazione «razionalmente» difendibile, quella legata appunto alla Ragione stessa. È molto importante aver sempre ben presente questa doppia contrapposizione teorica (alla democrazia «integrale» ed allo «stato giusto» platonico), anche se in pratica Aristotele si contrapponeva soltanto alla democrazia integrale che dava eguali diritti politici ai poveri ed ai ricchi, dal momento che il progetto platonico non era più attuale quando egli visse, e la contrapposizione ad esso finiva con l'essere solo teorica.

Facciamo questo rilievo soltanto per ricordare che questa situazione è curiosamente analoga a quella attuale, in cui i moderni neoaristotelici antimarxisti (Joachim Ritter, Hannah Arendt) sono di fatto contrapposti, in nome di una centralità della Prassi politica riservata a coloro che sono materialmente in grado di esercitarla (cioè ai benestanti delle metropoli imperialistiche), alla «democrazia globale», che toccherebbe anche le grandi masse del Terzo Mondo, le quali, come i *teti* aristotelici, non godono certamente dei presupposti materiali per esercitare la sintesi fra vita politica e vita contemplativa che Aristotele identifica con il Bene sociale. Ma su questo punto torneremo alla fine del paragrafo. Conviene ora tornare ad Aristotele ed alle sue impostazioni cui a nostro avviso Marx si è ispirato, che compendieremo in tre punti.

In primo luogo, Marx si riconnette direttamente, come abbiamo già sostenuto nel primo capitolo di questo saggio, alla sua

concezione di natura come «sostanza di quelle cose che hanno un principio di movimento in se stesse», concezione che, attraverso Leibniz ed Hegel, giungerà fino alla sua nozione di «forza produttiva». Quest'ultimo concetto è stato deformato in gran parte del marxismo del Novecento, che lo ha ridotto a produttività industriale, a macchinario e ad innovazione tecnologica. Ora, le forze produttive sono indubbiamente anche questo, ma non bisogna dimenticare mai che la *principale* forza produttiva è l'uomo stesso, cioè l'ente naturale generico trasformatosi in libera individualità. Senza la coscienza umana che sovrintende al loro funzionamento, le macchine non sono forze produttive, perché il loro «agire poetico» non comporta automaticamente l'«agire pratico» umano (usiamo qui categorie aristoteliche). Anche nel *Timeo* di Platone erano già presenti germi di queste concezioni, ma in esso prevaleva una concezione della materia come ricettacolo passivo dell'attività di un demiurgo. Aristotele elimina sostanzialmente il ruolo del demiurgo, e questa eliminazione permette di ridare alla natura (e quindi anche alla natura umana) una funzione attiva maggiore. Questo è il contrario del determinismo e del meccanicismo. È il contrario anche di quella trasposizione sociale della nozione di «demiurgo» che vede la storia come ricettacolo passivo dell'attività, per l'appunto demiurgica, di eroi cosmico-storici in grado di imprimere il loro rovente sigillo su di una materia fredda ed inanimata (concezione che il marxismo popolare eredita appunto da quel platonismo popolare che è stato il cristianesimo popolare).

In secondo piano, Marx non perde l'occasione di sottolineare il nesso intimo fra la riflessione aristotelica e l'economia. Come è noto, Aristotele giunge alle soglie della teoria del valore-lavoro, che non può peraltro attingere integralmente, perché nel modo di produzione schiavistico non ne esisteva il presupposto materiale esterno, l'omogeneità del lavoro astratto di tutti i potenziali partecipanti alla produzione (i liberi e gli schiavi erano membri di due classi qualitativamente non omogeneizzabili di fronte al valore del lavoro). Marx è pienamente cosciente di questo fatto, per cui il suo concetto di «capitale» appare fin dall'inizio come la descrizione di un rapporto sociale e non di uno *stock* di beni o

di denaro (ed ecco perché Pericle o Crasso non sono *mai* stati «capitalisti»!). Aristotele aveva distinto con grande chiarezza fra il ciclo economico «naturale», che va dal possesso di una merce alla sua conversione in denaro da utilizzare per l'acquisto di un'altra merce necessaria ai bisogni della famiglia o della città (M-D-M), ed il ciclo economico «innaturale», che parte da un capitale monetario, che viene convertito in merce solo perché la vendita di quest'ultima consente di riprodurre, aumentato, il capitale di partenza (D-M-D'). Questa impostazione teorica aristotelica, naturalmente, rifletteva la stretta incorporazione dell'attività economica nell'ambito della politica, o meglio della «scelta deliberata» (*prohairesis*), tipica del momento storico in cui Aristotele visse, che era quello del passaggio fra l'epoca delle *poleis* e quella dei grandi spazi economico-politici ellenistici. Se però la fonte diretta della teoria del valore-lavoro in Marx è Smith, e non può essere Aristotele, per il fatto che in Smith è presente il presupposto materiale dell'astrattezza e dell'omogeneità del lavoro, che permette di parlare del valore come del tempo di lavoro sociale medio incorporato nella produzione di un bene, la fonte indiretta del fatto che la produzione dei beni può verificarsi in un contesto «innaturale» (D-M-D') è invece Aristotele (attraverso la mediazione di Hegel). La naturalità, ovviamente, non è mai riferita ad una fantomatica «natura» minerale, botanica o zoologica, ma alla natura dell'uomo, che si ripromette di vivere secondo il Bene, e che non può essere soverchiato da forze che sfuggono al suo stesso controllo.

Non vogliamo certo sostenere che la fonte filosofica della nozione marxiana di economia è *direttamente* Aristotele. Si tratterebbe di una tesi insostenibile, per il fatto che in Marx la ricchezza dei bisogni, base del comunismo moderno, è considerata come qualcosa che si sviluppa nelle condizioni di «innaturalità» tipiche del capitalismo. Sosteniamo invece che la nozione «filosofica» di economia che Marx recepisce (con la mediazione decisiva di Hegel), è molto più debitrice di Aristotele di quanto lo sia di Smith o di Ricardo: la produzione economica dei beni è subordinata ad una pratica etico-politica della vita, ed in nessun caso la produzione dei beni in sé e per sé è un criterio ontologi-

co o assiologico che determina la «natura» umana. La natura umana è caratterizzata da una prassi, non da una semplice produzione. E questo ci porta alla terza questione, che resta la più complessa e delicata.

In terzo luogo, infatti, l'attività umana è per Aristotele una prassi, in un significato molto particolare (che ritroviamo però ad esempio nello stesso Gramsci, spesso erroneamente trasformato in teorico dell'attivismo ad ogni costo). È noto che Aristotele divideva le attività *poietiche* (il cui scopo constava nella produzione di oggetti materiali), dalle discipline *pratiche* (il cui scopo è la produzione non di oggetti, ma di comportamenti umani, comprendendo in essi anche il comportamento di chi le mette in opera). Si sottolinea in generale, giustamente, che la genesi materiale di questa distinzione teorica risiedeva nell'esistenza della schiavitù, che «inquinava» con la sua sola presenza tutte le attività artigianali e manifatturiere (comprese le più alte, quelle artistiche), finendo con il declassare moralmente anche il lavoro libero (*banausia*, eccetera). Questo è giusto, naturalmente, ed è proprio la dimenticanza di questo fatto ad ispirare indirettamente il neoaristotelismo antimarxista di oggi, che parla di Vita Buona e di Felicità come se fossero realtà raggiungibili nel raggio della permanenza sociale dello sfruttamento capitalistico ed imperialistico. Nello stesso tempo, è bene riconoscere che la distinzione aristotelica fra prassi e poiesi è alla base della nozione marxiana di prassi, in un senso che bisogna comprendere molto bene. Che cosa significa infatti *praxis* nel lessico filosofico degli antichi Greci? *Praxis* significa, prima di ogni altra cosa, unità fra il mezzo e lo scopo, l'attività ed il suo fine, la fioritura di tutte le facoltà umane, in una parola, la propria autorealizzazione. Prassi è dunque autorealizzazione, produzione del *proprio* comportamento umano in vista del suo perfezionamento. È allora paradossalmente vero che il marxismo è una filosofia della prassi: ma non certo nel senso per cui è una filosofia che sprona ad un generico attivismo, ma nel senso per cui è un pensiero della vera autorealizzazione umana. Ma ciò che è propriamente umano nell'uomo, che fa parte della sua natura più essenziale, è la capacità storica di attingere la libera individualità. Si rilegga allora il

brano dei *Grundrisse* che abbiamo messo al centro del capitolo precedente a proposito del passaggio fra l'indipendenza personale e la libera individualità, e si vedrà agevolmente in esso una applicazione della nozione di prassi.

Qui cominciano però le difficoltà: Aristotele non si limita a distinguere prassi da poiesi, ma aggiunge a queste due forme di attività anche la teoria, intesa come attività conoscitiva pura e disinteressata. Questa tripartizione è ovviamente funzionale alla società greca antica, ed è inutile aggiungere altre considerazioni sulla sostanziale intrasportabilità di una simile concezione oggi; nella sua formulazione aristotelica, questa tripartizione è incompatibile con il comunismo, perché eternizzerebbe la divisione funzionale fra attività, a meno che prassi, poiesi e teoria vengano concepite come distinte funzioni di cui può essere titolare uno stesso soggetto, cioè una stessa libera individualità. In questa interpretazione, l'«integralità» della libera individualità verrebbe vista proprio nella compresenza fra prassi, poiesi e teoria, presenti tutte e tre a pieno titolo nella concreta personalità di un singolo individuo.

Non è stata questa, purtroppo, l'interpretazione che si è storicamente affermata nel lungo secolo della vicenda del socialismo moderno. La «teoria» è infatti stata sviluppata in un contesto di separatezza del ceto degli intellettuali di professione (o di vocazione), ed è stata paradossalmente concepita proprio in modo aristotelico, come qualcosa di disinteressato. La «prassi» è stata invece identificata con l'agire politico, nel suo doppio aspetto di militanza (dal basso) e di rappresentanza (dall'alto), come se l'integralità e l'autorealizzazione presenti nella nozione aristotelica di prassi potessero essere sbrigativamente interpretate come il coronamento della dimensione limitata e parziale costituita dall'agire politico. Si dirà che nello stesso Aristotele l'uomo è un animale politico, *politikon zoon*. È vero, ma il termine non allude ad un'attività separata da privilegiare denominata «attività politica», ma all'integralità dei rapporti sociali del cittadino (sia pure del cittadino privilegiato, con l'esclusione cioè anche dei *teti*, i proletari nullatenenti).

Ciò che è stato battezzato a lungo fra i marxisti «unità fra teo-

ria e prassi» ha nascosto una configurazione molto più ambigua e problematica. In termini aristotelici, una prassi adeguata è una scelta deliberativa ispirata alla prudenza, *phronesis*, facoltà pratica per eccellenza, intuizione immediata del giusto e del possibile. Marx, sulla scorta di Hegel, unifica sostanzialmente poiesi, prassi e teoria, con la sua teoria positiva dell'«alienazione» (intesa non come estraneazione, ma come oggettivazione di sé, e soprattutto come esteriorizzazione nella produzione). Il marxismo storico instaura, sotto la copertura ideologica di una inesistente unità fra teoria e prassi, un primato della prassi sulla teoria, cioè un primato dell'attività settoriale specialistica dell'agire politico, mosso da una *phronesis* contingente molto spesso corretta e razionale, sull'attività di conoscenza teorica delle leggi di movimento generali del modo di produzione capitalistico. Nei termini di Lukács, si è trattato del noto primato della tattica sulla strategia, che avrebbe alla fine ucciso il comunismo stesso con una selezione rovesciata di dirigenti, sempre più incapaci e nichilisti. Il punto più importante, però, sta sempre in ciò, che una nozione *integrale*, come quella di *prassi*, che è riferibile *soltanto* alla realizzazione di sé nella totalità della riproduzione sociale umana, è stata concepita come una nozione *settoriale*, quella di agire politico.

In questa deformazione, però, sta a nostro avviso la manifestazione di una patologia già presente nella concezione autentica di Aristotele. Si dirà che Aristotele ha teorizzato il primato dell'attività teoretica correlandolo non solo con il primato della «filosofia prima» che si occupa dell'Essere, ma anche con il primato antropologico della vita contemplativa del saggio. Certamente. Il fatto è, però, che se Aristotele giustappone le due teorie dell'uomo come animale politico, da un lato, e della vita contemplativa come forma più alta dell'esistenza, dall'altro (teorie a nostro avviso di fatto incompatibili, o meglio compatibili solo in assenza di tensioni fra le due prospettive), ciò avviene proprio perché *contrappone* la prassi e la teoria. L'uomo aristotelico è animale politico soltanto nella misura in cui non è costretto ad occuparsi di attività poietiche particolari, e può occuparsi di teoria disinteressata soltanto se lo spazio politico non è «pertur-

bato» da rivoluzioni e rivolte (*staseis e tarachès*). La concezione aristotelica *non* è dunque universalistica, e non può dunque contribuire alla risoluzione del nostro problema del comunismo.

Ci si intenda bene. La concezione aristotelica della felicità, e della coincidenza essenziale fra virtù e felicità, è a nostro avviso incondizionatamente superiore a quella kantiana, ed ecco perché chi scrive considera superiore la prospettiva neoaristotelica odierna rispetto a quella trascendentalistica. In questa sede, però, non intendiamo occuparci della filosofia della Arendt in contrapposizione a quella di Apel, ma soltanto correlare le nozioni di teoria e di politica con quella di comunismo moderno. Da un lato, l'uomo è per Aristotele un animale teorico, ma questa teoria, che ha come oggetto privilegiato l'essere in quanto essere, smembra l'unitarietà sociale segreta di questo essere, già a nostro avviso colta da Parmenide, in quattro ordini di cause, che rispecchiano metaforicamente diversi gruppi sociali gerarchizzati, alcuni dei quali materiali, altri efficienti, altri ancora formali, altri infine finali. Non si dimentichi mai il suggerimento metodologico di Marx, da noi riportato nel primo capitolo, secondo cui le categorie logiche, anche le più astratte (come l'*Allegemeine*), sono tratte dai rapporti sociali. Si pensa forse che Aristotele abbia tratto la concezione della divinità come «motore immobile» o come «pensiero del pensiero» passeggiando su e giù con gli altri amici peripatetici? Non è forse più plausibile immaginare che il motore immobile ed il pensiero del pensiero siano ricavati dal fatto materiale che il padrone dà ordini senza coinvolgersi direttamente nella loro esecuzione, e che la vita contemplativa alla fine non ha che se stessa come oggetto infinito di contemplazione? Non è altrettanto plausibile immaginare che la teoria delle quattro cause sia ricavata dalla generalizzazione cosmologica e naturalistica di un'esperienza quotidiana di dominio? Si pensa forse che Aristotele avesse la «natura» squadernata davanti a sé come un moderno fisico di laboratorio?

Dall'altro, l'uomo è per Aristotele un animale politico, ma questa politicITÀ ha come presupposto l'esenzione dai compiti della riproduzione materiale, affidata alle donne, agli schiavi, ai *teti*, e a tutti i poveracci esclusi dalla partecipazione politica. Si

tratta di una politicITÀ di autorappresentanza. Analogamente, il neoaristotelismo della Arendt e di Ritter autorappresenta il ceto medio universitario colto degli USA e della Germania Federale, con l'esclusione dei *teti* dell'Angola, del Brasile e dell'India. Onore e stima al grande Aristotele. Ma bisognerà cercare altrove ciò che ci interessa e ci appassiona.

Epicuro: natura umana, amicizia e piacere

Epicuro fu il primo filosofo antico studiato accuratamente da Marx, che dedicò la sua tesi di laurea in filosofia, conseguita nel 1841 a Jena, alla differenza fra i due sistemi (entrambi materialistici ed atomistici) di Democrito e di Epicuro. È noto che la differenza fondamentale rilevata da Marx sta nel fatto che Epicuro, a differenza di Democrito, avrebbe introdotto la nozione di «deriva libera» degli atomi, permettendo così di conciliare il materialismo con la libertà umana. Negli stessi anni Marx leggeva intensamente Spinoza, su cui ritorneremo più avanti, che interpretava come uno dei grandi teorici moderni del materialismo. Così come ogni storia è sempre storia contemporanea, compresa quella degli antichi Egizi, dal momento che lo storico indaga il passato con categorie interpretative tratte dalla sua esperienza culturale presente, analogamente in filosofia ogni approccio ai filosofi del passato è sempre, lo si voglia o no, un'autointerpretazione di se stessi mediata dal dialogo ideale con chi è morto da tempo. Marx cercava in quel delicato momento della sua vita di autointerpretare la propria scelta di libera opposizione ad un sistema sociale in cui avrebbe dovuto «meccanicamente» inserirsi in modo conformistico, ed in cui però non «voleva» inserirsi, preferendo la strada di una opposizione ad esso.

Questa situazione psicologica ed esistenziale di Marx dava luogo ad un paradosso, dal momento che il «materialismo», la filosofia cui Marx già aderiva, era generalmente inteso come una teoria della determinazione meccanica dei comportamenti con rigorosa esclusione del «libero arbitrio», mentre lo stesso Marx, proprio in nome del materialismo, compiva una scelta antibor-

ghese che sembrava essere fondata soltanto su motivi «ideali», appartenendo lui stesso alla media borghesia in cui avrebbe tranquillamente potuto inserirsi. Le correzioni portate da Epicuro al rigido determinismo meccanicistico di Democrito, che prevedevano esplicitamente la deriva degli atomi, risolvevano il problema di Marx: egli poteva pensarsi così come un «atomo individuale» che derivava dall'inserimento materiale nella borghesia, ed autorappresentarsi come un'unità naturale dotata di genericità, cioè di volontà soggettiva di lotta contro le alienazioni. Epicuro permette a Marx di fondare il proprio materialismo su di una filosofia congiunta della libertà e della possibilità, che bisogna comprendere bene, dal momento che la tradizione ci consegna piuttosto un'immagine di Marx come pensatore dell'inesorabile necessità.

Scrivo ad esempio Toynbee: «In Marx, la divinità "necessità storica" è una divinità onnipotente che rimpiazza Jehovah e sostituisce al giudaismo il proletariato del mondo occidentale, con la dittatura del proletariato che rappresenta il regno messianico». Sulla scorta di Toynbee, molti interpreti hanno visto nel marxismo storico novecentesco (o almeno nella sua corrente principale) una secolarizzazione dell'escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica. Tutto ciò non è completamente falso. Ad esempio, un recente libro di Clara Sereni, dedicato al padre Emilio, dirigente di primo piano del PCI ed uno dei massimi teorici marxisti italiani, interpreta l'adesione del padre al comunismo secondo modalità psicologiche ed esistenziali di tipo realmente escatologico (e nel prossimo capitolo, in cui «gireremo» continuamente intorno a questo dato, riconosceremo apertamente la centralità di questa problematica). Ci occuperemo fra poco anche di Paolo di Tarso, la cui importanza non potrà mai essere sopravvalutata abbastanza. Qui ci interessa però sostenere che questo può anche essere stato vero per il marxismo dopo Marx, ma non lo è stato per Marx, che aveva imparato da Epicuro proprio il contrario di questo, una concezione della libertà cioè che si opponeva al destino della necessità, almeno per quanto riguarda la libera individualità particolare, questo atomo irriducibilmente indivisibile di *probairesis*,

cioè di scelta deliberata. Contrariamente a ciò che scrisse infatti Mehring, che è generalmente un giudice acuto ed imparziale, Marx non «giudica» Democrito inferiore ad Epicuro per il suo determinismo rigoroso ed eccessivamente deterministico. Marx riconosce i grandissimi meriti di Democrito nella fondazione di una concezione scientifica del mondo sottratta al creazionismo, ma sostiene che la genesi del comportamento umano individuale è caratterizzata da un elemento irriducibile al semplice meccanicismo integrale. La natura infatti è integrale necessità, ma quella parte della natura che è la «natura umana» è parzialmente sottratta alla necessità stessa.

E qui diamo direttamente la parola ad Epicuro, scegliendo tre frammenti a nostro avviso chiarificatori. Scrive Epicuro: «È una disgrazia vivere nella necessità, ma vivere nella necessità non è una necessità»; e aggiunge: «È permesso domare persino la necessità»; e dice ancora: «Dovunque si aprono i cammini verso la libertà, numerosi, corti e facili». Vi è qui la chiave teorica per capire la genesi della nozione marxiana di comunismo come regno della libertà. Questo marxiano regno della libertà è stato spesso interpretato in modo superficiale, ed a nostro avviso addirittura idiota (non usiamo volentieri parole pesanti, ma quando ci vuole ci vuole!), come regno del superamento integrale degli obblighi, della fine della morte e delle malattie, dell'universale felicità popolare, eccetera. Il regno della libertà marxiano presuppone in realtà la comprensione integrale dell'antropologia filosofica di Epicuro (e di Spinoza fra i moderni). La necessità infatti esiste, ed esisterà *sempre*; il regno della libertà non è il regno della *fine* della necessità; *non* esiste fine della necessità; la necessità, però, può essere «domata», e si tratta allora di capire bene che cosa significa «domare». Non dimentichiamo mai che la necessità è una disgrazia, ma non è necessario accettarla. Fuor di metafora, lo sfruttamento capitalistico, e la società estraniata che esso necessariamente produce, è certamente necessario, ma non è necessario accettarlo. Le vie per respingerlo sono numerose, corte e facili. Sono numerose, perché non ce n'è soltanto una, ma ce ne sono varie. Sono corte, perché dalla conoscenza ontologica dello sfruttamento capitalistico al suo rifiuto assiologico la strada è

immediata, e quasi intuitiva. Sono facili, perché la comprensione del funzionamento del mondo capitalistico è alla portata di tutti, e saranno molti coloro che lo rifiuteranno, per cui non saremo neppure soli. Non intendiamo qui «semplificare» troppo le cose, anzi. Per evitare incresciose semplificazioni, faremo subito due ordini di osservazioni.

In primo luogo, non è naturalmente un caso che il movimento operaio e socialista, e poi il comunismo storico novecentesco, abbiano scelto la via della necessità, sostenuta dagli stoici antichi, e non la via della libertà, annunciata dagli epicurei. Da un lato, la teoria del necessario crollo del capitalismo, e della libertà come necessità riconosciuta nella coscienza, trovano un antecedente nella nozione stoica di «provvidenza» (*pronoia*), che gli stoici stessi, a differenza dei cristiani, avevano avuto il merito di porre in modo non direttamente religioso. Dall'altro, i comportamenti del militante socialista (e poi comunista) dovevano essere necessariamente ispirati a modalità ascetiche, sulla base di una dura testimonianza quotidiana della propria battaglia. Lo stoicismo antico mostrava la compresenza di un ascetismo pratico, vissuto in piena libertà, e di una teoria dell'accettazione di una necessità storico-naturale inesorabile. Non era certo difficile «trasportare» questa teoria stoica della necessità nel contesto economicistico del crollo del capitalismo e nel contesto politico del primato dell'ascetismo militante quotidiano. Non ci sogniamo nemmeno lontanamente di «condannare» questo fatto. Tutto ciò che è stato reale è stato anche razionale. Intendiamo soltanto suggerire che in questo modo le necessità sistemiche di riproduzione del capitalismo della seconda rivoluzione industriale furono introiettate come modalità strutturali di esistenza «oggettiva» del mondo: la prima rivoluzione industriale non aveva permesso la rappresentanza politica dei salariati, la seconda lo permise, e la rappresentanza politica fu scambiata per la forma «necessaria» dell'emancipazione; la prima rivoluzione industriale non aveva consentito lo sviluppo della comunità partitica di appartenenza, la seconda lo permise, e la comunità partitica di appartenenza fu scambiata per la forma «necessaria» di prefigurazione del comunismo dell'avvenire; la prima rivoluzio-

ne industriale non aveva promosso l'integrazione subalterna delle masse attraverso il triplice apparato dello stato, del sindacato e del partito, la seconda lo fece, e questo triplice apparato fu scambiato per la forma «necessaria» dell'esistenza moderna dell'emancipazione sociale. Ora che la seconda rivoluzione industriale sta finendo, e che il capitalismo mostra apertamente la capacità di gestirne egemonicamente una terza, non sarebbe opportuno introiettarne come «naturali» le prevedibili modalità di riproduzione (come l'ideologia post-moderna sta facendo in modo addirittura sfacciato). Per parafrasare l'insuperabile formulazione epicurea: non è necessario accettare i vincoli sociali della terza rivoluzione industriale, che i capitalisti presentano come ineluttabili.

In secondo luogo, vi è certamente una spiegazione filosofica seria del fatto che si sia preferita la variante stoica della concezione del mondo a quella epicurea. Per dirla in breve: gli epicurei avrebbero sostenuto un'*amicizia apolitica* e una *felicità privata*, laddove il comunismo non può che basarsi sulle opposte modalità dell'*amicizia politica* e della *felicità pubblica*. Si tratta indubbiamente di un rilievo pertinente, ed è allora necessario discutere spregiudicatamente questo punto. È infatti assolutamente vero che nei circa seicento anni (un periodo molto lungo) di esistenza storica della scuola epicurea (300 a.C.-300 d.C.) l'epicureismo è stato considerato sinonimo di amicizia apolitica e di felicità privata, ed è stata appunto questa la ragione dell'ostracismo che dovette subire. Non è infatti corretta l'immagine storiografica abituale, secondo cui gli epicurei furono ostracizzati nell'antichità perché parlavano troppo di piacere e perché non credevano agli dei. Da un lato, la concezione epicurea del piacere, severa e controllata, era in realtà percepita come eccessivamente «ascetica» in una società come quella schiavistica, basata su di una quotidiana mescolanza di stupro e di sodomia forzata su schiave e schiavetti (e la letteratura greca e latina — soprattutto latina — ce ne dà migliaia di esempi, purché si impari a leggerla fuori dal classicismo imperante!), ed in cui i più insospettabili stoici ed accademici stupravano e sodomizzavano senza neppure sospettare l'esistenza di un problema filosofico

sottostante (non dimentichiamo *mai* che uno dei modi di chiamare lo schiavo o la schiava era *soma*, cioè brutalmente «corpo»). Dall'altro, non è affatto vero che gli epicurei non credevano agli dei. Al contrario, vi credevano, assimilandoli ad immagini di immortali felici. Secondo Filodemo di Gadara, Epicuro riteneva che «... gli dei non godrebbero di una felicità superiore e non sarebbero al riparo della dissoluzione, se li concepissimo come privi di voce, incapaci di conversare fra loro, e cioè simili a uomini muti».

L'*establishment* schiavistico ellenistico-romano, a differenza di come molti pensano, teneva molto di più alla nozione di provvidenza, con cui sacralizzava il suo mondo, che alla mera «credenza» in un variopinto politeismo banchettante. La ragione per la quale perseguitò per un certo periodo i cristiani era tra l'altro la stessa per cui emarginò culturalmente l'epicureismo come poco rispettabile: i cristiani non erano perseguitati perché «credevano» nel cristianesimo, ma perché non «collaboravano» sufficientemente alla gestione del baraccone schiavistico generale; essi non erano perseguitati perché credevano nell'al di là, ma perché non credevano abbastanza nell'al di qua; è naturale che le chiese debbano ancora oggi intrattenere ridicole menzogne storiografiche sulle reali ragioni delle persecuzioni nel mondo antico, dal momento che il far luce su queste ragioni farebbe apparire oscena, come in effetti è, la collaborazione ideologica e culturale che queste chiese stesse continuano a prestare al capitalismo imperialistico. È dunque importante capire bene le ragioni della doppia scelta per l'amicizia apolitica e per la felicità privata compiuta dagli epicurei antichi, perché essa può suggerirci molto anche per l'oggi.

Gli antichi greci ritenevano la *polis*, cioè la comunità politica di uomini liberi, l'unico orizzonte di senso in cui fosse possibile condurre un'attività pubblica. Un comune pregiudizio storiografico sostiene che la *polis* era resa possibile sostanzialmente dal lavoro degli schiavi, che «esentavano» i liberi dal lavoro produttivo, permettendo così quel mondo di assemblee politiche, rappresentazioni teatrali comiche e tragiche, discussioni filosofiche e letterarie, eccetera, che ancora oggi tanto ci affascina. Er-

rore. La base sociale, ivi compresa la base produttiva, della *polis* classica era fundamentalmente il lavoro libero, contadino ed artigiano. Nel precedente paragrafo, dedicato ad Aristotele, abbiamo già fatto notare che Aristotele non è già più per nulla un teorico della *polis*, perché assume il quadro della produzione schiavistica generalizzata come ormai irreversibile, e si limita al massimo ad auspicare un suo godimento «economico» e non «crematistico», ispirato cioè più al mantenimento di un gruppo sociale dedito alla contemplazione disinteressata che alla conversione di questo gruppo sociale stesso ad una mentalità commerciale (mentalità che i greci antichi attribuivano ai fenici, popolo del Non-Essere per eccellenza).

Epicuro, che è ancora più giovane di Aristotele, vive in un periodo di fine irreversibile della *polis*, e di avvento di quel mondo post-moderno di Bush e di Berlusconi dell'epoca che fu l'epoca delle prime generazioni ellenistiche: monetazione e commercializzazione delle tonnellate d'oro e di argento tesaurizzate nel corso di millenni dagli imperi antico-orientali, proletarizzazione brutale dei cittadini poveri, arricchimento volgare dei mercenari lanciatisi nel saccheggio delle aree economiche dell'ex-impero persiano conquistate da Alessandro il Grande (che fu indubbiamente «grande»: un saccheggio tanto grande non si era infatti visto mai; le privatizzazioni post-keynesiane e post-comuniste di oggi sono briciole rispetto alle privatizzazioni ellenistiche di allora!). Non si capisce allora letteralmente *nulla* di Epicuro se non lo si inserisce nel suo contesto storico. Ed il contesto storico ci dice allora questo: che non era possibile, in questo casino privatizzatore generalizzato, praticare amicizie politiche sensate o perseguire credibili felicità pubbliche. Non era proprio possibile. Gli anni fra il 320 ed il 260 furono anni di arraffamento selvaggio. L'unica cosa che si potesse realisticamente fare era «tirarsi fuori». No, grazie. *Lathe biosas*, vivi nascosto.

Epicuro non sostiene infatti un no incondizionato alla partecipazione pubblica (Cicerone dirà: *negant [epicurei] versari in re publica esse sapientis*). Egli ha in mente una società politica di «amici», e non è possibile considerare «amici» cordate concorrenti di privatizzatori schiavistici. Anche i privatizzatori schia-

vistici del tempo erano «amici», ovviamente, ma «amici» appunto nel senso di complici. Gli epicurei non erano per nulla anarchici, ed avevano anzi una teoria sostanzialmente utilitaristica della società, simile a quella di Spinoza. Essi sostenevano che «il diritto secondo natura è un *patto* (*symbolon*) fondato sull'utile allo scopo che non si faccia né si riceva «danno». È questo un abbozzo di concezione ad un tempo contrattualistica ed utilitaristica della convivenza sociale cui si arriva con il ragionamento razionale (*loghismòs*). Non è dunque giusto dire che per Epicuro e gli epicurei la politica è una cosa «sporca» in sé, e bisogna quindi tenersene lontani. L'attività politica non è una cosa sporca. Epicuro connota come «proprietà accidentali» (in latino *eventa*, in greco *symptomata*) la schiavitù, la povertà e la ricchezza. Ciò significa che esse non sono cose in sé, cioè essenze platonicamente stabili.

Non bisogna dimenticare che il Giardino, cioè la scuola epicurea, accoglieva donne e schiavi. Si tratta di una decisione «politica» al 100%, se utilizziamo almeno il nostro concetto moderno di politica. Aristotele, che parlava dell'uomo come *politikon zoon*, e lo connotava così proprio nella sua triplice dimensione di padre, marito-capofamiglia e padrone di schiavi, non si sarebbe mai sognato di fondare un Peripato di uomini, donne e schiavi. La «politicalità» della scelta di Epicuro è dunque necessariamente indiretta. Chi scrive ritiene particolarmente sintomatico l'argomento che gli epicurei tradizionalmente portavano contro il comunismo, cioè la comunione politica delle ricchezze: la comunità dei beni non permette la pratica della generosità, cioè del far parte agli amici dei nostri beni, ed è perciò indirettamente dannosa all'amicizia come valore supremo.

Si tratta di un'argomentazione sconcertante, che nessuno ha mai usato in filosofia, ed anche ovviamente di un'argomentazione debole, perché sarebbe agevole rispondere che anche in condizioni di proprietà comune (ma per Marx — non dimentichiamolo — il comunismo è la società delle proprietà individuali, non della proprietà comune) l'amicizia potrebbe essere egualmente praticata, perché essa consiste in presenza, assiduità, conversazione. Ciò che conta, però, è che la soluzione epicurea,

apolitica e privata, è legata al tempo storico in cui sorse. È bene infatti dire che non esistono *sempre* le condizioni storiche per una liberazione *sociale*. A volte non esistono e, se non esistono, è inutile inventarsele spinti dalla coazione a dire comunque qualcosa di socialmente edificante. Non si tratta certo solo del fatto che non esisteva allora la classe operaia, e che gli schiavi non erano organizzabili in un partito marxista-leninista. Si tratta invece del fatto che la generalizzazione del modo di produzione schiavistico comportava un'impossibilità ontologica di astrattizzare antropologicamente un ente naturale generico in grado di diventare socialmente una libera individualità. In altre parole, così come Aristotele non poteva giungere economicamente alla teoria del valore-lavoro, in assenza di un lavoro astratto realmente esistente nella società, analogamente Epicuro non poteva giungere antropologicamente alla libera individualità, in assenza di un ente umano generico realmente esistente nella società. Entrambi dovevano dunque ripiegare in una sfera privata, proponendo la vita contemplativa l'uno, l'amicizia l'altro.

Per una teoria della natura umana nel comunismo moderno, tuttavia, Epicuro ci sembra più attuale di Aristotele. La nozione epicurea di amicizia, infatti, è la sola che ci sembra corrispondere socialmente al comunismo. Non crediamo infatti, a differenza di Marx, che il comunismo potrà abolire integralmente lo stato ed il mercato. Chi li vuole abolire integralmente non avrà mai il comunismo, e non farà che dare indirettamente argomenti agli scettici ed ai sostenitori dell'eternità del capitalismo. Il comunismo non potrà neppure essere una società di «compagni», per il fatto che il «compagno» è una figura antropologica dell'emancipazione politica, ed il comunismo non può essere soltanto un'emancipazione politica. È vero che anche l'amicizia non è un rapporto universale, ma una rete di scelte particolari. L'amicizia epicurea, però, ha la caratteristica di essere disinteressata, o meglio interessata soltanto al piacere del suo esercizio, e questa modalità esistenziale è resa impossibile dalla presenza di un modo di produzione come il capitalismo. Certo, Epicuro non basta. La sua impostazione, però, ha il merito di non trasferire l'as-

servimento materiale su di un piano spirituale, e questo ci sembra francamente decisivo per giustificare l'attualizzazione del suo pensiero. Autori marxisti come Fallot o Timpanaro non si sono dunque sbagliati. Il messaggio di Epicuro parla ancora al comunista di oggi.

Paolo di Tarso: natura umana, fede e salvezza

Paolo di Tarso, fondatore del cristianesimo, non parla mai di Gesù di Nazareth, e della sua predicazione terrena. Egli annuncia il Cristo, l'Unto del Signore. Il suo *kerygma*, cioè la sua proclamazione, annuncia tre cose: in primo luogo, la resurrezione del Cristo dopo la morte, testimoniata dalle apparizioni miracolose ai discepoli, prova inconfutabile della sua divinità (Gesù = Cristo); in secondo luogo, che tutti coloro che credono in lui e nel valore redentivo del suo sacrificio non moriranno, ma otterranno la vita eterna; in terzo luogo, che occorre pentirsi dei propri peccati e fare penitenza, perché è imminente il ritorno di Gesù (*parusia*), che giudicherà i vivi ed i morti (i quali risorgeranno anch'essi), e instaurerà il suo regno messianico, regno di pace e di giustizia. Non è un caso che gran parte della teologia cristiana del Novecento sia orientata più verso il messaggio di Paolo che verso quello di Gesù di Nazareth: occuparsi di Gesù, infatti, vuol dire necessariamente prendere sul serio la questione del contesto storico della vita di Gesù, studiare i farisei ed i profeti, gli zeloti e gli esseni, e cercare di decifrare i contenuti concreti del messaggio storico dello stesso Gesù (ammesso ovviamente che Gesù sia un personaggio storicamente ricostruibile sia pure in via indiretta ed indiziaria); occuparsi di Paolo, invece, permette un'illimitata interpolazione esistenzialistica e astorica di una testimonianza religiosa senza spazio e senza tempo (evidente, ad esempio, nella principale teologia del Novecento, quella di Karl Barth, che è in realtà una vera e propria paulologia).

Vorremmo insistere su un punto, che non è per nulla teologico, ma integralmente filosofico: se la precedente «teologia liberale» borghese di fine Ottocento riduceva il cristianesimo, de-

mitizzandolo, a morale di tipo kantiano, la teologia «dialettica» novecentesca giunge ad esiti ancora più paradossali; essa permette di ammettere tranquillamente che Gesù può non essere neppure mai esistito, e nello stesso tempo dice che questo non è neppure un problema importante, perché la divinità del Cristo, reale contenuto del *kerygma*, è qualcosa di indipendente dalla figura storica di Gesù. Si tratta di un paradosso solo apparente. Il problema non sta nello spiegarlo, ma nel mostrare in che modo, sia pure indiretto, tutto questo c'entra con la natura umana e il comunismo. Cerchiamo di farlo.

Non sappiamo se i vangeli neotestamentari siano documenti storici, nel senso in cui lo sono Tucidide e Polibio, Livio e Tacito. Facciamo pure l'ipotesi che *non* lo siano, e debbano essere considerati soltanto come tarde manipolazioni scritte di una tradizione orale messianica ed apocalittica, priva di qualunque sicuro valore documentario (ipotesi, questa, entusiasticamente condivisa da gran parte della teologia contemporanea della demitizzazione, che sostiene l'irrelevanza storica della figura di Gesù in modo ancor più tenace di quanto non lo abbiano fatto i teorici staliniani dell'ateismo scientifico). Ebbene, anche in questo caso vale quanto si è detto prima a proposito del commento di Marx nell'*Allgemeine*: le categorie logiche risultano dalle nostre relazioni umane e sociali. Nel nostro caso, i racconti evangelici, ove se ne ammetta la totale arbitrarietà (ma noi non lo crediamo), devono pur sempre essere «decifrati» nel loro contesto. Ed il loro contesto, dicono molti storici, è quello di una religione di salvezza: la gente voleva credere in una vita dopo la morte, ed era psicologicamente pronta ad accogliere un messaggio che glielo garantisse.

Ebbene, non è così. Il racconto di Gesù di Nazareth non è un racconto di una religione di salvezza, del tipo diffuso allora nell'Oriente ellenistico, in ragione della fusione sincretica fra la tradizione ellenica, orfico-pitagorica, e di quella egiziana e persiana, di Iside e di Mitra. Il racconto di Gesù di Nazareth è quello di un annuncio sociale «comunista» di «Anno di Misericordia del Signore» (Luca, 4,14-30). Conformemente alla mentalità apocalittica dell'epoca, il riscatto materiale dei poveri, la remis-

sione dei debiti, la comunità dei beni, eccetera, era inestricabilmente mescolata alla guarigione dei malati e dei ciechi, così come il terremoto sociale di una redistribuzione delle ricchezze era associato ad un terremoto naturale (in base all'indistinguibilità precapitalistica di «natura» e «società», su cui abbiamo insistito nel capitolo precedente). Per capire quanto andiamo dicendo è sufficiente conoscere la differenza fra il modo di produzione antico-orientale e il modo di produzione schiavistico: nel modo di produzione schiavistico non era politicamente e socialmente possibile un messianesimo economico, perché la proprietà privata era frammentata in decine di migliaia di proprietà schiavistiche, senza che ci fosse un «centro» da occupare e da gestire; nel modo di produzione antico-orientale (e la Palestina storica di Gesù lo era ancora in parte) esisteva un Tempio, cioè un luogo fisico unitario, che riuniva inestricabilmente in sé le funzioni economiche di concentrazione delle ricchezze e le funzioni religiose di legittimazione del potere. La parola chiave in questo caso è «inestricabilmente»: in questo caso, l'avverbio citato ci dice che non ha senso chiedersi se il messaggio di Gesù sia stato «spirituale» o «materiale»; il messaggio messianico di «purificazione del Tempio» era contemporaneamente spirituale e materiale, perché implicava una rilegittimazione simbolica dell'insieme sociale unita con una redistribuzione comunista dei beni. Gesù fu processato e condannato perché era un rivoluzionario comunista, che disturbava congiuntamente sia gli occupanti romani, garanti del modo di produzione schiavistico nell'Oriente ellenistico, sia il sinedrio ebraico, titolare di una gestione corrotta, mafiosa e privatistica delle ricchezze del Tempio.

Non scopriamo certo nulla di nuovo. Il discorso che facciamo è perfettamente noto agli esperti, che sanno che cosa significava «rimettere i propri debiti» e «non preoccuparsi del cibo, perché si sarà saziati». Queste espressioni, e decine di altre come queste, significavano letteralmente quello che dicevano: che nell'Anno di Misericordia del Signore, propiziato dal sacrificio di un «servo sofferente» (Isaia, cap. 53; Saggiezza di Salomone, 2,13-20), tutti i beni materiali sarebbero stati redistribuiti egualmente, e non vi sarebbero stati più poveri e ricchi, ma

«tutti eguali nel Signore». Si trattava, ovviamente, di un comunismo premoderno della distribuzione egualitaria, e non della libera individualità. Ci si liberava, anzi, diventando «servi del Signore» (e così funzionava il modo di produzione antico-orientale, dai templi protosumerici a quelli protoegizi). La liberazione era concepita secondo il modello del passaggio dalla servitù umana a quella divina.

Paolo di Tarso riprende da Gesù di Nazareth l'annuncio della liberazione. Egli diffonde però questo annuncio fuori dalla Palestina, e quindi fuori dai residui del modo di produzione antico-orientale ancora esistenti in essa. A Roma, a Corinto, a Tessalonica, ad Efeso, e dovunque lo porta la sua attività militante, Paolo non trova un Tempio da «purificare», cioè da restituire alla sua funzione protosumerica e protoegizia di amministratore ed erogatore di beni e di servizi per tutti. I «tutti», che nel mondo di Parmenide e di Gesù sono ancora pensabili sotto l'astrazione dell'unità sociale e religiosa, sono ora, nel mondo di Paolo, un insieme di liberi, di liberti e di schiavi. Questi «tutti», per poter essere unificati, devono essere riuniti in distinte comunità militanti, che pratichino fra di loro la solidarietà, l'appartenenza, la testimonianza. Si tocca qui con mano la fastidiosa sterilità di tonnellate di libri che ripetono in vario modo che il cristianesimo ha avuto due fonti, una ebraica e una greca, e la sua tragedia è stata quella di permettere che la testimonianza profetica ebraica fosse filtrata nel dualismo platonico greco di anima e di corpo. La storia non può essere spiegata con la categoria dell'«errore di interpretazione»! Chi pensa questo è pronto a pensare anche che la tragedia del marxismo è stata quella di permettere che l'originaria teoria marxiana della rivoluzione fosse fraintesa nell'evoluzionismo positivista e nel populismo russo.

In realtà, non c'è stato un «frintendimento» del profetismo ebraico da parte del dualismo neoplatonico di anima e di corpo, così come non c'è stato un «frintendimento» dell'autentico comunismo marxismo da parte del materialismo dialettico engeliano. Il frintendimento è una categoria della filologia, *non* della storia e della filosofia. Paolo di Tarso non frintese Gesù di Nazareth, ma si trovò a predicare un messaggio originariamente

concepito in un contesto storico che permetteva socialmente un effettivo comunismo della distribuzione, gestito da un Tempio preventivamente purificato dal sacrificio di un «servo sofferente», figlio del signore di questo tempio stesso (e questo è il significato di Figlio: figlio del padre che è il padrone del tempio, e che permette che il suo erede compia egli stesso la purificazione — presso gli ebrei il sacerdozio era ereditario, e i figli facevano il mestiere del padre — se fosse stato un semplice figlio di Giuseppe, Gesù avrebbe dovuto limitarsi a fare il falegname), in uno spazio e in un tempo storico irrimediabilmente diversi. La «comunità militante» fondata da Paolo sostituisce pertanto l'originale progetto di Gesù di Nazareth con un progetto radicalmente diverso: l'attesa della *parusia*, di un secondo avvento del Cristo, che avrebbe così manifestato la sua *apocalissi*, rivelando le sue intenzioni.

È noto che non ci furono né *parusia* né *apocalissi*. Si dirà che esse non ci furono perché in realtà Dio non esiste, e pertanto Gesù non era veramente suo figlio, ma un profeta palestinese sfortunato. Bella scoperta! Se ci limitassimo a questo, scriveremmo un ennesimo capitolo sulla scoperta dell'acqua calda e della credulità umana. In realtà, il motivo della mancata realizzazione della *parusia* e dell'*apocalissi* sta nel fatto che esse erano socialmente impossibili, impossibili come il comunismo in un solo paese (la purificazione di un solo tempio era invece possibile, esattamente come il socialismo in un solo paese, ma era necessariamente instabile, perché durava fino a quando un qualunque Tutankhamen, Assurbanipal, Nerone, Bush o Reagan non venisse a bussare alla porta del tempio con nuovi cocchi da guerra o con nuovi missili intercontinentali). Gesù non poteva ricomparire una seconda volta, non certo per l'elementare fatto che chi è morto non può rinascere tale e quale a prima, ma perché non esisteva a Roma un Tempio che gestisse l'intera economia dell'impero, dalla Britannia alla Mauritania, dalla Dacia all'Iberia, ed era di conseguenza impossibile che ricomparisse qualcuno per «purificarlo». Paolo di Tarso è dunque costretto a riformulare integralmente l'originale annuncio messianico, togliendogli ogni caratterizzazione «comunista». L'interpretazio-

ne di Nietzsche, che fa di Paolo il portavoce del risentimento e delle forze «reattive», è dunque fuorviante. Paolo non è il personaggio negativo che Nietzsche ci presenta, ma il campione di una fede che annuncia una salvezza fatta di militanza, di appartenenza, di rappresentanza comunitaria. È in questa veste che Paolo diventa una delle fonti e delle parti integranti dell'antropologia del comunismo storico novecentesco, e della stessa teoria del partito politico.

Apriamo la prima lettera di Paolo ai Corinzi (7, 20-4). In essa sottolineeremo alcune parole che ci sembrano decisive. Scrive Paolo: «Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Eri uno *schiaivo* quando sei stato chiamato? Non farti inquietare da questo. Anche se avessi la possibilità di diventare *libero*, scegli piuttosto di fare buon uso della tua *schiaività*. Infatti lo *schiaivo* che è diventato cristiano è un *liberto del Signore*, mentre il *libero* che è stato chiamato è *schiaivo* di Cristo. Siete stati comprati; non diventate schiavi di uomini! Ciascuno, fratelli miei, resti davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato». Questo brano è generalmente interpretato in chiave «spiritualistica»: il buon cristiano non ha rivendicazioni «sociali», ma accetta di buon grado la sorte che gli è capitata; il messaggio cristiano è un invito al rinnovamento «morale», e tutti possono tranquillamente restare al loro posto (schiavi e padroni, feudatari e servi della gleba, capitalisti e operai, eccetera). Il brano di Paolo, in realtà, è molto più interessante. Ne proporremo una lettura che ha a che fare con il comunismo molto più di quanto non sembri a prima vista.

La pittoresca ignoranza sui dati sociali più elementari delle società antiche è oggi tale, da rendere letteralmente incomprensibili i paradigmi concettuali di base della religione cristiana. Abbiamo rilevato, ad esempio, che chi pensa che Gesù di Nazareth avesse una missione «spirituale» da compiere è simile a chi confonde una banca moderna con un recinto di pecore: il Tempio da cui Gesù (facendosi arrestare) cerca di scacciare gli scribi corrotti non era un posto in cui si «pregava», ma un grande ministero dell'economia che concentrava i beni, li catalogava e li ridistribuiva; i poveri che lo avevano seguito a Gerusalemme non

politico specifico, dotato di modalità di selezione, cooptazione, epurazione e riproduzione (ci guardiamo bene dal negarlo!), non è stata altro a nostro avviso che la rappresentazione fisiologica e legittima di un gruppo sociale, la classe operaia della grande fabbrica moderna, che non può fare a meno di farsi rappresentare da ceti specializzati politici, sindacali e soprattutto statuali per esercitare la sua egemonia economica e culturale. E così Trozskij è costretto a sostenere, contro ogni verosimiglianza storica e sociologica, che la classe operaia sovietica sotto Stalin era oppressa ed espropriata da un ceto privilegiato di burocrati e stakhanovisti, laddove mai come sotto il «socialismo reale» staliniano la classe operaia ha goduto di una posizione tanto privilegiata rispetto alle professioni «intellettuali», come i medici e gli insegnanti (non parliamo di qualche ballerina del Bolscioi o di qualche accademico carico di medaglie e di *dacie* in cui sbronzarsi fino all'intontimento il fine settimana; ci riferiamo a milioni di «non operai», medici, insegnanti, eccetera). È indubbio che la «burocrazia di partito» (non i comuni impiegati, trattati molto peggio degli operai) ha goduto di privilegi non monetari (accesso a servizi separati, cliniche, negozi speciali, eccetera) superiori a quelli goduti dalla maggioranza degli operai. Ma nell'insieme, considerato nell'arco di alcuni decenni, è difficile negare che il socialismo staliniano sia stato una società ad egemonia sociale operaia, e che proprio la «terzianizzazione» spinta della società sovietica, compiutasi gradatamente fra il 1953 e il 1991, sia stata il fattore sociologico determinante per la dissoluzione politica del comunismo storico novecentesco. Trozskij deve allora a nostro avviso negare l'evidenza, non certo per malafede, quanto per eccesso di «fede». La sua fede nella missione storico-meta-storica della classe operaia è infatti in Trozskij tale, da costringerlo a ricorrere all'espedito della burocrazia per «spiegare» ciò che era effettivamente marxianamente inspiegabile, il fatto cioè che il «rappresentante» legittimo e naturale della classe operaia sovietica è stato per alcuni decenni Stalin.

In terzo luogo, infine, Trozskij deve richiamarsi alla rivoluzione permanente nel mondo e all'impossibilità di costruire il socialismo in un solo paese per «far quadrare» la coerenza del

suo paradigma concettuale. In entrambi i casi, ovviamente, siamo di fronte a qualcosa di profondamente serio e legittimo, senza che però questo giustifichi la cecità rispetto alla fallacia delle premesse religiose della teologia del Padre (la Necessità Storica Impersonale delle Forze Produttive) e del Figlio (l'incarnazione sociologica del Padre nel proletariato di fabbrica). La rivoluzione permanente, teoria elaborata nel 1905 (da Parvus prima che da Trozskij), fu applicata in effetti nel 1917 in Russia, ma non però nella forma originale. In un contesto socialista, la rivoluzione permanente fu applicata da Stalin nel 1929 e da Mao nel 1966, nella forma della rivoluzione ininterrotta a tappe. Ciò che bisogna però sottolineare è che la mancata «esportazione» della rivoluzione socialista fuori dall'URSS, che Trozskij rimproverava a Stalin, cessò dopo il 1945, in cui avvenne invece la più grande esportazione della rivoluzione che la storia abbia conosciuto dopo le campagne napoleoniche del 1796-97. Il nucleo dogmatico dell'eresia trozskista non cessa così di essere riproposto nella sua forma classicamente immutabile: la classe operaia è per sua propria essenza rivoluzionaria; se però la rivoluzione non avviene, ciò è dovuto al boicottaggio di una forza sociale reazionaria; e questa forza è la burocrazia staliniana, che ha usurpato parassitariamente il potere approfittando perfidamente del basso livello delle forze produttive.

Il trozskista è così a nostro avviso contemporaneamente un eretico e un ortodosso. È stato un eretico, perché si è contrapposto all'ortodossia vincente, quella staliniana, subendo sanguinose persecuzioni e dure emarginazioni. È stato però paradossalmente anche un ortodosso, perché ha conservato, nella nuova situazione storica, il nucleo dell'ortodossia «di sinistra» della Seconda Internazionale, la fiducia nell'avvento storico del socialismo sulla base della centralità sociale rivoluzionaria della classe operaia. Questa curiosa unione fra eresia politica minoritaria e ortodossia teorica tradizionale ha costituito così una sorta di *gnosi* moderna, cioè di rivendicazione della conoscenza «vera» di una capacità salvifica della storia. Nel corso di quasi sessant'anni di storia, il trozskismo è stato anche una sede storica di avvicinamento (e quasi sempre anche di allontanamento) al movi-

mento comunista da parte di settori intellettuali. Con un'approssimazione volutamente semplificatrice, che però rivendichiamo nella sua correttezza fondamentale, lo stalinismo è stato la via antropologica privilegiata al socialismo da parte della classe operaia e di settori popolari, mentre il trotskismo lo è stato per settori intellettuali critici e «ribelli» (le rispettive eccezioni, a nostro avviso, confermano la regola). La mancata conciliazione fra le due correnti, che non richiede spiegazioni sul terreno storico per le evidenti diversità politiche, è su di un piano più generale il sintomo di un'incompatibilità sociale e culturale di fondo fra la classe operaia stessa e gli intellettuali. Ci riferiamo, ovviamente, agli staliniani e ai trotskisti sinceri e devoti alla loro causa, che non hanno mai concesso all'avversario il riconoscimento delle rispettive ragioni. Purtroppo, questo riconoscimento reciproco giunge soltanto quando tutto è finito, e quando la storia stessa si incarica di archiviare materiali che per i contemporanei furono sudore, lacrime e sangue.

Che Guevara: l'ultimo grande ringiovanimento del progetto comunista novecentesco

In una lettera scritta poco prima di partire per la sua ultima avventura, Ernesto Che Guevara si paragona a Don Chisciotte, che si appresta a inforcare il suo fedele cavallo Ronzinante. Nella cultura di lingua spagnola il *Chisciotte* di Cervantes è portatore di un'infinità di significati, laddove da noi è generalmente ridotto in modo unidimensionale alla figura patetica di chi non ha ancora capito che il mondo dei cavalieri e dei castelli è irreversibilmente finito, e che non ha senso continuare a caricare lancia in resta dei mulini a vento. Nella trama articolata del grande romanzo di Cervantes emergono invece progressivamente delle ragioni per cui Don Chisciotte fa bene a non lasciarsi «integrare» tanto facilmente nel mondo che lo circonda. Ragioni analoghe spinsero a nostro avviso il giovane medico argentino Ernesto Guevara, detto il Che, a non farsi «integrare» prima nel mondo piccolo-borghese radicale della normale vita professionale, e

a non lasciarsi «integrare» dopo nel meccanismo burocratico «normale» del socialismo di tipo sovietico importato a Cuba negli anni Sessanta. La sua scelta rivoluzionaria, che lo portò alla morte in Bolivia nel 1967, fu «donchisciottesca» in un senso molto più nobile e profondo di quanto siamo generalmente abituati ad intendere con questa parola. A suo tempo Miguel de Unamuno scrisse che i personaggi di Cervantes sfuggono a poco a poco di mano al loro creatore, acquistando una loro autonoma consistenza. Analogamente Che Guevara, inforcando il suo Ronzinante che lo portò dall'Argentina a Cuba, e dal Congo alla Bolivia, sfuggì a poco a poco alle «regole ideologiche» consolidate del movimento comunista internazionale (stalinismo, trotskismo, luxemburghismo, maoismo, eccetera), per acquistare un'identità all'inizio assolutamente imprevedibile.

Non fu infatti soltanto un meccanismo pubblicitario quello che portò il volto del Che sui poster e sulle magliette della gioventù del mondo intero. In modo certo indistinto e poco consapevole molti compreso che Guevara non era soltanto un personaggio che aveva pagato di persona per le sue idee (e meritava quindi quell'omaggio simbolico che il vizio generalmente rende alla virtù), ma che si era di fronte a qualcosa di *nuovo*, che bisognava imparare ad intendere e a riconoscere come tale. L'enigma che ci porremo in questo paragrafo può essere così riassunto: in che cosa consisteva propriamente la *novità* di cui Guevara era oggettivamente portatore? Essa non risiedeva, a nostro avviso, in una dimensione puramente pratica o puramente teorica. Sul piano pratico, Guevara si inserì in una tendenza robustamente e collettivamente «militante», che a cavallo fra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta segnò il passaggio geografico del progetto comunista dalle sue vecchie sedi europee ed asiatiche a sedi nuove, africane e latino-americane. Questo passaggio, che implicava una nuova fondazione teorica (che non venne, o venne in maniera insufficiente), coinvolse interi popoli e un'intera generazione di rivoluzionari, dall'Afganistan al Vietnam, dall'Angola al Mozambico, dall'Etiopia al Nicaragua (ed è una tragedia storica che una tendenza tanto rilevante venga oggi liquidata non solo praticamente, nell'isolamento e nel sangue, ma anche sto-

riograficamente, come se si fosse trattato soltanto di «statalismo burocratico terzomondista»).

Sul piano teorico, Guevara non poté emergere come un pensatore realmente innovatore, se non forse in quella peculiare e particolarissima fusione di economia, etica e politica che caratterizzò la sua attività di ministro a Cuba. In tempi recenti un saggista cubano, Carlos Tablada Pérez, si è ingegnato a sistematizzare il pensiero economico del Che, con risultati a nostro avviso convincenti. Al di là del legittimo consenso o dissenso con alcune sue scelte empiriche, il Che appare pienamente consapevole della sostanziale «inesistenza» di vere e proprie «leggi economiche» del socialismo, e del fatto che sotto questa pretesa «legalità dell'economia» non ci stava nessun realismo materialistico, ma semplicemente l'emergere di una irresistibile tendenza all'omologazione progressiva con le economie capitalistiche. Certo, il Che non ebbe il tempo e il modo di mostrare il nesso perverso che conduce dal primo stadio della mistificazione, quello delle «leggi del socialismo», al secondo, quello delle «leggi del mercato socialista», fino al terzo ed ultimo, quello delle «leggi di mercato» tout court. Egli intuì però genialmente fin da subito il cuore della questione, a nostro avviso meglio ancora di quanto lo abbiano fatto sociologi ed economisti marxisti di rilievo, come Mandel, Bettelheim e Sweezy.

Rivoluzionario del Terzo Mondo oppresso e depauperato dall'imperialismo, Che Guevara non poteva essere un marxista ortodosso, per il semplice fatto che il Marx «autentico» parla nei *Grundrisse* di un passaggio pressoché diretto dal capitalismo al comunismo, e non c'è dunque in Marx nessuna teoria della «costruzione del socialismo», tanto meno poi in un paese arretrato circondato dall'imperialismo. Come avrebbe potuto Cuba passare dal capitalismo al comunismo? Come avrebbe potuto farsi una rivoluzione «comunista» in Congo, in Vietnam, in Bolivia? Tutto questo era francamente impossibile, e Guevara fu fino in fondo un uomo del possibile. Il «possibile», nelle condizioni storiche degli anni Sessanta, consisteva in una radicalizzazione socialista e anti-imperialista delle rivoluzioni e delle guerre popolari di liberazione contro il colonialismo e il neo-colonialismo. È bene ricordare questo quadro, peraltro ben noto agli

storici, perché in caso contrario non si capirebbe come mai Che Guevara, erroneamente considerato un sognatore di cose impossibili, è invece stato infaticabile organizzatore di cose possibili, dallo sganciamento di Cuba dal mercato mondiale imperialistico all'organizzazione di una guerriglia latino-americana, in un'ottica che era già stata di Simón Bolívar.

Questa concretezza del rivoluzionario, che cerca di conformare la teoria alle possibilità concrete a disposizione, è la base del profilo umano e antropologico di Che Guevara, l'ultimo grande comunista del ciclo storico chiusosi alcuni anni fa. Ancora una volta, vorremmo insistere sul fatto che la riduzione del Che alla sola dimensione, pur decisiva, del «guerrigliero eroico», è ingiusta nei confronti della complessità della sua figura. Hilda Guevara, la figlia del Che, si è espressa in questo modo: «Credo che ci sia una differenza di fondo fra voi europei e chi l'ha conosciuto qui. Perché voi ne privilegiate soprattutto l'immagine del guerrigliero, dell'avventuriero che salta le frontiere, un po' ideologo e un po' idealista, mentre noi ne abbiamo un ricordo più complesso, che somma nella sua esperienza di uomo tutte le esperienze di una vita intensa e senza risparmio. Anch'io posso essere tentata dal fascino di quella prima immagine, però debbo poi ammettere che era solo una sfaccettatura della sua personalità, e comunque non la più importante». Possiamo senz'altro credere a Hilda Guevara. Coloro che vogliono «fissare» per sempre il Che all'immagine da Mantegna del Cristo morto a Las Higueras hanno appunto bisogno di icone religiose, e sono come coloro che hanno a suo tempo fissato Gesù di Nazareth in un crocifisso, in modo da lasciar cadere un velo di oblio sulle ragioni che lo avevano portato al processo e al sacrificio.

L'«eterna giovinezza» del Che sta nel suo aver tentato un ringiovanimento del progetto comunista novecentesco, che stava cominciando a «mettere le rughe» nelle aree geografiche in cui era cominciato. In proposito, crediamo che la cosa più sciocca sarebbe quella di separare Che Guevara dal socialismo cubano e da Fidel Castro, la cui solitudine, dopo il 1989, appartiene alla stessa dimensione tragica della solitudine del Che. Negli anni Sessanta tutta una variopinta tribù di giornalisti di sinistra, turi-

sti politici, nani e ballerine si paracadutò su Cuba, scrivendo intensi pezzi di colore su una rivoluzione tropicale estremamente «eccitante». Quando la moda finì, e Cuba restò sola, molti dei turisti politici «scoprirono» improvvisamente che non c'era a Cuba un pluralismo di partiti e che i cubani avevano importato il sistema economico e sociale sovietico (forse che ce ne sono stati *concretamente* degli altri, in questo XX secolo?). Essi scoprirono che a Cuba non c'era «democrazia», senza neppure informarsi sul fatto che, secondo la corretta definizione di Aristotele, a Cuba c'è certamente «democrazia» (dal momento che al potere sono i molti, che sono anche i più poveri), mentre al massimo non c'è «liberalismo», cioè illimitata possibilità di espressione scritta e parlata di idee politiche. Quando Cuba si dissanguò eroicamente per aiutare le rivoluzioni in Nicaragua e in Angola questi nani e queste ballerine cominciarono a storcere il loro naso, a causa dello «statalismo militare» dell'intervento cubano, come se ci fosse concretamente stato un altro modo possibile per lottare contro i Contras del Nicaragua o l'Unita dell'Angola. La solitudine di Fidel Castro, questo grande rivoluzionario, onore del XX secolo e del suo paese, è stata storicamente la solitudine del Che.

Dopo il 1985, quando si aperse in URSS l'epoca di Gorbaciov e della *perestrojka*, Fidel Castro rispose con una *rectificación* che rilanciava il pensiero economico di Che Guevara. Da un punto di vista storico-universale, si trattava di un tentativo impossibile, che andava contro la fase storica di quegli anni, in cui si consumavano nella vergogna e nell'impotenza gli ultimi anni di dissoluzione del comunismo storico novecentesco. Noi ci vediamo invece il messaggio lasciato da Guevara alle future generazioni, quando si potrà riprendere il filo di un percorso oggi interrotto, e potremo rileggere il *Don Chisciotte* con una nuova prospettiva interpretativa.

Il comunismo italiano: eguale o diverso?

Nel film di Nanni Moretti *Palombella Rossa*, interessante do-

cumento artistico della dissoluzione antropologica della sinistra italiana a cavallo fra gli anni Ottanta e gli anni Novanta del Novecento, il parlamentare comunista finisce con l'auto fuori strada, dopo essersi confuso nevroticamente davanti alle telecamere non riuscendo più a sciogliere il quesito: «Siamo eguali ma siamo diversi, siamo diversi ma siamo eguali...?». La dialettica di diversità e di eguaglianza è un tema classico della filosofia, e non può essere risolto con affermazioni apodittiche che privilegino uno solo dei lati. A differenza di come molti pensano, non si comincia eguali diventando poi mano a mano diversi (questa concezione, di tipo giusnaturalistico, rimanda a un mito dell'Origine omogenea da ripristinare, comprensibile in Parmenide, ma non in chi dovrebbe ormai aver capito che la modernità è essenzialmente costituzione irreversibile di libere individualità non omogenee), ma si comincia diversi diventando poi mano a mano eguali (nel senso dell'eguale libertà comunista, non nel senso dell'eguagliamento coatto).

Per quanto riguarda il Partito Comunista Italiano (in particolare dopo il 1944) la dialettica di eguaglianza e di diversità, che fa andare fuori strada il povero protagonista di *Palombella Rossa*, è duplice. Da un lato, in rapporto al comunismo internazionale di matrice staliniana e sovietica, il PCI deve essere connotato come prevalentemente eguale (identità comunista, centralismo democratico, eccetera) o come prevalentemente diverso (tradizione presa da Gramsci, accettazione del pluralismo liberale e democratico, eccetera)? Dall'altro, in rapporto al resto della società italiana e ai partiti che la rappresentano, il PCI deve essere connotato come prevalentemente eguale (radicalmente nello stesso contesto economico e sociale, inevitabile integrazione progressiva nei meccanismi politici, adeguamento alla mentalità media in una società urbana consumistica, eccetera) o come prevalentemente diverso (morale e austerità comuniste, militanza disinteressata, fierezza dell'appartenenza, non coinvolgimento in meccanismi clientelari e mafiosi, eccetera)? Si incrociano così due diverse rivendicazioni di diversità e due diversi sospetti di eguaglianza. In questo paragrafo ci interessa trovare non tanto la «risposta definitiva» (che ovviamente non esiste), quan-

to il modo per impostare metodologicamente la questione in forma dialettica e antropologica, lasciando al lettore la libertà di riempire le caselle che lasceremo intenzionalmente vuote.

È difficile partire in modo corretto. Proviamo a farlo attraverso il commento analitico di una lettera che il filosofo comunista italiano Antonio Banfi scrive in data 28 dicembre 1948 all'allievo ed amico Remo Cantoni, in occasione delle dimissioni date da Cantoni dallo stesso partito comunista italiano. Banfi gli scrive: «Non dirmi che si può essere marxisti fuori del partito. A breve scadenza si diventerebbe antimarxisti ed anticomunisti. Tu mi dici per esempio, ed è vero, che contro il marxismo volgare Marx e Lenin hanno parole di fuoco. Rimane da vedere se oggi il riferire queste parole non vada ad indebolire la lotta stessa a vantaggio dell'avversario. E soprattutto se oggi il nostro compito sia, piuttosto che combattere in generale il marxismo volgare, quello di fare del marxismo concreto che, come tale, è anche un rafforzamento della lotta. Insomma noi non possiamo mai dimenticare la lotta in cui il partito e la classe sono ingaggiati e non solo perché è qui intorno a noi, ma perché dimenticando quella, perderemmo di vista la base stessa del marxismo e la sua portata etica in cui si giustifica lo stesso sforzo per la libertà della ragione».

Proponiamo di mettere fra parentesi la contingenza specifica in cui furono scritte queste righe (una recensione negativa di Cantoni sulla rivista «Studi Filosofici» ad un libro del comunista francese Jean Kanapa rivolto contro Sartre, Camus e gli esistenzialisti, apertamente criticata da Luigi Longo in un rapporto al comitato centrale del PCI del 23 settembre 1948; a questa critica Cantoni, che negli anni successivi abbandonò veramente il marxismo e il comunismo per diventare liberaldemocratico, reagì dando le dimissioni dal partito), che pure è rivelatrice di un periodo storico in cui, nel bene e nel male, la «teoria» era presa veramente sul serio, per commentare le righe di Banfi in modo più ampio e generale. Da esse, a nostro avviso, si può capire la genesi lontana di un'evoluzione storica che porterà all'afasia del povero eroe di *Palombella Rossa*. Per usare un linguaggio clinico, le afasie politiche sono sempre dovute a *sindromi da*

grande narrazione, all'illusione cioè che possa esistere e mantenersi nel tempo senza modificarsi qualitativamente un soggetto pieno, che garantisce con la permanenza della sua identità iniziale la realizzazione finale del suo progetto originario. Questa sindrome da grande narrazione non è stata ovviamente tipica della sola tradizione comunista italiana, avendo caratterizzato l'intera coscienza «religiosa» (in senso hegeliano) del comunismo storico internazionale del Novecento (ed ecco perché un marxismo filosoficamente rifondato deve ripartire da Spinoza e da Hegel: il secondo spiega in che modo l'illusione grande-narrativa si genera, si produce e si sviluppa, mentre il primo disegna il profilo integrale di una coscienza radicalmente alternativa alle grandi narrazioni). La tradizione italiana è però stata forse ancora più grande-narrativa di certe altre (ad esempio di quella francese, che non a caso ha prodotto personaggi come Lefebvre e Althusser), dal momento che è stata storicista ed ostile a ogni eccessiva fondazione «teorica» della propria prassi. L'empirismo politico, infatti, quando si applica ad una forza che deve pur sempre giustificarsi in base a prospettive religioso-messianiche, ha bisogno di una integrazione grande-narrativa. In questo paragrafo, però, non svilupperemo ulteriormente questo punto, già ampiamente segnalato altrove, e ci limiteremo a un'analisi storica delle righe scritte da Banfi nel 1948.

In primo luogo, Banfi segnala a Cantoni che è impossibile essere marxisti fuori del PCI. Si potrebbe obiettare che esisteva allora in Italia anche il PSI di Nenni. Ma il PSI non era percepito allora come il possibile portatore di un marxismo diverso da quello del PCI, ma soltanto come un PCI meno rigoroso, disciplinato, organizzato, totalizzante, un'organizzazione parallela con una «religione» meno militante. Si potrebbe anche obiettare che in fondo esistevano già i Bordiga e i Damen, i Panzieri e i Fortini, i Bosio e i Montaldi, eccetera, tutti «marxisti» fuori del PCI. Una simile osservazione resta però astratta. Questa possibilità «settaria» (peraltro allora universalmente giudicata come «provocazione» sostenuta dai «padroni») non esisteva concretamente che per poche centinaia di persone, dal momento che la sola forma di esistenza di massa del comunismo storico nove-

centesco era allora quella staliniana. L'«impossibilità» segnalata da Banfi era dunque in quel contesto storico reale.

In secondo luogo, Banfi rileva che, usciti dal partito, si diventerebbe «a breve scadenza» inevitabilmente antimarxisti e anti-comunisti. Questo fu empiricamente il caso di Cantoni, e sarà il caso di una percentuale rilevante, indubbiamente maggioritaria, di decine di migliaia di ex-militanti del partito comunista. Si potrebbe dire che questo non riguardò quasi mai gli operai, ma fu un fenomeno massiccio presso gli intellettuali, i giornalisti, gli studenti, gli insegnanti, eccetera, in una parola la «piccola borghesia».

Un simile argomento, che è in generale percepito come «operaistico», è in realtà «moralistico», perché porta a concludere che la piccola borghesia è un gruppo sociale debole ed instabile, non ha la «moralità» per tenere durante le persecuzioni e si lascia facilmente «corrompere» da promesse di reddito, potere, piaceri ed onori. Ma Marx non fondava il comunismo *moderno* sulla capacità morale di resistere alle «tentazioni» dei sette peccati capitali, e non lo fondava neppure su di un sociologismo operaio «puro». In realtà crediamo che la sorgente psicosociologica diretta del post-comunismo anti-comunista italiano (cioè del fenomeno *di massa* di ex-comunisti divenuti rapidamente anticomunisti ed antimarxisti) stia altrove. In breve, riteniamo che stia nel fatto che per chi ha già da prima identificato il marxismo e il comunismo con la militanza e soprattutto con l'appartenenza a una comunità di partito è relativamente facile, una volta che questa appartenenza comunitaria si sia sciolta (e prescindiamo dalle eventuali «colpe» di questo scioglimento), respingere insieme con questo «divorzio» organizzativo anche il riferimento teorico generale al marxismo e il riferimento politico generale al comunismo. Si tratta di un fenomeno facilissimo a capire, una volta che ci si rivolga alla dialettica hegeliana della coscienza e si volti le spalle ai facili moralismi. Questa «facilità» è però la cosa più difficile a farsi, dal momento che la modalità dell'appartenenza comunitaria richiede un'autocoscienza «religiosa» (nel senso di Hegel, ovviamente), che respinge con orrore la dialettica come una tentazione diabolica (ed è *vero* che la dialettica è

diabolica: essa infatti, come Lucifero, *sfida* la religione e la insidia proprio nella sua articolazione più delicata, il rapporto fra il Padre e il Figlio, cioè fra la Storia e il Partito).

In terzo luogo, Banfi ammette a parole che sarebbe necessario lottare contro il «marxismo volgare», ma fa notare subito che questo potrebbe andare a vantaggio dell'avversario. Questo richiamo all'emergenza, che ha di fatto delegittimato qualsiasi presa in considerazione *seria* del marxismo, ha caratterizzato i settantaquattro anni di vita del comunismo storico novecentesco (1917-1991). C'è infatti *sempre* un avversario, c'è *sempre* un nemico che ci guarda, ci ascolta, è pronto ad approfittare delle nostre divisioni e delle nostre incertezze. Ci sono *sempre* dei militanti e dei simpatizzanti che non bisogna disorientare, scoraggiare, spaventare, indebolire in quelle certezze che fanno da supporto psicologico alla loro disponibilità alla militanza. Non ci sogniamo ovviamente di negare l'esistenza storica degli avversari del movimento comunista, e del fatto che tutta l'esperienza concreta di esso nel Novecento si è svolta sotto il segno della dicotomia amico/nemico (prima il capitalismo imperialistico di Versailles, poi il fascismo, infine l'imperialismo americano). Anche i medici però lottano contro i tumori, e nessuno si sognerebbe di dire che la ricerca non deve essere spregiudicata e totale, ma deve avere come limite invalicabile un fattore extra-scientifico, come l'eventuale «scoraggiamento» dei malati e degli infermieri oppure gli «interessi» dei produttori di sigarette e di automobili. Accettando la premessa secondo cui la ricerca marxista (che è poi la ricerca del comunismo *tout court*) deve avere come «limite» lo stato d'eccezione e lo stato d'assedio, che sono entrambi decretabili esclusivamente dai dirigenti politici, quasi sempre disinteressati alla teoria stessa e motivati dagli imperativi «sistemici» di massimizzazione dell'organizzazione di partito, si arriva semplicemente alla dichiarazione di irrilevanza della ricerca marxista stessa. Il dibattito marxista, che *tutti* sanno essere assolutamente *irrilevante* e *tutti* fingono debba essere onorato e rispettato nella sua autonomia, subisce così il destino implacabile degli stati d'assedio in cui gli USA ci ascoltano, il PSI ci ascolta, la Dc ci ascolta, i fascisti ci ascoltano, gli estremisti ci

ascoltano, e tutti i nemici sono pronti ad approfittare delle nostre debolezze. Alla fine, se si considera l'intero ciclo di esistenza del PCI (dal 1944 al 1989), e non ci si limita all'analisi di singole vicende, ci si accorgerà che il dibattito marxista (da non confondere con gli scontri sulla «linea politica») è stato praticamente inesistente, al di là di un ghetto dove il dibattito era consentito e nello stesso tempo consacrato nella sua irrilevanza.

In quarto luogo, Banfi sostiene che il parametro per definire il marxismo «concreto» (evidentemente contrapposto a quello «astratto») è sempre il «rafforzamento della lotta» in cui partito e classe sono ingaggiati. Sacrosanto, si dirà. E invece no, non è sacrosanto per niente. Marx non avrebbe *mai* scritto il *Capitale* se il suo unico parametro fosse stato il «rafforzamento della lotta» della classe operaia del suo tempo, il cui unico sbocco realisticamente prevedibile consisteva nella formazione di sindacati e partiti socialdemocratici e laburisti. La motivazione di Marx era la comprensione «scientifica» del funzionamento del modo di produzione capitalistico. Come Gramsci, egli non riteneva che la «galvanizzazione» fosse «rivoluzionaria», ma che soltanto la «verità» lo fosse. Egli era «occasionalista» (anche se non nel senso di Malebranche) nel senso che riteneva che se un'analisi era teoricamente vera, essa avrebbe prima o poi contribuito al rafforzamento della lotta, o meglio, si sarebbe «incontrata» con lo sviluppo della lotta stessa. Il comunismo non può essere mai funzione *esclusiva* della lotta di un partito o di una classe, anche se, ovviamente, deve continuamente «incrociare» le loro pratiche.

Cosa avverrebbe, allora, se un *partito* (come i partiti comunisti novecenteschi) degenera e si corrompe fino ad estinguersi? Cosa avverrebbe, allora, se una *classe* (come la classe operaia della grande fabbrica capitalistica della seconda rivoluzione industriale) perde la sua centralità politica e sociale a causa dei giganteschi mutamenti nella divisione tecnica e sociale del lavoro? Se restiamo fedeli ai parametri posti da Banfi la risposta non potrebbe essere che una sola: dichiariamo obsoleto e defunto il comunismo come orizzonte storico, ci scusiamo per il disturbo arrecato e per i piccoli sconvolgimenti storici incresciosamente

causati, e ci reintegriamo nella grande comunità capitalistica mondiale, restando ovviamente «fedeli» agli ideali di pace, giustizia e libertà.

Ce n'è abbastanza per far saltare una testa più solida di quella del povero protagonista di *Palombella Rossa*, che è ormai «eguale» a tutti i normali sostenitori del capitalismo e «diverso» dai non molti che in qualche modo hanno continuato a «tenere la testa al suo posto». Per tenere però la testa a posto in un mondo che gira vorticosamente come i ballerini di valzer viennese è necessario uno sforzo ulteriore. Chiediamo al lettore di leggere con attenzione gli ultimi quattro paragrafi di questo capitolo: in essi, infatti, vengono delineati i tratti essenziali della consumazione, cioè della dissoluzione, della coscienza del «compagno» in questo crepuscolo del secolo. La comprensione di questa consumazione è la premessa filosofica per rendere «pensabile» (per ora soltanto pensabile: non spetta ad un libro andare oltre questo piano) la ricostruzione di una comunità comunista presente e futura.

La dialettica della contestazione occidentale: 1956-1989

Alla fine di un ciclo storico relativamente compiuto è possibile tentare ipotesi storiografiche che sarebbero azzardate se fossero fatte sulla base di un bilancio di un periodo più breve. Come per ogni fenomeno storico la nòttola di Minerva si leva solo al crepuscolo. Se il periodo 1956-1989 viene considerato secondo un'ottica complessiva, salta agli occhi il fatto che gran parte di coloro che animarono in molti paesi capitalistici avanzati la «contestazione» politica e culturale alla società borghese a partire dagli anni Sessanta sono stati i «rifondatori» politici e culturali della nuova forma assunta dalla società borghese stessa a partire dagli anni Ottanta circa. Di questo fenomeno, evidente e sotto gli occhi di tutti, si danno in generale spiegazioni riduttive, di tipo sociologicistico o moralistico. Da un lato, sulla scorta di giudizi già espressi da commentatori «viscerali» come Pier Paolo Pasolini alla fine degli anni Sessanta, si sostiene che molti «con-

testatori» arrabbiati, provenienti dalla grande o media borghesia, non potevano che «rifluire» e reintegrarsi nella classe di provenienza dopo la normale breve parentesi «rivoluzionaria» di gioventù. Esauritasi la fisiologica «lotta contro il padre», sbolliti i superficiali furori iconoclastici di un'adolescenza contestatrice scambiata per alba della palingenesi sociale complessiva, gli ex-rivoluzionari velocemente riciclati in nuovi conformisti avrebbero per l'ennesima volta confermato il vecchio adagio per cui chi a vent'anni non è anarchico (o socialista, o comunista) è uno stupido, ma chi lo è ancora a quarant'anni è ancora più stupido.

Dall'altro lato, vi è chi virtuosamente non cessa di far notare la nequizia e la fragilità morale di chi ha «tradito» le proprie radicali scelte giovanili ascoltando le «sirene» dell'arricchimento personale o dell'integrazione sociale. Una simile lamentazione virtuosa ricorda i lamenti di chi è rimasto forzatamente vergine contro gli illeciti piaceri dei peccatori. Perché mai gli ex-contestatori non avrebbero dovuto «tradire» concezioni del mondo populiste o miti ultrarivoluzionari che si sono dimostrati impraticabili nel giro di qualche anno? Riteniamo infatti che, sulla base di discorsi sociologici (la natura di classe «borghese») o moralistici (il facile tradimento del radicalismo della giovinezza) non si possa arrivare da nessuna parte, e anzi si finisca con il confermare indirettamente la piena legittimità storica e politica delle scelte di chi ha «cambiato bandiera». Non è un caso che costoro spesso rivendichino di essere sempre rimasti gli stessi, e di aver dovuto cambiare superficialmente proprio per restare fedeli, nelle condizioni storiche nuove e inattese, alle scelte «moralistiche» della giovinezza. Se ci si autorappresenta la propria collocazione storica in termini «moralistici» (per cui è egualmente «moralistico» ribellarsi in modo populista e operaista al capitalismo nel 1970 e cercare di fondare un «governo con le mani pulite» nel 1990) si è appunto sulla buona strada per non capire più nulla di ciò che è «strutturalmente» avvenuto nel corso dei venti anni trascorsi tra la fase moralmente «rivoluzionaria» e la fase moralmente «riformista». Bisogna dunque abbandonare coraggiosamente ogni impostazione psicologista, moralistica e sociologi-

stica della questione. Staremmo «freschi» se cercassimo di comprendere delle svolte storiche profonde in termini di modificazioni del profilo psicologico ed esistenziale dei protagonisti!

Il problema di fondo sta altrove. A nostro avviso, il vero enigma da risolvere sta nel fatto che non ci fu soltanto un (ovvio) passaggio generazionale dalla contestazione giovanile al conformismo dell'età matura, ma una vera e propria permanenza nell'ispirazione libertaria ed anti-autoritaria da parte di soggetti individuali e sociali che, senza cambiare sostanzialmente di ispirazione ideologica, e mantenendo soprattutto l'antistatalismo e l'opposizione al «costume» borghese tradizionale, passarono da una fase di lotta «anarchica» allo statalismo (identificato con il costume borghese e con l'economia capitalistica) ad una fase di lotta «neoliberale» allo statalismo stesso (visto ora come superfetazione parassitaria da smantellare). Riteniamo che qui stia il problema concettuale fondamentale da risolvere. In questo passaggio dell'antistatalismo dalla fase anarco-comunista della proletarianizzazione universale alla fase neoliberalista della privatizzazione anch'essa universale non c'è ovviamente soltanto errore e mistificazione. Secondo i termini di uno degli esponenti più comicamente confusionari del populismo torinese (il populismo più ridicolo che sia mai esistito, trattandosi di un populismo elaborato da borghesi radicali i quali, pur di restare «spiritualmente» indipendenti dall'irreggimentazione della grande fabbrica fordista, si sono inventati una classe operaia «liberale» e gobettiana!), Vittorio Foa, «... dopo gli anni Settanta abbiamo vissuto una modernizzazione animata da un acceso individualismo e poi ci siamo accorti che dentro questo individualismo maturava un diverso valore, quello della persona del soggetto individuale e dei suoi diritti senza i quali riescono incomprensibili i diritti e i soggetti collettivi. Dentro il neoliberalismo di destra è maturata la libertà come valore irrinunciabile delle grandi masse popolari».

L'aspetto comico (e un po' sgradevole) di questa interessante affermazione sta a nostro avviso nel fatto che viene mantenuta una categoria populistico-collettivista (quella di «grandi masse popolari») in un nuovo orizzonte crociano e tocquevilliano (i

«diritti» dell'individuo nel contesto di un'epoca di privatizzazione selvaggia e di smantellamento del *welfare state*). In questa sede, però, non ci interessa l'aspetto comicamente ideologico della «conversione» dal populismo sindacalistico-operaistico al neoliberalismo della privatizzazione solidaristica. Questa conversione è interessante in sede di storia delle idee, in quanto documenta esemplarmente un episodio particolarmente tipico delle vicende «dialettiche» della falsa coscienza «progressista» novecentesca, il passaggio da una concezione organicistica e populistica (francamente orribile e mostruosa!) del rapporto fra individualità e «masse popolari» ad una concezione altrettanto grottesca dell'individualità progressista che accetta tutti i «vincoli» economici e sociali della nuova ondata di privatizzazioni capitalistiche (rese possibili *esclusivamente* dal venir meno del «nemico esterno» costituito dal socialismo reale), ridicolmente scambiate per «scoperta» della necessità del rispetto per la singolarità dell'individuo moderno. Ci esprimiamo volutamente in modo severo verso questa forma di falsa coscienza per il fatto che, mentre rispettiamo il liberalismo classico, troviamo ridicolo e grottesco che per «nobilitare» la propria personale «scoperta» dell'autonomia dell'individualità dall'abbraccio populistico si decida di proclamare con supponente sufficienza la fine del comunismo.

Il centro della questione sta nella necessità «sistemica» del capitalismo, nell'epoca del suo delicato passaggio epocale dalla seconda alla terza rivoluzione industriale, di smantellare gli ultimi residui borghesi e pre-borghesi del costume, ancora solidamente presenti nelle prime due fasi di storia del capitalismo industriale (e prescindiamo qui dalla lunga fase preindustriale del capitalismo, dal 1500 al 1780 circa), per realizzare compiutamente l'ingresso della mercificazione capitalistica e del dominio del valore di scambio su quello d'uso in ambiti di vita precedentemente non ancora realmente «sottomessi». Il capitalismo della terza rivoluzione industriale è un capitalismo senza borghesia (e ovviamente senza proletariato), ed è dunque un capitalismo post-borghese. La borghesia e il proletariato non spariscono, ovviamente, nel loro significato meramente sociologico, ma spariscono in quel peculiare significato integrale di economia, identità,

cultura e antagonismo che ne avevano costituito precedentemente l'opposizione reciproca.

La generazione «contestatrice» del 1968 è dunque una generazione-cerniera particolarmente cruciale, perché è la sua stessa identità anti-borghese, dissacratrice, iconoclasta, eccetera, che può prestarsi a un ideale riciclaggio per gestire nel modo più opportuno la grande privatizzazione anti-statalistica dei primi anni Novanta. Il capitalismo non passa mai dall'inumazione alla cremazione e dall'accanimento terapeutico all'eutanasia per ragioni di progresso «morale» (anche se vi sono molti ingenui che lo credono!), ma per ragioni di valorizzazione di aree edificabili (al posto dei cimiteri) e di aumento della spesa sanitaria in condizioni di invecchiamento della popolazione. I nonni devono vivere sempre di più lontani dai nipotini non certo perché la gente oggi è «egoista», come dicono i preti dai loro pulpiti elettronici, ma perché la rendita urbana fa costruire alloggi sempre più piccoli e perché gli stipendi ed i salari hanno un potere d'acquisto sempre minore. La retorica «moralistica», vera e propria teologia morale della nuova dogmatica religiosa capitalistica, deve necessariamente mistificare e occultare tutto questo, e non è un caso che essa trovi nei sessantottini invecchiati il suo portatore ideale. Essi non devono infatti neppure modificare la loro coscienza politica anti-autoritaria ed anti-statalistica, ma devono soltanto adattarla in modo evolutivo alle nuove condizioni del decollo della terza rivoluzione industriale.

La cultura italiana è forse una delle più restie del mondo nel comprendere questo gigantesco fenomeno generazionale, a causa del suo fondo di moralismo cattolico e di «comunismo» populistico. Altrove, dagli USA alla Francia, ciò che diciamo qui è ormai oggetto di senso comune. Negli USA Christopher Lasch ha descritto nei dettagli l'emergere di un'identità narcisistica, e la sua analisi resta monca per il semplice fatto che Lasch, rifiutando integralmente il marxismo come strumento teorico e il comunismo come possibile prospettiva politica, è costretto a girare eternamente in tondo in un interminabile valzer con il narcisismo da lui scoperto, ripiegando in una nostalgica «fuga all'indietro» verso un individualismo popolare e proprietario di una

America ormai defunta (e forse neppure mai esistita). In Francia, il paese in cui la generazione sessantottina ha preso il potere nel gigantesco apparato della cultura, dell'università e dei *media* quindici anni prima che in Italia (dove gli elefanti cattolici bacchettoni non si sono fatti spostare tanto facilmente!) tutto ciò appare più chiaro. Régis Debray, già chiassoso cantore della guerra esotica di lunga durata, ha a nostro avviso colto integralmente nel segno individuando nel Maggio 1968 la matrice ideologica e sociologica di una «nuova società borghese». Secondo la sua analisi (che chi scrive condivide, giudicandola semmai ancora troppo timida e reticente), il capitale doveva circolare maggiormente, liberandosi di anacronistiche strozzature, facendo scomparire le ultime costrizioni che ritardavano l'estensione della mercificazione a tutto il campo della società.

In questo senso è giusto dire che soltanto un vero e proprio «salto in avanti» della soggettività e dei suoi diritti poteva promuovere un effettivo aumento della sottomissione integrale del consumatore all'oggetto-merce. L'immaginazione doveva effettivamente andare al potere, e si può dire che essa ci sia nell'essenziale andata: sul piano dell'immaginario artistico (come abbiamo già sostenuto in un precedente saggio) si sono fatti grandi passi avanti per l'indebolimento sostanziale dei confini fra arte e promozione pubblicitaria dei prodotti; sul piano del costume la profilassi contro l'AIDS (questa inopinata vendetta fondamentalista di Dio!) è rimasta l'ultimo baluardo contro la liberalizzazione integrale dei comportamenti sessuali; sul piano economico il mutamento dei rapporti di forza tra capitale finanziario e industriale ha ingigantito ulteriormente il ruolo «creativo» della speculazione; sul piano politico la vecchia e noiosa «rappresentanza», con le sue due sfiorite dame di compagnia denominate «militanza» e «appartenenza», è in via di integrale sostituzione con una politica del tutto personalizzata e gestita teatralmente dai *media*; e così via continuando.

A suo tempo Tocqueville aveva sostenuto che l'individualismo è un «sentimento ponderato e tranquillo, che spinge ogni cittadino ad appartarsi dalla massa dei suoi simili e a tenersi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici; cosicché, dopo essersi

creato una piccola società per conto suo, abbandona volentieri la grande società a se stessa». Al tempo di Tocqueville non si era ancora realizzata però quella specifica democratizzazione dell'individualismo capitalistico che avrebbe potuto permettere di estendere la libertà dei moderni alla Constant (e alla Tocqueville, appunto) non solo ai pochi borghesi ricchi ma a tutta la popolazione maschile e femminile. I proletari si ribellavano e bisognava ucciderne a decine di migliaia alla volta (cosa che la borghesia francese fece in modo particolarmente efficace nel 1848 e nel 1871). Dopo il 1968, secondo il francese Lipovetsky, si stanno finalmente creando le condizioni per portare a termine la logica di integrazione della logica democratica nel capitalismo, che consisterebbe nel «...compimento definitivo del secolare obiettivo delle società moderne, cioè da un lato il controllo totale della società, e dall'altro lato la liberazione crescente della sfera privata consegnata ormai al *self-service* generalizzato».

Chi scrive ritiene che questa specie di «fine capitalistica della storia» sia illusoria, proprio in base alla nozione «espansiva» di natura umana che cerchiamo di abbozzare in questo saggio, e che il *self-service* generalizzato del capitalismo della terza rivoluzione industriale non sia la società di classe insuperabile che i suoi sostenitori credono. È invece del tutto pertinente individuare nella generazione del Sessantotto, una delle più fragili generazioni che la storia universale abbia conosciuto dalla discesa dell'*homo sapiens* dagli alberi ad oggi, il *missing link*, cioè l'anello evolutivo di passaggio, che permette di comprendere il fatto, altrimenti inesplicabile, per cui intere falangi di barbuti in *eskimo*, che sognavano di annullarsi nell'abbraccio organicistico di «grandi masse popolari», si siano trasformate, senza cambiare praticamente nulla nella loro mentalità «contestativa», in fautori neoliberali dell'odierna privatizzazione e destatalizzazione selvaggia.

La dialettica della coscienza degli intellettuali: 1956-1989

Abbiamo già fatto ripetutamente notare, nei capitoli precedenti, che il problema della «unificazione simbolica» nell'intel-

letto del mondo sociale che esiste al di fuori del nostro cervello è qualcosa che si pone con forza inesorabile, lo vogliamo o no. L'importanza storica di Marx è consistita appunto nella scoperta della nozione di modo di produzione, che ha permesso di determinare, specificare, storicizzare ed intendere in modo nuovo ciò che prima di lui era necessariamente concepito in modo più generico, come Essere (Parmenide), Divenire (Eraclito), Annuncio Messianico (Gesù di Nazareth), Natura (Spinoza), Spirito (Hegel). È necessario capire bene che Marx *non* era per nulla un «intellettuale» nel comune senso della parola. L'intellettuale è infatti caratterizzato da quella particolare forma di innocente follia che consiste nel credere di poter «rispecchiare» in modo «oggettivo» e privo di pregiudizi l'intero mondo sociale circostante, grazie alla propria intelligenza sintetica e alla propria competenza analitica.

Vorremmo insistere ancora su questa particolare caratteristica degli «intellettuai», in modo che si possano comprendere le radici di quel duplice atteggiamento che è loro abituale, che tende a fargli unificare fittiziamente il mondo in Universalità fittizi (la Rivoluzione, la Morale, la Ragione, la Scienza, eccetera) e *nello stesso tempo* a fargli accettare la scomposizione del mondo stesso nei «regni combattenti» degli specialismi prodotti dalla divisione universitario-capitalistica del sapere (la Storia, l'Economia, il Diritto, la Psicologia, la Filosofia eccetera). Si tratta di due processi assolutamente complementari, che vengono tenuti insieme dal cosiddetto politeismo pluralistico dei valori, coordinati da quel valore supremo che è l'«oggettività», cioè la «neutralità nel giudizio». In questo senso, Max Weber non è solo uno dei migliori «intellettuai» borghesi contemporanei. Egli è *l'intellettuale esemplare* della mistificazione capitalistica, che incarna al massimo grado l'illusione più incredibilmente religiosa che possa esistere, infinitamente superiore a illusioni molto più credibili e sensate, come quelle secondo cui il mondo intero non è che il dolore di un dente di un coccodrillo oppure le sorti dell'umanità sono legate ai centimetri di pioggia annui del Guatemala. Questa illusione si basa sulla credenza per cui il *vero* in-

tellettuale è quello che professa e testimonia ogni giorno l'oggettività assoluta e la più completa avalutatività al di sopra delle parti.

Questa illusione non si presenta ovviamente per caso, ma si accompagna necessariamente all'adesione data alla riproduzione dei rapporti sociali capitalistici di produzione, concepiti come «seconda natura». Al tempo della prima rivoluzione scientifica (da Copernico a Newton, cioè approssimativamente dal 1543 al 1687), la «prima natura» era stata staccata dalla società con un processo astrattivo del pensiero che utilizzava le due coordinate fondamentali della matematica e dell'esperimento, ed era stata così eretta in dominio indipendente dalla religione, cioè dalla legittimazione di rapporti di dominio extra-economici. La borghesia, alle soglie della prima rivoluzione industriale, eresse il capitalismo a vera e propria «seconda natura», prima nella forma giusnaturalistica e contrattualistica di Locke e poi nella forma utilitaristica e scettico-empiristica di Hume (e rimandiamo qui alle analisi fatte nei capitoli precedenti). In una fase ulteriore della storia del capitalismo (approssimativamente dal 1830 al 1920, cioè da Comte a Max Weber) si realizzò integralmente la pretesa alla «oggettività» neutrale della considerazione intellettuale del capitalismo, pretesa che si è curiosamente (e perversamente) accompagnata all'opposta tendenza alla costituzione della figura dell'intellettuale «impegnato», il cui «impegno» non era individuato sulla base di un approccio alternativo alla conoscenza della totalità sociale capitalistica, ma all'adesione morale soggettiva alla «causa» delle classi dominate.

Vorremmo dirlo qui in modo chiaro: le concezioni dell'intellettuale «neutrale» e dell'intellettuale «impegnato» non sono simmetriche, dal momento che la seconda è a nostro avviso moralmente migliore della prima, ma sono in ultima istanza solidali nella loro polarità antitetica, perché si crede di poter opporre a quella particolare forma di mistificazione che è l'«essere al di sopra delle parti», al servizio solo della «scienza e della ragione», una mistificazione complementare, che ritiene di poter ricavare la «verità» di una posizione da una adesione morale e psicologi-

ca a una causa di una classe particolare. A differenza di come molti pensano, gli antichi Greci erano al di sopra di questa concezione. Parlando di Eraclito, lo storico antico Diogene Laerzio nota che «...fra i grammatici è da ricordare Diodoto, il quale attesta che il libro di Eraclito non trattava della natura, ma del governo dello Stato, e che gli accenni alla natura vi stanno dentro in funzione di modello». Abbiamo già sostenuto altrove che Parmenide e Gesù di Nazareth, parlando di Essere e di Anno di Misericordia del Signore, parlano anch'essi di governo dello stato, cioè di società. Si tratta qui però di mostrare il meccanismo di duplicazione mistificata con cui l'intellettuale capitalistico contemporaneo unisce un Universale concretamente astratto (il suo Valore da lui insindacabilmente scelto, dalla Rivoluzione alla Riforma) con un Particolare astrattamente concreto (il suo Specialismo scientifico «avalutativo»). Se questo meccanismo è capito nelle sue linee generali, sarà facile comprendere come esso si è specificato storicamente fra il 1956 e il 1989.

Martin Heidegger e Max Weber sono autori determinanti per comprendere il capitalismo contemporaneo (laddove pensatori più di «sinistra» sono assolutamente inutili, in ragione del loro miserabilismo populistico). Da un lato, ha perfettamente ragione Heidegger nel rilevare che l'uomo oggi non può scegliere quasi niente di quello che fa, perché l'Essere lo determina inesorabilmente nel suo nascondersi e nel suo svelarsi. Certo, a causa del suo ostinato pregiudizio verso la teoria marxiana dei modi di produzione, egli non comprende che l'Essere di cui parla è il modo di produzione, la Metafisica è l'autonomizzazione della totalità sociale in processo, la Tecnica è la sottomissione reale delle soggettività umane alla riproduzione dei modi di produzione, e infine il *Gestell* è l'avvenuta religiosizzazione integrale della società sotto il dominio della «cosalità» capitalistica. Possiamo però scusare Heidegger di questa pervicace ottusità, dal momento che essa è comune ai migliori «intellettuali» del secolo, ed in ogni caso la formulazione incredibilmente volgare ed economicistica che ha storicamente assunto il marxismo nel Novecento lo giustifica indirettamente (è in effetti impossibile prendere «sul serio» sul piano teorico zibaldoni positivisticici come il

«materialismo dialettico» e raccontini a lieto fine per credenti ingenui come lo «storicismo»).

Dall'altro, Max Weber ha indubbiamente ragione (e torneremo su questo punto cruciale nel prossimo capitolo conclusivo) nel rilevare che esiste un irreversibile «nuovo politeismo» della modernità, che è destinato storicamente a prevalere sulle forme arretrate di monoteismo precapitalistico. Ciò avviene per due ragioni essenziali. In primo luogo il capitalismo è un sistema sociale in cui l'antagonismo di classe avviene fra classi «aperte» e non «chiuse» (come nei modi di produzione feudale ed antico-orientale), e questa particolare peculiarità della «apertura» delle classi, con i connessi processi caotici di promozione e di declassamento sociale in cui gli individui vengono «gettati», comporta una gigantesca fluidificazione «agonale» della società, in cui si affrontano valori morali e politici concorrenti. Il monoteismo cristiano rimane così come una «religione regionale» limitata ad alcuni momenti depressivi della vita (difficoltà, malattia, morte, eccetera), oppure come etica solidaristica di «integrazione» subalterna a una quotidianità caratterizzata invece dalla lotta di ogni merce-uomo contro le altre merci umane concorrenti. Caduta la verticalità gerarchica feudale (con la sua autorappresentazione religiosa neoplatonizzante della «ascesa» dal basso verso l'alto e della «caduta» dall'alto verso il basso, trasfigurazioni fantastiche evidenti di questa verticalità stessa), e creatosi uno spazio omogeneo «piano» in cui i valori di scambio possono «correre» indisturbati, si riformano immagini «politeistiche» del mondo, che corrispondono appunto a questa incontrollata concorrenzialità agonale.

In secondo luogo (e questo è forse un aspetto ancora più importante del primo) il nuovo politeismo, al di là degli agonismi capitalistici, è causato dal fatto che ogni campo del sapere e della prassi è guidato da criteri conoscitivi propri, incomunicanti l'uno con l'altro e spesso antagonisti, in modo che l'uomo contemporaneo, anziché essere scisso come quello antico da dèi che lo portano in direzioni diverse, è scisso e lacerato da settori del sapere e della prassi diversi e parziali che, nel loro insieme, non trovano una ricomposizione in un sapere globale. Gli intellet-

ti dall'idea generica e salvifica di Rivoluzione, a volte addirittura battezzata Comunismo (nella provincia italiana riteniamo che la manifestazione più simpaticamente ingenua di questa autoallucinazione sia legata ai nomi di Ingrao e di Barcellona).

Le cose cominciarono a cambiare alla metà degli anni Settanta. E allora gli «intellettuali», questo sismografo sociale delicatissimo, furono all'avanguardia del riciclaggio culturale: fu aperta ufficialmente la «crisi del marxismo» (*nouveaux philosophes*, «scoperta» della nequizia epocale dello stalinismo, fine del terzomondismo rivoluzionario, eccetera); si rivendicarono i diritti dello specialismo e della «competenza» contro i burocrati di partito analfabeti; si inneggiò al primato del profitto sul salario; si coprì di contumelie la dialettica in nome della differenza; si riscoprì in pedagogia la «serietà» degli studi; si riscontrarono in politologia i difetti della «rappresentanza»; eccetera, eccetera.

In tutto questo, lo ripetiamo, nessun tradimento, ma una sola grande lezione. E la lezione sta in ciò, che non ci si può aspettare dagli intellettuali nessuna rivoluzione intermodale (come, del resto, non ha senso aspettarsela dalla classe operaia). Ciò che capita fra gli intellettuali è interessante come sintomo di evoluzioni e di involuzioni. Essi non causano terremoti, ma al massimo li registrano. E questo è già qualcosa, per chi si sa accontentare.

La dialettica della dissoluzione burocratica: 1956-1989

Lilies that fester, smell far worse than weeds: i gigli marciti puzzano molto più delle erbacce. È questa la chiusura del sonetto 94 di William Shakespeare, l'unico sonetto esplicitamente «politico». Questo verso può essere a nostro avviso posto come epitaffio della storia vergognosa dei «burocrati comunisti», che hanno liquidato coscientemente gli sforzi di tre precedenti generazioni di rivoluzionari cercando nello stesso tempo freneticamente di posizionarsi per essere riassunti dai capitalisti vincitori. I «gigli» furono i grandi rivoluzionari, i Lenin, i Gramsci, i Guevara. I gigli marciti, il cui nauseante fetore ha superato quello delle erbacce più vili, sono tuttora fra noi. Detto questo, non

bisogna cadere nel moralismo. È vero che i burocrati «comunisti», a differenza dei contestatori del 1968 e degli intellettuali «di sinistra», hanno «tradito» nel senso letterale della parola. Bisogna però spiegare «dialetticamente» che cosa è successo, e per farlo occorre subito rinunciare a due nozioni abituali di «burocrate» e di «burocrazia».

In primo luogo, non ci riferiamo certamente ai «burocrati» nel senso che Max Weber dà a questa parola. Il burocrate, inteso come figura professionale di esercizio di mansioni amministrativamente specializzate in una società articolata e complessa, è ovviamente una figura del tutto strutturale e sistemica, assolutamente necessaria, e non può quindi tradire proprio niente. Certo, vi sono burocrati onesti e disonesti, efficienti e inefficienti, capaci e incapaci, zelanti e pigri, responsabili e irresponsabili, eccetera, ma questo avviene per tutte le professioni del mondo. Non ha dunque senso invocare «meno burocrazia», come fanno i neoliberalisti riprivatizzatori, oppure volere «più burocrazia», come fanno i partiti clientelari che operano voti di scambio fra assunzioni contrattate e corruzione politica. Il «burocrate» è una mansione specialistica, e pensare che essa possa «tradire» equivale a pensare che pescatori, barbieri, netturbini e bidelli possano essere «traditori».

In secondo luogo, non ci riferiamo neppure ai «burocrati» nel senso che Trotskij ha dato a questa parola. Non ripetiamo qui cose già dette in un paragrafo precedente di questo stesso capitolo. Ci basta ricordare che in ogni modo di produzione ogni classe sociale, aperta o chiusa, cooperante o antagonista, mansueta o combattiva, eccetera, produce esattamente la «burocrazia» che si merita, cioè che le è fisiologicamente affine. Per usare un'espressione del filosofo Leibniz, che chi scrive stima molto, ogni burocrazia è prodotta da una classe per un «principio di ragion sufficiente»: l'incapacità e l'impotenza dei «burocrati» comunisti non possono essere in ultima istanza altro che l'incapacità e l'impotenza dei gruppi sociali che li esprimono. Già sappiamo che Trotskij non poteva ammettere una cosa del genere, per il fatto che voleva conservare religiosamente i sacri principi del dogma socialista e della sua doppia teologia del Padre e

del Figlio, cioè della necessità storica e della centralità «incarnata» della classe operaia.

È allora necessario proporre un terzo significato di «burocrate». Ci riferiremo allora alla sola figura del quadro permanente di partito, che passa dal ruolo di militante gratuito a quello del dirigente professionalizzato, e che passa soprattutto dalla funzione di organizzazione della resistenza anticapitalistica a quella di organizzazione di una economia statale socialista. Non vediamo ovviamente nulla di male in questo ruolo sociale oggettivamente necessario, e non useremo certamente un aggettivo pesante come «abbietto» per indicare una funzione legittima nella divisione sociale del lavoro. La nostra connotazione si riferisce esclusivamente a un processo di progressiva degenerazione (e dunque di passaggio da uno stato di freschezza e di maturità ad uno di corruzione), che cercheremo di indicare utilizzando (ahimè, non ne troviamo altre!) categorie antropologiche tratte dallo *Zarathustra* di Nietzsche. Riteniamo infatti che vi sia stato uno «slittamento antropologico» fra la figura di un Eremita e quella di un Ultimo Uomo. Nel linguaggio di Nietzsche, l'Eremita è un tipo d'uomo schiacciato dalla metafisica e dalla morale tradizionali, che soprattutto non è informato dell'evento della Morte di Dio, e non essendone informato permette che il suo amore per Dio si sostituisca inconsapevolmente a un concreto amore per le singole individualità umane. L'Ultimo Uomo, invece, è la figura più disprezzabile che possa esistere, perché non possiede neppure più i criteri per capire perché è disprezzabile. Uomo del Nichilismo compiuto, ha riconosciuto l'assenza totale di fondamento dei valori tradizionali, e a differenza dell'Eremita, sa bene ormai che Dio è morto. È però talmente contento di vedere sparire ogni obbligo, da non cercare neppure (come il nicciano Creatore) di creare nuovi valori, e neppure (come il nicciano Uomo Superiore) intende agire in prima persona.

Cerchiamo di tradurre questo (semplicissimo) linguaggio nicciano. Chi scrive ritiene che il Creatore (cioè l'*Übermensch*) e l'Uomo Superiore non esistano per nulla, e siano soltanto il modo nicciano di connotare con una scissione gerarchica della società la concezione (a suo modo legittima) per cui è effettiva-

mente necessario prendere coscienza del nichilismo e della morte di Dio, e chi non lo vuole fare per viltà, opportunismo e pigrizia è realmente degno di biasimo. La Morte di Dio invece a nostro avviso esiste veramente, e deve essere ovviamente estesa non solo a un demiurgo stellare incorporeo (la cui astronomica credenza non è affatto un fattore anti-comunista, come credono erroneamente molti atei professionali!) ma soprattutto alla forma contemporanea della sua teologia, da quella del Padre (la necessità della Storia), a quella del Figlio (l'incarnazione della storia nella classe operaia o nel partito dei militanti), a quella dello Spirito Santo (la permanente attività salvifica delle Masse popolari riunite in *soviet* interminabili!). Esistono anche pienamente le figure dell'Eremita e dell'Ultimo Uomo. La figura dell'Eremita non è affatto abbietta, ma ha anzi una sua tragica e triste grandezza. Soltanto la figura dell'Ultimo Uomo è abbietta, e bisogna allora capire esattamente perché.

Il militante comunista moderno si costituì antropologicamente a cavallo fra l'Ottocento e il Novecento, e diede luogo abbastanza presto alla figura dell'Eremita. Si trattava, ovviamente, di un «eremita» che non si isolava nel deserto, ma viveva a stretto contatto i moderni corinzi, efesini, romani, tessalonicesi. Egli non era ovviamente «informato» del fatto che la Necessità della Storia (e del connesso Crollo del Capitalismo) non esisteva, e che l'incarnazione del comunismo nella classe operaia era un'illusione edificante. Vorremmo qui aggiungere che non era affatto storicamente necessario che egli ne fosse informato, e fu anzi un bene che non ne fosse informato, perché grazie a quella solenne «eterogenesi dei fini» che fortunatamente regge la società, fu proprio la sua credenza infondata in una metafisica sociologica di salvezza a concretizzare, e dunque a fondare, i sacrosanti progressi economici, giuridici, politici, salariali, normativi e genericamente «culturali» della classe operaia concreta e degli strati popolari concreti (simili «eterogenesi dei fini» sono peraltro normali nella storia, e bisognerebbe piuttosto stupirsi del contrario!). Senza un «surplus utopico» non si sarebbe probabilmente neppure avuto questo insieme di progressi «riformistici». Nello stesso tempo, chi ritiene di poter innescare un meccani-

simo storico di emancipazione sociale sulla base di menzogne edificanti prepara a *lunga scadenza* l'emersione del nichilismo e dell'Ultimo Uomo.

Le prime generazioni di Eremiti, piene di fiducia, entusiasmo e disinteressato spirito di sacrificio concepirono il loro Dio come una sintesi di culto della scienza e di pratica di vita comunitaria. Il loro fine era quello della costruzione di un Uomo Nuovo, attraverso l'edificazione di una integrale riforma del «modo di vita» (ed è interessante che l'espressione russa di questo progetto sia stata quella di *perestrojka byta*, cioè di riforma dell'esserci integrale — *byt'* — molti decenni prima che l'Ultimo Uomo Gorbaciov utilizzasse questa nobile parola per nascondere la liquidazione fallimentare). Il culto della scienza era ovviamente a quei tempi del tutto giustificato. Oggi pensiamo al fumo delle ciminiere e allo scarico dei rifiuti industriali in acque pulite come qualcosa di (giustamente) negativo, ma a quei tempi lo stesso fumo delle ciminiere e lo stesso scarico dei rifiuti industriali erano visti (giustamente) come il possibile arrivo del benessere e della modernità. Il poeta Majakovski parlava della Russia bolscevica come di un'«America di locomotive», e questa America di locomotive popolava il sogno industrializzatore dei militanti comunisti, degli operai stachanovisti e degli intellettuali marxisti. Tutto questo non avveniva certamente per caso. Il fumo delle ciminiere e lo scarico dei rifiuti industriali erano visti come l'espressione fisica, materiale, dell'aumento del peso sociale della classe operaia, e in questa proletarizzazione sociologica si vedeva il segno della rottura irreversibile con il mondo della borghesia, dei contadini, degli artigiani e degli intellettuali «umanisti» (che la demenziale ideologia positivista, ereditata in modo subalterno dal movimento operaio della seconda rivoluzione industriale, considerava in termini di patetici nemici del «progresso»).

Nel contesto del nostro discorso, però, è importante notare che questi culti industrialistici (perfettamente giustificabili nell'epoca in cui furono edificati) si accompagnavano a una liquidazione del liberalismo (assimilato alla grande e media borghesia) e della democrazia (assimilata alla piccola borghesia), visti come «stadi» sociali che «precedevano» temporalmente il socialismo.

Vorremmo sottolineare che qui si realizza progressivamente il passaggio dalla figura dell'Eremita a quella dell'Ultimo Uomo. L'Eremita crede ancora a suo modo nell'«armonia prestabilita» fra storia, scienza, industria, educazione, liberalismo, democrazia, socialismo, comunismo. Il 1917 è una data periodizzante, non certo perché «non avrebbe dovuto essere realizzata» (al contrario!), ma perché costringe inevitabilmente a identificare la causa della libertà comunista con la pratica della costruzione di un meccanismo unico di politica, economia e cultura, e soprattutto di partito, sindacato e stato. Nonostante tutto questo, riteniamo che nei primi decenni del movimento comunista, e fino agli anni Sessanta compresi, la figura dell'Eremita abbia prevalso su quella dell'Ultimo Uomo. Certo, l'Eremita finiva con il sacrificare gli uomini concreti (a partire quasi sempre da se stesso: i sacrifici della militanza dei primi decenni del comunismo sono stati inenarrabili) alla causa del suo Dio (il comunismo identificato con l'Industria, la Classe Operaia, lo Stato-Partito, eccetera). Questo Dio, però, *esisteva veramente*, non certo nel senso aristotelico del termine, quanto nel senso pragmatico-strumentalistico. Esso comportava realmente miglioramenti materiali e «spirituali» nelle condizioni di vita di milioni di persone. La «storia», infatti, non appariva nelle sue vesti di illusione teorica ottimismo-progressista, ma nella sua forma concreta e tangibile di avanzamento di *status* sociale e di soddisfacimento dei bisogni di masse sterminate (e si pensi soltanto al comunismo cinese del Novecento, che resta a nostro avviso uno dei più grandi fenomeni di promozione collettiva della storia universale).

Gli «eremiti» però cominciavano già a «corrompersi», proprio in ragione del loro monopolio autoreferenziale del potere politico. La mancanza di «libertà democratiche», erroneamente considerata come uno spiacevole dato «sovrastrutturale» reso necessario dall'accerchiamento capitalistico esterno (accerchiamento che i militanti comunisti dei paesi «borghesi» riproducevano simbolicamente nella loro mentalità «assediate»), diventava invece un dato strutturale. La natura umana, infatti (ed è questa la tesi principale di questo saggio), è a tutti gli effetti struttu-

ra, non sovrastruttura. Dire che la natura umana è struttura e non sovrastruttura significa dire che se essa viene deformata in modo paranoico da un monopolio oligarchico del potere da parte di «comunisti di professione» non si può avere strutturalmente nessuna transizione al comunismo, nonostante tutti i piani quinquennali, il ferro, l'alluminio, la bauxite, il petrolio, il cotone, l'elettricità, gli ospedali, i successi ginnici e sportivi, i satelliti artificiali ed i missili intercontinentali. È la natura umana, infatti, l'unica vera struttura. È noto che la definizione corretta di struttura, anche nella teoria marxista tradizionale, non consiste nell'analisi separata dello sviluppo delle forze produttive e dei conflitti fra classi fondamentali risultanti dai rapporti sociali di produzione, ma proprio da una specifica interazione «dialettica» dei due elementi. Ma l'interazione concreta tra forze produttive e rapporti di produzione è proprio la «natura umana» che si determina su scala sociale in base a questa interazione stessa.

L'epoca di Krusciov (1956-1964) fu a nostro avviso l'epoca storica della reale transizione dall'Eremita all'Ultimo Uomo. Essa diede luogo ad una serie di delusioni (a «destra» come a «sinistra»), che furono la matrice essenziale del cinismo di massa che ne seguì. Il profilo ideologico che emerse dal periodo kruscioviano fu una sorta di «estremismo di centro». Secondo una periodizzazione storica proposta da Charles Bettelheim, nel periodo kruscioviano l'aspetto dominante della crisi è quello politico, in quello successivo, brezneviano (1964-1982), l'aspetto dominante diventa quello ideologico, mentre nell'ultimo periodo (1982-1991) si ha l'erompere della crisi economica e sociale, fino alla dissoluzione. È possibile. Il periodo di Breznev vede allora, nel doppio fenomeno della «dissidenza», ormai misticamente anticomunista, e dell'«ipocrisia ufficiale», in cui l'ideologia ufficialmente dominante non è più egemonica e soprattutto non è più creduta neppure dai suoi stessi propugnatori, l'emergere compiuto dell'Ultimo Uomo. Gorbaciov e Eltsin sono a nostro avviso esemplari impareggiabili di questo singolare tipo antropologico genialmente previsto da Nietzsche. Essi non credono più in nulla, sono nichilisti puri, ripetono formule ormai vuote di significato, e nello stesso tempo si riempiono la

bocca di valori umanistici, di *perestrojka*, di democrazia e libertà. Il fatto è che, a nostro avviso, essi sono il prodotto terminale di una degenerazione storica fatalmente inevitabile. La connotazione di «abbietti», lo si noti bene, non deriva affatto dalla loro «abiura del comunismo». Riteniamo legittimo pentirsi, cambiare idea, mutare d'opinione. La loro abiezione, storicamente incancellabile, sta a nostro avviso nel fatto che essi devono avvelenare i pozzi in cui hanno a lungo bevuto, e devono continuamente infangare gli ideali che essi stessi hanno sporcato, in modo che le future generazioni vengano incatenate per sempre alla fine capitalistica della storia. È questo uno spettacolo ad un tempo meschino e grandioso che non è stato a nostro avviso ancora filosoficamente interpretato nel modo dialettico che pure a suo tempo Hegel seppe così bene realizzare.

La dialettica della trasformazione populista: 1956-1989

La data dell'8 settembre 1943 è ben nota nella storia italiana. In quel giorno centinaia di migliaia di semplici soldati furono abbandonati al loro destino, senza ordini e senza preavvertenza, da un pugno di generali e di nobili corrotti. Su una scala enormemente più vasta questo 8 settembre si è ripetuto fra il 1989 e il 1991. Milioni di persone semplici, equamente divise fra chi aveva «costruito» il comunismo e chi lo aveva soltanto «subito» furono abbandonate alla mercè della restaurazione capitalistica da un pugno di «ultimi uomini», a loro volta prodotto di uno stadio terminale degenerativo dell'assalto al cielo del comunismo storico novecentesco. La sorte di questi milioni di persone non è stata finora fatta oggetto di attenzione filosofica, per il semplice fatto che gli intellettuali ritengono che la scienza che si occupa di questi «piccoli uomini» anonimi sia la statistica, mentre la grande cultura si occupa di Kant e di Ricardo, di Picasso e di Mahler. Chi scrive ritiene invece questi milioni di persone oggetto legittimo di riflessione teorica. Che ne è di loro, che ne è soprattutto della loro «natura umana»?

È difficile per ora capirlo. Siamo appena all'inizio di una evo-

luzione antropologica che richiederà probabilmente decenni. In prima approssimazione, è necessario disaggregare questi enormi «insiemi» di persone, e cercare di capire attraverso quali vie «dialettiche» si svilupperà la loro mentalità.

In primo luogo, naturalmente, vi sono centinaia di migliaia di «ultimi uomini» della *nomenklatura* comunista. Questo gruppo sociale, però, ci pare il meno interessante. Questi «ultimi uomini» sono degli esperti professionali della manipolazione degli uomini, dei tecnici dell'inquadramento e dell'amministrazione, dei diplomati nelle interminabili astuzie della cooptazione, dei laureati in intermediazione fra attività economiche e consenso politico. Nei paesi ex-comunisti, essi sono i meglio «posizionati» per intraprendere attività private, dal momento che sono presenti in tutti i meccanismi dell'amministrazione e possono pertanto riservarsi la «prima scelta» nella privatizzazione del frutto del lavoro di cinque generazioni (nell'ex-URSS l'apparato del *Komsomol*, il pachiderma burocratico che gestiva la vecchia «gioventù comunista», si è in buona parte riciclato in neoborghesia compradora in simbiosi con la mafia italiana, azera e cecena).

Nei paesi capitalisti, essi sono invece impegnati in una grande operazione di riciclaggio neoliberale, che li porta a scavalcare «a destra» la vecchia socialdemocrazia (utilizzando demagogicamente temi tratti dalle culture «radicali» alla moda) per riposizionarsi come partiti della «privatizzazione onesta», virtuosamente in lotta contro gli stessi apparati clientelari keynesiani, inevitabilmente corrotti, che erano stati costruiti al tempo della «lotta al comunismo» (e in questo l'Italia ha ancora una volta un triste primato mondiale nel trasformismo e nella mancanza assoluta di dignità). Gli storici del futuro (ma non crediamo che l'appuntamento possa venire prima del 2030 circa!) si divertiranno molto nel descrivere questi riposizionamenti del nichilismo burocratico. Per il momento, tuttavia, questo esiguo gruppo sociale non presenta un rilevante interesse filosofico, mentre può interessare maggiormente teratologi e studiosi delle forme inferiori della vita, che hanno peraltro anch'esse un posto nel cuore del Signore e nel meraviglioso mondo della natura.

Un secondo gruppo di profili antropologici è composto da tutti i milioni di «dissidenti» e di anti-comunisti che il monopolio del potere dei burocrati aveva creato in decenni di indefessa manipolazione. Ispirati dissidenti religiosi barbuti, accompagnati da donne misticheggianti, avevano tuonato per decenni in nome dello Spirito (cioè la «libertà») contro la Materia (cioè il «comunismo»), profetizzando la caduta del Mostro livellatore e l'avvento della Vera Spiritualità. Caduto il Mostro livellatore non arriva ovviamente nessuna Spiritualità, ma il massimo di Materialismo Volgare possibile, i borsaneristi, gli accaparratori, la mafia turco-sicula, gli speculatori con il loro corteggio di guardiaspalle e puttane. Dall'Est europeo giungono a Ovest centinaia di migliaia di persone che dicono di odiare il mostro comunista e di volere finalmente accedere all'individualismo e ai consumi, e che poi si stupiscono che qui si debba pagare il medico e il dentista, la scuola per i figli e il funerale per i nonni. Queste «contraddizioni» vengono generalmente considerate come un pittoresco «residuo» ideologico di straccioni non ancora bene integrati, ma ciò a nostro avviso è un grave errore filosofico. In esse si manifesta infatti un enigma storico che è tutto da sviluppare, la compresenza solo apparentemente contraddittoria di un'istanza di liberazione dell'individualità dalla manipolazione eterodiretta (che assume necessariamente la forma ideologica dell'anticomunismo metafisico, ma ciò non è a nostro avviso rilevante) con un orizzonte di attese sociali che non può essere semplicisticamente ridotto all'«assistenzialismo», come dicono i giornalisti di grido e gli ingenui neoliberali che li leggono e credono in tutto quello che scrivono, ma segnala un «nucleo sano» sedimentato nelle coscienze dal comunismo storico novecentesco. Ciò che viene spregiativamente connotato come «assistenzialismo», infatti (e cioè che alcuni servizi devono essere in linea di massima gratuiti), non è altro che la sacrosanta eredità comunista novecentesca del principio di Robespierre, che abbiamo grandemente lodato nel precedente capitolo, secondo cui esiste un diritto naturale all'esistenza che è superiore a ogni altra norma sociale.

Questa osservazione ci porta dritto al problema fundamenta-

le che esamineremo in questo paragrafo conclusivo, che risiede in una corretta valutazione filosofica delle forze politiche e sociali che restano nel mondo (e dunque anche in Italia) «fedeli» alla loro precedente identità comunista, pur in presenza della caduta della prospettiva storica che le sorreggeva prima del triennio 1989-1991. L'argomento è di fondamentale importanza, e meriterebbe un saggio a parte. In questa sede, ci limiteremo a tre ordini di osservazioni generali. In primo luogo, è evidente che coloro che restano «comunisti» non solo sul piano ideale ma anche su quello organizzativo, materiale, hanno la piena legittimità storica per farlo. È altresì evidente che il crollo della forma contingente del comunismo storico novecentesco e il tradimento degli «ultimi uomini» che lo hanno diretto durante la sua agonia non comporta la fine della rivendicazione comunista del superamento del capitalismo, così come la fine del decollo capitalistico nei comuni italiani del XIV secolo non implicò affatto la fine del capitalismo, che infatti decollò definitivamente alcuni secoli dopo. Non è neppure giusto dire che il *vecchio* deve morire perché il *nuovo* possa nascere, nel senso che questo è certamente vero sul piano teorico (e dunque il marxismo del Duemila sarà indubbiamente in buona parte «nuovo»), mentre sul piano pratico, politico, le nuove forme di resistenza anticapitalistica non possono che sorgere da momenti specifici di continuità con le vecchie, con «generazioni-cerniera» che collegano diverse esperienze storiche. Ciò sta del resto avvenendo dall'ex-URSS alla Francia, dall'Italia al Sud Africa, da Cuba al Giappone.

In secondo luogo, però, non è possibile sottovalutare il ruolo negativo che possono esercitare ceti politici professionali di «rappresentanza» del vecchio comunismo, che si candidano inevitabilmente a «guidare» le rifondazioni comuniste in questi anni Novanta. Questi ceti politici non sono in massima parte costituiti da «ultimi uomini», per il semplice fatto che i veri «ultimi uomini» sono ormai integralmente anti-comunisti e post-comunisti dichiarati e provocatoriamente sicuri di sé, ma sono inevitabilmente formati da «eremiti», che continuano a inneggiare e a riferirsi ad un Dio che è invece, ahimè, irreversibilmente morto. Bisogna capire in proposito il perché della totale indifferenza

verso la teoria di questi ceti. Certo, vi è anche il problema del loro essere «occupati» dieci ore al giorno nella manipolazione politica spicciola richiesta dai sistemi capitalistici di rappresentanza (elezioni, propaganda politica, lotta di frazione, eccetera). Questa ovvia spiegazione però non basta. Il punto fondamentale sta infatti in ciò, che tutti coloro che vivono professionalmente di «rappresentanza» (e devono cioè essere elettoralmente legittimati) hanno un bisogno «sistemico» imprescindibile di una teoria che riproduca «militanza» attraverso identità di appartenenza, e devono quindi necessariamente colpire, ignorare, boicottare, «silenziare» qualunque tipo di produzione teorica, vera o falsa che sia, che non sia funzionalizzabile alla loro riproduzione antropologica. La teoria, ove sia sussunta in questi schemi, deve avere, da un lato, una funzione retorico-ornamentale di galvanizzazione moralistica dei militanti, e deve fornire dall'altro «dati» economici, sociologici, giuridici, eccetera, che questi ceti politici possano utilizzare nelle loro «commissioni» parlamentari. Non è pertanto giusto dire che questo tipo di dirigente (che pure è assai più «eremita» che «ultimo uomo») è indifferente alla teoria. Questo tipo di dirigente è un nemico attivo della teoria, e permette solo un'attività teorica «controllabile».

In terzo luogo, infine (e questo punto è di gran lunga il più importante), la ricostruzione del comunismo rischia di assumere forme di tipo populistico, pauperistico, moralistico. La vittoria storica congiunturale del capitalismo rischia infatti di lasciare sul terreno milioni di vittime, che non sono soltanto le vittime «tradizionali» (popoli oppressi dall'imperialismo finanziario del Fondo Monetario Internazionale, popoli degli ex-paesi socialisti in preda alla disoccupazione e alla miseria, eccetera), ma anche vittime relativamente «nuove» (ceti e gruppi sociali che il capitalismo ha avuto per mezzo secolo interesse a «sostenere» per neutralizzarli o addirittura attivarli nel confronto globale con il comunismo). Le ondate di pauperismo che tutto questo comporta portano automaticamente le forze neocomuniste a dichiararsi le rappresentanti legittime di queste nuove povertà. Naturalmente tutto questo è legittimo, e non abbiamo assolutamente niente da obiettare. Sarebbe però un guaio se tutto que-

sto si accompagnasse all'ideologia da «eremita» secondo cui non è in fondo necessario mutare il «vecchio testamento», perché esso funziona ancora, e funziona ancora proprio perché il capitalismo, lungi dal «risolvere» i problemi della disegualianza, li aggrava. Ma il capitalismo non deve assolutamente «risolvere» questi problemi. La questione è se, e in che misura, si potrà sviluppare collettivamente una *natura umana* capace non solo di lamentarsi e protestare in nome degli «ultimi» (cosa che le religioni hanno sempre fatto e faranno in modo egregio), ma di produrre un'alternativa antropologica di massa diversa dalla riproduzione capitalistica.

Il populismo in questo non ci aiuta, ed è anzi fuorviante. Da un lato, infatti, lo stesso capitalismo è molto più «comunitario» di quanto i comunisti spesso siano capaci di capire. Certo, il legame sociale puramente monetario non è comunitario, ma il capitalismo non si riproduce unicamente nella forma astratta della «mercificazione semplice». Esso coltiva, a fianco di queste forme di mercificazione integrale (peraltro crescenti!), il mantenimento e sotto certi aspetti il rafforzamento della famiglia (questo «rifugio in un mondo senza cuore», secondo la corretta espressione di Lasch), la promozione del volontariato giovanile verso i poveri, i malati, gli anziani, eccetera, e soprattutto le sfere di individualizzazione del consumo personale in chiave di indipendenza personale. Di fronte a questa inedita comunità capitalistica contemporanea la vecchia «controsocietà comunista», che era poi una comunità militante di appartenenza, non può essere a nostro avviso riproposta in modo strategicamente vincente, per le ragioni «eremitiche» da noi abbondantemente richiamate.

Dall'altro, il populismo di sinistra rischia di soccombere di fronte ai due ben più robusti populismi odierni, quello nazionalistico e quello religioso. L'ideologia comunista tradizionale, fondata su dicotomie false e fuorvianti (da noi criticate in un precedente saggio), ha a lungo intrattenuto la falsa opinione della «arretratezza» della nazione e della religione, destinate ad essere «superate» dalla modernizzazione economica. Di tutte le sciocchezze forse questa è stata la più madornale. Il modo di

produzione capitalistico si riproduce invece con un doppio movimento di *astrattizzazione* di eguagliamento nella mercificazione di tutto e di *concretizzazione* di differenze di nazione e di religione, riflesso quest'ultimo delle disegualianze geografiche ed economiche del suo meccanismo di riproduzione. Da un lato, i capitalisti americani fanno produrre il *software* informatico in India, per il semplice fatto che un ingegnere indiano costa sette volte di meno di un ingegnere californiano (e questa è l'astrattizzazione). Dall'altro, la divisione gerarchica fra gli operai americani e quelli thailandesi trova la sua reciproca forma di antagonismo proprio nell'enfatizzazione del dato nazionale, di privilegio nel primo caso, di rivolta nel secondo (e questa è la concretizzazione). Lo stato nazionale esplose in antagonismi regionali, non certo per «arretratezza», ma perché questa è la forma post-moderna della crisi fiscale dello stato. Nello stesso tempo, la religione, e l'identità fondamentalistica che la accompagna, appare sempre più come una necessaria integrazione simbolica e «solidaristica» della mercificazione capitalistica, ed è quindi destinata non ad estinguersi, ma a riprodursi in forme sempre meno «ontologiche» e sempre più «esistenzialistiche».

Il comunismo non potrà dunque rifondarsi e riqualficarsi in una forma populistica. Su questo piano, il nazionalismo e la religione ci sembrano imbattibili. Nello stesso tempo, nazionalismo e religione possono diventare alleati tattici della ricostruzione comunista, per il semplice, banale fatto che il «popolo» starà lì, e che il popolo concreto non deve mai essere irriso per i suoi «pregiudizi». Il sentiero della ricostruzione sarà particolarmente stretto, per il fatto che la «comunità comunista» è certamente una comunità di tutto il popolo, e nello stesso tempo è una comunità che non può realmente adottare i modelli di appartenenza e di identità delle comunità nazionalistiche e religiose.

È impossibile prefigurare le forme concrete di questa ricostruzione comunitaria. Nell'impossibilità di farlo, ci limiteremo a fare alcune osservazioni generali sulla questione della comunità, non dimenticando mai, tuttavia, che questa questione, pur es-

senziale, è pur sempre subordinata alla più generale questione della transizione fra differenti modi di produzione. E qui bisognerà necessariamente congedarsi dalle semplici ricostruzioni antropologiche delle «avventure» della figura del «compagno».

IV

Verso una nuova possibile comunità

Il capitolo precedente è stato dedicato alla doppia analisi di una costituzione e di una dissoluzione antropologica. Il militante storico del comunismo novecentesco si è antropologicamente costituito attraverso modalità di appartenenza e di rappresentanza che hanno formato infine un tipo umano diffuso (e si rimanda alle analisi su Engels, Kautsky, Lenin, Stalin, Trozckij, Guevara, Togliatti, eccetera). Questo tipo umano è entrato in crisi a un certo punto, e abbiamo allora seguito quattro modalità fondamentali di dissoluzione (dalla contestazione politica radicale alla frammentazione intellettuale, dal nichilismo burocratico alla deriva populistico-nazionalistica). La ricostruzione non sarà facile. Non vogliamo però concludere questo saggio senza aggiungere una prima serie di osservazioni sulla prospettiva di questa possibile ricostruzione. Il comunismo è un progetto moderno di comunità, di resistenza e di lotta finché si è dentro il modo di produzione capitalistico, di convivenza sociale «normale» quando si imbecca la via di una transizione modale. In questa sede non parleremo ancora diffusamente di transizione e di rivoluzione. Ci soffermeremo, però, sulla nozione di comunità.

Comunità e mercato. Due approcci di Althusser e di Braudel

Il comunismo è una comunità umana spogliata da ogni rapporto mercantile: è questa, tradotta letteralmente, la definizione di comunismo proposta nel 1985 da Louis Althusser. Questa definizione merita di essere presa sul serio, perché viene pur sem-

pre da uno dei più dotati e acuti pensatori marxisti del Novecento. Nella sua essenzialità, si tratta di una definizione marxiana ortodossa: nel socialismo il criterio di retribuzione è ancora il lavoro, giudicato secondo svariate modalità di erogazione (quantità, qualità, penosità, rarità, qualificazione, eccetera); nel comunismo, invece, si ha un fluire delle forze produttive ricco e abbondante, che permette l'esaudimento dei bisogni senza passare per le «porte strette» della misurazione del valore del lavoro.

Abbiamo ripetutamente notato che questa formulazione classica di Marx *non* può più essere data per scontata. Per dirla in breve, un modo di produzione spogliato di ogni dimensione mercantile è per il momento soltanto il *sogno* di una cosa, cioè il sogno di un rapporto sociale. Chi continua a impostare in questo modo il problema, lo abbiamo già varie volte ripetuto, è condannato alla sterilità: da un lato, dovrà necessariamente analizzare il capitalismo (e il socialismo reale testé defunto) mutuando categorie teoriche tratte dall'economia politica borghese e dal giustificazionismo storicistico; dall'altro, il suo comunismo diventerà un concetto-limite kantiano, un sogno della fantasia, un ideale della ragion pura, un'istanza morale del sentimento. Non ci sarà mai Marx; vi saranno soltanto, nei giorni feriali Adam Smith e nei giorni festivi Immanuel Kant.

Una comunità spogliata da ogni rapporto mercantile non è infatti ancora un modo di produzione, o meglio, è soltanto un modo di produzione «ideale». Per concretizzare questo modo di produzione ideale è del tutto inutile descriverne le modalità astratte di funzionamento possibile (fine della proprietà privata dei mezzi di produzione, pianificazione della produzione contro anarchia del mercato, appropriazione individuale del prodotto sulla base di una socializzazione integrale della produzione, eccetera). Da più di cento anni si scrivono intere biblioteche che descrivono tutto questo nel dettaglio, e i risultati sono sotto gli occhi di tutti. La formulazione di Althusser si presta perfettamente anche per definire la comunità epicurea degli amici, eppure considereremmo poco serio proporre la comunità degli amici di Epicuro come la soluzione trovata della transizione dal

capitalismo al comunismo. Un grande storico francese, Braudel, ha passato la vita a ripetere che il mercato non è una struttura tipica di un solo modo di produzione, ma una modalità permanente dell'agire umano, che ha semplicemente trovato nella modernità capitalistica un irreversibile orizzonte di mondializzazione. Abbiamo fatto notare nei precedenti capitoli che questa convinzione storica di Braudel è stata anticipata filosoficamente da Hume in modo quasi insuperabile. Un altro grande autore contemporaneo, Polanyi, ha invece sostenuto che il mercato non può essere inteso come una modalità naturale di connessione sociale, esistendo altre connessioni di tipo «sostantivo» che prescindono dalla mediazione della merce e del denaro. Queste connessioni «sostantive», però, non possono in ogni caso essere assimilate a delle comunità «comunistiche», e sembrano in ogni caso premoderne. Siamo dunque respinti al punto di prima: il comunismo è una comunità non mercantile, secondo Althusser: ma una comunità non mercantile non può esistere, secondo Braudel; e il comunismo è dunque costretto a restare soltanto un sogno.

Proponiamo di impostare la questione in modo diverso. In questa formulazione essa è bloccata: la comunità non può essere in alcun modo «presupposta»; la comunità è soltanto una possibilità del futuro, anticipata imperfettamente nel presente da forme di amicizia, di solidarietà, di resistenza e di lotta; dal momento che essa non è un'Origine, non può neppure essere una Fine (della storia). È necessario pensare questa comunità in un altro modo, e cambiare di prospettiva teorica.

La teoria borghese del disincanto da Weber a Koselleck

Nel dibattito culturale europeo il termine di «comunità» (*Gemeinschaft*) nasce purtroppo «a destra». Al tempo di Marx era ancora possibile parlare di *Gemeinwesen* come di un'essenza naturale comunitaria dell'uomo, alienatasi sciaguratamente nel mondo della proprietà e della frantumazione sociale. Nel primo capitolo di questo saggio abbiamo fatto notare che Marx abban-

dona progressivamente il punto di vista dell'ente naturale generico per quello della libera individualità moderna, dopo essersi accorto, nel corso dei suoi studi sulle società precapitalistiche (sia quelle antiche sia quelle a lui contemporanee come Cina e India), che la «comunità» deve comunque essere abbandonata perché si possa sviluppare l'universalizzazione dei bisogni e delle capacità, sia pure nella forma capitalisticamente deviata.

Alla fine dell'Ottocento emerge in Germania l'opposizione fra la *Gemeinschaft* e la «società» (*Gesellschaft*), opposizione che duplica sul piano filosofico la nascente concorrenza imperialistica fra la Germania guglielmina e l'Inghilterra imperiale, e nello stesso tempo seduce settori importanti di intellettualità tedesca per il suo confuso richiamo a una «rivoluzione conservatrice» fondata sui valori tradizionali, l'appartenenza linguistica ed etnica, il sangue e il suolo. L'opposizione fra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* non ha più nulla a che vedere con la precedente opposizione fra la nozione «sostantiva» di società civile presente in Hegel e quella atomistica derivata da Locke, ma non è un caso che queste due opposizioni si sovrappongano, e Hegel possa essere letto come un sostenitore di un inedito «statalismo comunitario», e il neo-hegelismo post-positivistico assuma caratteristiche «di destra» assolutamente estranee all'originale pensiero di Hegel. La «società» (*Gesellschaft*) contro cui si scagliano i comunitari non è altro che un fantasma artificiale in cui vengono fusi insieme l'imperialismo inglese e il cosmopolitismo ebraico, visti entrambi come nemici irriducibili della comunità guerriera tedesca. In questa sede non vi è lo spazio per seguire questa sciagurata vicenda intellettuale fino a Rosenberg e a Hitler, e per segnalare come echi di questa impostazione siano non solo presenti ma addirittura centrali in autori come Schmitt, Heidegger e Junger.

È invece interessante notare che le due tematiche (della *Gemeinschaft* e della *Gesellschaft*) si fondano viziosamente in un autore come Max Weber, spesso erroneamente considerato come un «sobrio» e disincantato fautore della «società» liberale contro il tradizionalismo comunitario. In realtà Weber lega insieme temi di evidente origine «societaria», come il razionalismo

e il disincantamento del mondo, con temi di chiara derivazione «comunitaria», come il potere carismatico e la legittimazione plebiscitaria del cesarismo. È bene sottolineare questi aspetti, peraltro evidenti, perché l'odierna moda post-comunista, che oppone un Weber novecentesco ad un Marx ottocentesco, come se il secondo fosse un povero utopista e il primo un raffinato cultore dell'avalutatività scientifica, ha confuso le acque a tal punto, da non far capire, per fare soltanto un esempio elementare, che le odierne tendenze politologiche in direzione di sistemi elettorali uninominali e maggioritari restaurano appunto, in una forma che sarebbe piaciuta all'ipocrita Weber, elementi di «società» (i cittadini votanti frammentati nella loro alienata e impotente singolarità irrelata, e tenuta insieme soltanto dal legame capitalistico astrattamente esterno a loro) e di «comunità» (l'identificazione con le «persone» elette sulla base di campagne elettorali carismatiche, decise in modo determinante dall'uso manipolatorio dei *media*). Questo carattere «misto», in cui modernità e premodernità appaiono mescolate insieme in forma grottesca, è particolarmente evidente nell'analisi della nozione weberiana di disincantamento del mondo, nozione di cui occorre comprendere bene il carattere *dissuasivo* nei confronti di ogni progettualità culturale anticapitalistica.

Abbiamo insistito molto, nel capitolo precedente, sulla particolare natura del «nuovo politeismo» presso gli intellettuali specialisti del moderno sapere universitario. Esso non consiste, come molti superficialmente opinano, nella pluralità di «opinioni», tutte giuridicamente legittime e tutte ontologicamente infondate, ma nella pluralità delle «specializzazioni» dei campi del sapere, che vengono ricomposti dall'istanza superiore della riproduzione della connessione sociale capitalistica. Il disincantamento weberiano del mondo non consiste dunque nel semplice passaggio dal politeismo delle credenze magiche, mitiche e religiose al rigoroso monoteismo della ragione scientifica, ma nel passaggio dal vecchio politeismo, basato sulla ricchezza emozionale e passionale dell'esperienza, ad un nuovo politeismo, impoverito e disseccato nel suo mero pluralismo metodologico. È evidente l'influsso esercitato da Nietzsche su Max Weber. Vale

la pena, allora, di osservare che la diagnosi weberiana di disincantamento del mondo non è soltanto l'asciutta e virile rilevazione della fine del mito, ma è soprattutto una dissuasione da ogni protesta contro il nuovo politeismo dei saperi specialistici. L'uomo moderno deve accettare non tanto l'irreversibilità del disincantamento del mondo, quanto l'illimitata permanenza delle condizioni sociali (capitalistiche) che riproducono staticamente questo disincantamento.

Weber ha avuto molti ripetitori e pochi veri continuatori. Ciò è dovuto al fatto che la sua dottrina, come quella di Epicuro, è perfetta e compiuta in se stessa, e non si presta a sviluppi. A nostro avviso il suo più geniale continuatore attuale è il tedesco Koselleck, il quale ha ulteriormente approfondito alcune intuizioni di Weber sul disincantamento del mondo fornendone nuove determinazioni attualizzanti. Koselleck ha parlato di due nuovi fenomeni che caratterizzano il nostro tempo, il restringimento dell'area dell'esperienza e l'abbassamento dell'orizzonte delle attese, come di due strutture essenziali della storicità contemporanea che connotano il presente in modo permanente. Da un lato, vi è un restringimento dell'area dell'esperienza perché nella società attuale, caratterizzata da mutamenti temporali rapidissimi, l'esperienza non fa in tempo a cristallizzarsi, laddove nelle società tradizionali, in cui il passato rassomigliava moltissimo al presente, con il passare degli anni si diventava effettivamente più saggi, più ragionevoli e più capaci di comprendere il mondo (mentre oggi gli anziani sono coloro che non riescono ad andare dietro il cambiamento, e in questo senso, a differenza che nelle società tradizionali, essi hanno spesso meno «esperienza» dei bambini). Dall'altro, vi è un abbassamento dell'orizzonte delle attese, perché di fronte alle modificazioni rapide del presente noi non sappiamo più come immaginarci realmente il futuro, e di fronte a questa inedita irrepresentabilità del futuro molti sono indotti ad abbandonare l'idea che sia sensato sacrificarsi per un domani incertissimo. L'irrepresentabilità del futuro si accompagna all'irrisicattabilità del presente, e viene meno l'idea della sensatezza dei sacrifici per le generazioni future, sensatezza che era comune sia alle religioni tradizionali sia alle ideo-

logie del progresso (fra cui il marxismo ortodosso). È già molto, ormai, se uno riesce ancora a pensare ai propri figli.

Nella visione di Koselleck il restringimento dell'area dell'esperienza e l'abbassamento dell'orizzonte delle attese sono due determinazioni storiche della modernità con cui bisogna abituarsi a convivere, così come a suo tempo Weber propose di convivere con l'irreversibilità del disincantamento del mondo. La comunità mondiale attuale dovrebbe così assumere come orizzonte razionale queste determinazioni metastoriche. In realtà, e qui vorremmo inserirci per iniziare il nostro discorso, si tratta di strutture ideali tipiche dell'attuale fase del capitalismo, in particolare del passaggio fra la seconda e la terza fase della rivoluzione industriale. In primo luogo, il nuovo politeismo derivato dall'inaudita autonomizzazione dei saperi settoriali distrugge anche quella forma di scientismo positivistico e di culto della razionalità strumentale che aveva caratterizzato la seconda rivoluzione industriale e l'ideologia del movimento operaio e socialista, la cui vicenda si consuma integralmente dentro questa seconda rivoluzione industriale stessa. In secondo luogo, il restringimento dell'area dell'esperienza, e della stessa accumulabilità temporale di dati della memoria e dell'abilità capaci di funzionare come orientamento permanente in un mondo stabile e sicuro, è dovuto proprio al progressivo passaggio dalla produzione materiale a quella immateriale, o meglio all'aumento dell'importanza di quest'ultima, con la tendenza alla rapidità dell'obsolescenza del prodotto e alla svalorizzazione del capitale fisso. In terzo luogo, l'abbassamento dell'orizzonte delle attese, lungi dall'essere un mero portato della crisi delle grandi narrazioni religiose e progressistiche tradizionali, è un prodotto diretto della gigantesca instabilità causata dagli smantellamenti dello stato del benessere e dalla riclassificazione tellurica dei profili professionali. In sintesi, Weber e Koselleck non ci stanno affatto descrivendo (come pure entrambi credono, chiusi nella loro falsa coscienza capitalista) l'assestamento post-storico della modernità, ma la ricaduta filosofico-espressiva dell'attuale transizione capitalista.

L'implosione del comunismo storico novecentesco

Abbiamo osservato, nel paragrafo precedente, che la legittimità dell'eternità antropologica del modo di produzione capitalistico, virtuosamente identificato con la «modernità» a maggiore edificazione degli ingenui che non comprendono l'ingannevole slittamento lessicale fra i due termini, non è più ricavata, come nei modi di produzione precapitalistici, dal riferimento all'immodificabile malvagità della natura umana, che non permetterebbe la realizzazione di utopie egualitarie, ma è abilmente mistificata con l'ipostatizzazione di caratteristiche congiunturali di questo stesso modo di produzione, come ad esempio il restringimento dell'area dell'esperienza o l'abbassamento dell'orizzonte delle attese. Il modo di produzione capitalistico conserva la sua natura di legame sociale complessivo, e lo conserva proprio evitando il «disseccamento» nei puri rapporti mercantili generalizzati e mantenendo sapientemente elementi precapitalistici comunitari (famiglia, territorialità, religione, eccetera), rifunzionalizzati e ricontestualizzati alla sua riproduzione tendenzialmente sempre più «approfondita».

Il comunismo può sfidarlo soltanto sulla base di una comunità più libera e più eguale. È tipico delle comunità non poter essere «coatte» al di là di un relativamente limitato lasso di tempo. Il mantenimento coatto di una comunità, che può anche avvenire attraverso forme di interiorizzazione della disciplina, è infatti possibile soltanto se vi è un «progetto» da portare a termine. Portato a termine questo «progetto», la comunità si scioglie e i suoi membri ritornano alla serialità e alle particolarità singolari (pensiamo alle «comunità militari», sia di tipo regolare sia di tipo partigiano, in cui la coesione è resa appunto possibile dal cameratismo e dalla solidarietà che si originano dalla necessità di affrontare uniti il comune nemico). Il comunismo, però, non è nella sua essenza storica reale una comunità-progetto da realizzare, perché non si identifica con la lotta di classe contro il capitalismo, che pure ne è dialetticamente un inevitabile presupposto. La lotta di classe costituisce effettivamente delle comunità-

progetto, che hanno bisogno però della illimitata permanenza del nemico per tenersi unite.

È possibile qui capire l'errore strategico di Jean-Paul Sartre, che credette sinceramente di poter tematizzare dialetticamente il comunismo in termini di finalità-progetto minacciata dalla serialità e dalla ricaduta nel cosiddetto pratico-inerte, e che non si avvide mai che questo tipo di impostazione era fuorviante, e non coglieva che tratti estremamente superficiali della realtà. Ciò è avvenuto, a nostro avviso, per il fatto che Sartre non parte mai dall'articolazione fra legame sociale antropologico e modo di produzione, ma assume come illusorio punto di partenza la necessità dell'«impegno» (*engagement*), a partire dalla quale ricava poi la sua eterna oscillazione fra momenti di coesione e momenti di dissoluzione, processi di unificazione progettuale e processi di burocratizzazione seriale. Quello di Sartre è a nostro avviso una sorta di «trotzkismo filosofico», nel senso che la categoria sociologica di «burocrazia» è filosoficamente trasfigurata nel pratico-inerte, mentre il codice di partito (militanza-identità-appartenenza) è sublimato nella finalità-progetto. Il comunismo, però, così come non è una comunità religiosa, non è neppure una comunità politica, e non può essere filosoficamente trasfigurato, come Sartre vorrebbe, in una comunità progettuale (che è invece effettivamente retta dall'alternanza tra finalità-progetto, serializzazione e pratico-inerte).

Questi rilievi devono servirci a comprendere bene la dinamica implosiva della comunità comunista novecentesca. Non bisogna infatti dimenticare mai, e metterlo anzi al centro dell'attenzione teorica, che il comunismo storico novecentesco non è stato distrutto da una esplosione, ma è terminato in una implosione. L'implosione è il segno tipico della dissoluzione interna di una comunità. È infatti inutile ricordare ancora una volta in questa sede la dinamica economica del ventennio 1970-1990, in cui la corsa agli armamenti, sostanzialmente imposta dall'Occidente, mise in ginocchio le economie dei sistemi socialisti, fino a indurre nei gruppi dirigenti di questi sistemi la scelta di una resa incondizionata. Tutto ciò è verissimo, ed è ormai anche storicamente noto persino in alcuni particolari di dettaglio. Resta il fat-

to, però, che la dinamica implosiva, e non esplosiva, del progetto storico comunista novecentesco resta qualcosa di sostanzialmente inindagato, per almeno due ragioni di fondo. In primo luogo, una dinamica implosiva è molto più difficile a spiegare di una dinamica esplosiva, come è ben noto peraltro ai fisici che studiano l'entropia. In secondo luogo, finché sono ancora vivi e attivi (e questo può durare addirittura un cinquantennio!) i responsabili diretti di questa implosione, comprensibilmente occupati a riciclarsi economicamente, politicamente e culturalmente nel mondo del capitalismo vincitore, è lecito aspettarsi il peggio, cioè la sistematica messa in opera di strategie intellettuali di mistificazione e di occultamento. Non vogliamo lasciar perdere nessuna occasione per ricordare ancora una volta che la più stupida e odiosa di queste strategie di mistificazione e di occultamento consiste nella doppia mossa di identificare il comunismo con il populismo organicistico di appartenenza «massificata», prima e di scoprire poi la necessità inestinguibile della «libertà personale», identificando quest'ultima nel pieno sviluppo capitalistico (timidamente limitato dal solidarismo puramente «morale») e «silenziando» con feroce determinazione chiunque si azzardi a ricordare che anche per Marx il comunismo era integralmente libera individualità.

Chi scrive aborre soprattutto questa indicibile genia, e sa perfettamente che essa è per ora vittoriosa, per il semplice fatto che è stato il capitalismo a vincere. Non useremmo ovviamente termini tanto crudi se non ci fosse una ragione storica profonda per farlo, che consiste nel fatto che costoro, che hanno sempre in bocca la più piena e terribile esecrazione nei confronti di Stalin e dello stalinismo autoritario, sono poi praticamente dei terribili «stalinisti», perché escludono inesorabilmente dall'accesso alla comunicazione intellettuale e sociale chiunque non si adegui al nuovo conformismo liberale dominante. Questo conformismo liberale dominante, integrato dalla retorica sui «diritti umani» con cui sempre più si giustificherà giuridicamente l'intervento imperialistico assassino contro i popoli oppressi nel mondo (e l'ONU sta già infatti adottando una dottrina basata su di un principio illimitato di intervento che fa impallidire Metternich e

la Santa Alleanza del 1815), è altrettanto feroce dei sistemi inquisitori utilizzati contro i dissidenti religiosi nelle società precapitalistiche (e in particolare in quelle feudali). Il fatto che possa limitarsi a «silenziare» (cioè ad escludere dal circuito manipolato dei *media*) i dissidenti, e non debba più ucciderli, non è affatto dovuto a ragioni di bontà, civilizzazione o «progresso» (abbiamo già sostenuto altrove, e qui lo confermiamo, che il «progresso» non è altro che la trasfigurazione filosofica dell'espansione temporale del *medium* omogeneo della valorizzazione capitalistica «astratta», e che questo concetto *non* è a nostro avviso utilizzabile per concettualizzare il comunismo), ma al fatto «sistemico» che al tempo delle persecuzioni cruente le comunità erano piccole, e in esse la comunicazione avveniva per contiguità, prossimità e oralità, rendendo perciò necessaria l'uccisione e la brutalizzazione corporale di chi avrebbe sempre potuto continuare a comunicare, mentre oggi ciò che conta è il controllo sistemico globale manipolato della «opinione pubblica», che rende non più indispensabile l'uccisione nominativa dei dissidenti, essendo ormai possibile una tecnica di marginalizzazione. Questo controllo, peraltro, non è affatto «onnipotente». Esso non è onnipotente perché non può impedire, sul lungo periodo, l'emergere possibile di nuove forme di comunicazione *sociale*, indipendenti dalla manipolazione delle opinioni e dalla riproduzione delle comunità a base religiosa o politica (laddove è di fatto «onnipotente» sul piano dell'accesso ai *media*, così come la produzione di massa è onnipotente rispetto alla cooperazione semplice e alla manifattura).

La comunità socialista è implosa perché essa è stata il punto più alto, storicamente non privo di efficacia e di grandezza, del tentativo di effettuare una transizione modale (una transizione cioè di modo di produzione) sulla base dell'edificazione di una comunità politica. La comunità politica è però tale (e questo fu detto già molto bene dal giovane Marx nella sua critica a Hegel, che riteniamo non debba essere confusa con le posizioni comunitario-originarie evidenziate nel primo capitolo di questo saggio, e da Marx stesso superate nel corso della precisazione del suo progetto teorico) da non consentire l'allargamento alla ri-

produzione globale della vita quotidiana, struttura del legame sociale complessivo, di quelle modalità realmente decisive della vita associata che rendono concretamente possibili un vero «salto» fra un modo di produzione e un altro.

Si tocca ora con mano l'illusorietà di gran parte delle proposte teoriche e pratiche avanzate (anche e soprattutto da parte minoritaria ed «eretice») in più di cento anni di storia del marxismo. Queste proposte erano avanzate a partire dal presupposto, dato per scontato e mai radicalmente messo in discussione, della centralità della comunità politica, che restava la sola «locomotiva» pensabile per trainare la lunga serie di vagoni, rigorosamente divisi in «classi». Lo scontro fra gli ingegneri era durissimo, ma era sempre uno scontro che aveva come posta la progettazione della locomotiva, la velocità consigliata, l'arredamento dei vagoni. Da un punto di vista storico, riteniamo che tutto ciò sia avvenuto per il fatto di aver dato per scontato e «regolato» il problema della partecipazione politica intesa come adesione allo «stato», partecipazione accettata dai marxisti e rifiutata dagli anarchici. In realtà, la presa d'atto storica del fatto che ogni tentativo di costituzione meramente politica di una comunità sociale dotata di ambizioni intramodali (cioè di transizione fra un modo di produzione e un altro) è destinato a un'implosione non ha letteralmente nulla a che vedere con il vecchio anarchismo, che si basava su di un'ipotesi di relazioni mercantili libertarie senza stato. Il vecchio anarchismo è stato storicamente un fenomeno di resistenza popolare alla *prima* rivoluzione industriale, in cui lo stato non era ancora stato investito dallo sviluppo capitalistico di compiti «popolari» e assistenziali, e la vittoria strategica della socialdemocrazia su di esso, consumatasi nel trentennio 1880-1910, non è altro che un fenomeno sistemico del passaggio generalizzato dalla *prima* alla *seconda* rivoluzione industriale. Oggi non si tratta di rifiutare lo stato nel vecchio modo anarchico, ma di comprendere che lo stato, secondo un'impostazione che fu già di Spinoza, non è che uno dei molti elementi di un insieme più vasto, che è l'interrezza articolata del legame sociale complessivo.

La comunità delle eguali libertà

Il comunismo moderno può dunque essere soltanto una comunità non organicistica, una comunità di individualità. Le comunità organicistiche precapitalistiche mantenevano il legame sociale inegualitario attraverso l'essenziale strumento dell'integrazione religiosa, che cambia radicalmente di natura nel capitalismo, in cui la religiosità si trasferisce dal cielo alla terra, nella forma economico-sociologica della necessità ineluttabile della riproduzione sistemica obbligatoria del modo di produzione capitalistico. Il legame sociale capitalistico richiede dunque l'attivazione di una forma specifica di *manipolazione* ideologico-politica, che ricopre la funzione precedentemente esercitata dalla *superstizione* pre-illuministica. La sostituzione della superstizione con la manipolazione spiega, tra le altre cose (ma non è questo il dato più importante) l'inesistenza assoluta della categoria di «progresso» applicata alle forme ideologiche del dominio di classe: la credenza nell'intoccabilità sacrale del corpo semidivino del re non è assolutamente più «arretrata» dell'ossessiva presenza televisiva del manipolatore superpagato delle opinioni della «gente»; si tratta semplicemente di una diversa forma, strutturale e funzionale, della riproduzione del dominio. Il cosiddetto «progresso» è sempre in questo campo una semplice trasfigurazione teoretica dell'omogeneizzazione del tempo di realizzo della valorizzazione capitalistica. Chi ritiene di uscire dall'attuale crisi della fondazione storicistica del comunismo mantenendo la categoria di «progresso» resterà a nostro avviso con un pugno di mosche.

Bisogna dunque approvare incondizionatamente il fatto che pensatori come l'ultimo Lukács (ma anche Kosík, o Ernst Bloch) abbiano messo la categoria di «manipolazione» al centro della loro analisi dell'attuale fase storica. Non vi può essere infatti comunità di eguali libertà in presenza di una manipolazione diffusa a tutti i livelli. Non bisogna però fermarsi a mezza strada (come a nostro avviso Lukács ha fatto). È vero infatti che la manipolazione non consiste soltanto in un dato empiricamente riscontrabile (analoga, poniamo, all'inefficienza burocratica, all'abuso di potere o all'acquisizione di privilegi), ma costituisce una categoria ontologico-sociale assolutamente centrale. In pre-

senza, infatti, del suffragio universale eguale e della legittimità formale giuridicamente garantita dell'espressione pubblica delle opinioni (due condizioni di regola assenti nei modi di produzione precapitalistici), la manipolazione diventa necessaria, perché è necessario riuscire a deformare nei contenuti sostanziali procedure formali basate sulla libertà e sull'eguaglianza. Lukács ha visto in modo acuto che la manipolazione non toccava soltanto il capitalismo occidentale, ma caratterizzava anche il «socialismo reale» orientale.

Si trattava, però, di poco più della scoperta dell'acqua calda (analogamente, del resto, alla scoperta dell'esistenza della «alienazione» avvenuta pochi anni prima, e ampiamente propagandata da filosofi polacchi e soprattutto jugoslavi). All'interno del lavoro capitalisticamente diviso, in cui la divisione sociale e tecnica del lavoro è la principale forza anonima e impersonale della riproduzione strutturale delle diseguaglianze, il «lavoro politico», cioè il lavoro compiuto dagli apparati politici professionali, non può certo pretendere a un'impossibile «esenzione». Il «lavoro politico» è dunque fattore di manipolazione non certo perché singoli individui nepotisti, cinici, deideologizzati, ignoranti, eccetera, si sono «infiltrati» negli apparati politici (anche se questo fenomeno, ovviamente, è quello kantianamente più visibile), ma perché la riproduzione strutturale della diseguaglianza nella conoscenza e nelle decisioni avviene *anche* nel partito politico. Pensare che questo «spiacevole» fenomeno possa essere abolito, o anche soltanto «limitato», dalla partecipazione quotidiana della «base» degli iscritti e dei militanti equivale a pensare che la produzione capitalistica di plusvalore possa essere abolita o limitata da organismi di cogestione sindacale della produzione. Sappiamo che non vi sono limiti alle illusioni, ma sappiamo anche che prendere le illusioni come consapevole punto di partenza «scientifico» è puro nichilismo.

Anche l'ultimo Lukács è su questo punto reticente, evasivo e incoerente. Da un lato, individua correttamente la centralità della manipolazione. Dall'altro, evoca l'improbabile soluzione del «ritorno a Lenin» e al suo tipo umano, come se la presenza della manipolazione nel «socialismo» non fosse dovuta alla logica del

«lavoro politico», che il partito di origine leninista esercita in base al doppio modello dello stato e dell'azienda. È indubbiamente importante segnalare la necessità di un ritorno al «tipo umano» di Lenin (e lo abbiamo fatto nel capitolo precedente), ma è ancora più importante capire che ciò non può risolvere il problema di fondo. Ancora una volta, non bisogna mai perdere un'occasione per ripetere che nel modo di produzione capitalistico non avviene affatto una socializzazione delle forze produttive che possa funzionare da «anticamera oggettiva» per la riappropriazione comunista di esse e per il loro «uso collettivo» egualitario, ma si produce una socializzazione antagonistica e conflittuale, di cui il «lavoro politico» compiuto dai partiti (compreso il partito d'origine leninista) è parte integrante. Una simile consapevolezza è in Lukács (compreso l'ultimo Lukács) sostanzialmente assente, e questa è la ragione per cui la sua analisi della centralità della manipolazione resta a mezza strada.

La presenza strutturale della manipolazione non impedisce ovviamente l'esistenza di un agire comunitario che per molti aspetti prefigura ed anticipa già qui e ora la futura possibile generalizzazione di rapporti comunisti di comunicazione e di produzione. L'agire comunitario tende però oggi a manifestarsi nel doppio aspetto di agire cooperativo, da un lato, e di agire caritativo, dall'altro. Si tratta di due forme di agire che di regola possono fiorire indisturbate nel capitalismo, e che vengono anche quasi sempre promosse e lodate dai suoi apparati ideologici e dai suoi intellettuali «organici». Non è però ovviamente questo un argomento per disprezzarle o per minimizzarle. Da un lato, l'agire cooperativo cosciente fra produttori indipendenti o all'interno di unità produttive determinate non deve essere fatto coincidere con la sottomissione reale della cooperazione fra produttori dentro la grande azienda capitalistica, dal momento che vi è in esso un'«eccedenza» rispetto alla pura cooperazione capitalistica, come il fordismo e il toyotismo (in forma necessariamente astratta si può anzi dire che la cooperazione capitalistica è una manipolazione eterodiretta della cooperazione fra produttori liberi ed indipendenti). Dall'altro, l'agire caritativo nel capitalismo non deve essere identificato con l'«elemosina» pre-

capitalistica, dal momento che le strutture di solidarietà umana che lo costituiscono sono quasi sempre anche luoghi di conoscenza e di presa di coscienza dei problemi (per fare soltanto un esempio, la realtà dell'imperialismo, sistematicamente negata ed oscurata dagli apparati scolastici e giornalistici del capitalismo, è talvolta autonomamente «scoperta» da gruppi costituiti sulla base moralistica dell'agire caritativo, anche se quasi sempre i filantropi e i preti che li dirigono cercano freneticamente di spoliticizzare queste traumatiche scoperte trasformandole in «pappa del cuore» e in danze tribali).

L'agire cooperativo e l'agire caritativo non possono dar luogo in quanto tali ad una comunità comunista di egualmente liberi, ma possono essere un luogo privilegiato di comunicazione sociale, alla condizione che essi non vengano immediatamente incorporati dentro strutture di competizione e di assistenzialismo. Questa incorporazione peraltro è la regola assai più che l'eccezione, e non bisogna certo stupirsene. È per molti versi una vecchia storia: il problema del comunismo sta appunto nel fatto che l'eguale libertà deve essere il tessuto portante del legame sociale complessivo mondiale, e non riesce invece a fiorire e neppure a sopravvivere a lungo in «isole felici» di sperimentazione sociale utopistica.

Il legame sociale, sola struttura del comunismo

Abbiamo notato nel paragrafo precedente che l'agire cooperativo e l'agire caritativo riescono a mettere in moto processi di agire comunitario reale soltanto nella misura in cui riescono a lottare contro la manipolazione capitalistica (o burocratico-comunista). L'agire comunitario è infatti un agire che non può soltanto essere *per*, ma deve essere anche necessariamente *contro*. Non è possibile rinunciare alla lotta di classe. Un agire comunitario che si illuda di fare completamente a meno della lotta di classe, perché ne teme le possibili conseguenze in termini di violenza, o anche solo perché è spaventato dagli aspetti necessariamente particolaristici e non direttamente universalistici (non c'è

nulla di male ad ammettere apertamente che la lotta di classe *non* è sempre universalistica) della lotta di classe stessa, vede necessariamente il suo cooperativismo degenerare irreversibilmente in managerialismo di gruppo, e la sua azione caritativa degenerare irreversibilmente in assistenzialismo. L'agire comunitario e la lotta di classe sono legati dialetticamente proprio perché la manipolazione sociale complessiva non può essere fatta oggetto soltanto di smascheramento conoscitivo, ma deve essere investita da una resistenza materiale.

Tutto ciò potrà sembrare una semplice ovvietà. Non scopriamo certo nulla di nuovo ripetendo che la lotta di classe non può essere eliminata dalla dinamica trasformativa della storia. Se però siamo costretti a richiamare l'attenzione sopra una simile ovvietà, ciò avviene perché la semplice lotta di classe si è storicamente rivelata incapace di innescare una radicale transizione fra il modo di produzione capitalistico e il comunismo. In altre parole, la lotta delle classi, delle nazioni e dei gruppi oppressi contro i loro oppressori (dagli operai ai contadini poveri, dal sesso femminile ai popoli oppressi dall'imperialismo) ha mostrato una carenza strutturale di universalismo pratico, insieme con un'incapacità talvolta patetica di stabilizzare nuovi rapporti umani e sociali.

Abbiamo usato fino ad ora il lessico di Marx, pur introducendo in esso una valutazione pessimistica estranea all'originale (e ai suoi epigoni). Il lettore non si stupisca se introduciamo ora il lessico di Nietzsche. È infatti parzialmente vero (anche se non nella misura esagerata sostenuta dallo stesso Nietzsche!) che le classi oppresse sviluppano una reazione contro i loro oppressori basata sul «risentimento» (*ressentiment*), e che il risentimento non è in grado di nutrire un legame sociale superiore a quello distrutto. Il termine «risentimento» non deve essere assolutamente confuso con la semplice «invidia» per le ricchezze e il tenore di vita dei ricchi. Esso connota purtroppo un atteggiamento globale verso l'insieme delle relazioni economiche, politiche e culturali che tende a ridurre la complessità articolata di questo insieme per metterlo alla portata del controllo e dell'acquisizione da parte dei non privilegiati (e si pensi alla cultura dell'età stali-

niana, in particolare dal 1934 al 1953, in cui ogni «inutile complicazione» era bandita dalla letteratura, dalla filosofia e dalla musica, con la conseguenza finale dell'esclusione non solo di ogni «libertà d'espressione», ma anche di ogni sperimentalismo reale, inevitabilmente elitario e minoritario nelle sue fasi iniziali). Ci spiace dirlo, ma su questo punto Nietzsche ha assolutamente ragione. Con il «risentimento» non si costruisce nulla di stabile e di duraturo. Si pone dunque il problema di come sia possibile rifondare una cultura comunista globale che rifiuti criticamente l'universo culturale borghese-capitalistico senza cadere nel vecchio risentimento dei subalterni per essere o essere stati esclusi da questo universo culturale stesso.

Si tratta di una questione a nostro avviso decisiva per le sorti del comunismo. Dal momento che, a nostro avviso, la chiave magica del comunismo non è di tipo economico (basata cioè sulle forze produttive intese come macchinismo), ma di tipo antropologico (basata cioè sulla natura umana come nucleo espansivo della libera individualità), risulta decisivo il superamento di una pratica della lotta di classe costruita sul risentimento dei subalterni. Il tema è di importanza tale da meritare un'analisi storica e filosofica specifica, impossibile in questa sede. Basterà qui segnalare in conclusione che una pratica di lotta di classe contro la manipolazione capitalistica, liberata dal bisogno ossessivo e paranoico di «odiare» a fianco del capitalismo anche la «cultura borghese» (ancora una volta, l'identificazione demenziale del capitalismo con la cultura borghese sta alla base di questo luddismo autofago), non può semplicemente essere «auspicata» a parole, ma deve essere teoricamente fondata in modo serio e articolato su di una coraggiosa ridefinizione delle venerabili categorie marxiane di struttura e di sovrastrutture.

Diciamocelo chiaramente: la tradizione marxista, presa nel suo complesso (non entriamo qui nella segnalazione di autori interessanti, ma marginali e ininfluenti), ci tramanda una concezione del rapporto fra struttura e sovrastruttura assolutamente inaccettabile. La «struttura» di un modo di produzione è generalmente identificata con il rapporto dialettico fra sviluppo delle forze produttive sociali e rapporti sociali di produzione, mentre

la sovrastruttura è fatta consistere negli apparati politici, ideologici e culturali che da questa struttura appunto «risultano», sia pure con un grado di autonomia specifica, a volte altissima, che riserva la determinazione della struttura a situazioni «di ultima istanza». Si noti che questa formulazione sintetica presenta già un altissimo grado di flessibilità dialettica. Nel «marxismo volgare» tradizionale, infatti, le «forze produttive» non vengono mai concepite come «sociali», cioè come condizionate da rapporti di potere, ma vengono presentate in modo brutalmente tecnologico come «neutrali rispetto all'uso possibile», mentre i «rapporti di produzione» non vengono affatto intesi come «sociali», cioè come intessuti da comportamenti collettivi e individuali di tipo articolato e complessivo, ma vengono presentati come semplici rapporti economici di lotta fra le classi per la distribuzione del reddito prodotto.

In questo paragrafo conclusivo, tuttavia, vorremmo insistere sul fatto che non basta opporre alla concezione «volgare» del rapporto fra struttura e sovrastruttura una concezione «autentica» (o autenticamente «marxiana»), che introduce la dimensione «sociale», relazionale, sia nello sviluppo delle forze produttive (Panzieri, Braverman, eccetera) sia nei rapporti di produzione (Lenin, Gramsci, eccetera). Questo è bene, ma è anche drammaticamente insufficiente, particolarmente alla luce degli eventi del triennio 1989-1991. Bisogna «osare» molto di più.

È necessario infatti portare «dentro» la struttura anche e soprattutto la capacità umana di sviluppare un legame sociale alternativo a quello del modo di produzione in cui si è «gettati» dallo sviluppo storico. Ogni concezione che, con «distinguo» più o meno grandi, finisce con il rendere automatica e impersonale la transizione fra diversi modi di produzione sociali, ha come conseguenza inevitabile la messa fra parentesi della dimensione antropologica della transizione stessa. Il «comunismo» non può risultare così che come un dono dal cielo, a meno che risulti appunto come una sorta di paolino «asservimento» a una necessità pseudo-religiosa che ci trascende. Dicendo invece che la «struttura» non può che essere l'interezza del legame sociale, che non è mai un semplice «residuo» derivato dalla semplice in-

terazione fra forze produttive e rapporti sociali di produzione, si riafferma una nozione ontologico-sociale, e non deterministico-meccanicista, del comunismo stesso.

Una simile operazione teorica non può essere indolore, e non può essere svolta distrattamente, come se si trattasse soltanto di aggiungere, o di integrare, elementi «antropologici» a un insieme teorico e categoriale destinato a rimanere immutato. È la centrale nozione di comunismo a essere messa in gioco direttamente, perché il comunismo non è una semplice presa di coscienza ideologica, ma una relazione sociale consapevolmente assunta e sviluppata. Questo comporta che si riformi radicalmente la tradizionale concezione della temporalità che il comunismo storico si è sempre portata dietro, che ha appunto sempre oscillato fra il presente (il comunismo come movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti) e un futuro religiosamente indeterminato (il comunismo come società «alla fine della storia», senza classi, senza stato, senza divisione del lavoro). Il discorso si sposta allora dal tema della natura umana al tema del comunismo, che dovrà essere affrontato direttamente e senza giri di parole. Ciò sarà possibile, e non darà luogo ad aporie insormontabili, appunto perché con un faticoso lavoro concettuale preliminare siamo già riusciti ad impostare (non diciamo «risolvere»; ci basta la paroletta «impostare») alcuni problemi filosofici preliminari.

Conclusione

Nel libro XIII degli Annali, Tzu Lu chiede a Confucio: «Se il signore di Wu ti chiamasse per amministrare il suo paese, quale sarebbe il tuo primo provvedimento?». Il Maestro rispose: «La riforma del linguaggio». Il saggio cinese aveva veramente colto nel segno. È inutile pensare a riforme pratiche, politiche, economiche e sociali se la gente continua a rimanere prigioniera di vecchi apparati concettuali, che si riproducono attraverso termini e parole fuorvianti. Questo è particolarmente vero per quanto concerne la filosofia del comunismo. È inutile pensare di rinnovare, rifondare, eccetera, se si continua ad usare il vecchio apparato concettuale e linguistico. Nello stesso tempo, è illusorio pensare che gli apparati linguistici cambino perché qualcuno scrive libri in cui questo viene proposto. Duecento anni fa si è cominciato a distinguere fra «intelletto» e «ragione» non perché Kant ed Hegel lo hanno fatto, ma perché le condizioni sociali erano mature per distinguere fra un'attività razionale di scomposizione logica della realtà e un'istanza rivoluzionaria di mutamento integrale della realtà sociale. La fine del comunismo storico novecentesco è ancora troppo vicina nel tempo perché si possa già sperare che la riforma del linguaggio sia prossima.

Un messaggio precoce rischia di corrispondere esattamente a ciò che a suo tempo Paolo di Tarso definì *scandalo per gli ebrei e follia per i pagani*. E oggi chi propone di riesaminare radicalmente la filosofia del comunismo tenendo però ferma l'istanza di una comunità postcapitalistica, che non può che chiamarsi «comunismo», provoca esattamente queste reazioni. Da un lato, gli «ebrei», cioè coloro che restano attaccati alla vecchia Legge del comunismo, e all'antico testamento così come è stato tramandato dalla lettera dei profeti, dei giudici, dei re e dei padri

della Chiesa, gridano allo scandalo se si osa far notare cose che sono sotto gli occhi di tutti, come il fatto che il capitalismo è capace di sviluppare le forze produttive, che la classe operaia della grande fabbrica può non essere una classe rivoluzionaria in senso tradizionale, che il partito si burocratizza infallibilmente producendo un tipo umano spaventosamente nichilista, eccetera. Questi «ebrei» grideranno sempre allo scandalo, e inciteranno sempre alla lapidazione. Tutto ciò non avviene a caso. Questi «ebrei» vivono di ortodossia, anche se si dividono fra loro in sadducei, cioè in governanti deideologizzati e in notabili neoliberali, in farisei, cioè in intellettuali strettamente legati alla vecchia Legge, in zeloti, cioè in militanti generosi, entusiasti e tradizionalisti, e in esseni, cioè in gente che passivamente aspetta a casa propria che il capitalismo prima o poi finisca con il crollare da solo. Chi scrive ha avuto modo di conoscere in più di trent'anni sadducei, farisei, zeloti ed esseni «di sinistra», diversissimi gli uni dagli altri, ma tutti uniti nel lapidare chiunque facesse scandalo. E lo scandalo, appunto, sta nel mettere in discussione la vecchia Legge e l'antico Testamento.

Dall'altro i «pagani», cioè coloro che si dividono pluralisticamente nell'adorazione delle varie divinità politeistiche che il capitalismo permette di pregare, ritengono ormai follia il continuare a parlare di comunismo dopo gli eventi del triennio 1989-1991. Ed è folle, per loro, chiunque si ostini a farlo. Gran parte dei «pagani» sono «ebrei convertiti», che hanno abbandonato la vecchia Legge e l'antico Testamento perché in caso contrario non sarebbero mai stati accettati nell'amministrazione dell'Impero e nei circoli dell'oligarchia senatoria. Essi sono particolarmente cattivi e astiosi e, come Giuseppe Flavio, vogliono fare «buon uso» del loro tradimento. Questi «pagani» vivono di pluralismo, di neoliberalismo e di post-moderno, anche se si dividono fra di loro in cirenaici, dediti al piacere e al consumo immediato, in stoici, che interiorizzano i sacrifici necessari per l'accumulazione capitalistica e rompono le scatole a tutti ostentando la loro «virtù», in neopitagorici, dediti a culti di salvezza aerobici, salutisti e *yoga*, ed in accademici, che hanno trasformato in scetticismo le loro antiche certezze. Chi scrive cono-

sce da tempo cirenaici, stoici, neopitagorici e accademici, diversissimi gli uni dagli altri, ma tutti uniti nell'irridere chiunque sembri loro così folle da riproporre il tema del comunismo. E la follia, appunto, sta nel non considerare definitivo il mondo capitalistico della terza rivoluzione industriale.

Sadducei, farisei, zeloti, esseni, cirenaici, stoici, neopitagorici ed accademici riempiono praticamente tutto lo spazio culturale consentito. Con i mezzi della pacata argomentazione è impossibile batterli. Essi non danno ragioni, ma gridano allo scandalo e alla follia. La speranza viene, allora, dal fatto che la storia continua a muoversi, indifferente agli ebrei ed ai pagani. E della storia bisognerà occuparsi, nel suo doppio aspetto di tempo delle rivoluzioni e di luogo delle transizioni.

Nota bibliografica generale

Questo è un saggio sulla natura umana. Prima di citare le fonti «filosofiche» vorremmo però iniziare da tre libri che fanno da sfondo a questa intera riflessione. Iniziamo dall'autobiografia di V. Foa, *Il cavallo e la torre*, Einaudi, Torino 1992. Chi scrive stima molto Foa per le sue qualità intellettuali ed umane. La sua autobiografia però è francamente irritante per il fatto che si fa credere al lettore che la mossa del cavallo consista nel «cambiare di strategia» rispetto alla mossa della torre. La mossa della torre è la metafora di una linearità pesante e «vecchia», mentre la mossa del cavallo è la metafora di una leggera scoperta della libertà e dell'individualità. Foa identifica il comunismo con un millenarismo continuamente rimandato (la «Gerusalemme rimandata»), e fa coincidere la sua guarigione dal «millenarismo rimandato» con la sua uscita filosofica dal comunismo. Noi troviamo in questo non certo un'astuta mossa del cavallo, ma un'ennesima stollida mossa della torre, che però questa volta deraglia ed esce dalla scacchiera. Foa identifica il comunismo con il millenarismo, l'organicismo populistico, il sindacalismo contestativo, e identifica la sua personale uscita psicologica da questo (mostruoso) guazzabuglio con l'uscita storico-epocale dell'umanità dall'illusione messianica del comunismo. Non saremmo tanto sdegnati da tutto questo se non vi vedessimo purtroppo il modello esemplare di «deragliaia» compiuto da centinaia di migliaia di persone. Questo saggio ritiene di essere una *vera* mossa del cavallo. Il cavallo resta nella *scacchiera del comunismo*, anziché saltare fuori di essa con uno stolido nitrito, e si sottrae semplicemente cambiando di casella dal pericolo dell'eliminazione. Quella di Foa è invece una *falsa* mossa del cavallo, in cui lo sfiancato ronzino del sindacalismo «di sinistra» entra nel *corral* degli animali destinati alle macellerie equine dei capitalisti.

Un secondo libro che ha colpito molto chi scrive è quello di

C. Sereni, *Il gioco dei regni*, Giunti, Firenze 1993. È impressionante soprattutto il modo con cui grandi intellettuali messianici (come Emilio Sereni) rinunciavano volontariamente alla loro indipendenza di giudizio sublimandola in modo sacrificale alla Grande Causa. La figlia di Sereni non è forse molto interessata a questo aspetto, e ne tematizza parecchi altri in modo più articolato, ma è sulla sublimazione sacrificale che ci siamo soprattutto soffermati. Un simile sacrificio dell'intelletto è reso possibile soltanto da una visione escatologica e messianica («paolina», e non ebraica, come a nostro avviso troppo superficialmente spesso si dice: è vero però che anche Paolo era un ebreo). Il «partito» diventava una incredibile chiesa cui sacrificare tutto volontariamente, finendo poi per averne in cambio *nulla* (e si veda il nostro saggio intitolato *Il convitato di pietra*), se non un illusorio senso di provvisoria identità ed appartenenza, così lontano dal ben più robusto amore intellettuale di Dio di Spinoza, questo ebreo non messianico.

Il terzo ed ultimo libro, forse il più interessante dei tre, è quello di G. Fiori, *Uomini ex*, Einaudi, Torino 1993. In questo racconto sugli esuli comunisti italiani a Praga negli anni Cinquanta emerge in piena luce un tipo umano consapevole del fatto che «con i dubbi non si può spostare nemmeno un paracarro», il tipo umano che ha forse connotato nel modo più esemplare l'avventura antropologica del comunismo storico novecentesco. Chi scrive è partito allora dall'ipotesi che il tempo storico di Foa, di Sereni e dei comunisti esuli a Praga è stato un tempo pieno di grandezza, e contemporaneamente un tempo da cui congedarsi in modo consapevole ed irrevocabile. In un saggio filosofico, questo «congedo» deve essere filosoficamente elaborato. Ed ecco allora un testo come questo, che può essere certamente letto meglio se si potesse presupporre nel lettore una buona conoscenza del marxismo, della storia della filosofia e della storia generale.

Abbiamo deciso di presupporre questa conoscenza. A proposito del marxismo, purtroppo, *non* esistono a nostro avviso storie soddisfacenti (tali non sono, secondo noi, né le «storie» generali del marxismo di Feltrinelli e di Einaudi, né storie più

brevi come quelle di Vranicki e di Kolakowski), per il fatto che in *nessuna* delle storie esistenti è adeguatamente tematizzato il senso profondo della storia del marxismo stesso, che è quello di essere unità indissolubile di emancipazione e di oppressione, di scienza e di ideologia, di sublimità e di volgarità. In breve, non esistono storie «contraddittorie» del marxismo, ma soltanto esposizioni «dossografiche», più o meno oggettive e «diligenti», che elencano i nomi di una cinquantina di pensatori «marxisti» senza che il lettore riesca mai ad avere uno sguardo d'insieme sul marxismo stesso. Non conosciamo neppure un'esposizione «didattica» veramente soddisfacente del pensiero marxiano, cioè del «marxismo di Marx». Anche questa assenza non può essere casuale, per il fatto che nell'ultimo secolo Marx è sempre stato oggetto di santificazione complessiva (per cui non poteva che avere avuto ragione in *tutto* quello che aveva deciso di scrivere!) oppure di demonizzazione altrettanto complessiva (per cui non poteva che avere avuto *torto* in tutto quello che aveva scritto). Il lettore capirà dunque perché abbiamo deciso espressamente, in questa nota bibliografica, di non dare indicazioni sulla storia del marxismo e sull'esposizione del pensiero marxiano. Preferiamo sottolineare la scandalosità di un'«assenza» piuttosto che elencare (come potremmo agevolmente!) alcune decine di titoli «divulgativi».

Le cose vanno diversamente per la storia della filosofia. Qui non c'è che l'imbarazzo della scelta. Due passi davanti a ogni altro titolo consigliamo la storia di M. Bontempelli-F. Bentivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali*, Trevisini, Milano 1992. Questa segnalazione «privilegiata» è dovuta al fatto che la centrale categoria di Essere è esplicitamente «decifrata» in termini di totalità di una relazione sociale, anziché essere connotata in modo trascendentalistico e/o immanentistico (trascendenza e immanenza sono per noi in ultima istanza polarità convergenti di un'identica «assenza» di essere). Chi vuole studiare una storia della filosofia analitica, completa, ricca di schede, documenti e definizioni può utilmente rivolgersi ai volumi di AAVV, *Il testo filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 1992. Chi invece preferisce un'esposizione succinta, ma chiarissima nella

sua brevità, può trovare quest'ultima negli ottimi volumi di E. Berti-F. Volpi, *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1991. Una storia della filosofia non eurocentrica, che include anche il pensiero indiano e cinese, è quella di E. Balducci, *Storia del pensiero umano*, Cremonese, Firenze 1986 (caratterizzata però da un'incomprensione di Hegel quasi scandalosa). Segnaliamo infine altre tre storie della filosofia non prive di meriti: AAVV (a cura di N. Merker), *Storia delle Filosofie*, Giunti Marzocco, Firenze 1988 (con un'impostazione «materialistica», ma anche eclettica e diseguale); M. Vegetti, F. Alessio, F. Papi, *Filosofie e società*, Zanichelli, Bologna 1992 (estremamente ricca e stimolante, ma anche a nostro avviso «penalizzata» dall'eterogeneità metodologica dei tre autori); L. Geymonat, *Immagini dell'Uomo*, Garzanti, Milano 1989 (versione abbreviata della più vasta storia della filosofia di Geymonat, che pecca a nostro avviso per il fatto che in Geymonat l'Essere non è mai concepito come la totalità di una relazione sociale, e deve dunque essere continuamente «rincorso» sulla base di un'inesistente storia del «pensiero scientifico»). Il caso di questi tre ultimi titoli è a nostro avviso esemplare del fatto che in Italia la cultura detta «marxista» (o progressista, o «di sinistra», eccetera) si è sempre fermata a mezza strada, non osando infrangere l'invisibile muro della «rispettabilità» che ha sempre ritenuto un'esagerata enormità, indegna di una concezione «seria» della storia della filosofia, la decifrazione della categoria di Essere in termini di totalità astratta di una relazione sociale concreta. In questo saggio abbiamo cercato di chiarire che, se non si accede a questa comprensione, non si potrà mai fare nessun comunismo, per il semplice fatto che il comunismo è la totalità di una relazione sociale, e non un'astrazione religiosa (il Regno di Dio, la *basileia*, eccetera) o politica (un partito, un sindacato, uno stato, un «campo socialista», eccetera).

Per leggere un saggio come questo bisognerebbe altresì liberarsi di quell'economicismo implicito che in generale il «marxista» si porta dietro come un fardello, o ancor più come una catena da forzato. Si consigliano, fra i molti, due autori a nostro avviso veramente «rinfrescanti». In primo luogo, Ernst Cassirer (di cui si veda, per cominciare, *Saggio sull'uomo*, Armando, Ro-

ma 1980). Chi scrive non condivide assolutamente l'impostazione neokantiana, funzionalistica, di Cassirer, e nello stesso tempo vede in questo grande pensatore tedesco un modello per una ricostruzione antropologica globale della civiltà. In secondo luogo, Marshall Sahlins (di cui si veda, per cominciare, *Cultura e utilità*, Bompiani, Milano 1982), che ha avuto a nostro avviso il merito di «calare» l'attenzione di Cassirer alle forme simboliche nella concretezza dell'antropologia storica. Cassirer e Sahlins non sono che un inizio, ovviamente. Essi sono però necessari per avviare quel superamento dell'economicismo che riteniamo essere ad un tempo il riflesso di una cultura subalterna da schiavi che crede erroneamente che la «cultura» sia un lusso superfluo da ricchi (laddove la «cultura» è un nesso sociale globale che permette il superamento «modale» dei modi di produzione), da un lato, e l'intrusione mascherata della concezione capitalistica del primato assoluto dell'economia, dall'altro. Resta chiaro, ovviamente, che un superamento di massa dell'economicismo come concezione del mondo delle classi subalterne non può avvenire mediante la semplice lettura di libri anti-economicisti (come questo), ma presuppone la maturazione di condizioni sociali e storiche reali (per ora non ancora esistenti).

Passiamo alla questione della natura umana. È consigliabile cominciare con il buon libro di A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1969. Il libro è utile, ma a nostro avviso manca l'obiettivo fondamentale, perché non evidenzia a sufficienza la centralità non psicologica, ma antropologica, della «natura umana» in Marx. In questo senso, è forse meglio il ricco libro di P. Bellinazzi, *Forza e materia nel pensiero di Marx ed Engels*, Angeli, Milano 1984 (che chiarisce in modo inequivocabile come Marx abbia avuto una nozione di *natura naturans* di tipo aristotelico, leibniziano e hegeliano, contro ogni concezione di natura-materia-passività-residuo bisognosa di divinità demiurgiche, non importa se trascendentali, sociologiche, religiose o politiche). Buono è anche il testo di N. Geras, *Marx and the Human Nature*, Verso, London 1983. Una miniera di spunti è stata per chi scrive l'opera sulla natura umana e il suo possibile rap-

porto con il comunismo di E. Bitsakis, *Filosofia dell'uomo*, Gutenberg, Atene 1991 (in lingua greca).

Vi è però un testo che riteniamo fondamentale, in grado di chiarire analiticamente tutti i problemi «triangolari» del rapporto fra Marx, da un lato, e Aristotele, Epicuro ed Hegel, dall'altro. Si tratta del libro fondamentale di M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Meridiens Klincksieck, Paris 1992. Si tratta a nostra conoscenza della prima opera marxologicamente esauriente pubblicata dopo la caduta epocale del ciclo del comunismo storico novecentesco (1917-1991), in cui vengono messe le basi filologiche per una reinterpretazione radicalmente non economicistica di Marx (anche se questa reinterpretazione non è filosoficamente esplicitata, a causa della scelta di Vadée di limitarsi prudentemente alla filologia). Degno di attenta riflessione è anche il recente lavoro di E. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paris 1993, nella misura in cui pone la presa d'atto della *fine* dell'oscillazione del marxismo fra i due poli della quasi-religione e della pseudo-scienza come il presupposto per un nuovo *inizio* di una teoria che (op. cit. pag. 115) non può essere oggi né una dottrina d'organizzazione né una filosofia universitaria, ma può ricostruirsi soltanto in modo radicalmente non istituzionale. Chi scrive non condivide molte delle soluzioni teoriche suggerite da Balibar, ma ritiene che la sua impostazione metodologica radicalmente non istituzionale sia corretta, non certo per un generico anarchismo (estraneo alla nostra concezione della contemporaneità storica), quanto per il fatto che l'istituzionalità oggi riproduce, duplicandola «culturalmente», la riproduzione sociale e tecnica capitalistica del legame sociale, e bisogna dunque infrangere questa istituzionalità non certo per *épater le bourgeois*, per fare l'*enfant terrible* o per crogiolarsi nella propria pittoresca marginalità esclusa dalle regole della «rispettabilità», ma per il fatto elementare che l'accettazione delle regole formali in questo campo *coincide* con la subordinazione ai contenuti sostanziali (non lo si dimentichi: la concretizzazione del legame sociale capitalistico risiede proprio nell'astrattizzazione, in ragione del dominio ontologico-sociale del la-

voro astratto, la cui «astrattezza», però, non è altro che un'invisibile divisione concreta del lavoro e dei ruoli sociali).

La citazione più importante di Marx, che chi scrive ripete testardamente in tutti i saggi che pubblica, e che parla del passaggio dalla dipendenza personale alla libera individualità, è tratta da K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1968, pp. 98-99. Sappiamo perfettamente che non serve per ora assolutamente a nulla. Se avessimo la costanza, la salute e la forza di scrivere altri trenta saggi su questo tema, non servirebbe per ora egualmente a nulla. In questa congiuntura storica centinaia di studiosi marxisti scrivono cose assolutamente analoghe non solo in inglese e in francese, in tedesco e in spagnolo, in arabo e in giapponese, ma anche in *tagalog* e in turco, in hindi e in swahili, in svedese e in *urdu*, e non serve per ora assolutamente a nulla. Al di là della legittima leggera paranoia che questo senso di inutilità inevitabilmente comporta, riteniamo che la piena comprensione teorica della attuale (e si spera provvisoria) inutilità sia l'anticamera della riformulazione del comunismo. Le ragioni di questa disperante impotenza sono infatti di due tipi. In primo luogo, si tratta di uno «sbarramento a valle», in quanto l'ideologia capitalistica contemporanea è appunto un'ideologia della libertà e dell'individualità, che può consentire al comunismo, peraltro in rotta disordinata, una rivendicazione utopica di livellamento egualitario e di equità distributiva, ma non può assolutamente consentire che questo stesso comunismo rivendichi lo stesso apparente obiettivo del capitalismo, la libertà individuale, riempiendolo di un contenuto alternativo. In secondo luogo, si tratta di uno «sbarramento a monte», in quanto l'ideologia comunista si è fino ad ora storicamente incarnata in una forma-partito, che non potrebbe strutturalmente funzionare sulla base di libere individualità, per ragioni sistemico-strutturali assolutamente inesorabili. È noto che il rapporto di produzione capitalistico si riproduce sulla base di un meccanismo anonimo in cui la forza-lavoro, retribuita con un valore equivalente alla sua riproduzione, produce anche gratuitamente un plusvalore su cui si fonda l'intera società del capitale. Analogamente la forma-partito si riproduce sulla base di una

militanza, questa forza energeticamente originaria, che viene retribuita in base al suo valore con la doppia retribuzione dell'identità e dell'appartenenza, producendo anche gratuitamente la dirigenza e la rappresentanza. Questo meccanismo non può consentire la produzione di libere individualità, essendo invece basato sul nesso fra gregarismo subalterno ed elitismo politico. Coloro che comprendono teoricamente la necessaria impotenza di ogni discorso filosofico sulla libera individualità, impotenza ovviamente relativa alla permanenza nel tempo del *doppio* dominio dell'egemonia capitalistica e della forma-partito, sono pronti a capire che il comunismo deve essere radicalmente reimpostato sulla base di un nuovo legame sociale capace di produrre ricchezza economica, solidarietà umana, comunicazione emancipata e soprattutto eguale libertà. È questo il tema cruciale dell'agire comunitario, evocato sommariamente nell'ultimo capitolo del presente saggio, e su cui vorremmo ritornare in modo più soddisfacente nell'ultimo volume di questa trilogia. Per ora ricordiamo il buon libro di G. Mezzetti, *Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario*, Editori Riuniti, Roma 1992, che ci sembra filosoficamente ancora povero, ma che nondimeno imposta correttamente il problema nei suoi termini più generali.

Absolutamente sterili e fuorvianti sono invece a nostro avviso le geremiadi lamentose sul fatto che l'agire politico non è in grado di portarci fuori dal capitalismo, accompagnate da una incorreggibile coazione a ripetere l'ennesimo tentativo di trovare finalmente la vera pietra filosofale della vera politica (cfr. P. Barcellona, *Lo spazio della politica*, Editori Riuniti, Roma 1993). La dura verità sta nel fatto che *non esiste* per nulla una via politica all'emancipazione. Questa via è esclusivamente antropologica, cioè metapolitica. Questo non significa però, si badi bene, che la politica è inutile, irrilevante, o non serve a niente. La politica è uno strumento ausiliario, e però indispensabile (così come l'anestesia è ausiliaria, ma anche indispensabile, nelle operazioni chirurgiche). Su questa base è utile studiare Max Weber (cfr. G. Cavazzani, *Interpretazioni di Weber e teorie della società*, Angeli, Milano 1993). È anche importante studiare gli approcci antropologici di tipo «disincantato», che vincolano la natura uma-

na storica all'orizzonte capitalistico. La versione più *hard* di questa tendenza, che consigliamo ai palati forti, è quella di A. Gehlen (cfr. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, e anche *L'uomo nell'età della tecnica*, Sugar, Milano 1967): si tratta di una versione che di fatto rende incompatibili la natura umana e l'orizzonte del comunismo (e che dunque deve essere studiata con attenzione particolare). Una versione più *soft*, che troviamo molto meno interessante di quella di Gehlen, è quella di H. Jonas (cfr. *Il principio di responsabilità. Un'etica per la società tecnologica*, Einaudi, Torino 1990). Chi scrive ritiene che il principio di responsabilità, così come Jonas lo definisce e lo tematizza in sorda opposizione al principio utopico della speranza di Bloch, sia esattamente la motivazione razionale che spinge ad un comunismo di eguali libertà solidali. È dunque particolarmente fastidioso ed ipocrita che questo principio assolutamente «comunista» venga brandito contro il comunismo (identificato ipocritamente da Jonas con l'utopismo irresponsabile) in nome di un capitalismo che è quanto di più socialmente ed ecologicamente irresponsabile possa esistere. Per finire, la versione più *soft* dell'antropologia capitalistica, quella da noi esaminata nel quarto capitolo, è di R. Koselleck (cfr. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Casale Monferrato 1986). Ciò che c'è di buono in Koselleck sta nel fatto che non è un borioso predicatore di comportamenti antropologicamente «moderati», cioè capitalistici, ma un preciso classificatore tedesco di significati culturali storicamente determinati.

Un'ottima esposizione dettagliata del passaggio da una nozione di comunità organica a una nozione di comunità come società primitiva da superare nel pensiero di Marx (passaggio da noi ampiamente discusso nel primo capitolo di questo saggio) è fornita da J. Texier (in *Les formes historiques du lien social dans les Grundrisse de Karl Marx*, in «Actuel Marx», n. 11, Paris 1992). Chi vuole ricostruire analiticamente l'intera catena filologica per «dimostrare» questo passaggio può utilmente ricorrere a questo importante saggio. La lettera in cui Marx parla ad Engels dell'*Allgemeine*, cioè dell'universale come astrazione ricavata dalla

concretissima proprietà collettiva, è del 25 marzo 1868. Chi trova strano che si possa parlare dell'Essere di Parmenide come di un'astrazione di una relazione sociale può trarre da questa lettera di Marx ad Engels motivi di riflessione.

La definizione del comunismo come *communauté humaine dépourvée de tous rapports marchands* è in L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Stock/Imec, Paris 1992, p. 233. In una delle sue ultime conferenze pubbliche prima della tragedia, tenuta nell'aprile 1980 a Terni (ed a nostra conoscenza mai integralmente pubblicata), Althusser sostenne (fra virgolette) che «il socialismo è merda», mentre «comunismo non significa socializzare, perché socializzare è una cosa terribile, un portato del capitalismo... comunismo significa semmai desocializzare... in questo periodo di transizione, il comunismo esiste negli interstizi della società, ovunque (da una chiesa ad un campo dove si gioca a pallone) si siano creati dei rapporti reali, delle isole di comunismo caratterizzate da tre condizioni: mancanza di sfruttamento economico, nessuna pressione del potere politico, nessun asservimento ideologico». Citiamo da ritagli dei quotidiani «la Repubblica» e «Il Manifesto» del 5.4.1980. I due giornalisti presenti sembrano sconcertati da tanto sapienziale taoismo e da questa sibillina sapienza orfico-pitagorico-marxista, essendo giunti alla conferenza del vate parigino con l'attesa di una pallosissima conferenza per colti e semicolti. Entrambi si mostrano particolarmente sdegnati per le due formulazioni «il comunismo non è socializzazione, ma desocializzazione» e soprattutto «il socialismo è merda». Ma cosa sta dicendo costui? Il Genio è Follia! Signora mia, dove andremo a finire! Eppure, siamo sicuri che il lettore di questo saggio, accarezzandosi la fronte spaziosa, non troverà in questi timidi paradossi nulla di scandaloso, non certo comunque nei due innocui luoghi che i giornalisti-politicanti fanno oggetto di chiacchiera, curiosità ed equivoco, per dirla con una triade heideggeriana. Il comunismo è infatti antropologicamente un gigantesco fenomeno collettivo-individuale di desocializzazione (precapitalistica e capitalistica), che si accompagna ovviamente a una risocializzazione comunista, in cui però a rigore non si socializza nulla, ma si costituiscono libere indivi-

dualità solidali ed eguali che stabiliscono reti di relazioni orizzontali e non più verticali. È questa la ragione per cui abbiamo tanto insistito sul fatto che la teoria della natura umana come socializzazione non è di Marx, ma di Hume, e che il «marxista» che crede in buona fede che sia di Marx assomiglia al contadino che si dà la zappa sui piedi. Lo abbiamo già detto, ma *repetita juvant*.

Ci siamo riferiti poco sopra al fondamentale libro di Vadée. Ad esso è bene affiancare i due grossi tomi (che possono anche essere usati come arma di difesa contro la reazione capitalistica montante) di T. Andréani, *De la société à l'histoire*, Meridiens Klincksieck, Paris 1989. Andréani chiarisce che il sociologismo e lo psicologismo non sono due punti di vista unilaterali e riduzionistici, ma una vera e propria coppia perversa in collusione e complicità permanente: il sociologismo scarnifica la ricchezza dell'individualità integrale concreta, e lo psicologismo interviene *post festum* per ricostruire l'*identikit* psicologico del simulacro precedentemente disseccato dal sociologismo (e si pensi alla sconcertante e ossessiva centralità della sociologia e della psicoanalisi che caratterizza la società dove storicamente la manipolazione dell'individuo giunge ai livelli più alti, cioè gli Stati Uniti d'America).

Molti lettori, abituati alla dicotomia rigida fra laici e cattolici (una dicotomia che per lo scrivente è quasi incomprensibile) si stupiranno della continua commistione fra categorie teologiche e categorie marxiste. Riteniamo che il fondatore della ditta, Karl Marx, che conosceva bene la teologia, non se ne sarebbe affatto stupito. Abbiamo soprattutto insistito sul tema dell'«incarnazione» (cfr. F. Engels, *Sulle origini del cristianesimo*, Editori Riuniti, Roma 1954, e soprattutto K. Kautsky, *L'origine del cristianesimo*, Samonà e Savelli, Roma 1970), facendo notare come il rapporto «teologico» fra Padre e Figlio è stato duplicato inconsapevolmente nel rapporto «materialistico» fra i Voleri Necessari della Storia, da un lato, e la Classe e il Partito, dall'altro. Chi scrive ha studiato a lungo storia bizantina e si è formato su testi greci (ricordiamo soltanto Jannis Kordatos) che spiegano in dettaglio i rapporti fra ideologie teologiche e forze politico-

sociali (essenziali a nostro avviso per capire Stalin, formatosi in un seminario ortodosso georgiano, il cui «marxismo» riproduce in modo lessicalmente sconcertante forme espressive della teologia greco-bizantina!). Ci rendiamo conto che quanto andiamo dicendo, assolutamente ovvio per chi conosce la teologia ortodossa, può suonare strano a cattolici, laici e protestanti. Suona strano ai cattolici, perché questi ultimi sono abituati a una teologia continuamente manipolata e perennemente aggiustata al principio monarchico, per chi scrive assolutamente intollerabile, dell'insindacabile infallibilità pontificia, in cui il papa, individuo di empirica casualità storica, è investito di un'improbabile sacralità speciale. Suona strano ai protestanti, perché questi ultimi hanno spinto a tal punto il principio della demitizzazione in teologia da rivestire con pretestuoso linguaggio teologico qualsiasi cosa si presti ad un innocuo uso simbolico ed allegorico (per cui vi è una teologia dell'ateismo, della morte di Dio, della fisica moderna, del consumismo, eccetera). Suona strano ai laici, perché questi ultimi credono veramente che i «credenti» siano coloro che «credono» in un principio trascendente e interstellare invisibile, e che chi non «crede» in quest'ultimo (cioè in Dio) non è un «credente», ed è dunque «laico». Ci rendiamo conto che è difficile discutere *seriamente* di filosofia con chi ha una concezione monarchica della fede religiosa (i cattolici), con chi utilizza il linguaggio religioso liberalizzato e demitizzato per qualunque situazione borghese ed esistenzialistica (i protestanti) e soprattutto con chi ha della «credenza» e della sua dinamica dialettica una concezione tanto ingenuamente immanentistica, come se l'immanenza non fosse sempre l'immanenza di un trascendimento (i laici). Eppure bisogna farlo, con pazienza e con fantasia, se si vuole liberare la teoria del comunismo dalla sua struttura teologica protestante (presente soprattutto nella II Internazionale tedesco-luterana), ortodossa (presente soprattutto nella III Internazionale russo-staliniana), cattolica (presente soprattutto nella tradizione di buona parte del comunismo italiano), ebraica (presente soprattutto nei marxismi messianici di Bloch e di Benjamin) e confuciana (presente nel ritualismo imperiale del marxismo cinese, compreso quello maoista).

Certo, questa liberazione non sarà «integrale» (e quando mai qualcosa è al 100%?), ma sarà pur sempre un inizio.

È questa la ragione *teorica* dell'ossessionante insistenza con cui torniamo continuamente sulle due figure di Gesù di Nazareth e di Paolo di Tarso. Esse debbono essere tenute ben distinte, e nello stesso tempo se non le si comprende *fino in fondo*, e ci si limita a una toccata e fuga, si avrà un'involontaria secolarizzazione apparentemente «laica» di contenuti ultrareligiosi, e il comunismo sarà allora necessariamente concepito in termini di messianesimo o di asservimento. Sia il messianesimo che l'asservimento, sia chiaro, furono forme assolutamente necessarie e pienamente legittime quando furono elaborate. La «modernità» di Marx sta però in ciò, che il suo orizzonte comunista si basa sul tramonto irreversibile di queste due forme di coscienza, la cui riproduzione riproduce soltanto, purtroppo, la subalternità plebea al capitalismo con le sue inevitabili tragicomiche «delusioni». Per quanto riguarda Gesù di Nazareth il nostro testo di riferimento è da più di dieci anni M. Bontempelli-E. Bruni, *Il senso della storia antica*, Trevisini, Milano 1979. Aggiungiamo qui due ordini di osservazioni telegrafiche. In primo luogo, è ormai francamente vergognoso che si continuino a sostenere innocue cristomanie umanistiche su Gesù uomo buono, generoso, amante dei poveri, delle vedove e degli orfani, nemico delle «ingiustizie» sociali e del «rilassamento» morale, pacifista gandhiano *ante litteram* anche se capace talvolta di umanissimi scoppi di indignazione (ma come i lettori italiani ben sanno anche le formiche nel loro piccolo si incazzano!). Il *minimo* che bisogna ormai *pretendere* da chi vuole occuparsi della questione è la presa in considerazione dei contenuti *comunisti* dell'ideologia messianica di purificazione del tempio e dell'anno di misericordia del Signore nel contesto sistemico del *modo di produzione* antico-orientale. Il resto è acqua fresca, aria fritta e chiacchiere edificanti per piagnoni inveterati. In secondo luogo, è bene osservare con cruda franchezza che la discussione sul carattere Umano e Divino di Gesù di Nazareth assomiglia troppo spesso ad oggetti di corsi di aggiornamento per operatori di pompe funebrie o per stregoni del *voodoo*, dal momento che sembra sempre che

la «divinità» consista nell'uscire dal sepolcro, laddove l'«umanità» risieda in una sobria e laica attività caritativa e solidale che ammonisce i ricchi egoisti e ristora affamati ed assetati, unita a una lucreziana accettazione dei limiti biologici del corpo. In realtà, la «divinità» consiste nella *capacità* (correttamente percepita in *tutti* i modi di produzione precapitalistici come sovrumana e sovranaturale) di riportare l'interezza del legame sociale complessivo a un rapporto di solidale fraternità degli Uni con gli Altri. Questa *capacità* dà luogo a una *basileia* (pronuncia consigliata: *vassilia*), cioè ad un Regno, un legame sociale cioè in cui sia possibile esercitare interventi dispotici sulla proprietà privata, restituita ai «poveri» (cioè a coloro che ne sono stati «privati»). Finché non si capirà che la *basileia* «divino-umana» è stata la forma normale, fisiologica, del comunismo nei modi di produzione precapitalistici, esattamente come fino ad ora la forma-partito lo è stata nel modo di produzione borghese-capitalistico, non si capirà *mai* che senza un *onorevole* congedo sia dalla *basileia* sia dalla forma-partito non si potrà mai avere nessuna rifondazione comunista reale. Sappiamo, ovviamente, che non vi sono ancora le condizioni storiche per un simile congedo. Ciò comporta un pessimismo della volontà e un ottimismo dell'intelligenza, un atteggiamento opposto cioè a quello abitualmente praticato nel marxismo novecentesco: pessimismo della volontà, perché non si può realisticamente essere «ottimisti» sulla riformabilità strategica del nesso militanza-appartenenza-dirigenza-rappresentanza della forma-partito comunista novecentesco; ottimismo dell'intelligenza, perché sappiamo *razionalmente* che le capacità «espansive» della natura umana sono grandi, ed esse entrano in sinergia con la strutturale incapacità del modo di produzione capitalistico mondializzato di stabilizzare il suo dominio e di eternizzarlo.

Per quanto riguarda Paolo di Tarso, ci siamo basati soprattutto sulla centralità paolina della liberazione attraverso l'accettazione volontaria dell'asservimento al principio spirituale della *basileia* umano-divina, necessariamente trasfigurato e sublimato in cielo a causa della mancata seconda *parusia* di Gesù (cfr. O. Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture*, Tauris

Publishers, London 1991, e D. Kyratas, *The Western Way to Freedom*, in *New Left Review*, n. 197, gennaio-febbraio 1993). Questo dà luogo a nostro avviso alla formazione di un comunismo paolino basato sulla figura antropologica dell'Eremita, incapace alla lunga di arrestare la degenerazione verso l'Ultimo Uomo (su una lettura di Nietzsche molto sensibile a questi temi antropologici cfr. P. Héber-Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, PUF, Paris 1988). È particolarmente importante comprendere il rapporto fra individualità e comunità (*koinonia*), l'identità fra essere ed agire e la struttura relazionale (*non* «sociale», *ma* «relazionale») dell'antropologia paolina (cfr. S. Bréton, *Saint Paul*, PUF, Paris 1988, in particolare pp. 95-101).

A proposito di Spinoza rimandiamo alle storie della filosofia citate all'inizio di questa nota bibliografica. Chi vuole qualcosa di semplice e chiaro può utilmente rivolgersi ai due semplici testi di E. Giancotti, *Spinoza*, Editori Riuniti, Roma 1985, e P. Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 1993). Al di là del linguaggio dannunziano-ispirato (insopportabile per chi scrive) riteniamo sostanzialmente corretta l'interpretazione spinoziana di A. Negri (cfr. *Spinoza sovversivo. Variazioni (in) attuali*, Pellicani, Roma 1992). Insensata è per noi invece la contrapposizione fra Spinoza e Hegel, corrente fra gli althusseriani, ma non in Althusser, che ben sapeva che in Hegel vi è un processo senza soggetto (l'Idea non è un Soggetto nel senso che si dà a questa parole!), e che pertanto il rimprovero hegeliano a Spinoza di non aver inteso la Sostanza come Soggetto non può essere interpretato in modo «sociologico» come un «battesimo» nominativo di una sostanza (classi sociali, partiti politici, eccetera). Limitiamoci in proposito a due sole indicazioni «hegeliane» atte ad evitare fraintendimenti fastidiosi: in primo luogo, è bene sapere che in Hegel la libertà è sempre libertà di tutti, libertà in situazione e libertà come orizzonte strutturale dell'agire (cfr. C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna 1984); in secondo luogo, non bisogna dimenticare mai che la filosofia di Hegel non è una filosofia della pienezza trasparente di un Soggetto pacificato nella sua autorappresentazione, ma è una filosofia di un processo dialettico di determinazioni ontologiche di in-

siemi dinamici (cfr. E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino 1975).

Ci siamo riferiti direttamente a Robespierre, «saltando» in un certo senso la mediazione filosofica di Rousseau, per sottolineare ancora una volta che il grande Robespierre è stato *anche* un pensatore originale e coerente, degno di considerazione autonoma. Si veda su questo G. Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, Puf, Paris 1990, e soprattutto il libro a nostro avviso eccezionale di F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution*, Puf, Paris 1992, che documenta analiticamente come sul piano storico il passaggio dal paradigma della «natura» al paradigma della «società» sia stato un fenomeno di «destra», a differenza di come ha pensato per più di cento anni una «sinistra» che si è sempre riempita la bocca di parole «sociali», finendo con il «socializzarsi» antropologicamente nel modo con cui il capitalismo «socializza» il genere umano.

Questo libro termina ovviamente dove *comincia* il problema: come si può costituire una comunità relazionale di liberi ed eguali (cioè di egualmente liberi) in una situazione storicamente inedita, in cui però comincia a farsi strada la consapevolezza che non solo non verrà nessun Dio a salvarci, ma che le due collaudate forme della *basileia* precapitalistica e della forma-partito capitalistica non potranno mai aprirci la prospettiva comunista? A questa domanda bisognerà dedicare uno studio apposito. È bene però che si sappia, in compagnia con Bertolt Brecht, che alle tante domande che si affollano non esiste nessuna risposta oltre alla *tua*. La terapia filosofica scioglie, alla Wittgenstein, dei «crampi mentali». Benissimo. Alla fine, però, non esiste nessuna risposta oltre alla *tua*.

Indice dei nomi

Adler Alfred, 53
Adréani Tony, 241
Agata Christie, 38
Agnelli Gianni, 47
Alessandro il Grande, 64, 101
Alessio Franco, 234
Althusser Louis, 8, 47, 85, 163, 165, 175, 207, 208, 240, 245
Apel Karl Otto, 94
Arendt Hannah, 88, 94, 95
Aristonico, 110
Aristotele, 18, 32, 33, 34, 47, 49, 76, 78, 79, 80, 81, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 103, 236
Assur, 190
Assurbanipal, 108

Babeuf Francois-Noël, 42
Bahro Rudolf, 164
Balducci Ernesto, 234
Balibar Etienne, 236
Balzac Honoré, 85
Banfi Antonio, 174, 175, 176, 177
Barcellona Pietro, 238
Barth Karl, 104
Beethoven Ludwig van, 141
Bellinazzi Paolo, 245
Benjamin Walter, 114, 151, 242
Bentham Jeremy, 37
Bentivoglio Fulvio, 233
Berkeley George, 27, 28
Berlusconi Silvio, 101
Berti Enrico, 234
Bettelheim Charles, 61, 170, 198
Bitsakis Eftishies, 236

Bloch Ernst, 8, 114, 219, 239, 242
Bobbio Norberto, 123, 132, 141
Bontempelli Massimo, 233
Bordiga Amadeo, 61, 163, 175
Bosio Gianni, 175
Braudel Fernand, 209
Bravemann Harry, 225
Boxel Ugo, 120
Brecht Bertolt, 77, 135
Bréton Stanilas, 245
Breznev Leonid, 160, 198
Bruni Ettore, 243
Buonarroti Michelangelo, 141
Bush George, 101, 108

Cabet Etienne, 70
Calvino Giovanni, 35, 36
Camus Albert, 174
Cantoni Remo, 174, 176, 177, 178
Cartesio, v. Descartes
Cassirer Ernst, 234, 235
Castro Fidel, 171, 172
Cavazzani Giuseppe, 238
Cervantes Miguel, 168
Chandler Raymond, 38
Chesterton Gilbert, 38
Cicerone Marco Tullio, 101
Comte Auguste, 187
Conan Doyle, 38
Confucio, 135
Constant Benjamin, 185
Copernico Niccolò, 187
Costantino il Grande, 150
Crasso Marco Licinio, 90
Craxi Bettino, 72
Cristofolini Paolo, 245
Cromwell Oliver, 126

Dagon, 190
Dahrendorf Ralf, 39
Damen Onorato, 175
Darwin Charles, 31
Debray Régis, 184
De Gaulle Charles, 157

- Del Noce Augusto, 34
Democrito, 95, 96, 97
Descartes René, 43, 115, 116
Dewey John, 36
Diodato, 188
Diogene Laerzio, 64, 188
Donato, 165
- Eckhart Johann, 80, 81
Eltsin Boris, 198
Engels Friedrich, 8, 19, 27, 33,
41, 45, 72, 85, 118, 119, 145,
146, 147, 148, 149, 209, 240,
241
Epicuro, 18, 75, 95, 96, 97, 100,
101, 102, 103, 104, 111, 138,
208, 236
Eraclito, 186, 188
Euno, 110
- Fallot Jean, 104
Feuerbach Ludwig, 44, 45, 47,
72, 149
Fichte Johann Gottlieb, 72
Filodemo di Gadara, 100
Fiori Giuseppe, 232
Flavio Giuseppe, 228
Fleishmann Eugène, 246
Foa Vittorio, 181, 231, 232
Fortini Franco, 175
Fourier Charles, 70, 229
Freud Sigmund, 36, 37, 54
Fromm Erich, 53
- Galilei Galileo, 32
Garaudy Roger, 47
Gauthier Florence, 131, 246
Gehlen Arnold, 239
Genghiz Khan, 64
Geras Norman, 235
Gesù di Nazareth, 81, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 113,
114, 145, 148, 243, 244
Geymonat Ludovico, 234
- Giancotti Emilia, 245
Goldman Lucien, 163
Gorbaciov Michail, 54, 72, 141,
160, 196
Gramsci Antonio, 8, 13, 20, 72,
77, 91, 141, 151, 173, 178,
192, 225
Gregorio di Nissa, 148, 149
Guevara Ernesto, 19, 72, 152,
168, 169, 170, 171, 172, 192,
207
Guevara Hilda, 171
Guglielmo di Occam, 12
- Hebel-Suffrin Pierre, 235
Hegel Georg Wilhelm, 18, 27,
32, 33, 35, 45, 48, 49, 50, 55,
56, 66, 70, 71, 72, 75, 76, 77,
83, 87, 89, 90, 93, 111, 112,
117, 118, 120, 133, 134, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 143,
145, 146, 153, 154, 155, 161,
163, 175, 176, 186, 210, 217,
227, 236, 245
Heidegger Martin, 83, 85, 86,
141, 154, 188
Hitler Adolf, 157
Hobbes Thomas, 42, 115, 123
Hoxha Enver, 142, 161
Hume David, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 46, 50, 51, 82, 124,
127, 130, 187, 209, 241
Hus Jan, 12
Husserl Edmond, 27
- Isaia, 106
- Jonas Hans, 239
- Kanapa Jean, 174
Kant Immanuel, 35, 36, 43, 52,
140, 199, 208, 227
Kautsky Karl, 13, 19, 145, 146,
150, 151, 207, 241
- Kirtatas Dimitris, 245
Kolakowskij Leszek, 233
Kordatos Jannis, 241
Korsch Karl, 8, 156
Koselleck Rheinardt, 212, 213,
239
Kosík Karel, 219
Kuhn Thomas, 132
- Labica George, 246
Lamarck Pierre, 31
Lasch Christopher, 183
Lefebvre Henry, 175
Leibniz Gottfried, 33, 89, 193
Lenin, 10, 13, 19, 27, 48, 49,
71, 72, 77, 117, 122, 131,
141, 151, 152, 153, 155, 156,
157, 159, 174, 192, 207, 220,
221, 225
Lessing Gottlieb, 149
Lipovetsky G., 185
Livio Tito, 105
Locke John, 25, 39, 42, 124, 125,
126, 127, 130, 131, 187, 210
Loisy Alfred, 114
Longo Luigi, 174
Löwy Michael, 114
Luigi XIV, 124
Lunaciarskij Anatoli, 156
Luxemburg Rosa, 13, 72
Lysenko Trofim, 31
- Machiavelli Niccolò, 155
Mahler Gustav, 199
Majakovskij Vladimir, 196
Malebranche Nicolas, 178
Mandeville Bernard, 42
Mao Tsetung, 13, 19, 142, 167
Marcione, 165
Marcuse Herbert, 53
Marshall Sahlins, 235
Marx Karl, 11, 16, 17, 18, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 32, 33, 34,
35, 37, 40, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 73, 83, 87,
88, 89, 93, 95, 96, 97, 102,
103, 105, 112, 113, 118, 119,
122, 123, 127, 130, 131, 136,
138, 143, 145, 154, 155, 159,
170, 174, 176, 178, 186, 208,
209, 211, 212, 223, 233, 235,
236, 237, 239, 241
Mehring Franz, 97
Meister Eckhart, v. Eckhart
Merker Nicolao, 234
Metternich Klemens, 216
Mezzetti Giovanni, 238
Michelangelo, v. Buonarroti
Montaldi Danilo, 175
Montesquieu Charles-Louis, 135,
157
Moretti Nanni, 172
Musatti Cesare, 54
- Naville François, 163
Negri Antonio, 118, 245
Nenni Pietro, 177
Nerone, 64
Nestorio, 150
Newton Isaac, 28, 187
Nietzsche Friedrich, 109, 194,
198, 211, 223, 224, 245
- Occam, v. Guglielmo di Occam
Occhetto Achille, 141
Omero, 141
Osiride, 190
Owen Robert, 70
- Pannekoek Horner Anton, 156
Panzieri Raniero, 175, 225
Paolo di Tarso, 12, 18, 76, 96,
104, 107, 145, 227, 243, 244
Papi Fulvio, 234
Parmenide, 79, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114, 133,

186, 188, 240
 Parvus Aleksander, 167
 Pascal Blaise, 16, 17
 Pasolini Pier Paolo, 179
 Patterson Orlando, 244
 Pavlov Ivan, 54
 Pericle, 90
 Picasso Pablo, 199
 Platone, 87, 88
 Plechanov Georgij, 13, 119
 Polanyi Karl, 125, 209
 Polibio, 105
 Popper Karl, 87

Ra, 190
 Reagan Ronald, 147
 Reich Wilhelm, 53
 Renan Ernest, 147
 Ricardo David, 199
 Ritter Joachim, 88, 95
 Robespierre Maximilien, 10, 18,
 25, 42, 75, 128, 129, 130,
 131, 132, 133, 139, 155, 164,
 246
 Romolo Augustolo, 72
 Roosevelt Franklin D., 157
 Rousseau Jean-Jacques, 39, 42,
 122, 124, 125, 142, 246

Sabbatai ben Zvi, 115, 116, 123
 Salomone, 106
 Sartre Jean Paul, 163, 174, 215
 Say Jean-Baptiste, 128
 Scalfaro Oscar Luigi, 141
 Schmidt Alfred, 235
 Schopenhauer Arthur, 136
 Sereni Clara, 96, 232
 Sereni Emilio, 96, 232
 Sève Lucien, 47
 Shaftesbury Anton, 28
 Shakespeare William, 192
 Simon Bolivar, 171
 Smith Adam, 37, 50, 51, 82, 90,
 130, 208

Spartaco, 12, 110
 Spinoza Baruch, 97, 102, 115,
 116, 117, 118, 119, 120, 121,
 122, 124, 145, 175, 232, 245
 Stalin, 13, 19, 41, 72, 138, 142,
 149, 152, 157, 158, 161, 162,
 163, 164, 166, 167, 207, 242
 Stuart Mill, 38
 Svevo Italo, 54
 Sweezy Paul, 170

Tablada Perez Carlos, 170
 Tacito, 105
 Taylor Charles, 245
 Texier Jacques, 239
 Timpanaro Sebastiano, 104
 Tocqueville Charles, 184, 185
 Togliatti Palmiro, 138, 207
 Toland John, 28
 Tommaso d'Aquino, 80
 Toynbee Arnold, 96
 Trotzki Lev, 13, 152, 163, 164,
 166, 167, 193, 207
 Tucidide, 105
 Tutankhamen, 108
 Tzu Lu, 227

Unamuno Miguel de, 169

Vadée M., 236, 241
 Vegetti Mario, 234
 Verdiglione Armando, 54
 Virgilio, 141
 Volpi Franco, 234
 Voltaire François-Marie Arouet,
 148, 149
 Vranickj Predrag, 233

Weber Max, 186, 187, 188, 189,
 193, 210, 211, 212, 213, 238
 Wilde Oscar, 10
 Wittfogel Karl August, 164
 Wittgenstein Ludwig, 246
 Wycliffe John, 12

Indice

Introduzione, 7

I

La natura umana e la libera individualità in Marx, 23

Il concetto di natura, 23; Il concetto di natura umana, 34; Il concetto di natura umana in Marx, 44; Dall'ente generico alla libera individualità, 54; Una dialettica triplice: il borghese, il cittadino, il compagno, 67.

II

Il comunismo e la storia della filosofia occidentale, 75

Il problema dell'Essere, 76; Aristotele: natura umana, politica e teoria, 87; Epicuro: natura umana, amicizia e piacere, 95; Paolo di Tarso: natura umana, fede e salvezza, 104; Spinoza: natura umana, potenza e saggezza, 114; Robespierre: natura umana, eguaglianza e virtù, 124; Hegel: natura umana, coscienza e libertà, 133.

III

La dialettica storica della figura del compagno, 145

Engels, Kautsky, ed il movimento socialista come erede del cristianesimo, 146; Lenin: il primato antropologico della razionalità politica, 151; Stalin: la costruzione dell'Uomo Nuovo attraverso lo stato-partito, 157; Trotzki: un'eresia gnostica della salvezza socialista, 163; Che Guevara: l'ultimo grande ringiovanimento del progetto comunista novecentesco, 168; Il comunismo italiano: eguale o diverso?, 172; La dialettica della contestazione occidentale: 1956-1989, 179; La dialettica della coscienza degli intellettuali: 1956-1989, 185; La dialettica della dissoluzione burocratica: 1956-1989, 192; La dialettica della trasformazione populista, 1956-1989, 199.

IV

Verso una nuova possibile comunità, 207

Comunità e mercato. Due approcci di Althusser e di Braudel, 207;
La teoria borghese del disincanto da Weber a Koselleck, 209;
L'implosione del comunismo storico novecentesco, 214; La comunità delle eguali libertà, 219; Il legame sociale, sola struttura del comunismo, 222.

Conclusione, 227

Nota bibliografica generale, 231

Indice dei nomi, 247