

Quaderni dei Viandanti

**Paolo Repetto**

**CRITICA  
DELLA  
RAGION PIGRA**

*Viandanti delle Nebbie*

Paolo Repetto

**CRITICA DELLA RAGION PIGRA**

Edito in Lerma (AL) nell'aprile 2004

Per i tipi dei **Viandanti delle Nebbie**

collana *Quaderni dei Viandanti*

<https://www.viandantidellenebbie.org>

<https://viandantidellenebbie.jimdo.com/>



Quaderni dei Viandanti

*Paolo Repetto*

*CRITICA  
DELLA  
RAGION PIGRA*

*Viandanti delle Nebbie*

## INDICE

Un filo di resistenza.....	7
Sinistra non è solo una mano.....	13
Manuale di sopravvivenza (1).....	18
L'ultimo in basso, a sinistra.....	27
Valori e plusvalore.....	63
Come (non) si diventa postmoderni.....	67
Il pericolo viene dallo spazio.....	76
Vent'anni dopo.....	81
Contare fino a dieci.....	91
La metastasi dell'utopia.....	99

*Questo volumetto raccoglie occasionali interventi relativi alle idealità politiche e sociali. Tra il primo e l'ultimo, in ordine cronologico, corre un quarto di secolo: in pratica l'arco di una generazione. Ma la distanza, a dispetto di una sostanziale coerenza, o se si vuole di una noiosa ripetitività nelle argomentazioni, sembra ben maggiore. È quella che separa l'Olivetti 22, con la quale sono stati redatti i primi, dal Presario col quale sto scrivendo queste righe: anni luce per quanto concerne la tecnologia, un abisso in termini di speranza.*



# Un filo di resistenza

da un'escursione autunnale con  
HANS MAGNUS ENZENSBERGER

P. Allora, le piace qui, dottor Enzensberger?

H.M. Certo. È veramente un bel posto. E poi queste colline, questa natura, sono molto diversi rispetto al paesaggio italiano cui sono abituato. Io conosco bene soprattutto la Toscana, come tutti i tedeschi, d'altra parte.

P. Già, è così. Comunque, con tutto il rispetto, credo ci siano molti altri volti dell'Italia che lei non conosce. Confesso che mi è piaciuto molto il quadro che Lei ne ha dato in "**Ah! Europa**", perché è più che veritiero: ma non è completo. Per questo ci tenevo tanto ad incontrarla, e tra l'altro, ad incontrarla proprio qui.

H.M. L'avevo capito dalla sua lettera: e ho accettato per la stessa ragione. Mi corregga se sbaglio, ma ho l'impressione che Lei voglia mostrarmi la "faccia seria" di questo paese.

P. Direi piuttosto la faccia "in ombra", quella che non è sempre sotto i riflettori, che non invade i teleschermi, le sale dei congressi e le riviste più o meno patinate. Badi bene, niente a che vedere con l'Italia dei misteri, anzi. Questo anche Lei lo ha sottolineato, in Italia non ci sono misteri, tutti sanno tutto, fingono di non saperlo ma lasciano capire che lo sanno, e le prime e seconde e terze pagine sono piene dei resoconti di attività che paradossalmente vengono definite occulte. No, semplicemente mi premeva farle constatare che anche in un paese come il nostro, zeppo di parassiti e cialtroni, c'è gente che lavora e resiste in silenzio. Anche se sta diventando sempre più difficile. In fondo è la stessa gente di cui Lei parla ne "**In difesa della normalità**": magari meno "maggioranza silenziosa", perché qui la maggioranza è piuttosto di casinisti, ma insomma, c'è anche gente seria.

H.M. Non ne dubitavo. Mi sembra naturale che dietro la mandria di idioti che appaiono in tivù, accendono fuochi nei boschi e si pestano negli stadi, ci debbano essere anche persone normali e responsabili. Anche se, a dire il vero, non ho avuto molte occasioni di incontrarle. Sa, col mio lavoro finisco per frequentare soprattutto convegni culturali. Resta il fatto che il fenomeno di italianizzazione dell'Europa di cui parlo nel saggio da Lei citato fa riferimento soprattutto al modello "eccessivo" italiano. Tra l'altro, da allora (era l'87) sono maturate altre situazioni che rendono a mio parere ancor più

valida la prospettiva di una esportazione del modello italiano. Mi riferisco alla crisi di legittimità del sistema partitico. Quello che in apparenza sembra un prodotto dell'arretratezza politica italiana è in realtà l'anticipazione di una tendenza che a breve interesserà tutta l'Europa (e quella parte del mondo in cui esistono istituti politici basati sui partiti). Intendo dire che il sistema capitalistico, dopo aver avuto bisogno della democrazia partitica, dei partiti politici (e mi riferisco a tutti i partiti, di governo e forse ancor più di opposizione, con tutti gli annessi e connessi, tipo sindacati, ecc.) quali cinghie di trasmissione per far digerire alle popolazioni i mutamenti economici, culturali e sociali degli ultimi due secoli, oggi può farne tranquillamente a meno. Il sistema-capitale aderisce ormai al nostro corpo come una seconda pelle, si propone come una seconda natura. Nel corso di cinque o sei generazioni ci siamo abituati a considerare "naturale" ogni sua manifestazione, dal lavoro parcellizzato alla cementificazione a tappeto, dal guidare l'automobile al rimbambirci davanti alla televisione. Non è stata una rieducazione indolore: i partiti politici hanno funzionato da anestetico. Ricorda Guicciardini, a proposito di Ferdinando il Cattolico? *"Quando volea fare impresa nuova o deliberazione di grande importanza, procedeva spesso di sorte che, innanzi si sapesse la mente sua, già tutta la corte e i popoli desideravano ed esclamavano: el re dovrebbe fare questo, ecc."* Perfetto. A questo sono serviti i partiti, a far sì che la gente si convincesse di aver chiesto quel che le veniva imposto. Ora non è più necessario, come dicevo, ormai il filo è diretto.

P. Il filo diretto passerebbe in Italia attraverso la guaina del leghismo? Non mi sembra di aver colto un'analisi di questo tipo nel suo ultimo libro, **"La grande migrazione"**.

H.M. In effetti **"La grande migrazione"** è solo un excursus molto generale su un fenomeno che tutti sembrano scoprire solo adesso, con i "barbari" alle porte, ma che in realtà ha caratterizzato da sempre la storia dell'umanità. Quanto al leghismo, sì, penso che in qualche modo si proponga come modello di decisionismo diretto, non mediato: l'illusione di scegliere "di persona", senza più deleghe, quando in verità tutte le scelte sono già state fatte e le decisioni sono già state prese. Comunque, il filo non ha nemmeno più bisogno di guaine metaforiche. Esiste già materialmente, corre via etere, e magari oggi anche via modem, si dispiega sempre più invisibile e solido e veloce fino a tessere "la grande rete" nella quale ci stiamo ingabbiando, narcotizzati dal sogno della democrazia telematica.

P. Credo che Lei prefigurasse qualcosa del genere ne **"Gli installatori del potere"**.



H.M. Già, pressappoco. Ma le confesserò che quel “prefigurasse” mi dà un po’ fastidio. Preferisco pensare di avere gli occhi aperti sul presente piuttosto che lo sguardo lungo sul futuro. Per come la vedo io, poi, finirei per passare per un profeta di sventure.

P. Capisco. Ma resta il fatto che a Lei riesce di anticipare sistematicamente i tempi rispetto alle grandi tematiche, e di affrontare i risvolti di un problema prima che il grosso dell’armata intellettuale abbia avuto anche solo la percezione del problema stesso. Nelle poesie di “**In difesa dei lupi**”, ed erano l’opera di un giovane, c’era già la presa per i fondelli di quella puzza al naso “di sinistra” che ha caratterizzato le “avanguardie” politiche e intellettuali degli anni sessanta. In “**Politica e terrore**”, e siamo prima del ‘68, è puntigliosamente dimostrata la sostanziale equivalenza e complementarità tra l’azione politica del sistema e l’azione politica di chi lo combatte col terrorismo. In “**Palaver**”, e siamo ai primi anni settanta, si colgono le ambiguità di un ecologismo “integralista”, nonché la sua predisposizione ad essere strumentalizzato. Tra i saggi di “**Sulla piccola borghesia**” ho trovato finalmente un discorso sincero e pulito rispetto agli esotismi terzomondisti, quello di “**Eurocentrismo contro voglia**”. E lo stesso vale per l’analisi spietata de “**Il massimo stadio del sottosviluppo**”, sul socialismo reale e la sua fine incombente, prodotta negli anni settanta. Certo, non parliamo di doti profetiche, ma è senza dubbio frutto di una stupefacente lungimiranza.

H.M. Insomma, non un profeta ma uno scout. Mah, non mi ci vedo a cavalcare un po’ avanti alla truppa, a leggere le tracce sul terreno e a spiare i polveroni lontani. No, torniamo a terra. Mettiamola così: è evidente che scrivo perché credo di aver qualcosa da dire, magari anche di vedere qualcosa che gli altri non vedono, o fingono di non vedere. Niente lungimiranza, se mi permette: solo onestà intellettuale. E già così non mi sembra di peccare di eccessiva modestia. Se c’è una cosa che mi irrita è il constatare come la stragrande maggioranza, tra coloro che formano l’intelligentia, rifiuti ostinatamente di guardarsi attorno, o, quando lo fa, di prendere atto di quanto vede. Ricorda quella poesia, “**Sulle difficoltà della rieducazione**”? “*Quando è il momento della liberazione dell’umanità / corrono dal barbiere ... / Invece che per la giusta causa / lottano con le vene varicose e il morbillo. / Eh sì, se non ci fosse la gente / tutto si aggiusterebbe in un baleno*”. Certo che si aggiusterebbe! C’è solo il piccolo dettaglio che l’opera di aggiustaggio viene intrapresa, negli intenti, in nome, alla testa, per il bene della “gente”. Quando dico “prendere atto” non intendo che una volta realizzato come la “gente”

non voglia quello che vuoi tu, la si debba lasciar cuocere nel suo brodo, o peggio, che si debbano rincorrere i suoi gusti per non essere cacciati dalla cucina: no, intendo dire che non si può costruire un abito ideale, senza prendere le misure, avendo in mente magari il canone di Policleto, e poi arrabbiarsi se quelli cui è destinato hanno la pancia, o le gambe corte. Ecco, se uno si guarda in giro, o ha il coraggio di guardarsi allo specchio, vede che la “gente” ha la pancia, le gambe corte, le spalle strette o il sedere sporgente. Cosa fa, li elimina tutti? Non è più sensato cucire abiti meno attillati, un po’ più informi e goffi, ecco, oggi si dice “casuals”, che si adattino a tutti? Fuor di metafora, se dà un’occhiata proprio all’abbigliamento moderno, vedrà che il sistema questo l’ha già capito da un pezzo. Insomma, giriamo giriamo, ma stiamo parlando semplicemente di buon senso.

P. Ecco, ci siamo arrivati: buon senso, ovvero razionalità. Assieme a Calvino, e in qualche modo anche ad Eco, Lei per me rappresenta la persistenza e la validità dell’atteggiamento illuministico. Il più simpatico tra i personaggi dei suoi **“Dialoghi tra immortali, morti e viventi”** risulta Diderot. Forse perché è un ironico autoritratto. Le piace essere considerato un epigono dell’Illuminismo?

H.M. Mah, intanto aggiungerei al gruppetto anche Böll, così siamo giusti per lo scopone. Quanto all’Illuminismo, dopo il contropelo di Adorno e Horkeimer c’è da chiedersi se non sia un insulto. Comunque, seriamente, rifiuto di considerarmi un epigono, perché questo connoterebbe l’Illuminismo come una moda culturale, mentre è un atteggiamento, una disposizione di spirito. In questo senso sì, allora lo considero un complimento: se illuminismo significa difesa del buon senso, che non sempre si identifica col senso comune, ma qualche volta sì, ebbene, sono un illuminista. Riguardo a Diderot, poi, c’è senz’altro un po’ di me, anzi, c’è parecchio: ma l’intento era piuttosto quello di evidenziare una certa “banalità”, aspetti, la precedo, una “normalità” attraverso la quale lo spirito, diciamo l’intelligenza, riesce ad operare in positivo. Niente ascetismi, niente eroismi: la storia va avanti attraverso il tran tran, e si accompagna alle grettezze e meschinità di persone che comunque lavorano seriamente e con passione. Qualcosa di simile, anche se colto in chiave più ironica, a quel che ho cercato di dire nelle poesie di **“Mausoleum”**.

P. È vero. **“Mausoleum”** mostra l’altra faccia di tante medaglie, quelle che recano da un lato l’effigie dei protagonisti della vicenda del “progresso”. Quel che più mi piace, in questa Spoon River del villaggio della conoscenza, è l’assenza di qualsiasi volontà dissacratoria. C’è un clima di me-

stizia, piuttosto: sono presentati i costi, a fronte dei ricavi. E qualche volta è dubbio che ci sia stato per l'umanità un utile netto.

H.M. Già. Credo sia andata proprio così: le grandi scelte scientifiche, o in senso più lato culturali, sono state fatte tutte in buona fede, da gente convinta di essere nel giusto, di operare per il bene comune. I risultati non sempre hanno corrisposto. Quanto al dissacrare, credo che presupponga qualcosa di sacro: nell'epoca nostra è quasi un gioco di società. Una volta che è caduto, tutti vogliono portarsi a casa un pezzetto del muro di Berlino. Ci sono bancarelle che li vendono, e sospetto che ormai questi detriti arrivino addirittura dall'Italia.

P. È probabile. Ma in definitiva, banalizzando, lei ritiene di avere un'attitudine ottimista o pessimista rispetto alla storia dell'umanità, quindi al passato, o rispetto ai suoi sogni, quindi al futuro?

H.M. Dovendo proprio rispondere direi ottimista, ma non lo so, dipende dall'accezione che si vuol dare al termine. C'è chi crede che la storia dimostri come l'umanità abbia comunque sempre progredito, malgrado Attila e Hitler e tutti gli altri, e che in pratica è in moto un processo di perfezionamento. Chiaro che questo non è essere ottimisti, ma idioti. Cinque miliardi di persone che muoiono per fame, malattie e violenze, e tutti gli altri miliardi che sono morte allo stesso modo e per le stesse ragioni nel corso degli ultimi cento secoli stanno a dimostrare il contrario, e avrebbero qualche obiezione a questa idea. Nemmeno credo valga l'ipotesi di una razionalità che si è affermata, o che comunque si è ritagliata un suo spazio, e non lo perderà più. Basta accendere per cinque minuti un apparecchio televisivo per avere la dimostrazione del contrario.

P. In effetti in "**Mediocrità e follia**" Lei esprime molti dubbi in proposito. E anche nelle poesie di "**La furia della caducità**" non sembra nutrire speranze in una nuova primavera dei Lumi.

H.M. Beh, è chiaro che ultimamente è un po' difficile coltivare entusiasmi. Qualcuno potrebbe dire: per fortuna. Ma spero che da nessuna delle due opere da Lei citate giunga la sensazione di una mia posizione "apocalittica", un annuncio della fine dei tempi. Per carità, i grandi pessimisti, tipo Cioran, o il vostro Ceronetti, mi danno sui nervi. Volgarità trionfante, barbarie incombente, suicidio collettivo, eh, santo Iddio! Tocchiamo ferro. O almeno, sia un po' come vuole, questo significa forse che io debba rinunciare al rispetto di me stesso, e quindi al dovere di capire e di aiutare, per quel

che posso, anche gli altri a capire? E magari tentare qualcosa, con gli altri, per evitare lo sfascio?

P. Mi par di potere desumere, allora, che Lei, arrivato a sessant'anni, con alle spalle un quarantennio di attività come letterato e polemista, non dia segni di cedimento. Dica la verità, non la sfiora ogni tanto l'idea di mettersi in pensione?

H.M. Oh, altroché. A volte penso che dovrei davvero staccare. Ho i miei amici, i miei affetti, i miei libri: magari in ordine inverso. Ma vede, è più facile smettere di fumare che di impicciarsi. Io non riesco a liberarmi né dell'uno né dell'altro vizio.

P. Ma non prova mai una impressione di inutilità, la sensazione di predicare nel deserto, di dire cose che alla fin fine vengono ascoltate da quattro gatti, ma delle quali i più sembrano poter fare tranquillamente a meno?

H.M. No, no. O meglio, sì, è naturale che a volte uno ne abbia le scatole piene e si chieda: ma cosa sto facendo, perché, e per chi? E più ancora quando ti accorgi di essere travisato, che non quando sei ignorato. Sì, capita. Ma poi? Voglio dire, il senso che do al mio impegno, per quel che vale, non è senz'altro quello di fare adepti. Per quelle cose lì ci sono altre strade: si predica, come il reverendo Moon, o si fa lo scemo in televisione, come il vostro Sgarbi. Ne abbiamo già parlato: se ti proponi di essere una voce critica non puoi certo pretendere gli applausi. Ritorniamo al discorso delle "avanguardie" e della pretesa che ad ogni presunta provocazione il pubblico reagisca, ma nello stesso tempo consenta. Se il pubblico, come sempre più spesso accade, incassa imperturbabile, non significa che non ha capito niente, ma che non aveva senso la provocazione. Comunque, tornando a me: Lei ed io siamo qui, Lei ha vent'anni meno di me, si pone gli stessi problemi, domani risponderà ad altri che Le porranno le stesse domande. È un filo di "resistenza", come Lei stesso lo ha chiamato, che val la pena continuare a tessere. Direi che, al limite, è sufficiente questo a giustificare quarant'anni di impegno: o le sembra poco?

P. No, certo. E anzi, la ringrazio, a nome mio e di tutti coloro che continueranno ad attaccarsi a quel filo. E ora andiamo, signor Enzensberger: arriveremo a quella chiesetta lassù, sul monte lì di fronte, il Tobbio. È un po' il nostro Broken. La vede?

H.M. Uhm, si direbbe piuttosto lontana. Pensa che possa farcela?

P. Ce la farà senz'altro. Lei è ancora capace di salire molto in alto. Garantito. 1991

## Sinistra non è solo una mano

*Questo intervento è apparso sulla rivista "CONTRO" nel 1979, anche se il tono e l'uso di termini come "compagni" parrebbero farlo risalire a qualche decina d'anni prima. Lo ripropongo perché in realtà trovo significativo constatare come i problemi, al netto dei contesti e della forma in cui erano espressi, siano rimasti per la sinistra esattamente gli stessi. Diversi eravamo solo noi.*

Nell'editoriale di apertura dell'ultimo numero di CONTRO (ottobre 1979) compagni e simpatizzanti erano sollecitati a rilanciare il dibattito e la riflessione all'interno della sinistra. Crediamo che questo invito non andrà deserto. Esso rappresenta infatti un'esigenza che tutti, in questo momento, sentiamo profonda dentro di noi e diffusa attorno a noi. Soprattutto, la interpreta nei termini nuovi in cui questa esigenza si pone: vale a dire come bisogno di prendere le distanze dalle vane e assurde beghe ideologiche che hanno caratterizzato la cultura "progressista" negli ultimi tempi, di dare finalmente alla nuova sinistra un'identità non ricalcata su velleitari modelli esotici, di costruire un nuovo rapporto attraverso e in funzione di una presenza più concreta nella dinamica politica e sociale del paese.

Una seria riflessione sullo stato e sugli obiettivi odierni della sinistra non può esimersi, a mio giudizio, da uno sforzo preventivo di chiarimento e di intesa sul valore stesso del termine "sinistra". Non si tratta di trovare la formula che risolva un secolo e mezzo di dibattiti, di incomprensioni o di vere e proprie lotte: più semplicemente, vanno individuati punti di riferimento comuni che consentano di discutere e di lavorare assieme senza equivoci. Per questo motivo è necessario riprendere e ribadire concetti che possono apparire scontati e acquisiti: me ne scuso in anticipo, ma ritengo che ciò giovi alla chiarezza.

È scontato, ad esempio, che le grandi formazioni partitiche tradizionalmente legate alla classe lavoratrice non esauriscono oggi, come non hanno mai esaurito, il potenziale di prassi e di teorizzazione politica implicito nell'essere "a sinistra". Addirittura, i partiti storici, in quanto coautori dell'attuale forma di dominio politico, sono entrati in simbiosi col sistema ed hanno finito per farsi garanti della sua sopravvivenza. E tuttavia, nell'ottica dell'esercizio di una opposizione concreta o alla ricerca di un'alternativa di potere a scadenze non troppo remote non si può prescindere

dere dall'esistenza di queste forze e dalla necessità di instaurare con esse un rapporto non ambiguo e non puramente tattico. Ci si deve allora chiedere entro quali confini e su che basi può muoversi la ricerca di una intesa, ovvero, per arrivare ad una enunciazione meno sfumata del problema, quali tra queste forze sono recuperabili in un progetto di rifondazione della sinistra, e in che misura. Né meno urgenti sono un confronto ed una chiarificazione su questo piano con altre forme organizzate che percorrono vie diverse ed originali ai margini della sinistra storica, dal radicalismo all'Autonomia.

È anche scontato che la connotazione "di sinistra" non copre un'area ideologica omogenea e perfettamente definita nei suoi contorni. Ad un "pensiero di sinistra" sono grosso modo rivendicabili tutte le teorie socio-economiche esprimenti il rifiuto del modo di produzione capitalistico e del tipo di organizzazione sociale che ne consegue, e informate alla prospettiva di una società non classista (quest'ultima condizione costituendo la discriminante primaria nei confronti delle altre forme di anticapitalismo, cattolico o laico di destra, che ipotizzano invece un ordinamento societario gerarchizzato).

Dobbiamo tuttavia chiederci se rientrano in esso (e nel caso, in che misura) anche quelle posizioni che il rifiuto intendono in termini non fattivamente antagonisti, ma come difesa (movimenti ecologici) o addirittura come fuga ed estraniamento (dal fenomeno hippie ai periodici revivals orientalistici). In questo senso sarebbe opportuna, ad esempio, una riflessione meno superficiale sul movimento nordamericano degli anni sessanta e sui suoi esiti attuali, che sappia scorgervi la prefigurazione delle tendenze involutive della sinistra in uno stadio di avanzata realizzazione del modello sociale capitalistico (naturalmente, fatte le debite distinzioni...).

Niente affatto scontata, invece, e quindi tanto più necessaria, mi sembra la presa di coscienza nei confronti di alcune realtà sino ad oggi testardamente ignorate in nome di vecchi miti: primo tra tutte il processo di uniformazione che il capitale, nel suo aspetto totalizzante, ha innescato. Mi riferisco alla dissoluzione, sia pure per il momento limitata al piano formale e operante su scale diversificate, dei confini di classe rispetto alla nuova attività primaria, quella del consumo. È su questa base ormai che il capitale tende a perpetuare il suo dominio. Anche lo sfruttamento della forza-lavoro è destinato a passare in second'ordine, dal momento che il capitale comincia già a fare ricorso, per la soddisfazione delle sue esigenze produttive, all'alta tecnologia della robotizzazione e dell'automazione. Esso mira a sviluppare nei propri confronti un nuovo tipo di subordinazione, consensuale,

incentivando un consumo opportunamente caricato di valenze indotte (prestigio sociale, “realizzazione”, liberazione ecc...). La devalorizzazione della forza-lavoro e il carattere antagonistico del consumo fanno emergere nell’ambito della classe lavoratrice atteggiamenti corporativistici che sono il primo passo verso la dissoluzione della classe in sé e verso una sorta di atomizzazione sociale.

A questo proposito va riesaminato criticamente, ad esempio, il ruolo dei sindacati, che barattando troppo spesso l’utile immediato, magari anche in termini di potere contrattuale, con l’assestamento di queste tendenze, hanno funto da cinghie di trasmissione del nuovo meccanismo capitalistico. E va accettato il fatto che lo scontro non si dà più immediatamente tra le classi, ma tra il capitale autonomizzato, mirante ad una superiore razionalità distributivo-consumistica, e la coscienza che questa operazione, una volta permessa, è irreversibile: coscienza che non è più di classe, ma postula altre determinazioni, meno automatiche, dell’ “essere a sinistra”.

Un’ulteriore conferma di questa nuova realtà ci viene, se ce ne fosse bisogno, proprio in questi giorni da Torino: sono esempi clamorosi di scarsa combattività operaia e delle forme esasperate in cui la combattività residua è costretta a esprimersi nelle minoranze. Ma lo stravolgimento di significato degli strumenti tradizionali di lotta è un dato su cui da tempo si sarebbe dovuto riflettere maggiormente. Fino agli anni sessanta ogni sciopero costituiva un momento di aggregazione allargato a tutti gli altri spezzoni della classe operaia. La lotta tendeva con facilità a generalizzarsi, nelle componenti come negli obiettivi. Oggi non possiamo nasconderci che lo sciopero sortisce in realtà effetti disgreganti: ogni categoria si sente danneggiata, più che stimolata, dalla lotta delle altre: e proprio su questi presupposti riesce a passare un discorso sino a qualche tempo fa inconcepibile, come quello dell’autoregolamentazione. D’altro canto, gli stessi scioperi generali e nazionali non sono più un’espressione di lotta economica e sociale, ma vengono usati come strumento di dissuasione o di spinta nelle situazioni di stallo politico. da momento più alto della conflittualità spontanea essi sono diventati il paradigma della involuzione burocratica.

A volerli cogliere, comunque, gli indizi di questa perdita di fiato dell’opposizione tradizionale sono infiniti, non ultimo quello della resa della protesta giovanile, del suo incanalamento in direzione iperconsumistica (e in ciò il capitale ha potuto giovare anche della ingenua complicità di frange della nuova sinistra, Lotta Continua in testa), ecc...

Mi rendo conto che queste note circa ciò che la sinistra non è, o non è più, rimangono vaghe e possono dare luogo ad interpretazioni distorte. Esse tuttavia si pongono soltanto come spunti per il dibattito e confidano nella volontà e nella capacità di non fraintendere da parte di chi al dibattito stesso è interessato. Lo stesso vale per le brevi considerazioni su ciò che ritengo la sinistra dovrebbe essere.

Sinistra è innanzitutto un modo di pensare, di agire, di essere con se stessi e con gli altri. Una militanza quindi che non ha confini privati o politici, non nel senso che all'una dimensione vada sacrificato tutto il resto, né nell'ottica di un recupero a dimensione politica di qualsiasi forma d'espressione (per intenderci, non ha niente a che fare con la sinistra non solo il "bucarsi" ma anche il drogarsi intellettualmente con qualsivoglia forma di fanatismo intellettuale, sportivo, musicale, ecc...). Una militanza che non conosce riflussi, fondata sulla convinzione che il miglior modo di preparare la via alla società socialista sia quello di vivere già, nell'arco del possibile, i rapporti umani ipotizzabili in tale società.

In questo senso sinistra è quindi capirsi, in primo luogo farsi capire (e ciò dovrebbe valere tanto più in questo dibattito): un problema di linguaggio, anche nel senso più esteso, ma insisterei soprattutto nel senso più elementare del termine. Quella che si autodefinisce "cultura progressista" ha finito infatti per adottare un linguaggio esoterico e cifrato, e per creare emarginati di doppio tipo: da un lato chi parla, portato a privilegiare se stesso come interlocutore, a "sentirsi parlare" e quindi a perdere il contatto con chi ascolta: dall'altro quest'ultimo, che o reagisce passivamente, fingendo di capire ciò che non capisce (anche perché spesso non c'è niente da capire) o si volge a ciò che gli riesce più accessibile (mi riferisco soprattutto alle giovanissime generazioni, alle quali la scolarizzazione di massa non ha offerto molto sotto il profilo dell'arricchimento linguistico, e che si lasciano facilmente sedurre dalla semplicità del linguaggio televisivo –ma anche di quello concertistico, ecc...).

Il problema del linguaggio della sinistra va visto senza dubbio nel contesto più generale di una cultura ormai volta a funzioni prevalentemente decorative, all'interno della quale è già in fase avanzata il processo di omogeneizzazione. La verità è che dal punto di vista intellettuale è diventato difficile ormai distinguere una destra da una sinistra. Il caso dei "nuovi filosofi" e dell'uso indiscriminato che essi fanno di categorie un tempo esclusive dell'una o dell'altra parte ne è l'esempio più clamoroso. Quindi l'adozione generalizzata di forme espressive appunto esoteriche, proprie di una cultu-



ra elitaria, aristocratica, risponde ad una effettiva crisi di identità della cultura progressista. Essa troppo spesso soccombe alla propria mercificazione, degradandosi a prodotto di pronto consumo per il quale è più importante la confezione che non la sostanza (SPIRALI e compagnia). Anche in presenza di una maggiore serietà di intenti le cose cambiano poco. Riviste sul tipo di AUT AUT, che si candidano ad avanguardia culturale della sinistra, attuano in realtà un uso terroristico del linguaggio, impiegando veri e propri cifrari specialistici in relazione a concetti già di per sé tutt'altro che accessibili. In fondo, anche questo erigersi attorno una barriera linguistica è uno stragemma per non confrontarsi con lo sfacelo delle idee.

Di fronte a questa babele, "sinistra" è quindi un'apertura ed una umiltà intellettuale che consenta di attingere criticamente a ciò che dalle più svariate direzioni può venire, e di usarlo senza preconcetti. Non si tratta di essere onnivori, ché in questa direzione il capitale ci dà comunque dei punti. Si tratta invece di raggiungere una maturità che ci consenta di aggirarci senza scudi ideologici, ma anche con una certa impermeabilità alle facili suggestioni, nel magma culturale odierno, e di trarne alimento. In questo senso si impone, ad esempio, il superamento di quella forma mentis determinata dalla chiusura degli sbocchi rivoluzionari in occidente e dalle delusioni relative all'URSS, che spingeva a cercare modelli e spunti nelle aree non ancora colonizzate dal capitale. Anche se a partire dal '68 essa ha subito un ridimensionamento, resta ancora vivo una sorta di rifiuto moralistico per tutto ciò che col capitale ha attinenza, ciò che impedisce di scorgere la possibilità di un uso alternativo dei prodotti (culturali o materiali) del capitale stesso.

Sinistra è infine un sacco di altre cose, più precise e più pregnanti probabilmente di queste accennate: esse troveranno spazio senza dubbio negli altri interventi. Su di una cosa soltanto credo di dover insistere e di dover chiedere un unanime consenso: sulla speranza che la sinistra non sia ancora morta, anche se il coma minaccia di diventare profondo.

1979

# Manuale di sopravvivenza (1)

## ad uso di giovani perplessi

Perplessi a proposito di che? C'è il pericolo, a rispondere, di recare offesa all'intelligenza dei lettori. Ma un manuale che si rispetti non deve dare alcunché per scontato, meno che mai il fatto che i suoi lettori siano tutti intelligenti e abbiano idee chiare sulla perplessità. Quindi partiamo proprio da quest'ultima.

La perplessità è uno stato d'animo che certo psicologismo all'ingrosso tende a confondere e a spiegare con l'insorgere di un dubbio. Ma è una sovrapposizione errata. La perplessità confina col dubbio, ma ne è già un superamento. Supponiamo ch'io mi ponga il problema ontologico per eccellenza: *Dio esiste?* Qui siamo di fronte ad un dubbio, indotto da due mozioni contrapposte (che potremmo definire mozione degli affetti, o della volontà, quella che ci fa alzare gli occhi al cielo stellato, e pensare che deve avere un senso, e mozione dell'intelligenza, o della razionalità, quella che ce li abbassa su ciò che ci accade attorno, sulla storia, e che ci fa decidere che non ha senso alcuno). Mettiamo ora invece che io abbia zittiti gli affetti e lasciata briglia sciolta alla razionalità, che dia cioè per scontato che Dio non c'è. Ho superato il dubbio, ma quel che mi rimane non lo posso davvero definire una certezza. Va bene, non c'è: *ma adesso?*

Questo è lo stato d'animo che possiamo definire di perplessità: una condizione etica, quindi, non conoscitiva. Anzi, uno spiazzamento etico che è conseguente ad una condizione conoscitiva. Il che significa, paradossalmente, che non posso essere perplesso se non ho chiaro il quadro rispetto al quale si manifesta la mia perplessità. Il dubbio è figlio dell'ignoranza, o quanto meno della insufficiente informazione: la perplessità è frutto della conoscenza.

L'assunto di questo manuale non è quindi quello di liberare il giovane dalla perplessità, ma, casomai, di condurlo ad essa per mano, attraverso la liquidazione dei dubbi. Che è poi l'assunto di tutte le maieutiche serie da Socrate a noi, anche di quelle che predicano il dubbio metodico come arma conoscitiva. Tradotto in polpettine politiche, ad esempio, il problema vero non è se io possa nutrire dubbi sulla necessità di fermare Fini e Berlusconi, quanto se non debba avere qualche perplessità a considerare Prodi e D'Alema come alternative reali. E con questo abbiamo già scoperto il gioco e, senza tanti preamboli, siamo finiti dritti al cuore: al nostro cuore. Ma pri-

ma, come fa ogni buon manuale, abbozziamo un quadro riassuntivo della situazione.

Si danno dunque tre possibili atteggiamenti:

a) **la perplessità**. È l'atteggiamento di chi conosce, e proprio perché conosce si pone i problemi nella sfera dell'agire.

b) **il dubbio**. È l'atteggiamento di chi sta sulla via della conoscenza, ma non riesce a venir fuori dal guado. Può preludere alla perplessità, ma se diviene sistematico inibisce ogni scelta, e diventa assimilabile al terzo, ovvero a

c) **l'imbecillità**. È la disposizione più diffusa, esclude ogni dubbio e, conseguentemente, ogni perplessità. È il modo d'essere di chi non solo "l'ombra sua non cura", ma nemmeno si accorge se c'è il sole o fa nuvolo. Questa terza attitudine cade naturalmente esterna al nostro campo di riferimento; ma non ci sono dubbi sulla sua esistenza, e sul fatto che condizione del suo esistere sia proprio l'assenza di dubbio (assenza, si badi bene, non superamento). Ciò significa che occorre tenerne conto, in ogni istanza progettuale, riguardi questa il proprio conoscere o il proprio agire, sia pure solo come di un fastidioso accidente, che non deve condizionarti la vita ma può guastartene il piacere.

Torniamo ora al cuore. È assiomatico che il nostro cuore batta a sinistra, e non solo anatomicamente. Questo non perché si presuma che solo tra coloro che si collocano a sinistra possa sbocciare il perplesso, ma perché qui si assume che proprio lo stato di perplessità collochi a sinistra (e che questa sia una condizione necessaria, anche se non del tutto sufficiente). Il che in soldoni significa che la determinante dello stare a sinistra non è in una professione o in una militanza ideologica, ma in uno stato particolare di coscienza critica di sé e del mondo. ***Sono a sinistra quando il mio superamento del dubbio si traduce in perplessità, sono a destra quando non sono sfiorato dal dubbio, o quando lo supero solo pervenendo a inossidabili certezze.***

Può sembrare una formulazione semplicistica, invece è solo semplice, ed ha quanto meno un pregio: non fa eco alle ciacole sullo stato di salute della sinistra che da decenni tengono occupati i professionisti del pensiero. Questi non conoscono di certo la perplessità, e quand'anche sembrino manifestarla si tratta solo di inconvenienti tecnici, pile scariche o testine di riproduzione sporche.

Via dunque questa spazzatura, e ricominciamo da capo. Non da zero, però. Perché sappiamo che il problema da affrontare concerne l'essenza, non

certo l'esistenza della sinistra. La domanda cui dobbiamo rispondere va pertanto formulata così: **dov'è la sinistra**, e cioè come si pone rispetto all'esistente, sostanziale o fenomenico che sia, e **dove va**, ovvero cosa si propone?

**“... ciò che non siamo, ciò che non vogliamo...”**

Per avviare la ridefinizione di un concetto (nel nostro caso, quello di “sinistra”) è opportuno, nel senso almeno che torna comodo, procedere ad una sbazzatura per contrasto. La connotazione per contrasto marca le linee di contorno entro le quali è racchiuso l'oggetto di interesse, ed esclude o sottolinea in negativo ciò contro cui l'oggetto si staglia. Ci dà le coordinate per determinare il dov'è, e al tempo stesso una immagine d'insieme: in altri termini conferisce visibilità, e sappiamo quanto la sinistra di questi tempi ne abbia bisogno. Naturalmente questo è solo un passo preliminare, perché lascia aperte le questioni del dettaglio, della connotazione cioè interna dell'oggetto, il **cos'è** e, implicitamente, il **dove va**.

Non è un'operazione facile: oggi poi meno che mai, tante sono le immagini di sfondo alle quali è necessario contrapporsi o rispetto alle quali è necessario stagliarsi, e soprattutto tante le sfumature che possono far confondere la propria posizione con altre, con le quali non si ha nulla da spartire. Anche in questo caso è necessario procedere ad una sostanziale semplificazione, e insisto sulla positività del **semplificare**, nella sua accezione contraria al complicare (co-implicare), cioè a quel minestrone olandese in cui tutto bene o male finisce per essere recuperato e assimilato. Semplificare significa partire dal presupposto che i comportamenti umani non differiscano solo per gradi quantitativi, ma per scelte qualitative. E che le scelte qualitative comportino parametri, scale di valori, personali ed opinabili quanto si vuole, ma comunque presenti (e senz'altro fondanti per questo manuale). Dunque semplifichiamo, e avviciniamoci per passi ed esclusioni al nostro tema di fondo.

Il grado più semplice (più basso) della definizione per contrasto è quello relativo all'esistente politico. L'arco politico italiano presenta delle differenze, anche se spesso riesce difficile coglierle. Possiamo grosso modo distinguere sette aree, che disegnano il panorama contro il quale la sinistra deve evidenziarsi:

a) il **neo-fascismo**. Che è *fascismo* (inteso come modo d'essere, singolo o collettivo, e anche come referente per determinati gruppi o interessi) nella sostanza, e *neo-* nella forma (inteso come modo di pensare e d'agire,

nel senso che ha dimesse le nostalgie e guarda in avanti, e adegua la prassi ai nuovi meccanismi del potere o del consenso). Fa leva su due forti fattori di spinta: l'imbecillità meschina ed egoista equamente diffusa negli strati sociali medio-bassi, e l'imbecillità miope e reticente che caratterizza le prese di posizione della ex-sinistra tradizionale. Pesca cioè agevolmente nel torbido, dal momento che nessuno sembra avere la capacità di vedere (o la volontà di parlare) chiaro rispetto ad alcuni problemi scottanti (immigrazione, criminalità, ecc...).

b) il **berlusconismo**. Non ha mai nascosto la sua natura: almeno di questo occorre dargli atto. Governare lo stato come fosse un'azienda è lo slogan. Cioè, fare solo i propri interessi, o in questo caso difenderli, ma con i modi beceri ed esibizionistici di un'impresaria cacciarona, fragile quanto filibustiera, resa vulnerabile dalla sua stessa mancanza di scrupoli. Tradotto in politica questo modello si è ulteriormente degradato, calamitando nei suoi quadri una fauna parassitaria e ignorante, che nemmeno ha il pregio dell'efficienza (e che da subito è risultata scalcagnata anche come massa di manovra). L'Azienda è proposta come modello: è un buco nero di debiti, intralazzi, corruzione, un satrapesco acquario nel quale sguazzano pescicani, alligatori, piranhas e tonni di tutte le misure, clonato in milioni di copie formato tivù, che allietta tinelli, cucine e camere da letto di tutta la penisola.

Non è, si badi bene, il trionfo della realtà virtuale: è la definizione e il trionfo di un nuovo soggetto sociale dominante, il cretino. Lo hanno preso per mano, gli hanno incorporato il ricevitore, l'hanno incoraggiato a venire allo scoperto (non nel senso di uscire dal riserbo, che non ce n'era bisogno) permettendogli di solidarizzare via etere con tanti suoi simili e dandogli piena coscienza di essere una forza. È un movimento importante, perché se il berlusconismo può essere un fenomeno effimero, il cretinismo è una realtà concreta e durevole. E vale dieci milioni di voti. Almeno uno su cinque tra noi è un cretino: questo è un dato dal quale non si può prescindere.

c) il **capitalismo "illuminato"**. O, tout court, il potere. Almeno sino a ieri. Non ha una visibilità politica propria, non ne ha bisogno, ha sempre saputo distribuirsi non nei, ma sui diversi schieramenti. Parliamo di Agnelli, Cuccia, capitale finanziario, grande imprenditoria e compagnia cantante. Ha tenuto le redini del paese dall'epoca di Cavour ad oggi, ma ultimamente la sua capacità di controllo sembra entrata in crisi. Il declino è connesso al

riassetto economico (l'acuirsi della competitività internazionale da un lato, lo spostamento dell'asse economico italiano verso il modello più agile e flessibile della piccola e media industria dall'altro), ma è anche il risultato di una grossolana sottovalutazione della velocità di rinnovamento di un settore chiave del potere. Negli anni settanta, infatti, mentre il grande capitale si dilaniava in una guerra feroce per il controllo della stampa, all'imprenditoria corsara è stato lasciato il totale controllo dell'etere.

Allo stato attuale delle cose il capitalismo illuminato manca di un'area di riferimento nell'arco politico. Diffida del berlusconismo, per una aristocratica ripugnanza nei confronti della beceraggine, ma soprattutto per i rischi avventuristici, il disordine amministrativo e la caduta di credibilità sul piano internazionale che può produrre. Ha un rapporto tiepido col neo-fascismo, per le stesse ragioni di cui sopra, ma anche per il retaggio di provincialismo, in un contesto di rapporti mondializzati, che quest'ultimo si trascina appresso. Può contare sulla buona volontà di una ex-sinistra tradizionale ormai prona, che scioglie i suoi peana al "buongoverno" dei tecnici dell'economia: ma ne teme ancora i residui della "politica sociale". Insomma, ha anche lui le sue perplessità.

d) la **transumanza**. Non è uno schieramento politico, al più può essere definito un movimento (nel senso letterale del termine, come andirivieni). Raccoglie la foltissima schiera di ex di tutto, orfani della prima repubblica, che fanno cabotaggio tra un polo e l'altro, reinventandosi i crediti ideologici più fantasiosi o offrendosi senza tante storie, parenti e clienti e bagagli compresi. Sono soprattutto ex-quadripartiti, e qualcuno sostiene che in fondo, rispetto alla masnada di avventurieri e di facce di culo partorita dalla seconda repubblica, questi almeno sembrano portare le mutande. Per questo motivo, e per il fatto che sono veramente tanti, disperati e pronti a tutto, non vanno sottovalutati.

Rilevante è anche il numero di trasfertisti dalla sinistra, che sembrano però più allenati ai percorsi lunghi e rapidi, e guadagnano velocemente le ricche spiagge del berlusconismo. A ripensarci, da Ferrara a Vertone, a Guzzanti, a Liguori e a tutta la compagnia dei guitti, animata dal caratteristico fervore astioso dei neo-convertiti, sono proprio loro il nerbo delle orde forzitaliote.

e) la **Lega**. Valgono le considerazioni finali già fatte per il fascismo, con qualche avvertenza. Intanto il fenomeno è meno effimero di quanto si vor-

rebbe credere: è radicato in vaste zone, soprattutto nel nord-est, viene alimentato dal persistere delle contraddizioni che ne sono all'origine, ma soprattutto rispecchia non tanto un malessere quanto un modo d'essere. È cioè la risultante culturale (e quindi solo in seconda battuta politica) di un passaggio troppo rapido da condizioni semifeudali ad una abbondanza perseguita solo nei termini economici del potere d'acquisto, senza alcuna mediazione culturale; passaggio che in tempi e con modalità differenti si sta verificando in diverse aree del globo, e sta determinando su scala ben più vasta gli stessi esiti di intolleranza, di xenofobia e di regressione sociale. Inoltre esso cavalca talune parole d'ordine, dal federalismo al decentramento fiscale, che in una formulazione corretta e in un diverso contesto programmatico sarebbero senz'altro da condividere. Ciò non significa che qualcosa della Lega sia recuperabile, perché l'elemento fondante rimane la più pervicace e rozza ignoranza, ma semplicemente che non le si deve consentire di gestire come patrimonio proprio e di svilire in blocco le rivendicazioni antistataliste.

f) **l'ex-sinistra storica.** Qui è difficile cogliere il confine tra la farsa e la tragedia. Ha rincorso affannosamente, per decenni, un credito politico in "moneta forte" (concesso cioè da chi la moneta la batte, dai clubs economici di cui al punto c), sbarazzandosi lungo la strada di tutto l'ingombro ideologico, ma buttando con quello anche l'enorme investimento in idealità che bene o male le era stato affidato dal basso, assieme alla valigetta delle idee. Si sente ormai prossima alla meta, ma sulla redenzione continua a pesare, come per gli ex pistoleri del western classico, l'ombra del passato, quei fantasmi che vengono malignamente evocati, ad ogni stormir di foglia, dagli avversari. Ancor più patisce l'ansia di non deludere il suo nuovo retroterra sociale, costituito da un instabile cocktail di ceti medi e medio-bassi, e di non farsi revocare il patentino di "ragionevolezza" concessole dai mercati e dai centri del potere politico internazionale.

Si trova quindi paralizzata, affetta da una preoccupante stipsi propositiva (ma a dire il vero desta preoccupazioni maggiori – a sinistra – quando partorisce qualcosa) che non le consente di perseguire alcun progetto politico: insegue a destra e a manca gli umori correnti, impelagata nella contraddittoria strategia di non spiacciare a nessuno. Nel tentativo di riciclarsi in socialdemocrazia nordica ha comprato un sacco di abiti nuovi e bazzica i salotti buoni, ma nella parte di chi non ha voce nella conversazione e frequenta soprattutto il buffet. Il vuoto generato dall'assenza di idee è riempito da una campagna di recupero indiscriminato del ciarpame consumistico, materiale

o teorico, sul quale sino a ieri pesava un sia pur blando ostracismo: non solo può venire alla luce, ma diventa bandiera, quella voglia di America, Kennedy, jeans, Hollywood e Coca Cola, che sembra aver costituito l'unico elemento in comune tra le varie fenomenologie del comunismo.

In questo look patetico la fu sinistra sopravvive alla crisi di militanza, alla disaffezione della base, al dissolversi della capillare presenza sul territorio che le aveva conferito una capacità di mobilitazione e di propaganda paragonabile solo a quella della Chiesa. Sopravvive per una sfacciatissima dose di fortuna, che fa sì che gli avversari siano sempre talmente squalificati da farla apparire come la soluzione meno rovinosa: ma anche, e soprattutto, perché al momento rappresenta ancora il più affidabile degli ammortizzatori politici, la cinghia dentata più elastica, in grado di assorbire e ritrasmettere ai soggetti produttori i cambi di ritmo, le accelerazioni e i rallentamenti impressi dal capitale. Non che sia nuova a questo ruolo, in fondo è lo stesso recitato nell'ultimo mezzo secolo: ma nuova, e squallida, è la consapevolezza di recitarlo, l'assoluta mancanza di pudore a esibirsi senza veli, la disponibilità a tutto pur di comparire nello show.

g) lo **zoccolo duro**. Almeno quanto ad eterogeneità delle componenti, non ha nulla da invidiare all'accozzaglia berlusconiana, dalla quale naturalmente è lontana sul piano della qualità etica e delle finalità politiche. Sotto le insegne dell'opposizione dura al consociativismo e della difesa ad oltranza del "sociale", contro la ristrutturazione efficientista del capitale automatizzato, raccoglie una brancaleonesca armata di dispersi e reduci, brandelli multietnici delle varie brigate che si contendevano un tempo le contrade della sinistra. Nella sua forma organizzata riesce a far convivere, con molti affanni, grigi ex-funzionari d'apparato, quelli sorpresi e distanziati dall'avanzata del "nuovo", leoncavallini, nostalgici stalinisti, fricchettoni di passaggio o in servizio permanente, socialisti in crisi d'identità e di poltrone, intellettuali disorganici e araldi del demenzialismo: di tutto un po', insomma.

La convivenza è resa possibile solo dalla stoica dedizione, degna davvero di miglior causa, di un drappello di anime buone alla disperata ricerca di un referente politico attivo, sul quale rifondare una sinistra "operativa". Lodevole intento, senza dubbio, ma invariabilmente destinato a cozzare sia contro la disarmante confusione che regna nei quadri, sia con l'assenza di un'analisi impietosa e deideologizzata della realtà sociale post-moderna. Anche in questo caso, come per il PDS, vale la formula del meno peggio: ma è importante non dimenticare che la presenza di una "sinistra" dura, ar-



roccata sugli ultimi lembi di spiaggia del sociale, fa gioco in qualche modo anche al grosso capitale nel suo confronto con il nuovo modello arretrante della piccola-media imprenditoriale, che trae invece alimento dalla deregulation selvaggia. E, soprattutto, quanto sia funzionale al sistema la normalizzazione, l'inquadramento nei ranghi di un partito o di una struttura comunque organizzata e visibile, di tutta quell'area nebulosa e incontrollabile che si era finora sottratta al soporifero abbraccio delle rappresentanze ufficiali della sinistra.

h) gli **ambientalisti** e i **radicali**. Quelle che negli anni immediatamente successivi alla contestazione e precedenti il riflusso erano apparse come le risposte alternative al confronto politico tradizionale, l'impegno "civile" e la militanza ambientalista, hanno ormai messe a nudo le loro nature diversamente equivocate, aiutate in ciò dall'asfissiante protagonismo degli innumerevoli surfers nostrani, campioni nel cavalcare tutte le onde. Il dolo di fondo, e la deriva conseguente, erano già impliciti infatti nelle premesse, nella pretesa di affrontare i singoli nodi del groviglio ignorando la loro concatenazione ad una rete globale, la rete che il capitale ha gettato sul mondo. In pratica, rifiutandone la valenza politica, l'organicità ad un sistema di rapporti economici e produttivi che metastatizzano ogni ambito del vivere umano. Ma, a scavare, c'è di più. Il movimento radicale, ad esempio, quando non è stato espressamente sponsorizzato dal capitale per svecchiare le strutture istituzionali obsolete e liquidare le sacche di resistenza di una socialità arcaica, spianando la strada alla "modernizzazione", è stato comunque sussunto e piegato allo stesso disegno: ha edulcorato il bordo del bicchiere, favorendo l'assunzione della medicina. Ora che l'organismo si è ristabilito dopo la febbre del passaggio di stato, e gli anticorpi sono stati neutralizzati, anche questa rappresentazione è ridotta al rango di parodia.

Un discorso a parte merita l'ambientalismo. La consapevolezza dell'importanza e dell'urgenza della questione ambientale costituisce oggi il connotato primario di una militanza a sinistra: ma questa consapevolezza, così come l'impegno "civile" di cui sopra, rimane sterile o diviene addirittura falsa ed egoistica quando si ferma alla fenomenologia spicciola del problema, non ne coglie i legami profondi con l'ideologia del progresso e non ne fa conseguire un giudizio di incompatibilità con ogni ulteriore modello di sviluppo produttivo e tecnologico. Il risultato è l'ecologismo domenicale, quello che rivendica la salubrità dell'ambiente e la genuinità dei cibi come un lusso in più, e non come un'alternativa, interpretato nelle più svariate versioni, da quella ludico-patetica dei rangers a cavallo che cominciano a

pattugliare i nostri torrenti a quelle ancor più irritanti dei fondamentalismi biologici o animalisti. E a questo, purtroppo, sembra ridursi oggi la coscienza ecologica del nostro paese.

Il catalogo, ahimè, è questo: che poi lo spettro politico appaia più variegato e composito (a tutto il 1996 godono dei finanziamenti statali 44 partiti) non ha rilevanza ai fini del nostro discorso, dal momento che:

a) tale complessità è solo apparente, rispecchia la miriade di interessi particolaristici in campo, e non certo una varietà di idee o di progetti

b) gli attori e le comparse che si agitano sulla ribalta sembrano accomunati, al netto delle beghe spicciole, da una assoluta inadeguatezza ai ruoli, appiattiti al punto da risultare intercambiabili (ma questa è sempre stata una specificità del teatro politico italiano, esportata solo recentemente in tutti gli altri paesi dell'occidente)

c) nessun modello politico, nessuna forma di delega, verticale, orizzontale o trasversale che sia, consente a nostro parere una vera partecipazione e una genuina prassi politica. Quello in cui non è sufficiente l'aggregazione spontanea, e si rende necessaria l'organizzazione, non è uno spazio politico praticabile dall'intelligenza e dalla libera volontà.

Ne consegue che il confronto con "questa" dimensione politica consente solo una connotazione a sbalzo, nel senso iperletterale di una collocazione all'esterno, di una totale estraneità. Per il momento ci basti dunque questo, la definizione in negativo dello status (*dov'è?*) della sinistra: la sinistra non trova collocazione in questo panorama, in nessuna delle sue componenti partitiche o transpartitiche. Non vuol giocare al gioco delle parti, non perché ne ignori le regole, ma perché non le piacciono, e non accetta l'idea che siano le uniche consentite.

*(fine della prima parte)*

1996

# L'ultimo in basso, a sinistra

## Manuale di sopravvivenza (2)

Mi è stato chiesto di esprimere un'opinione sul futuro della sinistra, o meglio sulla possibilità che in futuro esista ancora una sinistra e, in caso affermativo, su quali potrebbero essere le sue prospettive e i suoi valori di riferimento. Ne ho approfittato per riordinare un po' le idee e per aggiornarmi sugli interventi più significativi che hanno animato negli ultimi decenni il dibattito. Ho fatto qualche scoperta, come al solito tardiva, ma soprattutto ho trovato conferma di ciò di cui ero convinto da un pezzo: e cioè che il pensiero della sinistra non possa essere riformato, ma debba essere rifondato.

La riflessione che ne è scaturita non offre alcuna ricetta organizzativa e operativa: al di là del fatto che non ne conosco, credo convenga viaggiare per un tratto a ruota libera, prendendo le mosse da una rilettura critica dei presupposti sui quali si è fondato sino a ieri (e purtroppo continua per la gran parte a fondarsi) il pensiero della sinistra. Partire da un minimo di chiarezza su questi aspetti costituirebbe già un ottimo inizio.

Anche la critica dei presupposti teorici che vado a proporre non ha alcuna pretesa di originalità. Al di là delle modeste ambizioni di questo intervento, ritengo non ci sia bisogno di inventare nuovi schemi interpretativi della storia della modernità, e cioè della progressiva subordinazione dell'uomo e della natura alla logica dello sviluppo. Gli strumenti per una lettura in chiaro dello stato delle cose sono già disponibili da un pezzo (a partire almeno dalle analisi prodotte dalla scuola di Francoforte). Il fatto che la sinistra, tanto quella "ufficiale" quanto buona parte di quella "alternativa", non ne abbia fatto uso, e li abbia anzi rifiutati, spiega perché oggi siamo qui a interrogarci non solo sulla sua essenza, ma sulla sua stessa esistenza.

Quando si affronta un tema così complesso vanno subito definiti i limiti e gli intenti della trattazione, e prima ancora l'accezione che si dà dei termini e dei concetti attorno ai quali ruota il discorso. Nel nostro caso si tratta del sostantivo "sinistra" e delle sue declinazioni.

In sostanza dobbiamo sapere di cosa parliamo quando parliamo di sinistra, o quanto meno dobbiamo accordarci su un minimo comune denominatore interpretativo. Io distinguerei del concetto di sinistra tre diverse fenomenologie:

- Una “reificazione” storica: la sinistra come grande movimento, in vario modo organizzato, che ha operato concretamente negli ambiti sociali e politici *negli ultimi due secoli* (ci faccio rientrare di tutto, dall’anarchismo alla socialdemocrazia).

- Una corrente di pensiero politico-filosofico: la sinistra come l’insieme delle idee che *da sempre* si sono proposte di realizzare in qualche modo una società più giusta. Anche qui parrebbe starci di tutto, ma non è così. Ad esempio, il millenarismo è qualcosa che non comprenderei nella corrente di pensiero di sinistra. È necessario dunque aggiungere che queste idee devono prefiggersi la realizzazione di un mondo migliore con le sole forze umane.

- Un’attitudine individuale etico-emozionale: la sinistra come disposizione dello spirito. Quale sia questa disposizione mi riservo di approfondirlo tra poco.

Esiste quindi un movimento storico di sinistra, che è il braccio operativo di un pensiero politico-filosofico di sinistra, che è il risultato della somma e del confronto di disposizioni etiche individuali. Io ho presentato queste fenomenologie in base a un criterio di visibilità, ma l’ordine andrebbe evidentemente invertito. Da una disposizione etica individuale nasce, attraverso il confronto con altri che partono dalla stessa disposizione, la formulazione di un pensiero politico, o l’adesione ad esso. Questo pensiero si traduce poi in una prassi storicamente e collettivamente agita.

Occorre pertanto partire dall’attitudine spirituale a sentire “a sinistra”. Credo che i valori distintivi di questa disposizione, quelli che hanno segnato e segnano ancora oggi una appartenenza a sinistra, siano:

- un atteggiamento sia emotivo che razionale di indignazione nei confronti di ogni forma di privilegio, di sopraffazione e di sfruttamento;
- il rifiuto di considerare l’ineguaglianza sociale come una fatalità o un portato naturale inestirpabile, e quindi la volontà di battersi per cancellarla o almeno alleviarla;
- la fiducia nella volontà e nella capacità degli uomini di mettere mano ad un miglioramento della società.

Ciascuno di questi valori è necessario per connotare l’appartenenza a sinistra, nessuno è di per sé sufficiente. E si tratta, come si può vedere, di connotazioni molto generiche. In effetti di questi valori sono e sono state possibili molteplici letture; la storia di queste letture è la storia stessa della

sinistra, e l'esistenza di una sinistra oggi dipende proprio dalla capacità che avremo di modificare e di adeguare ai tempi l'interpretazione di questi valori. In questa sede, senza avventurarmi nella storia del pensiero di sinistra e delle sue reificazioni, farò riferimento solo alle linee generali che hanno lo informato, dando per scontata la conoscenza delle differenze, delle sfumature e delle contrapposizioni anche violentissime che ne hanno caratterizzato, nel bene e nel male, la vicenda.

Il concetto di Sinistra come posizione politicamente e socialmente connotata è coevo alla rivoluzione industriale (e per estensione, all'Illuminismo). Esso corrisponde al diffondersi di una coscienza laica e collettiva della intollerabilità delle diseguaglianze sociali, e di una conseguente volontà di rivolta finalizzata ad edificare "qui e subito" un sistema più giusto, senza attendere la mano di Dio. A monte di questa coscienza e di questa volontà ci sono il ribaltamento nella concezione della natura e del ruolo occupato in essa dall'uomo indotto dall'Umanesimo e dalla rivoluzione scientifica, e la ridefinizione dei rapporti tra gli uomini avvenuta nel passaggio da una comunità organica ad una società organizzata, con la trasformazione del modo di produzione e l'affermarsi di una inedita concezione del diritto e di una opinione pubblica. La richiesta di giustizia sociale e di egualitarismo non cresce tuttavia in opposizione o in alternativa al nuovo modello economico e sociale, bensì come variabile interna, come effetto collaterale (è significativo in proposito che i progetti di società utopiche, che cominciano a fiorire proprio all'inizio di questa trasformazione, si orientino da subito verso la soluzione urbana e industriale).

Tutta la storia della sinistra, fino ad oggi, è strettamente connessa a questo imprinting originario, all'essere frutto del grembo della rivoluzione industriale. Ciò ha implicato l'adozione da parte del pensiero progressista di una visione totalmente meccanicistica ed economicistica del mondo, di una considerazione dei rapporti tra gli uomini e del rapporto uomo-natura sotto le specie dei rapporti di produzione, di una concezione della vita, delle sue finalità e delle sue priorità subordinata all'ideologia della storia e del progresso. È senz'altro vero che la vicenda del pensiero di sinistra è costellata di presenze ereticali, soprattutto nell'area dell'anarchismo (ma non solo), di voci di dissenso, di tentativi di sganciarsi dalla logica della produzione e dello sviluppo: ma si è trattato per l'appunto di eresie, delle canoniche eccezioni rispetto ad una regola che ha informato più o meno apertamente tanto il pensiero marxista come quello social-utopistico, o liberal-sociale, o radicale, o anarchico.

Nella sostanza il pensiero di sinistra è stato eminentemente pensiero della crescita produttiva e dell'economicismo, né più né meno di quello capitalistico (anzi, attribuiva al sistema capitalistico la responsabilità di un rallentamento dello sviluppo). E sono convinto che le cose non avrebbero potuto andare altrimenti, che questo percorso fosse iscritto nei geni della sinistra come un vizio d'origine, a dispetto e in concomitanza con i valori fondanti di cui sopra.

Cerco di essere più chiaro. Se vogliamo riassumere in quattro righe la storia della sinistra possiamo dire che da un lato essa ha dato vita ad una tradizione di lotta e di combattività politica e sociale (con risvolti "umanistici" e civili notevoli) che mirava a riequilibrare il sistema capitalistico, mettendone in discussione gli esiti (diseguaglianza) ma non i presupposti (l'ideologia dello sviluppo); dall'altro, nelle sue componenti più organizzate politicamente e sindacalmente, ha svolto una funzione di ammortizzazione degli attriti, di contenimento e uniformazione dei dissensi, di trasmissione degli stimoli inviati di volta in volta da un sistema produttivo in costante trasformazione. Anche per quel che concerne le battaglie civili e sociali si è trattato essenzialmente di una funzione regolatrice, di un riequilibrio interno al sistema, e decisamente ad esso funzionale. Già al debutto, nel primo dramma ufficiale in cui la sinistra ha ricoperto momentaneamente il ruolo di protagonista, nella Rivoluzione francese, erano presenti tutti questi aspetti. Il terrore giacobino ha aperto la strada all'affermazione politica della borghesia, accelerando repentinamente la scomparsa della nobiltà, liquidando le sacche di resistenza del vecchio regime e spianando la strada alla modernizzazione. Nel contempo manifestava la sua consustanzialità al progetto capitalistico, ad esempio riformando il calendario in funzione della produttività, riducendo di due terzi i giorni non lavorativi. La faccenda ha continuato a funzionare così per i successivi due secoli, con un decorso endemico, rappresentato in primo luogo dalla creazione di un'area sempre più vasta di consumatori, attraverso la scelta di stampo economicistico di privilegiare tra gli obiettivi delle lotte la redistribuzione del reddito, e con periodiche esplosioni epidemiche, tipo il sessantotto, che hanno avuto il compito di attenuare il distacco tra realtà sociale e realtà produttiva, velocizzando le trasformazioni sociali e di costume necessarie a tenere il passo con la crescita economica.

Mi rendo conto che messa così la vicenda della sinistra può sembrare piuttosto squallida. Ma piaccia o meno è questa la nostra storia, anche a prescindere dagli svariati esperimenti di concreta attuazione del pensiero di

sinistra, accomunati dal goffo e tragico tentativo di emulare e di sfidare il sistema capitalistico sul suo stesso terreno e al suo stesso gioco. E non è affatto squallida, perché a fronte delle risultanze oggettive di lungo termine c'è un immenso patrimonio di idealità, di sacrifici, di altruismo, di lucide analisi e di intuizioni anticipatrici, oltre che di concrete conquiste sociali e civili, che non va certo dimenticato e tanto meno ripudiato. Soltanto, questo patrimonio deve essere contestualizzato storicamente, rapportato alle realtà concrete delle epoche, delle aree e delle situazioni in seno alle quali e in contrapposizione alle quali è andato crescendo. Non possiamo più limitarci all'esegesi dei classici del pensiero di sinistra, canonici o eterodossi che siano, alla ricerca di conferme, di citazioni o di pezze d'appoggio: dobbiamo partire dalla critica di questo pensiero per individuarne le aporie, e liberare le braccia e la mente per nuove finalità e nuove forme di lotta.

La critica del pensiero di sinistra non deve dunque concernere i risultati, ma le premesse. Lo sviluppo che questo pensiero ha conosciuto sino ad oggi è stato legato alla necessità di operare di volta in volta dei riaggiustamenti di fronte alle trasformazioni sempre più veloci del modo di produzione industrial-capitalistico e ai loro effetti di ricaduta sul piano politico, sociale e culturale. Ma nell'ultimo mezzo secolo, e segnatamente nell'ultimo quarto, queste trasformazioni sono state di tale portata ed hanno determinato tali conseguenze da spiazzare completamente il sistema di valori della sinistra, che ha continuato a rapportarsi a modelli produttivi, sociali e istituzionali ormai superati. Nel volgere di pochissimi anni sono cambiati i referenti sociali, con le complicità indotte dalla proletarizzazione di fatto (anche se non tradotta in coscienza, come avrebbe voluto Marx) dei ceti medi, dall'imborghesimento, almeno per quanto concerne le attitudini e le aspettative, del proletariato e dal ridimensionamento del peso politico qualitativo e quantitativo di quest'ultimo. È anche venuto meno il ruolo strategico della grande industria (e conseguentemente del gioco di forze interno ad essa) a favore di una imprenditoria diffusa e sfuggente ad ogni controllo, e sono cambiate le priorità nell'ambito economico, con il peso sempre più determinante assunto della produzione e circolazione di merce immateriale, e quindi con l'insorgere di nuove professionalità, di soggetti e di ruoli sociali assolutamente inediti, portabandiera di una filosofia dell'agire e dell'essere improntata alla velocità, al ricambio continuo, alla polarizzazione sul presente. Nel frattempo hanno ammainato la bandiera gli esperimenti di "realizzazione" del socialismo, lasciando la porta aperta all'assalto del capitalismo più selvaggio, si è affermata su scala planetaria l'economia di mercato, sia nei rapporti commerciali che in quelli interni alla produzio-

ne, ed è stato smantellato lo stato sociale là dove esisteva, mentre lo si è saltato a piè pari nei paesi di nuova industrializzazione. Hanno fatto infine prepotentemente irruzione problemi nuovi, dei quali ancora trent'anni fa non si sospettava minimamente la portata e l'urgenza, quelli ad esempio delle migrazioni di massa e della catastrofe ecologica. Tutto questo il pensiero di sinistra tradizionale non lo aveva affatto messo in conto, mentre quello più attento e sensibile ha dovuto scontare le scomuniche da parte dell'ortodossia economicistica da un lato e l'incomprensione da parte dei propri referenti dall'altro. In effetti, dopo due secoli di predicazione dello sviluppo, dopo che si è postulata la crescita produttiva illimitata come condizione necessaria per l'emancipazione, è dura andare a spiegare che ci si era sbagliati, e che la prospettiva auspicabile per il futuro non è un aumento del benessere materiale, ma una sua diminuzione.

Oggi però questa presa di coscienza non è più procrastinabile, pena l'estinzione stessa di un pensiero di sinistra. Come scrive Gorz, *“Il socialismo del futuro sarà post-industriale e anti-produttivistico, o non sarà”*. Proviamo dunque a focalizzare, proprio partendo dalla critica di alcuni presupposti tradizionali di questo pensiero, quelli che sono i nuovi problemi, le nuove situazioni delle quali la sinistra deve dare una interpretazione e le nuove domande alle quali dovrebbe cercare di dare una risposta.

Il primo dei pilastri da scalzare è quello della **semplificazione economicistica**, l'aver postulato cioè che tutti i comportamenti umani ruotino attorno ai valori economici, siano da questi determinati, e che la risposta alle aspettative umane possa venire dallo sviluppo economico, capace, previa un'equa redistribuzione dei beni, di assicurare benessere e abbondanza per tutti. La sinistra in genere non ha tenuto in gran conto il bisogno di “senso” che muove i comportamenti umani e che va ben oltre il raggiungimento del benessere materiale. È pur vero che questo bisogno di senso si fa urgente solo quando sono soddisfatti gli altri bisogni, quelli più istintivi ed immediati connessi al sopravvivere, e che il primo senso che si dà alla vita è implicito nella sua difesa e perpetuazione. Ma è anche vero che i comportamenti economici (per capirci, la produzione, l'accumulazione, lo scambio, il consumo) non differiscono nella matrice e nella finalità da quelli che potremmo genericamente definire culturali, sono dettati dallo stesso bisogno di darsi il maggior numero possibile di opportunità riproduttive. In altre parole: in quanto animali a riproduzione sessuata cerchiamo di garantirci una visibilità e/o una condizione di dominio che agevolino la trasmissione e la sopravvivenza dei nostri geni; in quanto specie umana, caratterizzata



dalla coscienza della morte, conferiamo alla visibilità e al dominio valenze autonome, affidando alle nostre creazioni, culturali o economiche che siano, il compito di sottrarci al destino di mortalità, di rispondere in qualche modo all'angoscia indotta dalla consapevolezza della morte. Tutto ciò che è riconducibile a ad un'espressione "culturale", ad esempio la religione, la politica, l'arte, ma anche l'economia (che può essere definita tale però solo quando l'agire funzionale alla sopravvivenza travalica la risposta alla necessità immediata – quando diventa cioè produttivo), si iscrive in questa ricerca di significato, collettiva ed unica per quanto concerne la domanda, ma estremamente diversificata ed individuale per ciò che attiene alle risposte.

Ora, fino a che rimane nei termini di una "liberazione dal bisogno" il comportamento economico è sostanzialmente mirato a creare un requisito di base necessario per accedere alle diverse opzioni di realizzazione: al di là di questi termini è una possibilità e una scelta come le altre. In un'ottica di sinistra il merito di queste scelte non dovrebbe essere discusso, se non nella misura in cui vanno create situazioni di potere e a determinare rapporti di dominio o di sfruttamento: mentre deve rimanere centrale l'obiettivo, e chiaro il valore strumentale, della precondizione. È evidente che rapporti economici più egualitari inducono maggiori possibilità per tutti di "realizzarsi", e quindi di trovare, o almeno di cercare, "il senso"; ma se questa chance viene riduttivamente esaurita con la possibilità di accedere agli stessi beni, e se i beni vengono identificati con le merci, si finisce per far assurgere a dignità di scopo quello che è solo uno strumento. Questa semplificazione risulta giustificata e necessaria fino a quando il problema più urgente è quello di dare a tutti pari opportunità di sopravvivere (ed è questo, non lo dimentichiamo, che la sinistra almeno negli intenti ha sempre perseguito); ma non può mancare, sul lungo periodo, di condizionare e di incanalare in una direzione obbligata e senza sbocco le aspettative rispetto al senso da dare all'esistenza.

La concezione prettamente economicistica ha insomma determinato una lettura fuorviante del tema dell'**egualitarismo**. Adottando come parametro assoluto quello dei rapporti di merci la sinistra ha finito per modellare su di esso il suo universo culturale e i suoi valori. La disuguaglianza, in questo contesto, non è mai stata intesa come "differenza", ma come divisione gerarchica in classi, a seconda di chi possiede di più o di meno. Questo significa aver assunto in pieno la logica della civiltà capitalistica, all'interno della quale si postula un universo sociale omogeneo in cui le differenze

sono di ordine puramente quantitativo, e dunque misurabili. La disuguaglianza è concepita soltanto come una differenza economica fra individui essenzialmente uguali, e questo corrisponde ad un preciso bisogno del sistema produttivo capitalistico, che vuole ogni attività svuotata di senso proprio, ridotta a una prestazione misurabile secondo la sua durata e la sua efficacia quantitativa e remunerata con un risarcimento monetario, che dia accesso al consumo di merci. L'alienazione di senso del lavoro fa dunque del denaro, ossia del potere di acquistare delle merci, il fine principale degli individui.

Ma questa, ripeto, è la logica del capitale. In un'ottica "di sinistra" i fini e i valori di riferimento non possono ridursi a quelli della remunerazione e del consumo. E allora non solo non è sufficiente, ma non ha alcun senso il rifiuto dell'ineguaglianza sociale, se mantenuto all'interno di una concezione che non contempra una naturale, sacrosanta, legittima differenza tra gli individui, e non implichi la possibilità di aspettative, reazioni e comportamenti diversi. Anche in questo caso è legittimo che la sinistra abbia cercato di rispondere storicamente prima di tutto alle aspettative collettive, riconducibili al denominatore comune delle pari opportunità di sopravvivenza: ma nel fare questo ha finito troppo spesso per confondere in un'unica condanna il diritto all'individualità con l'individualismo. L'individualismo è al contrario la negazione dell'individualità, in quanto suppone una scala verticale omogenea, parametrata su valori economici, utilitaristici o di dominio, che misura il prevalere, anziché fare spazio alle differenze. L'individualità è invece la realizzazione del diritto a libere scelte di vita, l'inveramento di quei diritti sociali fondamentali (alla salute, alla casa, all'educazione) che debbono consentire la "differenza".

La sinistra ha dunque commesso, nel perseguire l'uguaglianza, un doppio errore: quello di adottare un paradigma solo economico, quantitativo, e quello di accettarne la formulazione capitalistica, le cui regole si basano da un lato sulla uniformazione degli scopi, cioè sulla spinta a consumare identiche cose e a vivere identiche vite, dall'altro sulla competizione interna e motrice di questo consumo, quindi sul necessario e continuo rinnovarsi della disuguaglianza per promuovere l'emulazione.

L'uguaglianza va invece concepita come un mezzo, una comune piattaforma di garanzia anche economica (ma sarebbe il caso di dire "sociale") che assicura la reale condivisione del potere, la partecipazione attiva ed effettivamente democratica ai momenti decisionali; e dalla quale ciascuno può poi accedere alla propria specifica e differente condizione di individuo.

L'accesso a questa nuova dimensione passa attraverso il superamento della **società del lavoro**, ovvero del modello etico che ha costituito l'ossatura del pensiero della modernità, e segnatamente di quello della sinistra. *“Occorre che il lavoro perda la sua centralità nella coscienza, nel pensiero, nell'immaginazione di tutti; bisogna... imparare a pensarlo non come ciò che si ha o non si ha, ma come ciò che facciamo”* (Gorz). Coi chiarimenti di luna che corrono bisognerà imparare a farlo al più presto, perché stiamo viaggiando verso un modello sociale ed economico nel quale il lavoro tende a diventare sempre più un “privilegio”, e sempre meno saranno coloro che potranno pensarlo come *ciò che si ha*. Ciò avviene paradossalmente dopo che per millenni l'idea di lavoro è rimasta associata alla condizione servile o schiavile, alla punizione biblica, mentre il privilegio delle classi dominanti consisteva appunto nella esenzione dalle attività economicamente produttive. La funzione “nobilitante” del lavoro è un portato dell'età moderna, dell'Umanesimo, della riforma protestante e della secolarizzazione di quest'ultima nello “spirito del capitalismo”: e uno dei frutti di questa rivalutazione sociale è proprio la sinistra. Sono occorsi comunque cinque secoli, e un enorme ricondizionamento ideologico “trasversale”, per far assurgere la produttività a scopo eminente dell'esistenza e a fonte primaria dell'identità sociale. Ed ecco che, proprio quando questa si è stabilmente iscritta come imperativo etico nel genoma di quasi tutta l'umanità, vengono nuovamente cambiate le carte in tavola e l'accesso al lavoro si restringe sempre più ad una “aristocrazia” di tecnici e di professionisti. Non si tratta dunque di *rifiutare il lavoro*, perché nella sua accezione corrente è ormai il lavoro a rifiutare gli uomini, ma di ridefinirne il significato e ridimensionarne la rilevanza esistenziale e sociale. Il lavoro non è una condanna, se non quando viene imposto e sfruttato, e nemmeno è la realizzazione o il riscatto, se ridotto a merce di scambio e finalizzato unicamente ad una remunerazione. È, tra le tante attività che l'uomo può esplicare, la più immediatamente necessaria, ed è quindi un dovere collettivo: ma solo in funzione degli elementari bisogni della sopravvivenza. Al di là di questo diventa valore di scambio, misurato sul rapporto tempo-salario; diventa cioè funzione non di una cooperazione vitale, ma di un meccanismo di accumulo. Ridefinire l'atteggiamento della sinistra nei confronti del lavoro significa sottrarre quest'ultimo all'ingranaggio della capitalizzazione e restituirlo all'ambito delle attività autonomamente gestite.

La strategia di questa riconversione è già dettata dal nuovo modello produttivo, che tende a rendere sempre più marginale e irrilevante la quota di

lavoro umano necessario. Si tratta solo di fare di necessità virtù, opponendo una mutazione culturale alla mutazione tecnologica in corso. Si potrebbe ad esempio far leva (è la via proposta da Gorz, comunque una delle tante che andrebbero esperite) su una riduzione consistente dell'orario lavorativo (dove per consistente si deve intendere drastica, sostanziale), soluzione resa sempre più praticabile dall'aumento della produttività legato all'automazione, e parallelamente sul riconoscimento del diritto per tutti ad un reddito sganciato dal lavoro, o erogato a fronte di un impegno quantificato in un monte ore da prestarsi, a discrezione del lavoratore, nell'arco dell'intera esistenza. Ciò consentirebbe a ciascun individuo di riappropriarsi di un tempo da destinare ad una produttività autonoma, non imposta e non misurabile in termini retributivi dal sistema, ma non per questo socialmente meno efficace (si pensi ad esempio al tempo da dedicare alle relazioni e alle cure parentali, che oggi vengono delegate a terzi come *servizio*); ma soprattutto consentirebbe la creazione di una vita veramente comunitaria, a partire dalla partecipazione vera, attiva e non più delegata, alla vita politica.

Un'ipotesi di questo genere viaggia naturalmente sul filo dell'utopia, ma non è del tutto infondata. Di fatto oggi assistiamo ad un aumento esponenziale della produzione e insieme della disoccupazione, e ciò significa che la capacità produttiva è sempre più slegata dalla prestazione di lavoro. Sappiamo che la disoccupazione è un fenomeno socialmente destabilizzante, e che andrà comunque affrontato, da destra o da sinistra, con forme di assistenza sociale o di reddito minimo garantito; e sappiamo anche che già oggi una fetta sempre maggiore dei settori produttivi non produce merci ma offre servizi finalizzati a consentire la produzione, ovvero di supplenza per quelle attività che sono negate ai singoli dall'impegno totale nella produzione. Infine constatiamo, ad esempio attraverso fenomeni come quello del volontariato, come stia crescendo la consapevolezza che una vera realizzazione va ricercata al di fuori della sfera lavorativa, in attività autonome nelle quali ciascun individuo è in grado di esprimere il meglio di sé – e riesce paradossalmente anche in assoluto più produttivo. Tutte queste realtà, messe in riga e interpretate in maniera conseguente, configurano uno scenario potenziale non dissimile da quello che ho prospettato: ma a condizione che a gestire il futuro prossimo ci sia una sinistra che ha già elaborato, sulla loro base, modelli produttivi e sociali alternativi a quello dell'industrialismo.

Per poter elaborare questi modelli propri la sinistra dovrà però liberarsi anche dell'altro feticcio che ne ha condizionato pesantemente le scelte lun-

go tutti questi ultimi duecento anni, quello della ***cieca fede nel progresso e nello sviluppo***. L'ideologia del progresso è l'anima stessa della modernità. Essa si è affermata nel corso del Settecento, ma affonda le sue radici nel pensiero rinascimentale, e ha preso le mosse dalla secolarizzazione dell'escatologia cristiana, dal trasferimento su questa terra delle aspettative di salvezza che in precedenza erano affidate all'intervento divino e alla dimensione trascendente. La nuova coscienza umanistica della "dignità" dell'uomo, e la conseguente rivendicazione del diritto di quest'ultimo a manipolare la natura, ad asservirla per mitigare o redimere lo stato di sofferenza e di precarietà derivato dal peccato originale, si è tradotta poco alla volta in una visione storico-finalistica della condizione umana, nel mito di un perfezionamento dell'umanità che può passare solo attraverso il compiuto dominio del mondo. Per condizione umana si è assunta naturalmente quella dell'umanità nel suo insieme, il che sottende che tutti gli uomini debbano essere concordemente e uniformemente protesi a questo risultato, debbano volere, anche quando non lo fanno, la stessa cosa: e che se non lo fanno, qualcuno debba loro spiegarlo e magari imporlo, sia esso un despota illuminato, o un governo liberale o una avanguardia rivoluzionaria.

Dei modi e dei fini di questo sviluppo sono state poi date letture differenti, più o meno attente ai suoi portati sociali, ma concordi nell'accettazione incondizionata: e così da sinistra lo sviluppo è stato interpretato economicamente come una precondizione e politicamente come una direzione, che doveva condurre alla società giusta ed egualitaria. Questa convinzione ha accomunato tutti, dagli utopisti del secolo dei lumi ai socialisti del primo ottocento: e più di ogni altro l'ha condivisa Marx, che pur intuendo la portata dell'alienazione connessa al lavoro nell'ambito del modo di produzione industriale ne sottolineava essenzialmente l'aspetto quantitativo, la sottrazione di valore economico. Anche per lui il problema non era quindi costituito dall'industrialismo e dai rapporti prettamente mercantili che esso ingenera, ma dalla razionalizzazione di questi rapporti, ferma restando la religione del lavoro e del progresso: religione che hanno continuato entusiasticamente a professare tutte le socialdemocrazie e tutti i socialismi reali del secolo scorso.

Oggi questo nuovo avvento non appare più così prossimo, anzi, è proprio scomparso dall'orizzonte. Si è cominciato, con estrema riluttanza, a capire che la crescita non potrà essere illimitata, e a dire il vero la sinistra è parsa l'ultima ad accorgersene. Ancora trent'anni fa il rapporto del MIT sui limiti dello sviluppo veniva liquidato come una grossolana falsificazione, un pre-

testo per arginare la pretesa del proletariato operaio di partecipare al banchetto del boom postbellico. Poi la crisi petrolifera e i primi sintomi del collasso ecologico hanno indotto a qualche cauto ripensamento, ad ammettere che forse quella di uno sviluppo senza limiti era una opzione un po' esagerata: ma senza mai andare oltre il cambio dell'aggettivo, da illimitato a sostenibile, senza che insorgesse il dubbio che forse andava messa in discussione l'idea stessa di sviluppo. Ed è ancora questa la posizione della sinistra tradizionale: l'arroccamento a difendere l'indifendibile, a tenere posizioni faticosamente e inutilmente conquistate contro un assalto che ci si attende di fronte, dal nemico di sempre, mentre il vero pericolo si sta addensando alle spalle.

Ciò che sta accadendo oggi, che anzi è già accaduto, non ha più nulla a che vedere con lo scontro di classe. È in atto un fenomeno diverso, un attacco non più rivolto ad una delle parti in causa, ma all'umanità nel suo complesso. Siamo ***all'autonomizzazione della tecnica***. La rivolta delle macchine paventata dalla fantascienza del secondo dopoguerra e da *Odissea nello spazio* si è consumata senza clamori, con modalità molto diverse da quelle che erano state ipotizzate, sotto gli occhi di tutti e senza che nessuno, o quasi, ne avesse consapevolezza. L'automazione e l'informatizzazione hanno reso il sistema produttivo sempre più indipendente dalla presenza umana, ma nel contempo gli hanno impresso un'accelerazione che lo ha sottratto ad ogni controllo. Come l'apprendista stregone il capitale non è più in grado di governare la forza che ha scatenato. Ne "*L'occidentalizzazione del mondo*" Serge Latouche sintetizza così il fenomeno e la ricaduta devastante della sua esportazione a livello dell'intero globo: "*Quale potenza buona o cattiva impone l'unidimensionalità dell'esistenza e il conformismo dei comportamenti sulle rovine delle culture abbandonate? L'Occidente non è più l'Europa, né geografica né storica: non è più nemmeno un sistema di credenze condivise da un gruppo umano che vaga per il pianeta: proponiamo di leggerlo come una macchina impersonale, senz'anima e senza padrone ormai, che ha messo l'umanità al proprio servizio. Emancipata da qualsiasi forza umana che volesse arrestarla, la macchina impazzita prosegue la sua opera di sradicamento planetario. Strappando gli uomini dalla loro terra, fin nelle regioni più remote del globo, la macchina li scaraventa nel deserto delle zone urbanizzate senza tuttavia integrarli nella industrializzazione, nella burocratizzazione e nella tecnicizzazione senza limiti da lei promossa. La ricchezza, ormai priva di significato, si sviluppa all'infinito nel cuore di città senza frontiere*".

Quello che era lo strumento chiave per l'accumulazione e la valorizzazione del capitale, la tecnica, ha oggi per scopo principale il controllo della società e il suo dominio. L'apparato produttivo si è trasformato in vero e proprio apparato di controllo, che funziona fornendo agli individui, in un circuito chiuso nel quale ogni fase è puramente virtuale e totalmente gestita, una remunerazione per la produzione di beni e servizi condizionata e commisurata al consumo degli stessi prodotti. È quella che Alain Touraine definisce una **tecnocrazia**: il dominio di un sistema tecnico che si è emancipato da ogni finalità esterna, e che ha ridotto al proprio servizio anche coloro che ancora credono di esserne i padroni. In effetti il comando dell'espansione produttiva non può più essere disattivato, e questa si autoalimenta con un effetto volano. La produzione deve perpetuarsi non per rispondere ai bisogni, reali o indotti che siano, dei consumatori, ma perché è diventata essa stessa la finalità. E il tramite, lo strumento di questa autopropagazione diventa l'uomo, nella sua nuova specie non di *faber*, ma di consumatore. *“Il consumo deve diventare una occupazione assimilabile ad un lavoro che merita un salario. Gli individui devono essere pagati in funzione del loro consumo di beni immateriali nella misura in cui questo consumo è anche una attività produttiva: l'attività con la quale gli individui si auto-producono da sé come i beni consumati esige lo siano. Le merci comprano i loro consumatori al fine che costoro si facciano, tramite l'attività di consumo, come la società ha bisogno che siano”* (Gorz).

Di fronte a un quadro simile non ha più molto senso attardarsi a parlare di sviluppo sostenibile. Si può rigirare il concetto quanto si vuole, darne le interpretazioni più restrittive, ma nella dimensione umana sviluppo è sinonimo di crescita. Nel caso dell'umanità e dei suoi prodotti questa crescita non segue, e non ha mai seguito, i ritmi ciclici naturali: si è proiettata da sempre verso l'infinito, ha da sempre teso al dominio e allo sfruttamento del mondo intero, già solo col fatto di abitarne tutte le latitudini e gli ambienti. Non sappiamo quanto sia intrinseca alla natura dell'uomo e quanto invece debba a contingenze culturali (o meglio, lo sappiamo, ma non siamo in grado di valutare se si tratti di un “errore” della selezione), anche se è evidente che l'attitudine performativa ha caratterizzato alcune civiltà più di altre, e che almeno fino all'avvento della rivoluzione industriale l'incidenza ambientale della crescita è rimasta relativamente limitata. Quello che sappiamo per certo è che oggi il mondo naturale non può più sostenere alcun tipo di sviluppo, e che l'unica chance di sopravvivenza per l'umanità è quella di cambiare radicalmente modello di vita. Non basta quindi rallentare i giri, bisogna proprio spegnere il motore. Soprattutto, non bisogna illudersi

che possano essere le stesse forze scatenate dalla rivoluzione industriale a toglierci le castagne del fuoco: la tecnologia è il problema, non è la soluzione. Questo non significa tornare alla preistoria o anche solo al Medioevo, ma certamente smantellare tutto il meccanismo dei bisogni indotti e liquidare l'ideologia del lavoro e del consumo come surrogati di senso: in pratica, mandare a gambe all'aria il sistema produttivo del capitale e porre fine al delirio autoreferenziale della scienza e della tecnica.

Per quanto irrealistico ciò possa apparire, non dobbiamo dimenticare che l'unica ipotesi sicuramente irrealistica è quella di una continuità dello sviluppo: ma anche che qualsiasi decelerazione oggi risulterebbe, oltre che inutile, altrettanto improponibile di una inversione di marcia. A dispetto dell'evidenza dei sintomi l'umanità, anziché scegliere tra l'adozione di una terapia d'urto o la rassegnazione a procrastinare almeno di un poco l'agonia, sembra rifiutare persino di prendere coscienza del male, e tantomeno di accettare le cure. Di fronte ad un atteggiamento del genere le valutazioni "realistiche" di fattibilità perdono ogni significato, ogni soluzione appare altrettanto improbabile, e tanto vale perseguire l'unica che avrebbe un senso. Quanto poi questa possa essere praticata, e come, se dovrà essere imposta dall'alto, da una sorta di "regime ecologico mondiale" generato dall'emergenza, o se avrà il tempo e il modo di maturare attraverso una coscienza collettiva simultanea, è un altro problema. Certamente sarà arduo convincere gli occidentali a rinunciare ad una buona fetta del benessere materiale cui si sono abituati, e le popolazioni del terzo e quarto mondo a farlo dopo averlo intravisto e prima ancora di averlo conosciuto. Forse sarà impossibile, o forse ci si arriverà a tempo ormai scaduto. Ma questo non significa che un pensiero di sinistra rifondato debba rinunciare a prendere posizione, anzi; esso può rifondarsi proprio e solo a partire da questa coscienza, dal coraggio di assumerla e di diffonderla, ma soprattutto di praticarla nel concreto, di darne quotidianamente esempio.

Se quindi da un lato occorre avere ben chiaro il disegno strategico, il risultato ultimo al quale si vuole pervenire, e ad esso commisurare di volta in volta le scelte tattiche possibili, i "programmi minimi" (in questo senso per l'immediato forse può ancora andare bene tutto, dallo sviluppo sostenibile alle soluzioni diversificate e localizzate, alla valorizzazione delle micro-economie, ecc...), senza dimenticare però che sono minimi, dall'altro è necessario prendere atto che l'unica arma per incrinare il modello di vita dominante è opporgliene subito concretamente un altro, dare visibilità a scelte alternative; e ciò non attraverso la conclamazione spettacolare, che le rias-



sorbirebbe nel gioco del sistema, ma attraverso una prassi convinta e continuativa improntata al “come se”. Questo ha da essere considerato dal pensiero di sinistra il primo e il fondamentale gesto “politico”, perché riassume in sé un modello di partecipazione concreta e responsabile alla gestione politica, collettiva dei problemi e l’autonomia di una scelta di vita individuale e differenziante. (A scanso di equivoci, quando parlo di partecipazione concreta faccio riferimento naturalmente anche a quella produttiva, nei termini e nella misura di una produttività riconsegnata al suo originario scopo di garantire una dignitosa sopravvivenza. Le scelte che si collocano al di fuori di questa ottica, ad esempio quella del vagabondaggio e della vita di espedienti, sono in realtà scorie del sistema produttivo vigente, e non hanno nulla che vedere con una coscienza antagonista nei confronti del sistema stesso).

Il tema della partecipazione introduce un altro dei nodi non sciolti del pensiero della sinistra storica, che in questo contesto potrebbe apparire in qualche modo “collaterale”, ma che non può non essere affrontato: quello relativo al ***significato da dare alla democrazia***. La forma di governo democratica nella sua accezione più ampia, che prevede il suffragio universale maschile e femminile, è quella che maggiormente si ispira ai principi egualitari. Almeno teoricamente la democrazia rappresenta anzi l’unica possibile e compiuta realizzazione, quella politica, dell’egualitarismo, dal momento che nel suo ambito ogni cittadino ha un eguale potere politico e conta per uno, come individuo, indipendentemente dal ceto, dal ruolo, dall’appartenenza religiosa o etnica, dal livello di istruzione, dal sesso. Che poi all’atto pratico le cose non stiano così, che l’uguaglianza politica si riveli spesso fittizia dipende da un sacco di altri fattori, ma non da un vizio di forma della procedura democratica. Il pensiero di sinistra dovrebbe pertanto essere democratico per antonomasia, e in effetti rivendica esplicitamente questa identificazione: ma in verità il feeling con questo modello politico non appare né storicamente né intrinsecamente così acquisito. Il motivo sta a mio parere nel fatto che dal pensiero di sinistra la democrazia è stata concepita quasi sempre come un punto d’arrivo, una meta subordinata all’esistenza di determinati rapporti economici, piuttosto che come uno strumento di crescita sociale e politica. Proprio questo automatismo identificativo, per cui la sinistra non ha mai messo in discussione la propria vocazione democratica, ma al tempo stesso ha continuato a rimuovere e procrastinare il problema di una compiuta realizzazione della democrazia, ha finito per im-

pedirle una costante rimessa a fuoco del concetto e delle sue possibili declinazioni e derive.

Questo disamore, o se vogliamo questa mancanza di attenzione, hanno in effetti radici lontane. In qualche modo sono connessi al sospetto, da subito maturato e all'atto pratico, rispetto alle specifiche situazioni storiche, tutt'altro che infondato, che la democrazia si prestasse a mascherare e a rendere invisibile il sistema di potere del capitale, e che quindi i suoi aspetti formali, le sue regole fossero in qualche misura solo un apparato liturgico di facciata. Di fatto poi nessun regime ispirato alla sinistra ha mai tenuto in piedi quella che veniva definita come la "finzione" democratica: ma anche la sinistra d'opposizione, quella dei paesi capitalistici dell'occidente, ha finito nella sostanza, se non negli intenti, per accettare o addirittura per favorire lo snaturamento delle regole democratiche che è avvenuto con la riduzione della politica a scontro tra apparati e lobbies opposte (ma simili) e della rappresentanza a vera e propria farsa.

Insomma, a furia di darle per scontate le specifiche connotazioni sostantivanti della democrazia sono state in realtà dimenticate, e da concreto concetto politico essa è scaduta a marchio fittizio del quale hanno potuto fregiarsi e si fregiano indifferentemente anche i peggiori regimi, quale che sia, iperliberista o socialista, la loro ispirazione; ma soprattutto è stata oggetto di continui interventi di ingegneria politica per riadattarla ai nuovi scenari, ultimi dei quali quelli aperti dalla telematica e dalla informatizzazione. Tutto questo senza che da sinistra sia venuto qualcosa di più di rituali richiami ai suoi sacri valori, e di una pratica quanto meno disinvolta delle sue modalità rappresentative. (È emblematico di questo atteggiamento, in Italia, il ruolo riservato nell'intelligentia di sinistra a pensatori del calibro di Bobbio e di Galante Garrone, ultimi baluardi di una difesa letterale e sostanziale della democrazia, tollerati con qualche sbuffo come zii saggi ma un po' noiosi, degni di rispetto ma fuori dal tempo.) Addirittura, qualcuno si è spinto a profetizzare una compiuta realizzazione della democrazia proprio col tramite della telematica, attraverso la connessione in rete di tutti i cittadini, finalmente messi in grado di ricevere un'informazione adeguata, di partecipare al dibattito interattivo e di esprimere in tempo reale il loro consenso o dissenso su ogni decisione politica. Il che fa nascere qualche dubbio sull'attenzione prestata dalla sinistra ai meccanismi di sudditanza sociale e psicologica innescati dalle più recenti tecnologie della comunicazione.

Un senso nuovo, e la strada per una concreta azione politica nell'immediato, la sinistra può trovarlo già in un atteggiamento diverso nei confronti

di questo problema. Non ha la necessità di escogitare nuovi modelli politici, deve solo convincersi della bontà di quelli esistenti e della necessità di imporne una applicazione non solo formale, ma sostanziale. In primo luogo deve pertanto impegnarsi a ridare un corretto significato ad uno degli istituti portanti della democrazia moderna, quello della **rappresentanza**, e prima ancora a farlo proprio. È necessario infatti sgombrare il terreno dall'idea che la partecipazione possa esplicarsi soltanto attraverso la democrazia diretta. Anche se storicamente giustificata, perché indotta dal significato elitario che alla rappresentanza ha dato in origine il pensiero liberale, questa convinzione non è fondata. Certo, su un piano teorico la partecipazione effettiva di ciascun cittadino ad ogni singolo atto legislativo ed esecutivo non solo garantirebbe il rispetto letterale della regola madre della democrazia, quella della decisione maggioritaria, ma stimolerebbe maggiormente al confronto politico anche coloro che sono chiamati ad esprimersi. (È quanto vagheggiato nel concetto di *vita activa* formulato cinquant'anni fa da Hannah Arendt, nel quale viene riassunto il significato più alto dell'essere e dell'agire sociale. Ma la Arendt parla di partecipazione in un contesto già sganciato dal produttivismo e dalla coazione alla crescita, caratterizzato da un decentramento economico e amministrativo il più esteso possibile, nel quale la necessità di una attività lavorativa sia decisamente ridotta e l'educazione politica sia ben altra da quella odierna. La sua proposta va quindi letta in prospettiva, come un ideale di riferimento, quale in effetti appare negli intenti della pensatrice ebrea).

Sulla compatibilità invece della democrazia diretta con la realtà economica e sociale odierna possono esistere forti dubbi, per diversi motivi. Intanto perché nell'attuale sistema produttivo globalizzato lo spazio concreto per una politica economica e ambientale localistica, nel cui ambito dovrebbe principalmente trovare luogo e senso la partecipazione, si riduce praticamente a zero. In questo contesto i problemi sono sempre e comunque rapportati a strategie sovraterritoriali, anzi, sovranazionali, anche quando sembrano concernere solo aree specifiche, e rispetto ad essi non è consentita alcuna vera autonomia decisionale. Proprio questo, proprio la percezione di una sostanziale insignificanza di potere decisionale persino rispetto a scelte che concernono il proprio territorio, rischia di avere un effetto controproducente su quella educazione alla politica che attraverso la partecipazione si vorrebbe ottenere. È un rischio da correre, pena l'abbandono della politica ai "professionisti", ma va corso coscientemente, prendendo quindi tutte le misure per scongiurarlo. C'è poi un pericolo più immediato, che in buona parte è già una realtà, quello di una democrazia formalmente parte-

cipativa, ma in realtà teleguidata, di una *videocrazia* che scavalca il sistema rappresentativo e tende alla soluzione plebiscitaria: e proprio il nostro paese offre il modello più evidente di questa deriva, tanto che di fatto oggi la politica è determinata più dai sondaggi d'opinione (ecco qual è la versione informatizzata della democrazia rappresentativa) che dal confronto elettorale. In terzo luogo l'unico strumento di democrazia diretta tuttora vigente, quello referendario, appare soggetto, oltre che agli intrinseci limiti di utilizzo, che ne rendono la prassi comunque eccezionale, a tutti i rischi connessi nella situazione attuale al controllo dell'informazione e soprattutto della disinformazione. Rimane infine la constatazione che là dove sono state introdotte, almeno sulla carta, timide parvenze di decentramento decisionale (consigli di quartiere, ecc...), nella sostanza si sono soltanto aperti ulteriori spazi per una presenza ed un controllo sempre più capillari e proporzionalmente suddivisi dei partiti e delle forze politiche ufficiali.

Almeno per l'immediato, in presenza di queste condizioni, l'unica strada perseguibile è quella di un programma minimo, che contempli la difesa della lettera e della sostanza della democrazia, intesa come sistema misto, e che preveda il massimo di democrazia diretta per le tematiche locali e una compensazione rappresentativa per i problemi di carattere sovraterritoriale. Il problema non è quello della definizione di questi spazi distinti, che in qualche modo sono già stati sperimentati (e funzionano) in realtà molto eterogenee. Concerne invece l'effettiva modalità di rappresentanza: e qui si pone il primo, decisivo nodo da affrontare, quello del **rappporto con la forma partito**. Nella realtà attuale l'unica rappresentanza, o meglio gli unici rappresentati, sono i partiti. I cittadini come singoli o come gruppi non organizzati in questa forma sono assolutamente fuori gioco (escluse naturalmente le lobbies sovra e transpartitiche, che hanno poi in mano il potere effettivo). Non è dunque importante al momento chiedersi se la rappresentanza debba essere senza vincolo o imperativa, quanto prendere atto che oggi funziona sostanzialmente una rappresentanza imperativa rispetto alla disciplina di partito. Non esiste un solo rappresentante del popolo italiano (e credo di nessun altro popolo dell'occidente democratico) che sia stato eletto al di fuori del gioco delle candidature partitiche. Nati come strumenti organizzativi delle istanze e delle volontà di una parte della popolazione, i partiti si sono trasformati, soprattutto nel corso del secondo Novecento, e segnatamente quelli della sinistra, in organizzazioni burocratiche finalizzate solo alla propria perpetuazione. Il primo obiettivo deve quindi essere quello del recupero di una dimensione politica con la quale questi baracconi non hanno più nulla a che vedere, agita col tramite di forme al-

ternative di aggregazione o di mobilitazione e coordinata attraverso una struttura informativa diffusa: una dimensione politica che consenta di volta in volta l'aggregazione e il confronto sui singoli problemi, senza degenerare in apparati autoreferenziali. In questo senso, ma solo in questo, le nuove tecnologie mediatiche possono costituire uno strumento potente di democrazia: possono infatti agevolare la partecipazione diretta alla fase decisionale locale o primaria e il controllo costante sulla delega rappresentativa.

In sostanza, anche senza arrivare a postulare un mandato imperativo, è necessario pensare possibile una delega a rappresentanti svincolati dalla disciplina di partito, impediti allo scambio clientelare e alla perpetuazione (quando non all'ereditarietà) del loro mandato, responsabili, almeno per quanto concerne i comportamenti non corretti, di fronte ai loro rappresentati e nel caso alla giustizia, e operanti in un clima di totale trasparenza. So bene che non è facile, ma è certo che sarà anche impossibile se la sinistra manterrà l'atteggiamento attuale di sufficienza o di rassegnazione rispetto alla deriva procedurale. L'auto-rieducazione alla politica passa per l'attenzione a questi aspetti nonché, e torno a insistere sul concetto, per una prassi, per una esemplarità che non è poi nulla di speciale, non postula una vocazione al martirio, all'eroismo o all'automortificazione, ma implica semplicemente un rigore etico nello svolgimento delle proprie funzioni e delle proprie relazioni. Che poi è in definitiva, gira e rigira, il valore fondante di tutto questo discorso, quello imprescindibile, al di fuori del quale tutto diventa sproloquio vano e ipocrita.

Il tema dell'etica, insieme a quello della rappresentanza e del rifiuto della partitocrazia, pone anche il problema del **rapporto con la realtà attuale dei movimenti**, o almeno con quella di alcune forme "spontaneiste" che si richiamano, almeno nominalmente, alla sinistra. Se davvero si vuole riconnotare radicalmente la sinistra questo problema va affrontato una volta per tutte senza ambiguità. Nella misura in cui si ritiene impraticabile il modello partitico, che in quanto "organizzazione di massa" dell'agire politico ha rivelato la sua intrinseca tendenza alla burocratizzazione, e conseguentemente a divenire autoreferenziale e ad esercitare un controllo censorio rispetto ad ogni dissidenza, occorre ipotizzare forme alternative di coordinamento delle intenzionalità e delle prassi politiche individuali. Queste forme potrebbero assumere i connotati del movimentismo e dello spontaneismo, ad indicare momenti politici collettivi (e non di massa), di opposizione o propositivi, fondati su aggregazioni spontanee, orizzontali e per lo più temporanee, e suggerite da temi specifici e concreti piuttosto che da li-

nee ideologiche o da strategie d'azione generalizzate. Guardando all'esistente possiamo già individuare svariate tipologie di questi movimenti, che spaziano dalle associazioni di volontariato, necessitanti un minimo di organizzazione stabile, alle aggregazioni semplici ed episodiche in risposta ad emergenze particolari. Nessuna di queste tipologie può essere assunta come un nuovo modello di riferimento, ma tutte assieme offrono una gamma di possibilità di partecipazione politica diversificata, individualmente responsabilizzante e nel contempo efficace.

L'esistente offre però anche altri fenomeni di aggregazione, dai quali occorre prendere le distanze. Mi riferisco ad esempio all'ambigua nebulosa dell'autonomismo e dei gruppi gravitanti attorno ai centri sociali, alle frange combattenti del movimento no-global, (disobbedienti ed altri), allo pseudo-anarchismo insurrezionalista, ecc... A tutti quei fenomeni cioè che danno voce ad un fanatismo ideologico di risulta o ad una elementare volontà nichilistica di distruzione e di negazione, che hanno come unico riferimento e portato culturale il semplicismo degli slogan e che non differiscono per valenza sociale dalla tifoseria calcistica (anzi, spesso si arriva alla sovrapposizione) e nei metodi e nei fini dalle formazioni squadristiche della destra. La sinistra tradizionale prima e quella nuova, non organizzata, dopo, hanno continuato ad indulgere nei confronti di atteggiamenti che nulla hanno a che vedere con la volontà di costruire un mondo migliore. Lo hanno fatto per ragioni diverse; la prima perché in fondo le tornava comodo mantenere desto uno spauracchio chiassoso e inconcludente che giustificasse la propria funzione moderatrice; la seconda, che a lungo non è esistita come realtà visibile e minimamente organizzata se non in queste forme, perché esse assicurano bene o male la spettacolarità, la visibilità, e offrono un facile referente soprattutto alle generazioni adolescenziali. In pratica anche la nuova sinistra ha accettato le regole del gioco imposte dalla società dello spettacolo. Nel caso migliore comunque tutte le frange autonomiste, fricchettoni, disobbedienti ecc... sono state viste e tollerate come espressione esasperata di certe istanze, come se l'incendiare auto o cassonetti avesse qualcosa a che fare con i valori di cui vorremmo essere portatori. Ma non possiamo continuare a raccontarci delle storie: questa non è partecipazione, è idiozia, aggravata dal fatto che si contrabbanda per militanza di sinistra, e va dunque chiamata col suo nome. La democrazia è tutt'altro, è quella situazione in cui nessuno gode di un potere o di una impunità superiore a quella altrui.

Mi accorgo di aver deviato su aspetti relativi piuttosto ai criteri della prassi e dell'organizzazione che non ai valori fondanti del pensiero della sinistra. Provo a tornare sul terreno di questi ultimi. La sinistra si trova ad affrontare oggi situazioni e problemi inediti, che non rientravano fino a ieri nel campo delle sue priorità o vi rientravano in maniera molto diversa: risulta pertanto impreparata ad affrontarli nella loro nuova fenomenologia e deve chiarire a se stessa a quali modelli interpretativi e a quali valori può fare riferimento. Il caso più clamoroso è quello del confronto e della **possibilità di convivenza di culture diverse** all'interno di una società globalizzata. Al pensiero di sinistra e alla sua tradizione è connaturata una notevole apertura nei confronti della diversità, anche se non sono mancate le eccezioni; è rimasto ad esempio a lungo ambiguo l'atteggiamento nei confronti delle conquiste coloniali (c'era da tenere in conto prima di tutto l'interesse del proletariato occidentale), e lo è a tutt'oggi quello nei confronti della diversità ebraica (esiste da sempre un antisemitismo di sinistra che si è alimentato nel tempo dell'identificazione tra ebraicità e capitalismo e si alimenta oggi di quella tra sionismo e imperialismo). La posizione si è fatta più aperta e decisa nel secondo dopoguerra, in concomitanza con la decolonizzazione, con le guerre di liberazione dei popoli africani e asiatici e con i venti rivoluzionari nell'America latina. La solidarietà con i popoli in lotta si è tradotta però in una ideologia, il terzomondismo, che equivocando spesso sulla portata e sul significato dei movimenti rivoluzionari e di liberazione finiva per proiettare dei fantasmi europei su realtà delle quali aveva capito ben poco e che nemmeno si sforzava di capire, per trasferire altrove speranze ed utopie che il mondo occidentale non permetteva più di coltivare. A brevi stagioni di entusiasmo, che duravano lo spazio della lotta, ha fatto seguito il più assoluto disinteresse per i problemi e per le soluzioni, in genere tutt'altro che entusiastici perché malamente ricalcate sui modelli dell'occidente, del ritorno alla "normalità" (cfr. i casi di Vietnam e Nicaragua).

Con gli anni novanta e con l'inizio dei flussi migratori di massa dal terzo e dal quarto mondo sono cambiati sia il gioco che il terreno. Oggi non è più possibile fare il tifo da spettatori, occorre confrontarsi con culture che appaiono veramente diverse, che non possono essere riassorbite tranquillamente e che mostrano la loro indecifrabilità ai metri di lettura occidentali. Il rapporto non è più con gli intellettuali dissidenti, più o meno europeizzati, ma con i genuini portatori di civiltà e costumi differenti. E le cose si complicano. Si complicano perché il pensiero di sinistra non è stato in grado di andare oltre ad una formulazione molto generica, molto buonista e politicamente corretta, che si riassume nella prospettiva di una società multicul-

turale. Questo concetto non è immune dai residui ideologici del terzomondismo degli anni settanta, ma nella continuità c'è stata una evoluzione: mentre allora si volevano delegare ai popoli del terzo mondo progetti di società ormai impossibili a realizzarsi in occidente, e quindi si guardava a questi popoli per quel che avrebbero potuto diventare, rappresentare in futuro, oggi le culture esotiche vengono viste per quel che sono, anche se la destinazione finale rimane la messa in discussione del modello occidentale. Si ripete né più né meno ciò che è già accaduto nel sei-settecento, quando il mito del buon selvaggio era coltivato in funzione critica nei confronti della società e dei costumi europei. Ora, di per sé la riscoperta e la rivalutazione di tutte le culture possibili e immaginabili, soprattutto quelle più perseguite o in estinzione, da quella dei pellerossa a quella degli zingari, non può che produrre un effetto benefico di conoscenza, e se servirà anche a creare qualche dubbio e qualche imbarazzo rispetto al nostro stile di vita, ben venga: ma il confronto deve essere positivamente critico, non viziato dal relativismo o dall'accettazione incondizionata e polemica.

L'assunto teorico di massima del pensiero multiculturalista non fa una grinza, tutte le culture hanno eguali diritti ed eguale dignità, e su questo non ci piove (tra l'altro lo scriveva già Montaigne cinquecento anni fa, quindi non è poi un traguardo di consapevolezza così nuovo). Ma quando si passa dalla teoria alla prassi, all'applicazione concreta in un contesto globalizzato, le cose cambiano: perché la verità è che queste culture ora si trovano a convivere in spazi ristretti, mescolate e frammentate, e per poter coesistere senza conflitti devono trovare un *modus vivendi*. E se l'obiettivo di una società multiculturale è quello di salvaguardare le differenze culturali, di difenderle dall'assimilazione in un *unicum* indistinto, questo obiettivo può essere perseguito solo barricando in qualche modo tali differenze in roccaforti comunitarie, che si proteggono contro ogni comportamento non conformista che possa minarne la compattezza, e all'interno delle quali, proprio per la necessità di resistenza alla pressione esterna, diventa più forte il vincolo, la pressione del gruppo sul singolo, la determinazione eteronoma della sua volontà e della sua identità. Nulla marchia e condiziona così pesantemente un individuo come l'appartenenza ad una cultura o ad una etnia sulla difensiva. La tutela delle differenze, così intesa, non può avere come oggetto che il gruppo, e finisce in realtà per annientare la differenza e la dignità fondamentali, quelle del singolo. E non solo. *«L'idea di un multiculturalismo liberale è totalmente illusoria, perché evita di misurarsi proprio con le norme più ripugnanti che, nelle culture "altre", violano clamorosamente i diritti civili dell'individuo. Il multiculturalismo preso sul serio*



*deve fare i conti non con il cous cous, ma con la lapidazione delle adultere e la poligamia, non con il velo ma con la clitoridectomia e con l'infibulazione. E magari con la pretesa che tali mutilazioni sessuali rituali vengano praticate negli ospedali pubblici, perché sono un "diritto" della bambina» (Flores D'Arcais).*

Esiste dunque solo un criterio di massima al quale un pensiero di sinistra deve ispirarsi: la difesa dei diritti civili e il perseguimento della compiuta cittadinanza democratica per tutti. Se questo potrà avvenire in una società multi-etnica, che preserva talune differenze, o nel contesto di un meticciato culturale, che non necessariamente implica uniformità e appiattimento, non può essere oggetto di alcuna teorizzazione. Ciò di cui la sinistra deve prendere atto è che, al di là della sua incompatibilità con la difesa dei diritti individuali, il multiculturalismo appare già oggi sconfitto dai fatti, dalla uniformazione sostanziale di ogni cultura altra che abbia fatto irruzione in occidente alla logica della produttività e del consumismo, e rischia di tutelare proprio e solo quegli aspetti meno accettabili di cui parla Flores D'Arcais.

Provo a riassumere molto prosaicamente. Il confronto di culture avviene oggi in casa nostra, nei paesi occidentali. Bene o male questi paesi hanno elaborato un modello politico, che è quello democratico, e che a dispetto di tutte le sue carenze e delle derive e delle mancate applicazioni rimane quello migliore, o se non altro quello cui siamo abituati. Hanno sviluppato credenze religiose, costumi sociali e familiari, consuetudini e norme civiche. Hanno soprattutto elaborato una cultura del diritto. Molti di questi aspetti possono anche essere considerati transitori o relativi, ma la cultura della democrazia e del diritto sono irrinunciabili: e perché possa funzionare, questa cultura deve essere condivisa da tutti. Quindi all'apertura del confronto alcune regole di fondo debbono essere dettate, alcuni principi debbono essere difesi e, nel caso, imposti. Non si parte da zero, anche quando si costruisce una casa nuova: c'è un terreno e ci sono unità di misura e vincoli. Se si sceglie un determinato terreno si è soggetti a determinati vincoli, naturali o artificiali: e le unità di misura, per convenzionali che siano, valgono per tutti allo stesso modo.

Il tema del confronto tra le culture si intreccia a questo punto con quello della democrazia. Dobbiamo considerare la democrazia come un metodo politico universale, esportabile quindi al di fuori del suo ambiente occidentale di incubazione e di crescita, o come il frutto di una civiltà storicamente data, quindi di particolari condizioni ambientali e culturali (nella fattispe-

cie, il valore attribuito al pluralismo, alla libertà e alla partecipazione), e pertanto come un modello applicabile solo ad una parte dell'umanità? Nel segno del rispetto delle diversità, ma più ancora di fronte ai fallimenti sostanziali delle sperimentazioni democratiche al di fuori dell'occidente, si sta delineando negli ultimi tempi anche a sinistra una posizione piuttosto scettica rispetto alla **esportabilità della democrazia**. Questa posizione afferma che per ragioni diverse – beninteso, storiche, ambientali, religiose ecc..., e assolutamente non biologiche e naturali – a certi popoli la democrazia è meno congeniale che ad altri, oppure che non tutti i popoli sono ancora idonei alle sue istituzioni. Può darsi che le cose stiano così, anzi, stanno così senza dubbio, basta guardarsi attorno. Ma non è affatto vero che in talune situazioni, di fronte ad esempio all'impellenza di risolvere i problemi della povertà, un regime non democratico risulti più efficace (si cita in genere a questo proposito il caso cinese, dimenticando che nella stessa area è corso con un certo successo l'esperimento democratico indiano, ed è consolidata da tempo la democrazia giapponese). Al di là di queste valutazioni, comunque, che tra l'altro privilegiano il metro della idoneità allo sviluppo, e sono quindi interne ad una mentalità che la sinistra deve rigettare, nulla può impedirci di pensare che un istituto come quello democratico sia in ogni caso più auspicabile delle tirannie dinastiche o tribali, delle dittature militari, dei regimi integralisti e sanguinari che costituiscono di fatto l'unica alternativa a quelli democratici, e che vada comunque propagandata. Ogni altra posizione, a mio giudizio, puzza davvero di quel razzismo che si vorrebbe imputare a chi ritiene la democrazia non un ennesimo portato dell'imperialismo occidentale ma uno strumento politico di valore assoluto, universale. Che poi non si debba confondere l'esportazione della democrazia, intesa come esemplarità di comportamento civico e politico da proporre, con l'imposizione, magari a suon di bombe, del modello di vita e di consumo occidentale, questo mi sembra sin troppo evidente.

Se la necessità di “unità di misura” vale per il rapporto tra culture diverse vale anche, e tanto più, per la quotidiana convivenza civile. L'insieme delle norme democraticamente espresse che regolamentano i nostri rapporti sociali costituisce la rete della **legalità**. Per la legalità purtroppo si può ripetere quello che già si è detto per la democrazia: sono concetti rispetto ai quali il pensiero di sinistra ha mantenuto un atteggiamento ambiguo. L'idea che la sinistra in genere ha della legalità è associata all'esperienza storica di una giustizia asservita a interessi particolaristici e amministrata in funzione oppressiva nei confronti dei deboli e degli sfruttati. Non meraviglia dunque che ogni richiamo alla legalità sia sempre stato accolto con

sospetto, e che la sinistra stessa abbia propeso a farne un uso strumentale anziché assumerla a valore fondante. Ma anche in questo caso, come per i concetti di democrazia e di individualità, l'errore è stato di confondere una interpretazione del termine, anzi, una sua distorsione, con il suo reale significato. E soprattutto di portare avanti questa confusione anche quando le condizioni, almeno teoricamente, erano cambiate: col risultato di lasciare nel dibattito ideologico la difesa di quel valore, e quindi la possibilità di perpetuarne la distorsione, alla destra.

La legalità correttamente intesa è invece un altro dei principi irrinunciabili per la sinistra: perché è critica attiva e intransigente del potere e dei suoi abusi, quindi è salvaguardia per i deboli contro la prevaricazione dei forti, ed è una garanzia contro la traduzione della disegualianza economica in potere o in mancanza di potere, quindi è la condizione necessaria perché le differenze individuali possono mantenere una loro autonomia e un loro valore qualificante. La legalità è strettamente connessa all'eguaglianza, quella vera, quella che riguarda le chances, ed è l'inveramento della democrazia. Quest'ultima ha un momento elettivo, di scelta, nel quale entra in gioco il consenso, e quindi il diritto e la possibilità di dissenso: ma ne ha poi uno applicativo, nel quale vige il principio del rispetto delle regole e delle decisioni legittimamente approvate. La dissidenza è quindi ammessa nella prima fase, dove può e deve essere espressa la propria opinione: ma quando lo svolgimento della prima fase è corretto nelle premesse (norme che non ledano la dignità e la libertà di nessuno, che non favoriscano le disegualianze e non creino o difendano vantaggi particolaristici) e nelle procedure, occorre adeguarsi. Quindi: riconoscimento della dissidenza, ma intolleranza verso la trasgressione. Ciò significa che su questo tema non si possono assumere posizioni relativistiche. Va da sé che la prima forma di illegalità da perseguire è quella di qualsiasi abuso del potere da parte di chi è delegato ad esercitarlo o di qualsiasi appropriazione dello stesso da parte di chi ci arriva per altre vie: ma è anche vero che esistono forme molteplici e non legalizzate di potere, forme più o meno organizzate, che in un regime di tolleranza troppo alta incidono sulla nostra esistenza. Se il compito della sinistra è pensare e realizzare una società che consenta all'individuo il massimo di libertà personale (non di licenza, ma di possibilità di scelte lecite e non dannose per gli altri) e di dignità, il suo primo compito è quello di combattere tutto ciò che a questa libertà e dignità si oppone: quindi ogni forma di ingiustizia. E un individuo, un cittadino si sente umiliato tanto dalle prevaricazioni del potere quanto da quelle dei balordi, tanto dal latrocinio in larga scala e dall'impunità legalizzata dei potenti quanto dalla violenza spic-

ciola e quotidiana e dall'impunità dei prepotenti. L'idiota che ti sfregia l'auto o danneggia i beni comuni, il cretino che provoca incidenti perché guida ubriaco, il bandito che ti svuota l'appartamento o ti rapina, il mafioso che ti taglieggia, il marito o il padre violento, l'adescatore di bambini, ti offendono quanto il nepotismo, i privilegi e la sfacciata sopraffazione di coloro che detengono il potere. È evidente che il metro di valutazione della violazione deve tenere conto, oltre che dell'entità e dell'estensione del danno inferto, della responsabilità sociale del trasgressore, per cui la responsabilità aumenta con il livello di potere economico (perché è già insultante e antidemocratico il fatto che lo status economico si trasformi in un qualche potere sociale) o politico (perché la violazione viene da chi dovrebbe esercitare il potere proprio come custode delle norme) del trasgressore: ma è anche necessario convincersi che un mutamento della coscienza collettiva, una "educazione alla legalità" non può darsi là dove i comportamenti delinquenziali risultano impuniti e in definitiva vincenti. Quindi è necessario ripensare un atteggiamento che ha finito per essere giustificatorio per ogni tipo di trasgressione, per confondere la ribellione e la disobbedienza civile, che si esercitano nei confronti di leggi reputate non giuste ma chiedono leggi migliori da far rispettare, con una prepotenza che è invece irrisione di ogni norma e di ogni forma di legalità, e quindi di rispetto della dignità altrui.

Mi sembra quasi ridicolo a questo punto ribadire che tutto ciò non ha nulla che vedere con l'invocare uno stato di polizia e la repressione: invece non è ridicolo, è addirittura sintomatico. Non sto mettendo in discussione il diritto a ribellarsi a leggi ingiuste, alla violenza di un regime, a qualsiasi forma di dominio o di prepotenza, sto anzi invocando proprio questa ribellione, che si configura a mio giudizio semplicemente nell'esigere e nel perseguire una condizione generale imprescindibile perché ciascuno possa sentirsi libero e possa essere invogliato alla partecipazione: eppure ho la sensazione che per gran parte della sinistra questi argomenti conservino ancora un suono "reazionario". Il che la dice lunga su quanta strada rimanga da percorrere al pensiero di sinistra per recuperare il senso concreto di termini come dignità e libertà.

È finita come temevo. La complessità del tema mi ha preso la mano e mi ha portato a mettere troppa carne al fuoco, col risultato di una trattazione fumosa e superficiale. Forse era inevitabile, come era inevitabile, stante l'assunto, che i problemi della sinistra venissero traslati in una dimensione ideale. Ma è pur vero che di idealità, di valori rifondanti intendevo parlare,

e non di tattiche per una stentata e inutile sopravvivenza. E penso che al di là della confusione e delle lungaggini, una cosa almeno risulti chiara: in realtà questi valori possono essere riassunti tutti in uno solo, che è quello dell'atteggiamento etico. È quindi tempo di chiarire cosa intendevo, all'inizio di questa conversazione, quando parlavo di una **disposizione etica a sinistra**.

Per farlo devo aprire un inciso. Mi scuso in anticipo perché non sarà breve, e potrebbe anche apparire gratuito. Lo ritengo invece indispensabile per evitare ambiguità sui fondamenti di questa disposizione. Io non credo che la natura biologica dell'uomo comprenda delle premesse etiche. Non credo cioè che esista nel nostro corredo cromosomico un gene che ci suggerisce cosa è bene e cosa è male, se non nei termini e in funzione della pura sopravvivenza. Negli ultimi anni sono stati scoperti geni responsabili di reazioni e di attitudini di ogni tipo, ma dubito possa essere rintracciato qualcosa che sia responsabile in sé delle nostre sentenze etiche. Per un motivo molto semplice, perché etico è solo ciò che nasce da una possibilità di scelta; quindi l'unica predisposizione etica che ritengo si possa accettare è proprio la mancanza di una predisposizione, a meno di intendere come tale il fatto che l'uomo può dare risposte estremamente diversificate agli stimoli e alle situazioni ambientali. Non sto ad addentrarmi nel dettaglio biologico, anche perché significherebbe per me brancolare nel buio: mi limito a riportare alcune considerazioni di un biologo, Edoardo Boncinelli, che mi sembrano illuminanti e, almeno per quel che concerne il punto da cui partire, risolutive. *“C'è [...] un parametro da considerare, la vastità e la varietà delle scelte comportamentali. È questo il parametro della varietà e della gratuità delle scelte: gli organismi che noi consideriamo più evoluti hanno un repertorio di risposte comportamentali più vasto, cioè più variato e meno vincolato alla natura degli stimoli. Le loro risposte agli stimoli ambientali possiedono un grado crescente di gratuità, intendendo con questo termine la mancanza di un legame necessario tra uno stimolo e la risposta. [...] La tavolozza delle risposte possibili si arricchisce progressivamente con l'aumentare della complessità delle specie, per lasciare sempre più spazio a ciò che possiamo chiamare libero arbitrio o più in generale libertà. La libertà degli individui di una data specie nasce dalla complessità dei loro circuiti regolativi, in particolare nervosi, che sottendono le loro scelte comportamentali. Quando, nel corso dell'evoluzione, questi circuiti hanno raggiunto livelli molto avanzati di complessità, è stato sempre più difficile per il patrimonio genetico di ogni singolo individuo regolarne tutti i possibili aspetti. Il genoma si è riservato il controllo di alcune risposte fonda-*

*mentali, necessarie per la sopravvivenza, e ha organizzato le cose in modo tale che gli spazi lasciati liberi da questo controllo biologico potessero essere occupati dagli effetti dell'interazione tra biologia e ambiente, ambiente nel quale l'organizzazione sociale alla quale l'organismo appartiene diviene una parte sempre più rilevante. La libertà è il risultato di una certa quantità di indeterminazione biologica che emerge insinuandosi tra le maglie del controllo esercitato dal patrimonio genetico, anche se è comunque sostenuta da questo. Ogni specie gode del grado di libertà che le concedono i suoi geni.*

*Un altro criterio è quello della distanza della risposta dallo stimolo corrispondente. Nelle specie che noi consideriamo inferiori, ad ogni stimolo corrisponde una risposta pressoché immediata e largamente stereotipata. Molti degli stimoli che colpiscono un organismo più complesso, e in particolare un essere umano, non conducono a nessuna risposta immediata ma sembrano perdersi nei recessi del sistema nervoso. E molti comportamenti non sembrano o non sembrano essere risposte ad uno stimolo esterno, ma nascono da istanze originatesi nelle profondità più insondabili del sistema nervoso stesso. L'allontanamento progressivo dalla risposta dallo stimolo che l'ha generata, fino a rendere quasi impossibile rintracciare il nesso tra i due eventi, sono caratteristiche delle specie più complesse e raggiungono il culmine con l'uomo. Nel nostro caso l'esercizio della libertà e lo svincolamento progressivo delle risposte dagli stimoli possono giungere alle astrattezze del linguaggio, del pensiero, dell'arte o addirittura del suicidio [...].*

In definitiva: le nostre scelte sono il frutto, la possibilità indotta dall'enorme complessità dei nostri circuiti nervosi, dal fatto che tutta una serie di comportamenti adattivi sviluppati dalla nostra specie (ad esempio la stazione eretta, l'uso delle mani, ecc.) hanno moltiplicato in maniera esponenziale i conduttori di stimoli sensoriali e di risposte neuronali. Lo stimolo non arriva più immediato, ma mediato dal concorso o dalla memoria di un sacco di altri stimoli e di altre risposte. Queste ultime pertengono quindi ad una dimensione che non è più soltanto biologica, ma assomma l'impronta biologica a quella ambientale, cioè a quella culturale, e nemmeno è deterministicamente esaurita da queste due, perché è qualcosa di più di una semplice somma: l'astrattezza del linguaggio e del pensiero di cui parla Boncinelli come risultante dell'esercizio della libertà dalla risposta istintuale ha a sua volta come risultato una consapevolezza, quella della finitudine e della morte, e questo rappresenta il fattore discriminante

dell'essere umani. Sta in ciò il fondamento dell'etica: alla consapevolezza angosciante della morte noi possiamo opporre non solo il comportamento di sottrazione estrema agli stimoli istintuali alla sopravvivenza citato da Boncinelli, cioè il suicidio, ma una vastissima gamma di altri comportamenti che, pur se dettati da tale consapevolezza, sono capaci di prescindere. Possiamo cioè fare delle scelte indipendenti dai risultati che potrebbero venirne, fondate sul convincimento di una loro liceità e giustizia e utilità teorica che non è condizionato o addirittura non è mirato al riscontro pratico. Possiamo e dobbiamo, perché queste scelte non sono iscrivibili in alcun progetto di ordine naturale o provvidenziale. L'uomo non è il fine del mondo, non interpreta un disegno divino, e se ne esiste uno naturale vi ha un ruolo di comparsa indisciplinata, una sorta di momentaneo e trascurabile errore nel meccanismo della selezione. Non è il primo e non sarà l'ultimo. Il che magari non ci consola, ma ci dice quantomeno che la sfera dell'etica è completamente autonoma. Fine della parentesi.

Se è dunque possibile un comportamento etico perché abbiamo di fronte una varietà di scelte possibili in piena autonomia, e se l'etica è il momento fondante di ogni partecipazione, di ogni lotta, di ogni posizione relativa alla convivenza civile, non rimane che tentarne una definizione. Per etica io intendo un sistema di valori forti, capaci di guidare le scelte sempre in direzione di comportamenti individuali e di rapporti sociali improntati alla libertà e all'equità. Valori forti significa naturalmente idealità, non ideologie: significa sogni, modelli, stili consapevolmente assunti e responsabilmente applicati a se stessi, che possono anche essere condivisi, ma che vanno pensati e vissuti autonomamente. L'ideologia è invece la pretesa di erigere i nostri modelli di pensiero e di comportamento a valori assoluti, di far partecipi a forza gli altri del nostro sogno. *«È possibile non limitarsi a coltivare il sogno di una società migliore, e pretendere invece di aver trovato la formula perfetta, e volerla attuare, solo se si parte da un profondo disprezzo per l'umanità in genere, se si percepisce quest'ultima unicamente nei termini della sintonia o della dissonanza col proprio progetto. Se si mette cioè l'umanità al servizio di un'idea, non l'idea al servizio dell'umanità. Chi ama gli uomini in fondo li accetta come sono, anche se non gli piace come si comportano, come si relazionano tra di loro, e se tutto questo gli comporta un profondo disagio, una sensazione di estraneità. Li accetta nel senso che prende atto dei loro (dei propri) limiti, e con questi coabita, ma sceglie di vivere nella tensione dell'utopia, operando "come se" una rigenerazione etica e sociale fosse possibile, pur nella perfetta coscienza che non lo è, né lo sarà mai. Chi ama gli uomini non è quindi così determinato*

*a cambiarli, come lo è il riformatore; sperimenta su se stesso la sua riforma e ne paga con serenità il prezzo»* (per una volta pesco da me stesso, Cfr. “*Sul futuro delle nostre scuole*”). L’idealità può dunque essere vissuta a prescindere dal fatto che sia condivisa, e consente di convivere e di confrontarsi con gli altri senza instaurare o accettare rapporti di dominio. Consente di essere aristocratici nel pensare e democratici nell’agire, autonomi nelle scelte e sociali nei comportamenti. Di applicare fattivamente quella formula di Camus nella quale si condensa tutto il vero significato dello stare a sinistra: *solitaire, solidaire*.

Quanto ai valori che sostanziano questa idealità sono naturalmente in primo luogo quei modelli comportamentali ispirati al senso della dignità, propria e altrui, che possiamo trovare già nel vangelo o nel buddismo, e che sono stati assunti a partire da Kant come fini a se stessi; ma a questi va aggiunto un nuovo imperativo, quello che scaturisce dai rischi e dalla realtà della deriva tecnologica, e che Hans Jonas ha così formulato: *Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un’autentica vita sulla terra*. Spogliata delle implicazioni ontologiche nelle quali Jonas va a cacciarsi, l’**etica della responsabilità** è un’etica dell’emergenza, che si pone come obiettivo, anziché il perfezionamento, la sopravvivenza immediata del genere umano. Questa attitudine nasce dalla semplice consapevolezza che fino a ieri l’agire umano aveva un peso trascurabile sulla futura idoneità del pianeta ad ospitare la nostra specie, mentre oggi le cose non stanno più così. Ogni nostro atto viene quindi ad assumere un significato ben diverso, in quanto ipoteca e condiziona la sopravvivenza dell’umanità intera. Di fronte a questa responsabilità non ci sono ricette precise, se non un richiamo di fondo al buon senso spicciolo, ad una attitudine illuministica, ma vissuta e professata con serietà e determinazione, nella coscienza che non rimane più tempo per ulteriori deroghe. Rispetto ai sogni di rivoluzione e di rigenerazione sociale dei quali il pensiero della sinistra ha continuato a nutrirsi può sembrare poca cosa: in realtà è esattamente ciò che nessuno, o quasi, di noi riesce di fatto a praticare, risucchiati come siamo nel vortice della coazione produttiva e consumistica. L’imperativo di Jonas andrebbe in questo senso integrato con una raccomandazione ad hoc per la sinistra occidentale: *agisci nella consapevolezza di essere comunque un privilegiato*, cosa che invece tendiamo troppo spesso a dimenticare. Avremmo potuto nascere in un’altra parte del globo, vivere in condizioni di miseria e di oppressione che neppure abbiamo il coraggio di immaginare, e saremmo in questo momento a porci problemi ben diversi, o ad affrontare gli stessi da un punto di vista completamente differen-



te. Il principio responsabilità ricusa pertanto tutti gli alibi dietro i quali siamo soliti trincerarci. Non importa quanto irrilevante possa risultare, in positivo o in negativo, il comportamento di un singolo di fronte all'enormità del problema, quanto insignificanti possano apparire i suoi sprechi e i suoi consumi rispetto a quelli di altri: se vogliamo agire in perfetta autonomia il parametro non può essere costituito dalle scelte altrui. Ciò non toglie, naturalmente, che l'etica della responsabilità comporti anche un atteggiamento di controllo, di persuasione e di dissuasione nei confronti degli altri: che debba cioè tradursi, nel rispetto delle regole di una reale democrazia, in un atteggiamento politico, ovvero nel tentativo di rendere condivisibili e attuabili le scelte che noi riteniamo giuste.

In questo passaggio dall'assunzione di un comportamento responsabile alla condivisione di una responsabilità collettiva, da scelte che incidono in prima istanza solo sulla nostra vita a decisioni concernenti anche la vita altrui, diviene evidente come il richiamo al "buon senso" non sia una formula scipita per dire tutto e nulla. La realtà ci pone di fronte a dilemmi drammatici, rispetto ai quali il buon senso e la razionalità non sempre coincidono con l'adozione di criteri logici e conseguenti, soprattutto quando riguardano l'atteggiamento nei confronti di alcuni aspetti della ricerca scientifica e delle sue applicazioni sociali. Scelgo volutamente un caso limite, la cura delle malattie geneticamente trasmesse, che proprio per l'estrema delicatezza del tema si presta bene ad illustrare l'ambiguità della nostra posizione. Con l'aiuto della medicina sopravvivono e si riproducono, trasmettendo la loro malattia, milioni di individui che in condizioni diverse, in assenza cioè delle medicine fornite dall'assistenza pubblica, non sopravviverebbero. Ciò implica di generazione in generazione un aumento geometrico dei portatori di malattie congenite, la cui assistenza lasciamo in eredità ai nostri figli. Implica cioè un problema per il futuro della nostra specie. Come lo affrontiamo? In linea di massima appaiono possibili tre opzioni. La prima è un'apertura di credito all'ingegneria genetica, che almeno teoricamente dovrebbe risolvere il problema alla radice, intervenendo direttamente sul genoma: ma questo significa far rientrare dalla finestra quella ideologia del progresso che avevamo cacciato dalla porta, l'idea cioè che possa essere esercitato un controllo sugli usi della scienza. E sappiamo che non è così. La seconda è dettata da quella disposizione di matrice cristiana che costituisce il fondamento dei valori occidentali. Ce la sentiremmo di condividere una qualsiasi iniziativa che negasse le cure indispensabili a dei bambini malati? Sia pure con un po' di ipocrisia, perché nel frattempo continuiamo ad accettare quasi passivamente che muoiano di fame milioni di

bambini sani, troviamo scandalosa a priori l'ipotesi. La terza è quella di lasciare che la natura faccia il suo corso, per non compromettere ed ipotecare le chances di sopravvivenza delle prossime generazioni. Se fossimo conseguenti sino in fondo, e se la possibilità di accesso alle cure non costituisse uno dei fattori più eclatanti di diseguaglianza sociale, dovremmo scegliere quest'ultima: ma è evidente che una soluzione del genere ripugna alla nostra sensibilità e all'idea stessa di quel discrimine, *umanitario* appunto, che segna la nostra specificità di umani (non a caso l'eugenetica è sempre stata uno dei pallini della destra).

In quale direzione va quindi assunta la responsabilità, verso il futuro o verso il presente? Nello stallo della scelta, siamo disposti a correre il rischio di un uso "positivo" della scienza? Al di là del paradosso queste sono domande vere, alle quali il pensiero di sinistra dovrà dare delle risposte. E anche se è evidente che temi così complessi non possono essere schematizzati, la questione di fondo non cambia: occorre almeno assumere una linea di comportamento, perché il dilemma si ripropone per ogni ulteriore passo delle scienze e della tecnologia, e in particolare per le nuove frontiere dell'ingegneria genetica. Proprio nei confronti di quest'ultima, invece, la sinistra si muove in maniera incerta e contraddittoria: avvalta in alcuni casi la libertà di ricerca e di applicazione (la prima cosa che mi viene in mente è la fecondazione assistita eterologa), mentre oppone in altri un rifiuto pregiudiziale, magari giustificatissimo sul piano dei timori, ma pur sempre viziato dalla distorsione ottica del privilegio. L'esempio eclatante viene dalla questione degli o.g.m. in agricoltura. Dobbiamo ammettere che la loro introduzione ha di fatto reso possibile in vastissime aree dell'Asia una vera e propria rivoluzione verde, scongiurando il flagello millenario di periodiche carestie e di conseguenti ecatombi. Per contro, anche se non sappiamo ancora quali effetti collaterali comporterà sulla salute e sull'ambiente il loro utilizzo, già conosciamo benissimo i retroscena economici, il giro di interessi e il disegno politico ai quali risponde. Ora, accettare gli o.g.m. significa avvallare in qualche modo questi disegni e queste motivazioni, e correre un rischio concreto per il futuro dell'ambiente. Bandirli significa creare enormi difficoltà per la sopravvivenza immediata di miliardi di esseri umani. Non si scappa. E nemmeno è possibile continuare a ipotizzare improbabili alternative "dolci" o trincerarsi dietro soluzioni di compromesso che non sempre ci sono, e che comunque si limitano a procrastinare il problema. Qui il buon senso è più che mai necessario, nella fattispecie per "orientare" il principio di responsabilità, ma non è sufficiente senza un atto di volontà,

senza una scelta coerentemente perseguita, che inevitabilmente finirà per penalizzare il presente o il futuro.

Questa attitudine etica difensiva, di conservazione anziché di trasformazione, o meglio ancora di trasformazione volta a preservare, fa riferimento ad un modello umano fino ad oggi tutt'altro che congeniale al pensiero di sinistra. Ed è questa probabilmente la principale novità con la quale esso dovrà rifare i conti.

Le religioni tradizionali e le loro versioni secolarizzate (le idealità e le convinzioni di palingenesi sociale, ad esempio il marxismo), offrendo ricette di salvezza (o di realizzazione) universali debbono fondarsi sul presupposto di una natura umana buona (anche se corrotta dal peccato, o condizionata dall'insieme dei rapporti sociali) o comunque modificabile, perfettibile (attraverso una rivelazione oppure una rivoluzione politica, una riforma sociale, una migliore educazione), e di una sostanziale identità per tutti delle motivazioni, dei fini e dei criteri di valutazione del proprio status rispetto ad una ideale felicità. In realtà, dalla teoria darwiniana noi abbiamo appreso alcuni fatti inconfutabili. In primo luogo la natura umana esiste, nel senso che i comportamenti e le inclinazioni sono geneticamente motivati e non, o almeno non solo, condizionati dall'ambiente sociale. Esiste e non è né buona né cattiva né modificabile, è semplicemente così, varia nella diversità morfologica e quantitativa delle attitudini, oggi si direbbe del software, unica nell'ascrizione ad un comportamento adattivo. Ciò significa che gli uomini sono tutti, chi più chi meno, competitivi, e con questo fatto un pensiero di sinistra rifondato deve finalmente confrontarsi: ma non significa affatto che la competitività debba risolversi in una guerra di tutti contro tutti, come peraltro la storia della civilizzazione ha già ampiamente dimostrato. Gli uomini non sono perfettibili, e nemmeno modificabili, ma la loro socialità e la loro capacità di cooperazione possono migliorare, a patto che si tenga conto della loro natura e che le opportunità di cooperare si traducano in benefici individuali reciproci.

Di questo deve tenere conto il modello etico della nuova sinistra. Non ci sono società ideali in attesa di essere realizzate, né dietro l'angolo né dall'altro capo della città: ma c'è con ogni probabilità ancora un margine di miglioramento possibile, e se pure non ci fosse ci si dovrebbe comunque comportare "come se".

Come scrive Krippendorf, *"l'impegno di sinistra è consapevole di non avere da realizzare alcun progetto, quanto piuttosto di dover confrontare la realtà con le sue possibilità migliori, nonché del fatto che ogni realizza-*

*zione, anche quella della migliore delle possibilità, non sarà mai motivo sufficiente per potersi dichiarare soddisfatti, quanto piuttosto oggetto di una critica rinnovata e più radicale. [...] Al principio speranza viene a corrispondere il principio insoddisfazione, che costituisce la vera e propria fonte di energia della sinistra”.*

E ancora a Krippendorf ritengo opportuno lasciare la parola conclusiva, per riassumere e chiarire in un paio di paginette quello che ho sinora tentato confusamente di argomentare.

*La posizione di sinistra è fondamentalmente una posizione di critica, che pone in dubbio tutti i rapporti esistenti, adoperandosi per il loro dissolvimento, pienamente cosciente dell'impossibilità della realizzazione di tale scopo perché tutti i rapporti sociali tendono a consolidarsi, a istituzionalizzarsi, a irrigidirsi e in tal modo a trasformarsi in involucri e in diseguaglianze di potere. La posizione di sinistra è la posizione esistenziale di un insieme di modelli di comportamento e di orientamenti di vita che si lasciano ricondurre a un'articolabile insoddisfazione di principio nei confronti di tutto ciò che è stato raggiunto e di tutto ciò che esiste. Inconciliabile con essa è, in fondo, l'assunzione di cariche o di compiti direttivi o di guida in organizzazioni politiche orientate alla conquista del potere, perché ciò verrebbe a compromettere le sue funzioni critiche. Politicamente essere di sinistra significa comportarsi e orientarsi sulla base di principi che fanno riferimento non alla dimensione topografica orizzontale (“destra-sinistra”) ma a quella sociale verticale (“soprasotto”). L'orientamento o la motivazione indirizzati verso l'acquisizione di posizioni guida compromettono inevitabilmente i presupposti dell'unica legittima funzione dell'esistenza della sinistra, e cioè di fare luce criticamente su tutte le strutture gerarchiche allo scopo di modificarle.*

*La sinistra non ha utopie, ha invece una prospettiva. La rivelazione della confusione tra utopia e prospettiva, tra progetto e metodo, presente in larghi strati della sinistra di tutto il mondo, è una delle più importanti esperienze prodotte dal crollo del “socialismo reale”. Soltanto per coloro che con “sinistra” intendono la realizzazione di un progetto indipendentemente dalle differenze di concezione nel dettaglio, che si orientano sulla base della visione, dell'utopia di un ordine sociale di tipo socialista realizzabile, il crollo del socialismo realmente esistente ha costituito una delusione, anche nel caso in cui si fossero posti in modo apertamente critico nei confronti di quei regimi. Il socialismo come progetto di sinistra rap-*

*presenta una contraddizione in sé, come pure socialismo ed utopia. [...] La trasformazione della prospettiva socialista nel progetto del socialismo reale, dell'ago della bussola per il superamento delle strutture di dominio in un'arma per la difesa delle fondamenta apparentemente già gettate dell'utopia realizzabile della ragione e della solidarietà, finì per condurre al dominio dell'astratto sul concreto, del partito sugli esseri umani e della ragion di stato su tutta la sinistra. [...] Alla confusione, divenuta fatale, tra prospettiva ed utopia corrisponde la giustificazione del mezzo attraverso il fine, la distinzione tra tattica e strategia, l'impostazione strumentale dei metodi politici a vantaggio della dogmatica dei grandi scopi della società senza classi. A dispetto di ciò la sinistra è di per sé un metodo, e nient'altro che un metodo.*

*Il metodo politico di sinistra è la chiarificazione intellettuale (illuminismo) e non la fondazione di partiti. L'illuminismo è innanzitutto, e anche in ultima istanza, auto-illuminismo, non certo istruzione, didattica, trasmissione di sapere. È riflessione, non indottrinamento. L'organizzazione, in particolar modo quella di un partito, è in contraddizione con esso, sottrae ad esso, nonché ad un effettivo agire di sinistra, le proprie chances. L'illuminismo, quale metodo della politica di sinistra, è testimonianza, resa pubblicamente, di singoli individui, collegata, interconnessa e mediata attraverso i più variegati contesti; ma proprio e soltanto in quanto produzione non organizzata di analisi, giudizi ed opinioni può trovare, ovvero mantenere, la sua identità nell'articolazione di una critica e di una insoddisfazione permanenti. I partiti, anche quelli "più a sinistra", si muovono necessariamente sul terreno dei compromessi tattico-strategici, della ricerca del compromesso tra quanto è ritenuto vero e giusto e il livello di consapevolezza degli elettori.*

*Un comportamento di sinistra, cioè basato su principi, significa il rifiuto di qualsiasi tattica finalizzata al raggiungimento di scopi strategici. Per la sinistra anche il più piccolo dei compromessi tattici contiene il germe dell'autoannullamento, perché per essa non è in gioco tanto il successo pragmatico quanto la verità della critica dell'esistente.*

*Non mi sembra il caso di aggiungere altro. Detto così è già tutto estremamente chiaro, e anche dannatamente impegnativo. Non rimane che augurare, per il bene di tutti, vita nuova e possibilmente lunga alla sinistra.*

2004

Delle idee espresse in questa conversazione sono l'unico responsabile. Ritengo però doveroso citare almeno alcune delle opere dalle quali ho tratto stimoli, suggestioni e, naturalmente, le citazioni.

Arendt, Hannah – *Vita activa* – Bompiani 1988

Boncinelli, Edoardo – *Le forme della vita* – Einaudi 2000

Boockhin, Murray – *L'ecologia della libertà* – Elèuthera 1984

Flores d'Arcais, Paolo – *L'individuo libertario* – Einaudi 1999

Gorz, André – *Sette tesi per cambiare la vita* – Feltrinelli 1977

Gorz, André – *La strada del Paradiso* – Edizioni Lavoro 1984

Krippendorf, Ekkekart – *L'arte di non essere governati* – Fazi 2002

Poggio, Pier Paolo – *La crisi ecologica* – Jaka Book 2003

Revelli, Marco – *La sinistra sociale* – Bollati Boringhieri 1997

Revelli, Marco – *Oltre il Novecento* – Einaudi 2001

Rifkin, Jeremy – *La fine del lavoro* – Baldini & Castoldi 1995

Singer, Peter – *Una sinistra darwiniana* – Comunità 2000

Touraine, Alain – *Critica della modernità* – Il Saggiatore 1992

## Valori e plusvalore

C'è da chiedersi, a margine della lettura dell'articolo di Schepis (*Il fascino discreto della borghesia*, SOTTOTIRO n. 6), se sia ancora lecito oggi usare il termine “*borghesia*”, e soprattutto l'aggettivo che ne deriva, “*borghese*”. Probabilmente nel lessico storico-politico-sociale di questo secolo nessun altro lemma ricorre con altrettanta frequenza, e in contesti e accezioni altrettanto svariati. La qualificazione di “*borghese*” si è infatti allargata ad includere, prevalentemente in negativo, tali e tanti significati da perdere qualsiasi valenza connotativa: Questa neutralizzazione non è connessa soltanto all'abuso: la perdita di pregnanza di un aggettivo derivato corrisponde in genere o ad una effettiva obsolescenza o ad una perdita di contorno del sostantivo da cui deriva. Si usa quindi a sproposito l'appellativo “*borghese*” perché non si ha idea di cosa sia, e se esista, la borghesia.

Noi di “SOTTOTIRO” abbiamo la convinzione che i due termini non siano affatto obsoleti e che semplicemente vada fatto un po' d'ordine nel loro utilizzo, o almeno vada definita l'accezione nella quale li utilizziamo. Ci proviamo, in forma necessariamente spicciola e schematica, magari rimandando ad una prossima occasione l'approfondimento.

Il termine borghesia è stato utilizzato tradizionalmente per esprimere:

a. ***una categoria storica universale***. In senso lato, estendendo a ritroso nel tempo l'uso del termine, la borghesia è da sempre la classe mercantile (artigianato, commercio, finanza) propria della città, che si contrappone a quella proprietaria-agricola delle campagne. Durante l'evo antico si sviluppa principalmente nelle città costiere, commerciali per antonomasia, in un'atmosfera che per la quantità dei contatti, lo sradicamento indotto dagli spostamenti, la necessità, ai fini commerciali, di un'apertura verso culture esterne risulta desacralizzata (con conseguente perdita di peso dell'autorità tradizionale aristocratica e sacerdotale). Oltre al ruolo sociale ed economico, quindi, ne riveste da sempre uno culturale, anti-tradizionalista e aperto alle innovazioni.

b. ***una categoria storica particolare (occidentale)***. È la classe urbana che nasce nel Medio Evo in opposizione all'aristocrazia feudale, e che presenta le caratteristiche di cui sopra. Nel passaggio all'età moderna evolve sino a configurarsi come borghesia capitalistica o industriale, cioè come la classe che detiene il possesso dei mezzi di produzione e di scambio e ne capitalizza i guadagni. Essa si dilata sino ad inglobare, sia pure in posi-

zione di subordinate (piccola borghesia), le classi intermedie, quelle dei “colletti bianchi”, dei funzionari impiegati nei vari settori della gestione sociale ed economica (amministrazione pubblica, scuola, servizi, e quadri intermedi nelle aziende private). In questa fase la borghesia sviluppa una cultura del diritto (egualitaria) in sostituzione di una cultura della consuetudine (gerarchica). Questa cultura del diritto ha un carattere innovativo sino a quando si contrappone a quella tradizionale, ma diviene conservatrice e difensiva allorché le si oppone quella rivoluzionaria (quindi nell’800).

c. **una categoria culturale (lo spirito borghese)**. L’accezione in questo caso è quasi sempre negativa, tranne che nello specifico storico (quando cioè indica l’atteggiamento innovativo del sei-settecento). Anche in economia si preferisce parlare di spirito imprenditoriale, e persino “capitalistico” ha una possibile valenza positiva, mentre “borghese” suona ormai quasi come sinonimo di inerte e parassitario. Nei confronti della borghesia “grassa” marca l’assenza di stile, la superficialità dei valori, la grezza spettacolarizzazione di sé e dei propri consumi. Nei confronti invece della “piccola borghesia” implica un complesso di inferiorità, l’ansia di salire il gradino e la paura di scenderlo, la lacerazione tra l’avarizia scrutantesimi e l’esigenza di apparire. La taccia di “borghese” viene usata con egual disprezzo da destra (in contrapposizione ad “aristocratico”) e da sinistra (in contrapposizione a “proletario”). Di fronte all’odierna eclisse del proletariato, o meglio alla scomparsa della sua coscienza e cultura, la categoria è “esplosa”, finendo per comprendere ogni forma di velleitarismo sociale ed economico, cioè ogni aspirazione a condividere modi e livelli di vita delle classi superiori.

Per quanto ci concerne, noi diamo ai termini borghesia e borghese i seguenti significati:

a. la borghesia è l’espressione sociale del capitalismo industriale: come tale è una classe aperta, caratterizzata da una appartenenza che non segna (niente blasoni) ma che condiziona, perché tende comunque ad una perpetuazione endogena. In altre parole, tende a divenire condizione sociale ereditaria (cfr. figli di professionisti, industriali, funzionari, ecc...) alla quale è relativamente difficile accedere, ma che garantisce poi la possibilità di attestarsi.

b. Le caratteristiche culturali della borghesia (lo spirito borghese) sono legate al modo di produzione industriale, costantemente innovativo e dinamico, fondato sul consumo rapido, sulla competizione. Questa classe non



sarà mai pertanto portatrice di valori “radicati” e “forti”, dalla lunga durata e dal coinvolgimento profondo, ma piuttosto di idealità relativistiche, effimere e sempre in divenire, speculari alle necessità e alle modalità produttive. L’assenza di valori, nel significato forte del termine, non va dunque intesa come sintomo di una debolezza, e meno ancora di una decadenza, ma piuttosto come condizione ideale per un continuo adeguamento alla trasformazione capitalistica.

Per quanto possa sembrare paradossale (dal momento che proprio al trionfo dello spirito borghese viene in genere associato il primato dell’etica rispetto alla morale), la borghesia non è stata in grado di produrre né un’etica (sistema di valori) né un’etichetta (stili di comportamento). L’etica, i valori, lo stile privato di vita, si sviluppano in società stabili. Costituiscono l’ossatura ideologica delle forme di potere (e di produzione). Dalla loro vulgarizzazione e dalla loro reificazione discende l’etichetta, lo stile di vita pubblico, che a sua volta abbisogna di tempi lunghi per affermarsi. La borghesia non ha prodotto nulla di simile. O meglio, lo ha fatto, almeno nella fase di attacco, quando attraverso l’illuminismo ha elaborato il sistema del diritto borghese (fondato sulle libertà individuali – ivi comprese quelle alla proprietà, al commercio e all’imprenditoria) e il quadro delle istituzioni che esso regolamentano e che su esso si reggono (lo stato), ha creato un nuovo contesto politico e culturale di riferimento (la nazione) e prodotto strumenti extra-istituzionali di salvaguardia e di pressione (l’opinione pubblica), ed ha infine affidato al lavoro-dovere, al lavoro-realizzazione e alle realizzazioni – tecnologiche e capitalistiche – del lavoro il riscatto (attraverso l’idea di progresso) della perdita di senso dell’esistenza individuale e collettiva – della vita e della storia. Ma questi valori – libertà, nazione, stato, lavoro, progresso – che possono apparire quanto mai “forti”, si sono prestati da sempre non tanto all’abuso, che è una deriva, una negazione, e lascia comunque integra la sostanza del concetto, quanto ad interpretazioni ambigue e contraddittorie, e pur tutte legittimate da una intrinseca debolezza e duttilità, dal relativismo scaturente dal loro carattere convenzionale: così da poter essere piegati di volta in volta a rispondere alle trasformazioni indotte dal modo di produzione capitalistico. In questo senso parliamo di idealità o valori relativistici, e in questo senso va interpretato lo stato endemico di “crisi” – e la presenza costante di meditate e consapevoli posizioni di rifiuto – nel quale si è consumata o si consuma la loro affermazione.

c. Sia “borghesia” che “borghese” conservano una valenza connotativa di classe anche nella nostra epoca, pur nella consapevolezza che i termini

del conflitto sociale si sono decisamente modificati nell'ultimo mezzo secolo, e che sarebbe forse più corretto parlare di "mondo borghese occidentale" versus "terzo mondo proletario". È vero che tutti noi occidentali partecipiamo, sia pure in diversa misura, di un benessere materiale diffuso e consentito proprio dallo sfruttamento e dal mantenimento sotto la soglia della miseria del resto dell'umanità: ma è anche vero che oltre alla diversità nella misura di questa partecipazione esiste ancora la possibilità di comportamenti e atteggiamenti sociali non assimilabili alla "borghesizzazione" a tappeto delle aspettative e dei bisogni. Non stiamo parlando, evidentemente, dei fenomeni di autoemarginazione, o delle scelte pseudo-alternative di soggetti ipergarantiti, ma semplicemente della possibilità di non farsi omologare ai parametri esistenziali della spettacolarità e del consumo. E abbiamo la presunzione di credere che le finalità e le modalità di realizzazione e circolazione di questa rivista ne siano una prova.

1998

## Come (non) si diventa postmoderni

Scoprire di essere speciali procura sempre una certa ebbrezza. Ne ho conferma dalla lettura un articolo su Wess Hardin. Era un ragazzo tosto: quando gli misero in mano una pistola, e si rese conto di possedere il dito più veloce del West, divenne euforico, sfidò e fece secchi quarantun avversari prima che lo calmassero a fucilate. Mi viene in mente che anch'io ho provato di recente una sensazione analoga, pur nella diversità delle situazioni. Alla prima lettura di un saggio di Vattimo ho infatti scoperto, non senza un certo compiacimento, la mia peculiarità: sono postmoderno. Ma l'ho presa più bassa di Hardin, anche perché alla fin fine non ho ben capito se essere postmoderno sia un privilegio o una disgrazia. Ho capito però che postmoderni, così come veloci con la pistola, non si diventa: si nasce.

Ho letto dunque Vattimo, e mi sono ritrovato postmoderno. E pensare che ho sempre creduto che il mio fastidio per la modernità e le sue forme venisse da una pre-modernità, dall'essere cioè di gusti e di temperamento un po' antiquati, e che il mio tempo fosse quanto meno l'Ottocento. Invece ero già oltre, avevo un piede nel ventunesimo secolo. Di lì, probabilmente, il mio equilibrio instabile.

Vediamo di spiegarci. Ne *La fine della modernità* Vattimo identifica e sintetizza quelli che a suo parere sono gli aspetti costitutivi, le direttrici fondamentali di pensiero che hanno caratterizzato la modernità, e mostra come in questa fine di secolo le idee-madri abbiano lasciato il posto ad una costellazione, meglio ancora ad una vera e propria nebulosa di attitudini interpretative del mondo, della sua storia e del suo significato, tutte altrettanto dignitose e rigorose, ma soprattutto consapevolmente provvisorie.

Gli elementi caratterizzanti la modernità erano, secondo il filosofo torinese:

- l'interpretazione della storia come processo di emancipazione dell'umanità (dalle leggi di natura, dalla precarietà e dal bisogno, dallo stato ferino);
- la conseguente identificazione del destino dell'uomo nel dominio sulla natura;
- la valorizzazione del sapere unicamente come strumento di questo dominio (da cui la priorità assoluta accordata ai saperi tecnico-scientifici);

- la tendenza ad un pensiero unitario e totalizzante (molte certezze, riconducibili ad una sola verità) e ad elaborare visioni onnicomprensive del mondo (da quelle filosofiche – idealismo – a quelle politiche – marxismo, ecc...);
- la propensione a identificare il nuovo con ciò che è *migliore*, e il *passato* con ciò che è *superato*.

A connotare invece il pensiero postmoderno sarebbero:

- sfiducia nei macro-saperi, la loro sostituzione con saperi deboli e instabili;
- il rifiuto dell'enfasi del nuovo;
- la rinuncia a concepire la storia come un processo universale e necessario;
- il rifiuto di concepire la ragione come ragione tecnico-scientifica;
- la scelta di privilegiare il paradigma della molteplicità rispetto a quello dell'unità.

Nei limiti di una sintesi, i punti essenziali dell'analisi di Vattimo sono questi, e mi sembrano cogliere appieno l'essenza del cambiamento di attitudine. Ho considerato dunque gli elementi del primo gruppo, e non ho avuto dubbi: non mi riconoscevo in nessuno. La storia come emancipazione progressiva? Ma emancipazione da che? Tutta la vicenda umana, tutte le culture, tutte le civiltà si sono sviluppate a partire dalla coscienza della morte, e nel segno – o nel sogno – di un suo superamento (della morte o, almeno, della coscienza di essa). Non ho affatto l'impressione che ce ne siamo liberati: semmai, è vero il contrario. E se anche vogliamo metterla sul piano dei puri bisogni materiali, della pura sopravvivenza fisica, emancipazione di chi? C'è molta differenza tra la vita di un pastore kirghiso o etiope di oggi e quella di quattromila anni fa? Due terzi dell'umanità soffrono la fame, e la sopravvivenza non l'hanno garantita neppure temporaneamente: e il futuro si prospetta solo peggiore.

Quanto al domino sulla natura, basta guardarsi attorno. Deserti che avanzano, effetti serra, buchi nell'ozono, epidemie, alluvioni, terremoti, ecc... Quale dominio? Siamo formiche alla mercé di ogni piede o zampa o asteroide di passaggio, di ogni raffica di vento. Le briglie che ci illudiamo di aver messo alle forze naturali continuano ad allentarsi, ed ogni volta che

queste ultime decidono di riprendere il proprio corso i costi risultano più alti. Non è nemmeno necessario sottoscrivere certo integralismo ambientalista – quello per intenderci che contrappone la “civile” consapevolezza ecologica dell’occidentale garantito alla miope disperazione dell’abitante del terzo e del quarto mondo – per rendersi conto che la strategia di domesticazione della natura ha da un pezzo lasciato campo al progetto di una cancellazione e sostituzione di quest’ultima con una natura seconda, pensata e spalmata sul globo a misura del modello produttivo. E questo rimette automaticamente in discussione non solo la priorità, ma lo status stesso dei saperi tecnico-scientifici, la loro intrinsecità ad un disegno di crescita illimitata, che ne condiziona o meglio ne detta i protocolli.

Per quanto concerne il sapere totalizzante, poi, l’impressione è che ogni certezza in più allontani e confonda la percezione di una verità di fondo. Ogni nuova conoscenza è un tassello nella costruzione di un mistero, si tratti di biologia, di astronomia, di storia. E ciò vale in maggior misura da quando hanno iniziato a rivendicare spazio altre voci, altre culture, che propongono modelli e direzioni investigativi e interpretativi diametralmente diversi e insinuano il dubbio anche in quelle verità che consideravamo acquisite. Dopo secoli di cancellazione dei saperi alternativi, di uniformazione dei parametri, di riconduzione ad un modello unitario ed universalistico del conoscere e dell’agire, scientifico o storico o politico che fosse, ci si accorge che per far tornare i conti si stava barando. I rigidi schemi della razionalizzazione si sono rivelati gabbie troppo strette per un mondo così vivace e multiforme.

Per quel che mi riguarda, dunque, modernità zero. Pur senza essere un nostalgico del passato, non ho difficoltà ad ammettere che da ogni novità mi aspetto di norma una perdita, anziché un guadagno. Non ho fiducia nei macro-saperi, non ci penso nemmeno a concepire la storia come processo universale e necessario, non etichetto la razionalità, colgo il molteplice, il diverso, piuttosto che l’unità. Appartengo decisamente nel secondo gruppo, ho concluso: sono, e sono sempre stato, un postmoderno, da prima ancora che i sintomi e il virus della postmodernità fossero identificati.

Oggi, tuttavia, l’articolo su Hardin mi ha induce a strane riflessioni, che nulla hanno a che vedere con la velocità nell’estrarre e nello sparare: mi spinge piuttosto a tornare sul saggio di Vattimo, e riconsiderare la genuinità della mia appartenenza alla condizione postmoderna.

Qualcosa non quadra. In effetti mi era sembrato fin troppo facile trovarmi d'accordo, e dubito sempre, per natura, del troppo facile. Ora ho avuto un po' di tempo per ruminare quel che ho letto, e decido di scendere più in profondità. Per esempio: è poi così vero che sono contro il pensiero totalizzante? In effetti posso dire che mi nutro di dubbi (ma forse si era già capito). Tuttavia alcune certezze le ho. Non riguardano i saperi, ma i doveri. Ho le certezze dei doveri. Sui diritti sono un po' più lasco. Ad esempio: ho la certezza che se si sottoscrive un patto, una convenzione di qualsiasi genere, occorre essere seri con gli impegni assunti: oppure li si rifiuta in partenza. Non mi piace l'interpretazione all'italiana, che lascia margini per il ripensamento, che giustifica gli aggiustamenti e gli sganciamenti. In sostanza, ritengo che il dubbio sia il lievito del conoscere, ma finisca per essere un tarlo nel sentire. Deve riguardare la disposizione gnoseologica, non l'atteggiamento etico. Tradotto in termini spiccioli, la coscienza di non essere detentori di alcuna verità non ci esime dal tracciare e dal difendere qualche linea essenziale di comportamento.

Questo mi porta anche a ripensare il paradigma della molteplicità. Sono d'accordo sul fatto che ogni cultura abbia una sua dignità e le sue brave radici e ragioni storiche, e che debba essere salvaguardata e capita e rispettata (il che non significa pensare che l'una vale l'altra, e che ciascuno deve tenersi la sua, e buonanotte). Ma ritengo anche che dal momento che le tante culture di questo globo non si fronteggiano più a distanza, ma vengono oggi costantemente a contatto e a confronto, sia più che mai necessaria la stipula di un patto di convivenza. Il problema non è quello di conciliare usi alimentari (mangiare i piselli con la forchetta o col cucchiaino) o modelli di abbigliamento, o altre differenze esteriori, ma quello di far convivere forme e concezioni di vita diverse. Se vado in Inghilterra viaggio sulla sinistra, e non c'è santo che tenga. Stramaledico gli inglesi e la loro spocchia, ma mi adeguo. Così, pur rispettando l'attaccamento di ogni etnia alle proprie tradizioni, il diritto di preservare la propria cultura, le proprie credenze ecc..., ho dei problemi ad accettare che un Sumburu trasferitosi nel mio condominio faccia rullare per tutta la notte il suo tamburo, come giustamente faceva negli altipiani deserti del Kenia per tenere lontane le belve dagli armenti. Al di là dei paradossi, e del fatto che non accetto nemmeno il televisore sparato a tutto volume dal burino nostrano, è lui, nel caso in cui le sue tradizioni confliggano con le mie, a doversi adeguare. Può anche sembrare un atteggiamento supponente e semplicistico, dal momento che per secoli noi occidentali siamo andati a casa d'altri a imporre le nostre regole e i nostri stili di

vita, oltre che i nostri interessi: ma non credo che l'ansia di riparare in qualche modo a tutte le soperchierie perpetrate debba farci dimenticare che quel che è accaduto negli ultimi cinque secoli si era già verificato (sia pure in scala minore, ma solo per motivi tecnici) in tutti i tempi e in tutti continenti, da quando gli spazi che separavano i popoli si sono ristretti, e che ogni nuovo vincitore, laddove e per quanto gli è stato possibile, ha imposto le sue leggi. Non è quindi rovesciando le parti che si risolve il problema, e nemmeno abbracciando acriticamente il sogno di una società multiculturale completamente aperta. Sappiamo fin troppo bene dove conduce l'idea del libero mercato. L'unica soluzione che vedo praticabile, almeno in una fase di transizione come l'attuale, è quella della reciprocità: mi adeguo alle regole e agli usi della casa in cui entro, e chiedo che gli altri facciano lo stesso nella mia.

Ciò significa non privilegiare il paradigma della molteplicità? A me pare piuttosto di difenderlo dalle interpretazioni troppo enfatiche, quelle che vogliono conciliare la difesa delle diversità con l'esaltazione del meticcio culturale, e le cui contraddizioni naufragano sulle scogliere della realtà di fatto. È qui che avverto più radicale e, lo confesso, più spiazzante la mia distonia rispetto all'attitudine post-moderna: più che una rinuncia alle idee forti quest'ultima mi sembra una rinuncia tout court ad assumersi la responsabilità di pensare. Io ritengo sia invece il caso di riflettere sulla trasformazione in atto con un po' più di lucidità, semplicemente risalendo alla valenza originaria del concetto di cultura e partendo dai pochissimi punti fermi che le nostre conoscenze, moderne o post-moderne che siano, ci consentono di individuare.

Noi umani siamo prima di tutto degli animali, sia pure un po' speciali, e la nostra eccezionalità nasce da una debolezza biologica. Siamo animali non specializzati, biologicamente poco attrezzati, quindi leghiamo la nostra sopravvivenza all'acquisizione di molta "cultura" ambientale. Nasciamo infatti prematuri, prima cioè che il nostro cervello sia pervenuto al completo sviluppo, abbia fissato le strutture comportamentali ereditate attraverso il corredo genetico. Ciò implica che la nostra memoria di base, quella strutturale, rimanga aperta a lungo all'assorbimento di input esterni, ambientali, che agiscono a livello formativo, e non solo informativo. Ci "formiamo" quindi letteralmente, oltre che sulla base del patrimonio cromosomico, anche attraverso l'acquisizione di modelli culturali che sono quelli specifici di un certo spazio e di un certo tempo. Assorbiamo cioè quel kit culturale che

ci serve per la risposta ad un ambiente sociale particolare, così come le specializzazioni genetiche (dal colore della pelle al taglio degli occhi, ecc...) sono funzionali all'ambiente naturale. Ora, questo meccanismo ha funzionato fino a ieri in maniera abbastanza semplice (!) ed efficace (lo dimostra il successo umano nella dispersione sulla terra), ma rischia oggi di incepparsi di fronte all'accelerazione esponenziale impressa alle trasformazioni. La "cultura" indispensabile alla sopravvivenza, pur rinnovandosi in un processo costante di aggiornamento rispetto alle ineluttabili mutazioni naturali e storiche, conservava nel passato una sua specificità, sia perché relativa ad un'area limitata, sia perché i cambiamenti erano in genere di piccola entità e diluiti nel tempo. Oggi invece, di fronte a trasformazioni radicali e istantanee, di portata globale, e ad una interazione sempre più ravvicinata con culture diverse, essa risulta costantemente inadeguata, soggetta ad una rapidissima obsolescenza e ad un'uniformazione su standard al tempo stesso depauperanti (perché non consentono più di elaborare risposte specifiche di adattamento) ed eccessivamente complessi. La domanda è questa: il nostro cervello è in grado di assorbire schemi e modelli comportamentali sempre più ipertrofici e, soprattutto, sempre meno agganciati ad un correlativo genetico e ambientale? Ovvero: *"stimoli eccessivamente contraddittori, in successione troppo accelerata, in che modo e in che misura possono essere assimilati? Multiculturalità – dobbiamo avere il coraggio di chiedercelo – non significherà in fondo, e prima di tutto per ragioni biologiche (e non etniche, sia chiaro), nessuna cultura?"* (autocitazione)

E con questo, credo di essermi giocato buona parte delle credenziali di post-moderno. Ma non è finita. Passiamo al rapporto col "nuovo". Non si tratta, a mio giudizio, soltanto di rifiutarne l'enfatizzazione. Quella che mi sembra caratterizzare la nostra epoca è un'accettazione indiscriminata e passiva della novità, nel bene e nel male, come ci si trovasse sempre di fronte a qualcosa di ineluttabile. Certamente il nuovo è ineluttabile, anzi, la ricerca costante e cosciente dell'innovazione è proprio ciò che caratterizza la condizione umana, che la fa differire da quella degli altri animali e che sostanzia l'evoluzione culturale (anche quella naturale, certamente, altrimenti non ci sarebbe evoluzione: ma in questo caso la novità arriva casualmente, non è cercata). Ma non è detto, proprio perché si tratta del frutto di una azione volontaria e cosciente, nella quale entra in ballo l'opzionalità, che la scelta debba andare sempre e necessariamente in direzione del nuovo. La tendenza post-moderna sembra invece quella ad inglobare, fagocitare tutto, magari a denti alti. Io sono un po' in ritardo a livello evolutivo, ho una dige-



stione difficile. Mi riesce ad esempio indigesta la celebrazione delle nuove tecnologie multimediali come capisaldi ineliminabili e fondanti, nella nostra era, della democrazia. Ineliminabili, purtroppo, credo lo siano davvero: ma quanto al ruolo di democratizzazione, al potenziale di partecipazione politica e sociale che dovrebbero indurre, nutro qualcosa di più che delle perplessità. Sono fermamente convinto che sortiscano invece l'effetto opposto, quello da un lato di creare una dipendenza sempre più disarmata e acritica nei confronti del potere, e dall'altro di disperdere e zittire in una confusione inverosimile di voci e di segnali e di contatti ogni già debole vagito di dissenso. L'opinione di Vattimo è che occorra impadronirsi delle nuove tecnologie, dei nuovi strumentari informativi e formativi, per impedirne la gestione monopolistica da parte dei poteri forti: e fin qui non posso non essere d'accordo. Ma non lo seguo più quando mostra di credere che il problema stia nell'uso positivo o negativo dei media, e non nella loro intrinseca natura (riproponendo la favoletta della neutralità della scienza e della tecnica), o addirittura che l'evoluzione di questi ultimi sia sfuggita al controllo del totalitarismo pseudo-democratico del capitale, finendo per nutrirgli una serpe in seno. Temo che queste siano solo pie illusioni, nel senso letterale, cioè dettate da una sorta di "pietas" nei confronti dell'umanità e dell'angoscia intrinseca alla sua condizione.

La stessa pietas porta Vattimo a riconsiderare e a rivalutare il ruolo delle religioni, e ad aprire un dialogo con le loro rappresentanze istituzionalizzate. In sostanza, una volta presa ufficialmente coscienza, con Nietzsche e con Heidegger, della tragica insignificanza dell'esistenza umana, il pensiero occidentale si è trovato di fronte ad un vuoto di senso che non è in grado di colmare, rispetto al quale non trova risposte che non attengano ad una individualissima e stoica dignità. È chiaro che tali risposte sono riservate a pochi, e che a rigor di logica non si tratta nemmeno di risposte, ma soltanto di rese incondizionate ad una brutale realtà, riscattate talvolta da atteggiamenti lucidamente coraggiosi. Ed è altrettanto evidente che alla stragrande maggioranza dell'umanità non possono essere chiesti questo coraggio e questa lucidità, che nascono solo da una fortunata quanto rara combinazione di attitudine psicologica e di strumenti culturali adeguati. A questo punto, dice Vattimo, ben vengano le religioni: se esiste una coscienza morale diffusa, se valgono dei principi che consentono la convivenza più o meno pacifica degli umani sulla terra, poco importa che gli stessi siano stati indotti attraverso timori o credenze superstiziose e siano tenuti in vita da promesse escatologiche o da minacce di dannazione. Le religioni danno la risposta che gli uomini vogliono sentire, quella che esorcizza la morte, o ne-

gandola o caricando in qualche modo di senso la vita: questa risposta li tranquillizza e li dispone ad accettare delle regole, cioè sostanzialmente dei vincoli, delle limitazioni, che stanno alla base della socialità. Non fa una grinza, ed è senz'altro vero che la secolarizzazione, una volta esauriti i palliativi delle grandi ideologie sociali e politiche, sta lasciando emergere i suoi limiti e i suoi rischi; così come è vero che questi ultimi sono aggravati, invece che attenuati, dalla nuova ondata di religiosità "spontanea" che sfugge al controllo delle chiese tradizionali.

Il problema nasce però al momento di trarre da queste constatazioni delle conseguenze. Se parto dal presupposto che la risposta religiosa sia una bugia consolatoria, posso poi intraprendere un dialogo alla pari con chi considero, bene o male, un bugiardo? So che in certi casi gli interlocutori non te li puoi scegliere, e che Vattimo dialoga con i teologi ufficiali perché altrimenti la sua voce non avrebbe alcuna risonanza nell'ecumene religiosa: ma quel che mi chiedo è se questo dialogo sia poi necessario. Anche a voler prescindere dai ruoli di potere, dalle guerre sante, dalle inquisizioni, dal bieco sfruttamento dell'ignoranza superstiziosa, cosa c'è da dirsi, se non che ciascuno deve essere libero di scegliere a chi porre le domande e deve accordare a ciascuna risposta, se non egual credito, una eguale dignità? Il che è l'ultima cosa che ogni confessione religiosa accetta di sentir dire. L'impressione continua ad essere quella di un "integralismo della tolleranza", che si manifesta in positivo nella difesa programmatica della differenza, della pluralità di voci, del multiculturalismo, ma che a furia di andare "oltre" ogni moderna categorizzazione (destra-sinistra, conservatorismo-progressismo, razionale-irrazionale, ecc..) finisce per patire in negativo l'assenza di riferimenti orientativi.

Ora, io sono molto confuso, e di punti di riferimento ne ho davvero pochi: ma non mi va di spacciare una confusione per una condizione. So di essere confuso proprio perché vorrei avere le idee un po' più chiare; e questo, a dispetto delle apparenze, non è molto post-moderno. Non lo è nemmeno il fatto che non considero sempre positivo il concetto di tolleranza, o meglio, l'interpretazione corrente che se ne dà. Non mi piace "tollerare", e meno che mai sono disponibile a farlo con chi non dà prova di reciprocità, così come mal sopporto l'idea di "essere tollerato". Voglio capire, e pretendo di essere capito. Questo atteggiamento non mi garantisce un grande spazio relazionale nel mondo, ma quello che ho mi basta ed avanza. Non ho bisogno di navigare su Internet e di mettermi in contatto con i Lapponi per

scambiare opinioni. Mi manca quasi il tempo per farlo con i vicini di casa, o con chi vive con me, e questo sarebbe davvero più importante. So che un discorso del genere appare semplicistico, che le cose nella vita sono ben più complesse e che non si scansa la complessità fingendo di ignorarla: ma non credo nemmeno che la soluzione sia quella di abituare il nostro stomaco a ingollare di tutto in nome del pluralismo alimentare, o la nostra mente a nutrirsi delle “visioni del mondo” moltiplicate (?) dai media di cui Vattimo è ghiotto.

Cosa rimane allora della mia post-modernità? Ben poco, direi. L’ho impallinata io stesso, e confesso di essermi divertito a farlo. Tra l’altro, mentre scrivevo questo sproloquio avevo di fronte il busto di Leopardi e la foto di Hardin, ed ho avuto per un attimo l’impressione che entrambi mi sorrisessero.

*2003*

## Il pericolo viene dallo spazio

*Questo articolo è stato pubblicato vent'anni fa su una piccola rivista (CONTRO) animata dallo stesso spirito di SOTTOTIRO e, stanti i tempi, da qualche illusione politica in più. Ci è parso opportuno riproporlo perché si prestava ottimamente ad introdurre il discorso sulla “filosofia del post-umano”, anzi, ne costituiva già la prima parte. Lo scritto voleva cogliere – e bene o male, alla luce degli sviluppi successivi, pensa di essere riuscito nell'intento – le sottili e tutt'altro che banali implicazioni di un fenomeno che all'epoca veniva ignorato o liquidato con sufficienza dalla cultura di sinistra. Il ragguaglio che lo segue (Vent'anni dopo) non fa che verificare la traduzione di tali implicazioni in realtà corrente. Il tono dei due articoli è molto diverso, e qualcuno troverà il secondo un po' greve: ma due decenni lasciano tracce pesanti, sul carattere, oltre che sul mondo.*

I compagni che hanno figli in età compresa tra i tre e i tredici anni capiranno subito di cosa sto parlando. Durante le ultime feste natalizie sarà capitato anche a loro di trovarsi di fronte il pargolo armato del suo nuovo Goldrake “più veloce della luce”; di aver sorriso e annuito distrattamente alla domanda: “Pa', vuoi vedere come funziona?”; e di essersi così beccati in un occhio il doppio maglio perforante, o di aver avuto il setto nasale spostato da un colpo di alabarda rotante. Dove poi i nonni non hanno badato a spese per comprarsi l'affetto dei nipotini si è giunti probabilmente anche ad ustioni di vario grado, dovute all'impiego di mini-laser.

Bene, questi compagni devono armarsi di tanto coraggio, perché non siamo che agli inizi. Per il prossimo Natale sono previsti robot più sofisticati, astronavi anti-lampadario, dotate di mitragliera paralizzante, e contraeree al laser con gittata fino a cinquecento metri, per guerreggiare da un palazzo all'altro, o contro i passanti, alla faccia delle nuove leggi antiterrorismo. E si prevedono anche i primi morti, che se non altro avranno l'onore di essere le prime vittime accertate degli Ufo.

Però intanto qualche “scomparsa” la si può già registrare. Una è di minor conto, perché riguarda il buon senso degli adulti, babbi natale o befani, che già era latitante da un pezzo e sul quale non ci si facevano più soverchie illusioni. Più preoccupante appare invece un'altra miserevole constatazione, quella che concerne l'annichilimento della capacità reattiva e della fantasia infantili. Perché se è vero che sono stati gli adulti a comprare i Goldrake e i Mazinga, è anche vero che, a differenza di quanto accadeva in passato, per

altri giochi altrettanto sofisticati e scemi, stavolta non hanno dovuto faticare per imporre la loro scelta. Al contrario, sapevano di andare a colpo sicuro, potevano far conto su indici di gradimento elevatissimi e proporzionali al livello di sofisticazione dell'aggeggio.

Ciò significa che qualcosa è cambiato in questi ultimi tempi: che quelle difese inconsce che spingevano i bambini a preferire l'orsetto di pezza alla bambola che canta, cammina e fa la pipì sono state disattivate: che l'immane trionfo della semplicità, almeno nell'ambito del gioco infantile (sul quale amava esercitarsi la retorica del "più poveri, più felici", ma che in definitiva era un dato vero, e soprattutto confortante) appartiene già ad un'altra epoca. Probabilmente c'era da aspettarselo, anche se qualcuno sperava che anni e anni di caroselli avessero prodotta una sorta di immunità, come quella delle zanzare nei confronti del DDT. È avvenuto invece il contrario: le soglie di resistenza sono state poco alla volta sgretolate, e al momento opportuno si è dato il via ad una operazione più articolata e complessa, nei mezzi come nei fini. Questa operazione è cominciata proprio con Goldrake. Circa un anno fa. Un tentativo d'assaggio coronato da immediato successo, che ha spalancato le porte al cartoon fantascientifico giapponese ed ha innescato un vero e proprio bombardamento a tappeto del cervello infantile. Le antenne pubbliche e private fanno ormai a gara per diffondere il nuovo messaggio fantatecnologico, e i risultati non tardano a farsi vedere.

Ma il problema non è certo quello dello sfruttamento pubblicitario. Sarebbe troppo semplice. No, la verità è che questa operazione va molto più in là, sottintende significati nuovi di cui sarà bene prendere coscienza. Il lancio del robot-giocattolo costituisce in fondo solo una fase secondaria e integrativa, si potrebbe dire "di verifica", dell'attacco più subdolo e micidiale che in questi ultimi anni sia stato sferrato contro la sensibilità pre-adolescenziale. È un attacco tutt'altro che occulto, un'azione in grande stile che si sviluppa a vari livelli, in perfetta combinazione tattica.

In primo luogo c'è lo sforzo, rozzo ma efficace, di calamitare l'attenzione del bambino coinvolgendone appieno oltre la sensibilità visiva anche quella uditiva, attraverso un ininterrotto susseguirsi di esplosioni, urla, fischi laceranti, tonfi, schianti e via di seguito: un'accozzaglia esasperante di rumori che fornisce già di per sé un'iniziazione efficace ad un futuro di fabbrica, di traffico automobilistico e di discoteca, immunizzando il ragazzino contro i traumi di impatto o di rigetto. Mi si obietterà che anche il vecchio cartoon stile Warner Bros liquidava il dialogo a favore dei rumori. Ma là si trattava di rumori orchestrati, di un vero e proprio contrappunto musicale. Il bip

bip creava attesa, annunciava l'esplosione, e poi la irrideva e la vanificava: il felpato passo di danza di Silvestro saliva in un crescendo ritmico, sino allo scontro col ringhio del bulldog: il monotono e accattivante tema della Pantera Rosa scandiva e riassorbiva gli schianti e i crolli più rovinosi. Ogni rumore risultava funzionale e indispensabile alla vicenda, in quanto si iscriveva in una sorta di sovrasisistema di segni acustici che traevano significato proprio dal loro ripetersi e dal legame con un personaggio o una situazione particolare. Erano quindi suoni carichi di senso (sia pure di un senso autonomo e non trasferibile nel quotidiano tridimensionale) assunti in un contesto a suo modo logico e tali da consentire alla mente una ricezione critica.

Goldrake propone invece il rumore puro, mutuato dalla realtà, amplificato e concentrato oltre ogni limite tollerabile e oltre ogni soglia critica: il rumore che non comunica, ma stordisce, non attiva la suspense ma disarmava ogni capacità di razionalizzare la percezione: non ammicca e non allude, ma si impone brutalmente.

L'attacco non si esaurisce comunque nell'uso annichilente del rumore. Esso si sviluppa invece paracadutando sulle macerie della recettività infantile una serie di messaggi elementari e perentori, efficaci proprio perché inoculati in dosi massicce e continuative. Per cogliere nella sua importanza e pericolosità tutto il peso di questa operazione è forse opportuno tornare al confronto col cartone animato classico (intendo Tom e Jerry, Silvestro ecc...; la produzione disneyana vorrebbe invece un discorso più complesso). La storia di animazione vecchio stile si fonda sul presupposto di una dimensione a sé stante, di un trasferimento nel surreale suggerito e sottolineato dalla tecnica stessa del disegno. Personaggi e situazioni funzionano solo all'insegna di questo trasferimento e di una adesione incondizionata, proprio perché lucida e cosciente. Se accettiamo di seguire le vicende di Silvestro non dobbiamo poi porci il problema di come sopravviva all'esplosione del candelotto che teneva in mano, o riprenda forma dopo essere passato a sfoglia da un rullo compressore. Ora, in questa dimensione, proprio perché consciamente circoscritta come irreali, i veri eroi finiscono per essere i "malvagi", gli sfortunatissimi persecutori che immancabilmente diventano vittime, ai quali se non altro vanno riconosciute una eccezionale perseveranza e una sincera dedizione alla causa. I confini tra bene e male sono pertanto dissolti dalla ottimistica ricomposizione nel gioco. Non solo. Figure come quella di Willie Coyote, sorta di apprendista stregone affetto ad un maniacale amore per le tecniche più raffinate e complicate e da una cieca fiducia nella razionalità, che puntualmente vengono disattesi e finiscono per

ritorcersi contro di lui, costituiscono in fondo delle simpatiche notazioni autoironiche sui pericoli del tecnicismo. In ogni storia il risultato è scontato: il diabolico marchingegno messo in moto funziona in ritardo, o addirittura al contrario, ed è questo a far scattare il meccanismo umoristico: assieme al fatto che senza essere sfiorato da alcun dubbio, senza perdersi d'animo, solo ogni volta un po' più malconcio, il nostro "eroe-suo-malgrado" torna all'attacco. Ciò che più importa, comunque, è che a determinare la sconfitta è sempre il caso, l'imponderabile, il non-senso, e non una superiore capacità razionale e tecnica dell'avversario.

Di tutto questo nel nuovo cartoon fantascientifico non rimane niente. Esso non ci proietta in un universo sganciato dalle categorie spazio-temporali, ma in una realtà futura, suggerita come possibile e probabile. Presuppone soltanto un trasferimento temporale, e perde così una delle caratteristiche precipue del gioco, optando invece per una relativa "serietà". Il disegno stesso è di stampo banalmente realistico, e rivela che in questo caso l'uso del cartoon è solo un espediente per una produzione a costi bassi e a ritmi intensi.

Trattandosi di una possibile "realtà" non è consentito giocare con la positività o la negatività dei ruoli. Il confine tra bene e male è tracciato con precisione manichea. Da un lato gli invasori extragalattici, forti di un impressionante apparato bellico e votati alla distruzione del pianeta: dall'altro i terrestri, che non sono divisi in blocchi contrapposti ma mostrano di sapersi tenere al passo con armi sofisticatissime. Altro che accordi Salt!

L'arma decisiva è comunque costituita proprio da lui, dal nuovo roboteroe, un misto formato gigante di samurai e di marine (in omaggio alla produzione e alla distribuzione). È il robot come necessità e speranza futura dell'uomo. Per esigenze spettacolari appare qui impegnato soltanto contro gli invasori spaziali, ma tutto lascia supporre che potrebbe risultare egualmente attivo ed essenziale e indispensabile contro le calamità naturali, il dissesto ecologico, la crisi energetica, il decremento delle nascite, ecc... e si badi bene a non liquidarlo come un surrogato o un epigono di Superman. È tutt'altra cosa, nasce da presupposti ben diversi. Il robot è il frutto della fiducia che l'uomo, reso edotto dalle enciclopedie mediche a dispense sui limiti naturali del suo fisico, va acquistando nei confronti del proprio potenziale mentale (o meglio, di quello collettivo). Superman apparteneva alla fantasia, al sogno: in fondo si trattava di un residuo mitologico, la trasposizione nel ventesimo secolo dell'antica "invidia" per gli Dei. Goldrake invece è il futuro, la realtà, il possibile. Anzi, l'ineluttabile. Come tale lo si è adattato, modellato, reso accettabile, conferendogli sembiante umano. Non ha nulla del robot-

standard degli anni eroici, testa a cubo, corpo tozzo, movimenti a scatti... No, Goldrake è l'uomo-robot, quanto di più antropomorfo si possa immaginare nel campo della robotizzazione. Ha persino i suoi bravi problemi esistenziali e sentimentali (sotto il petto d'acciaio batte un transistor angosciato), e c'è pure la ragazzina che non lo molla un momento, in attesa forse che i sociobiologi elaborino una opportuna combinatoria genetica.

Proviamo ora ad immaginare che messaggi assimilerà, al di là delle vicende puramente contingenti e comunque sempre uguali, la mente-spugna del ragazzino in stato di trance. Non è difficile. In primo luogo la convinzione che il robot è positivo, una cosa buona per l'umanità. Se gli dicessero che a Torino, alla Fiat, fanno casino contro la robotizzazione, penserebbe ad una infiltrazione di emissari di Vega, e caldeggerrebbe un pronto intervento di Agnelli armato di laser. Poi, la constatazione che tra uomo e robot non c'è in fondo quella gran differenza: che l'uno può trasformarsi nell'altro e viceversa, e che il processo è comunque sempre reversibile. È una disposizione mentale che avrà il suo peso, per chi andrà a lavorare tra 10 o 15 anni, e si troverà le braccia attrezzate a sparare non magli perforanti, ma bulloni. Infine, neanche tanto mimetizzato, l'ammonimento che il pericolo incombe sempre, e che un buon strumentario difensivo (magari Nato, e magari anche a livello atomico) non guasta. Non a caso l'unico a voler trattare, in questo cartoon, è un vecchio citrullo, deforme anche fisicamente, che finisce sempre nei guai e che solo una superiore e "democratica" pietà filiale impedisce di rinchiudere definitivamente in una casa di cura.

Questa la sostanza. E non mi si dica che esagero la forza di suggestione e l'influenza del goldrakismo. Basta vedere con che velocità Piccoli e i suoi soci, che non si perdono un episodio della serie, hanno fatto installare anche da noi un po' di missili nucleari. Non si sa mai cosa stiano tramando su Vega.

1980



## Vent'anni dopo

Vent'anni. Sembra trascorso un secolo, o addirittura un'era. Rileggo l'articolo sul goldrakismo e ho l'impressione di fare un salto nella preistoria. Ciò che lì era ironicamente prospettato come futuribile è già il presente, anzi, è già alle nostre spalle. L'incubo si è tradotto in realtà così velocemente che non è stato nemmeno possibile aggiornare i cartoons, adeguarli all'evolvere della situazione. Il vecchio Goldrake continua a sfrecciare sui teleschermi, svenduto alle emittenti minori, ma ha assunto ormai la patina d'epoca dei films di Meliès o della fantascienza d'anteguerra. È maturo per la pensione e per l'antiquariato da fascia notturna di Ghezzi e compagni.

I figli dei nostri pargoletti non girano armati di maglio perforante e non ci ustionano con i laser-giocattolo: semplicemente, inchiodati alla plancia, ci disinseriscono col telecomando, ci smaterializzano staccando la spina o sincronizzandosi altrove. E noi ci aggiriamo raminghi tra i loro paradisi virtuali e il nostro limbo quotidiano, ridotti a ologrammi, muovendoci in scenari a metà strada tra la "normalità" angosciante de *"L'invasione degli ultracorpi"* e i gironi danteschi di *"Blade Runner"* o di *"Nirvana"*.

Tutto è dunque già accaduto; dietro il trascorrere in superficie di prime repubbliche e regimi totalitari, e il permanere di papi viaggiatori, di fedeli e costanzi e di massacri integralisti, la vicenda autentica dell'uomo, quella di lungo periodo della sua corporeità e dell'interazione con ciò che lo circonda, è entrata in una nuova fase. Di questa transizione noi siamo stati (siamo) al contempo vittime e protagonisti, ma la repentinità del fenomeno ci ha frastornati, ci ha impedito di averne piena consapevolezza. Attrezzati a gestire il permanente, a misurare il cammino a passi corti e lenti, abbiamo perduto l'equilibrio quando il nastro trasportatore è impazzito e ci ha proiettati violentemente in avanti. Eppure i sintomi di quanto stava avvenendo c'erano. Non ci siamo svegliati scarafaggi all'improvviso, un mattino. La nostra metamorfosi arriva di lontano, ha una storia lunga.

La storia è quella dell'ambiguo rapporto che da sempre gli uomini hanno intrattenuto con l'universo dei propri manufatti, con gli infiniti prodotti, materiali o immateriali, delle più svariate tecnologie, e di come tale rapporto sia degenerato in sudditanza nel corso dell'età moderna e contemporanea. Di come cioè negli ultimi tre secoli gli oggetti frutto di artificio si siano progressivamente emancipati dal controllo umano, costituendosi in seconda natura, sovrapponendosi alla natura originaria e soppiantandola, al

punto che oggi per gran parte dell'umanità questa seconda natura è l'unica percepibile. E di come quella che nel mondo occidentale è da tempo una condizione comune si appresti a diventarla in tutto il globo. Tradotto in polpettine tutto questo significa che da quando mi sono alzato stamani, anzi, da prima ancora di svegliarmi, ho avuto a che fare solo con case, auto, sanitari, elettrodomestici, asfalto, computer, telefono, ecc... Che ho intravisto – fuggevolmente – prati e boschi soltanto perché abito fuori città: ma che alla maggioranza dei miei simili non è data neppure questa opportunità. Significa che ho ascoltato musica e rumori e voci riprodotte dalla radio, che ho parlato con i colleghi non della pioggia che cadeva ma delle previsioni meteo, che ho discusso con gli studenti non di fatti ma delle interpretazioni che ne hanno dato giornali e televisione, e che affido queste mie considerazioni non ad un uditorio paziente ed amico, ma alla tastiera di un computer. Significa in sostanza che per quanto uno si sforzi di difendersi, di evadere in campagna o in Patagonia, e di sottrarsi al rimbambimento multimediale, non può sfuggire alla pervasività di un sistema che è tutt'uno con il suo ambiente di coltura, che è partito scavandosi una nicchia e ha finito per spianare la montagna. Cose trite e ritrite: ma proprio il fatto che appaiano scontate dimostra quanto sia considerato naturale un modo di vivere che di “naturale” non ha più nulla.

Questa, si dirà, è una storia nota: ma nota, a quanto pare, non vuol dire conseguentemente acquisita, in tutte le sue implicazioni economiche, sociali e culturali, quanto piuttosto tumultata negli scaffali delle biblioteche o banalizzata dalle profezie di celestini vari, e terapeuti new age ed ecologisti patinati. Se davvero fossimo coscienti del senso e della reale portata di questa trasformazione ci renderemmo anche conto che i passi compiuti negli ultimi decenni muovono in una direzione ulteriore, quella che dall'*interazione* con gli oggetti porta all'*ibridazione*, e che magari varrebbe la pena pensarci su un attimo. Invece, malgrado gli sviluppi più recenti del rapporto uomo-macchina lascino pochi dubbi su dove si andrà a parare, l'inquietudine per le prospettive che si aprono continua a stimolare solo l'immaginario fantascientifico, mentre dove la riflessione pretende ad una dignità filosofica o scientifica sembra trionfare la più beata incoscienza (quando non la malafede). Ma forse è naturale che ciò accada. Nei confronti di un sistema fondato sul divenire incessante e progressivo l'unica forma di riflessione possibile è proprio l'anticipazione visionaria, quali che ne siano le matrici e gli intenti (sia cioè che nasca dai timori per le scelte presenti e ne prospetti esiti catastrofici o angosciosi, sia che tragga spunto invece da una fede incondizionata nella scienza e ne enfatizzi le risposte “vincenti”), È sempre stato così, in

fondo, dalla rivoluzione scientifica in poi. Mentre Kant trovava nella razionalità i presupposti per la pace universale e Robespierre quelli per il trionfo dell'uguaglianza, Goethe sentiva l'odore di zolfo e di negromanzia esalato dalla tecnica moderna, e Frankenstein incarnava l'avvenire dell'Idea molto meglio della filosofia di Hegel. Conviene dunque rivolgerci un'altra volta, come vent'anni fa, alla fantascienza, letteraria o cinematografica, d'autore o di dozzina, per ritrovare le tracce del percorso che ha condotto all'attuale "incoscienza" o, peggio, all'accettazione consapevole del post-umano.

Se era ancora possibile ironizzare (ma mica poi tanto) sul catechismo biomeccanico predicato da Goldrake e compagni, e ascrivere Hal 9000, il calcolatore paranoico di *"Odissea nello spazio"*, al filone ormai classico dell'apprendista stregone (mentre in un altro genere ancora rientrano le macchine "animate", come il *"Katerpillar"* di Sturgeon o il camion di *"Duel"*), con lo straordinario *"Alien"* di Ridley Scott (1979) i termini del problema sono stati spostati decisamente in avanti. L'alieno in questione è un organismo al penultimo stadio del divenire macchina, e quindi perfetto, invincibile e mostruosamente spietato, che si avvale anche della naturale alleanza in funzione anti-uomo di un androide, una macchina a sua volta all'ultimo stadio di evoluzione verso l'organico. Alien, a differenza di Hal 9000, non può essere sconfitto da alcuna superiorità logica o arma tecnologica o alleanza con il "divino": sarà battuto solo dal caso, da un comportamento illogico della sua antagonista e, soprattutto, dalla ferrea legge hollywoodiana dell'happy end. Meno sofisticato e metaforico, ma altrettanto indistruttibile e devastante è il cyborg di *"Terminator"* (1984): ancora un androide (quindi passaggio macchina-uomo) visto in negativo, che ribadisce però la superiorità adattiva, e quindi i rischi di incontrollabilità, del biomeccanico. In *"Blade Runner"*, però, (1982, ancora di Ridley Scott, da un romanzo di Philip K. Dick) fa già capolino un atteggiamento più possibilista; ai mutanti, androidi umanizzati sino alla composizione cellulare, è concessa in fondo la cittadinanza nel genere umano: Quando poi si tratti di cyborg inversi, cioè di uomini protesizzati, trasformati almeno parzialmente in macchine, i dubbi in genere svaniscono. Dall'uomo bionico al Robocop, cui di organico è rimasto solo il cervello, è tutto un festival di paladini del bene e della giustizia, non più importati da Krypton ma fabbricati in casa, prototipi per una futura commercializzazione in serie.

Posso aver saltato qualche passaggio, ma credo che la morale di fondo sia comunque chiara: se la macchina si umanizza, qualche problema lo può anche dare (e non si vede come non essere d'accordo), mentre se è l'uomo a

farsi macchina non gliene può venire che un gran bene. Che è poi la stessa morale rozzamente espressa a suo tempo dai cartoons giapponesi, e più rozzamente ancora da Romiti, e che negli ultimi anni è stata abbracciata con entusiasmo dalla ex-sinistra tradizionale di tutto l'occidente, in fregola di patti sociali e di standard di competitività. Ma le vie del post-umano, se non infinite, sono senz'altro molteplici: e quella più diretta, più recentemente aperta e già più frequentata passa per la "fantascienza dell'interno", per il *cyberpunk* (il cui esponente di spicco è William Gibson). Il più aggiornato immaginario fantascientifico si libera della mediazione – in fondo esorcizzante – di alieni e astronavi interplanetarie, e riconduce l'azione sul vecchio pianeta, trasferendola in un futuro prossimo decisamente verosimile, caratterizzato da dinamiche del tutto o molto simili a quelle che noi tutti quotidianamente viviamo. Ma i suoi personaggi si muovono tra i ghetti di metropoli degradate e ingovernabili e una nuova dimensione definita *cyberspazio*, lo spazio digitale nel quale navigano le informazioni. All'interno di questa realtà virtuale si gioca il confronto tra i controllori della rete e della merce informatica e i cyberpunk, corsari del cyberspazio che utilizzano le loro conoscenze massmediologiche avanzate per sgusciare tra le maglie del sistema o per aggrovigliarle. Per la prima volta la letteratura del futuribile è cronaca romanzata del presente o addirittura del passato prossimo, epica della gesta degli *hakers* (i pirati del computer) e delle navigazioni ed esplorazioni informatiche. Ed interpreta l'aspettativa di una mutazione antropologica e mentale che in realtà è già operante e pervasiva, e che proprio per questo comincia ad essere fatta propria anche dalla riflessione sociale e politica.

Anche prescindendo dalle farneticanti scorribande tecno-mistiche di scuola statunitense, che non vanno comunque liquidate come espedienti da spettacolo, il cyber-pensiero ha una storia singolare. Affonda paradossalmente le sue radici nella critica di Baudrillard, di Touraine e di altri post-sessantottini alla modernità e al "sistema degli oggetti", passa per la deriva situazionista dell'appropriazione-smascheramento della tecnica e per le "macchine desideranti" di Deleuze e Guattari, e approda da ultimo alla compiuta teorizzazione del "postumano" come ineludibile e positiva risposta all'avvento della dimensione artificiale. (cfr. Maurizio Terrosi, ne "*La filosofia del post-umano*", 1997). Le implicazioni politiche sono immediate. Se in un primo momento l'appropriazione delle abilità informatiche veniva giustificata ai fini di un'azione di disturbo, delle piratesche incursioni in rete degli *hakers* che consentivano di destrutturare il sistema planetario di informazione-comunicazione e di disvelarne le caratteristiche autoritarie e

antidemocratiche, oggi *“vi è una speranza, assai diffusa in alcuni settori della nostra società, che le teletecnologie interattive e multimediali possano contribuire ad un drastico spiazzamento del nostro presente modo di intendere e di praticare la democrazia, Si confida che queste tecnologie siano in grado, in sé e per sé, di aprire la strada a una versione diretta, ossia partecipativa, di democrazia”*. (Tòmas Maldonado)

Siamo quindi alla lettura democratica dell'allacciamento in rete di cervelli e volontà, della dilatazione artificiale delle capacità mentali e interattive; lettura che nasce nella “sinistra” dall'ansia di essere più realista del re, dal timore di trovarsi nelle retrovie in un'epoca nella quale sembra scemare l'importanza del dominio sui corpi (che era strategico per la civiltà industriale) e divenire determinante quello sulle menti. Ciò spiega la relativa indifferenza (o anche la benevola curiosità) con la quale viene vissuta l'invasione tecnologica dei corpi. Il corpo umano, che serviva per produrre merci, diviene meno importante, meno sacro, dal momento che il processo produttivo si basa oggi principalmente sulla trasmissione, sulla accumulazione e sulla gestione di dati, e non sulla produzione materiale. Il piccolo particolare che nei cinque sestimi del mondo si stia intensificando il dominio e lo sfruttamento dei corpi per produrre merci materiali a costi irrisori viene considerato ininfluenza (e fastidioso e anacronistico riesce chi cerca di rammentarlo).

Anche le implicazioni socioculturali del cyber-pensiero sono eclatanti. I nuovi media vengono considerati per loro natura e struttura “egualitari”, a differenza di quelli più antichi (vedi: libro), che avevano una connotazione classista ed esclusiva. La loro “manipolazione” è aperta a tutti, e il problema concerne non gli strumenti in sé, ma chi li usa e a quale scopo. È il vecchio ritornello della tecnologia “neutrale”, né buona né cattiva, pura possibilità imparzialmente offerta a tutti, che si credeva dimenticato e che viene invece riproposto in un nuovo arrangiamento.

Questo è dunque lo stato odierno della “ragione informatica”, e anche da una sintesi confusa e incompleta come quella proposta si può intuire quale sinistra (appunto) piega le cose possano prendere. Vale forse la pena fermarsi un attimo, prendere respiro e cercare di orientarsi tra i fumi turibolari del nuovo credo tecnologico. L'unica cosa su cui non si può non convenire è che è in atto, e in stato già avanzato, una vera e propria mutazione psicofisica dell'uomo, frutto dell'innesto stravolgente del meccanico, o più estesamente, dell'artificiale, sul biologico: è il passaggio dall'umano al post-

umano, appunto. Di tale trasformazione noi percepiamo distintamente solo taluni risvolti, di per sé positivi, ma carichi di ambiguità (organi artificiali, protesi, ecc..., intesi per il momento a correggere carenze, malformazioni o mutilazioni, ma passibili domani di ben altro utilizzo); mentre rifiutiamo di cogliere il senso e le implicazioni profonde del fenomeno, e tendiamo a leggerlo come la naturale prosecuzione di un percorso avviatosi migliaia, o forse milioni di anni fa, quando l'uomo ha iniziato a produrre strumenti e manufatti, e a subirne la fascinazione. Ciò che ai più sfugge è che la terza rivoluzione industriale, quella dell'automazione, dell'informatica e della telematica, non si è limitata ad accelerare questo processo, ma ha creato l'humus per l'instaurazione di un rapporto "organico" con gli oggetti, per il salto dal rapporto di utilizzo a quello di simbiosi e, in prospettiva, a quello di sudditanza. Ha creato, cioè, non solo le condizioni ma anche e soprattutto la necessità di un rapido adeguamento dell'essere umano alla trasformazione ambientale.

Ora, il meccanismo delle risposte adattive, quello che i biologi chiamano evoluzione, funziona da quando esiste la vita, e interessa tutte le specie. C'è solo un particolare. Nel caso dell'uomo ha funzionato sin troppo. La specie umana è saltata dal lento carro dell'evoluzione sull'accelerato della civilizzazione, ed ha poi spinto a tavoletta sino a trasformare quest'ultimo in un TGV. Prima si è adattata a tutti gli ambienti, poi ha cominciato ad adattare gli ambienti a sé. E nel fare ciò, nel modificare l'ambiente – inteso nel senso lato dell'insieme di operatività, comunicazione, interrelazione, ecc... – l'uomo è andato talmente oltre da dover ora rimodellare, riadattare a quest'ultimo la propria morfologia, intervenendo artificialmente per l'impossibilità di conciliare i tempi lunghissimi del processo evolutivo con quelli frenetici del sistema produttivo (e magari anche per scongiurare esiti impreveduti e non graditi).

Ciò che rende necessaria (e possibile) oggi questa operazione, la chiave che ha aperto le porte del corpo all'invasione tecnologica, è probabilmente da rintracciarsi nell'introduzione di modalità diverse dell'esperienza e dell'uso del tempo. Ogni tecnologia, anche la più semplice o la più primitiva, ha senza dubbio determinato uno sfasamento progressivo tra i ritmi biologici e quelli "culturali": ma lo stacco decisivo, quello che ha spalancato la forbice, si è verificato allorché alla colonizzazione dello spazio (conquista e trasformazione dell'ambiente) si è sovrapposta quella della dimensione temporale (imprigionamento del tempo in congegni meccanici). L'orologio meccanico ha sostituito la percezione ciclica e naturalmente scandita delle

durate (cicli diurni, lunari, stagionali, ecc...) con la loro segmentazione in una sequenza rettilinea, uniforme e ininterrotta. Ha trasformato un'esperienza interiore elastica ed individuale, solo occasionalmente intersecata da scadenze collettive (rituali, festività, ecc...) e comunque condivisa, anche in queste occasioni, da gruppi ristretti, in un rigido parametro esterno, misura universale e freddamente oggettiva dell'interagire tra gli umani e del loro rapportarsi produttivo allo spazio e alle cose (cioè degli spostamenti e delle lavorazioni). Ha desacralizzato il tempo, svuotandolo di ogni autonomo significato connesso alla soggettività (quale, ad esempio, il radicamento che consegue all'abitare un luogo per una vita o per generazioni, oppure la traduzione del passato in memoria) per riempirlo di un "valore" assoluto (il tempo-denaro). Lo ha sminuzzato in particelle sempre più infinitesimali per poterne gestire ogni singolo frammento e comprimerne ogni interstizio.

Agli effetti pratici questa coscienza "meccanica" del tempo ha reso possibile l'eliminazione di ogni lasso temporale non produttivo – dai tempi "sacri" del calendario a quelli "morti" nelle lavorazioni – o la riconduzione degli stessi nell'alveo del sistema totalizzante produzione-consumo. Ma ha anche modificato le modalità di percezione e di occupazione dello spazio, nonché la tipologia delle prestazioni richieste all'organismo umano. La corsa al contenimento dei tempi di produzione ha indotto il passaggio alla meccanizzazione e al taylorismo, e successivamente all'automazione. Ne è conseguita una crescita esponenziale del prodotto, che ha portato la progressiva dilatazione dei mercati – sino all'odierna globalità – e la necessità per l'uomo di velocizzare gli spostamenti suoi (anzi, di passare dal viaggio allo spostamento) e delle merci, e di rapportarsi concretamente a distanze sempre più ampie. Ciò ha interessato naturalmente la circolazione di qualsiasi tipo di prodotto, materiale ma anche, e oggi principalmente, culturale.

Le tecnologie della mobilità e quelle della comunicazione hanno dunque ristretto il mondo, comprimendo le prime i tempi di percorrenza dell'intero globo in un arco solare, le seconde riducendoli a zero, consentendo una presenza virtuale in tempo reale. E questi risultati sono gravidi di conseguenze. Per quanto contenuti possano essere infatti i tempi del nostro spostamento, non è possibile occupare fisicamente spazi diversi nello stesso momento: mentre è possibile farlo virtualmente, interagire con essi o controllarli attraverso le protesi comunicative e informazionali. È quanto già quotidianamente accade, ma è soprattutto la nostra condizione futura di "*cittadini terminali, handicappati motori superequipaggiati di protesi interattive, di ricettori e sensori*" (Paul Virilio) attraverso i quali possono es-

sere controllati contemporaneamente gli spazi esterni della produzione e quelli domestici del consumo. Tale condizione, anche senza necessariamente sfociare nella patologia della perdita di motricità e di coscienza tattile, crea comunque esigenze operative alle quali il vecchio modello naturale non è più in grado di fare fronte: e se in occasione di altre svolte epocali (dalla domesticazione del fuoco e degli animali alla stanzialità, dalla nascita della metallurgia alla rivoluzione agricola, fino alle prime rivoluzioni industriali) l'organismo umano ha potuto trarre da sé le risorse per la risposta, selezionando e potenziando di volta in volta caratteristiche adattive preesistenti, oggi le nuove modalità e le urgenze dell'adeguamento sono tali da indurre una sua capitolazione.

È a questo punto che si pone il discrimine: la linea di confine si fa sempre più sottile e diviene possibile il balzo nel post-umano. Se oggi possiamo scegliere di potenziare o meno le nostre abilità, allacciando i nostri cervelli alle reti telematiche, le nostre voci a quelle telefoniche, i nostri corpi a quelle stradali, o aeree o ferroviarie, il prossimo passo sarà quello dell'allacciamento coatto, della vera e propria incorporazione dell'apparato tecnologico che medierà i nostri rapporti con gli altri post-umani e con la natura seconda.

Il problema, come si è visto, non concerne nemmeno più la possibilità che ciò avvenga, per certi aspetti è già avvenuto. La prima fase del trasferimento dell'umanità alla dimensione artificiale, quella del condizionamento mediatico, è ormai alle nostre spalle; essa costituisce già il patrimonio culturale di un paio di generazioni, per le quali l'universo delle conoscenze e delle competenze è divenuto meramente virtuale, e la consuetudine con i supporti tecnologici, favorita dai prodigi della miniaturizzazione e quindi dalla portatilità (telefonini, walkmen, computer portatili, ecc...) si è tradotta in dipendenza. Ma anche la seconda fase, quella di attuazione delle biotecnologie e della biomeccanica, è bene avviata: le pionieristiche banche di organi e la fecondazione in vitro sono già rese obsolete dalle potenzialità della clonazione, l'ingegneria genetica consente di selezionare o creare ex-novo caratteri adattivi, la biomeccanica di tradurre in impulsi elettrici gli stimoli nervosi, interfacciando le protesi con i terminali corticali.

Si apre così la strada al terzo stadio, quello che prevede la combinazione delle tecnologie invasive (interventi diretti sul corpo, sostituzione e rigenerazione di organi, potenziatori sensoriali, ecc...) con quelle estensive (che comprendono qualsivoglia protesi, da quelle motorie – dal martello alla macchina utensile computerizzata – a quelle di sussidio alla locomozione e



al trasporto, da quelle sensorio-percettive – dagli occhiali al telefono, ai riproduttori di immagini e suoni – fino a quelle intellettive – da ogni forma di linguaggio al computer), e in parallelo, come naturale conseguenza, la totale de-naturalizzazione delle esperienze sensoriali e psichiche, canalizzate verso la natura seconda artificiale o verso la dimensione virtuale non più soltanto dalla persuasione mediatica (esterna) ma da un interfacciamento diretto. Per intanto siamo già al tamagochi, criceto o pesce rosso virtuale, ai caschi per la full immersion nello spazio virtuale, al sesso virtuale, ecc...: non ci vuole molta fantasia per immaginare ulteriori virtualizzazioni). La miniaturizzazione, la concentrazione di energia di lunga durata in microcapsule, la realizzazione o l'utilizzo di materiali sempre più omogenei alle strutture organiche consentirà di inserire direttamente nell'organismo umano protesi di ogni tipo, collegamenti intra-circolatori, recettori e terminali di sensorialità e di sensibilità (e perché no, di sessualità). Per poter rispondere alla moltiplicazione degli stimoli e alla dilatazione degli impegni, ovvero per poter svolgere contemporaneamente attività diverse, i corpi dovranno essere ri-adequati, attrezzati con artefatti di minimo ingombro e il più possibile celati, per l'appunto incorporati. È facile ipotizzare, ad esempio, che per ovviare alle restrizioni legislative sull'uso dei telefoni cellulari si arriverà a brevissimo termine all'inserimento di micro-ricevitori permanenti nei padiglioni auricolari, compiendo un ulteriore passo verso la telepatia artificiale. Ed è altrettanto immediato far correre la memoria a certi film fantascientifici anni cinquanta, o al *"Mio fratello superuomo"* di Bozetto, che mostravano gli umani collegati attraverso microricettori ad una emittente centrale di controllo.

Non ha più molto senso, dunque, dubitare ancora dell'effettiva comparsa di una mutazione del corpo umano, o meglio del suo declassamento a struttura da controllare e modificare: Si impone invece una riflessione seria sul nostro atteggiamento in proposito. Quello che a me (e spero anche ad altri) parrebbe automatico – anzi, no, naturale –, il rifiuto di ogni invasione protesica non surrogativa o integrativa, ma amplificativa, non limitata cioè a ripristinare la funzionalità corporea ma mirante ad ottimizzare il rapporto di intervento sul o di conoscenza dell'ambiente, non riscuote in generale molte simpatie, e meno che mai, come si è visto, a sinistra. Se il pensiero tradizionale, laico o religioso, è frenato più che dal rispetto del corpo (nei confronti del quale, anzi, la cultura cristiana ha nutrito da sempre un certo disprezzo) dalla connaturata diffidenza per ogni novità o cambiamento (almeno per quelli non riconducibili in qualche modo a ad archetipi), quella

progressista non conosce questi timori, né altre reverenze, e preferisce liquidare il rifiuto o la perplessità come patetici atteggiamenti tecnofobi o resistenziali., ai quali va opposta invece un'attitudine aperta e disincantata. Ora, per quanto aperto uno sia non può non rendersi conto che la strategia della liberalizzazione totale dei media e delle reti, quella per intenderci che dovrebbe esaltare i contenuti emancipatori e democratici delle tecnologie informatiche e che viene al momento identificata ad esempio con Internet, è perseguita soprattutto dai grandi monopoli multinazionali, nei quali è difficile sospettare una qualche sollecitudine per il futuro della democrazia. O ancora, che il disincanto nei confronti dell'invasione corporea e mentale non può spingersi sino ad ignorare come le maggiori pressioni in tal senso vengano dall'area del potere economico e politico, che evidentemente ha già messo nel conto le tattiche di gestione del mutamento. Non si tratta qui di riesumare i fantasmi di un complotto capitalistico mondiale, di una diabolica macchinazione ordita da centri di potere occulti; oltre che ridicolo sarebbe anche troppo bello, perché offrirebbe la possibilità di identificare un nemico concreto contro il quale battersi. Si tratta invece di far valere un minimo di buon senso, quello sufficiente a capire che ciò di cui si parla è un fenomeno sfuggito già da tempo al controllo di qualsiasi potentato e ormai autonormativo, un modo di produzione che è diventato sistema globale, nel senso non soltanto che interessa tutto il globo, ma che tende ad inglobare, ad incorporare ogni attività performativa o conoscitiva del reale, e quindi gli organi che la sviluppano, e a rendere il tutto funzionale alla propria perpetuazione. Altro che tecnologia neutrale, da padroneggiare e amare e sottrarre alle voglie dei cattivi. La metafora di Alien qui torna a pennello: il mostro è invincibile, e si alimenta di tutto, anche e principalmente delle nostre abilità e specializzazioni. Ma un buco, un portellone aperto dal quale possa irrompere il caso e risucchiare la minaccia nel vuoto in genere rimane: difendiamolo da noi stessi, dalla nostra presunzione e dalla paura degli spifferi.

1998

## Contare fino a dieci

Le manifestazioni per la pace mi sembravano un tempo un po' patetiche, qualche volta magari ipocrite, ma sostanzialmente innocue. Devo confessare che le seguivo in genere con scarso interesse, anche se venti e passa anni fa ho persino partecipato ad una delle prime marce da Perugia ad Assisi, trascinandomi appresso tre o quattro sventurati studenti. In quell'occasione coprimmo a piedi, per la mia solita sbadata buona fede, l'intero percorso (a differenza degli altri marciatori, che affrontavano solo l'ultimo tratto – e già questo vuol dire qualcosa). In verità era stato più un pretesto per scappare di casa che il frutto di un'adesione convinta, e infatti non ascoltammo gli oratori – anche perché arrivammo mezza giornata dopo – e nemmeno ricordo chi fossero.

Le stesse manifestazioni hanno invece cominciato a infastidirmi da quando si sono infoltite di studenti in magno, di ragazzine tetragone alla storia e alla geografia, di sbandieratori professionisti e di saltimbanchi di passaggio. Mi riferisco naturalmente alle manifestazioni nostrane, perché riconosco che altre, ad esempio quelle americane dei tempi del Vietnam, un senso ed un effetto pratico lo hanno avuto, soprattutto perché si accompagnavano ad attività di resistenza alla guerra più concrete, boicottaggi, diserzioni, controinformazione, ecc... Da noi, in assenza di conflitti che ci vedessero impegnati in ruoli diversi da quello del portamazze, il pacifismo da corteo è sempre stato dapprima smaccatamente partigiano e unilaterale, sotto l'egida del vecchio PCI, poi è diventato il terreno di gioco dei radicali e da ultimo ha ridato una chance di presenza politica alla Chiesa o alle varie chiese più o meno new age che stanno si stanno diffondendo nel paese. È anche esistito, a onor del vero, un pacifismo d'élite, quello appunto originario della Perugia-Assisi, cui va riconosciuta se non altro la coerenza e il purtroppo vano tentativo di sottrarsi all'abbraccio dei partiti: ma è cosa del passato, di poche personalità forgiate tra l'altro proprio dall'ultima guerra mondiale, e di peso specifico, oltreché politico, decisamente modesto. Non è un giudizio ingeneroso, ma una considerazione realistica: un conto è la stima per gli uomini, un altro l'apprezzamento delle loro idee. A mio giudizio infatti il problema del pacifismo non concerne solo la ricaduta pratica, ma lo stesso assunto di partenza. E qui vado a cacciarmi nei guai.

Vediamo di procedere con ordine. Dicevo di come si vedono di lontano le cose. Oggi, in occasione della locale marcia della pace, sono costretto a ve-

derle da vicino, perché volente o nolente ci sono stato tirato dentro. E da dentro le cose appaiono diverse, nel senso che sono peggio. Intanto la necessità di contatti con il comitato promotore ti porta ad avere sentore di tutti i latenti – ma mica tanto – conflitti ideologici e dei contrasti personali che stanno dietro un'organizzazione di questo tipo, delle conseguenti mediazioni alchemiche che devono essere operate e dell'inevitabile appiattimento di ogni posizione o interpretazione originale sulla banalità degli slogan più o meno ufficiali.

La verità è che parole d'ordine generiche e fumose come “la pace senza se e senza ma” finiscono per mettere assieme, oltre ai succitati nuovi soggetti sociali, la più improbabile accozzaglia di motivazioni, di provenienze, di modi e di scopi che si possa immaginare. Raccolgono vetero-comunisti, gruppi parrocchiali, buddisti nostrani, frequentatori di centri sociali, di monasteri, di mercatini biologici e di organizzazioni ambientaliste, oltre naturalmente agli assessori e ai rappresentanti di partito e a tutti quelli che non possono mancare perché le assenze si notano. Gente che non ha assolutamente niente in comune, se non il telefonino, e che ha visioni del mondo – quando ce l'ha – totalmente contrastanti e inconciliabili. Ben venga allora la pace, dirà qualcuno, se ha il potere di mettere d'accordo tante teste diverse!

Un accidente. Quale accordo? Su cosa debba essere la pace e su come la si possa ottenere? Basta vedere quante bandiere e insegne di ogni sorta di appartenenza e di militanza colorano il corteo per rendersi conto del paradosso. Le guerre si fanno proprio al seguito delle bandiere, si fanno quando ciascun individuo rinuncia a pensare e a partecipare a titolo personale, e si intruppa al seguito di uno stendardo. Quando accetta che in luogo del “ci sono anch'io”, mescolato e disperso in mezzo a tutti gli altri, ma proprio per questo unito ad essi, si dica “ci siamo anche noi”, riconoscibili, visibili, distinti, fieri magari di aver ottenuto la prima fila e il primo piano televisivo. È vero, un corteo senza bandiere non fa colore: ma se il problema è questo, allora sono molto meglio le sfilate del carnevale.

Quello che sto dicendo potrà apparire superficiale e cinico, e non nego che un po' lo sia. Ma non vorrei essere frainteso. Non sto mettendo in dubbio la legittimità del manifestare a favore della pace: sto solo chiedendomi se un certo tipo di manifestazioni universalistiche, forzatamente unitarie e a loro modo integraliste, producano qualche risultato, almeno a livello di una maggiore consapevolezza individuale, o non inducano invece un generale svaccamento. Non è difficile immaginare la risposta. Sono fermamente convinto che il far male le cose sia sempre peggio del non farle, e che la

stessa coscienza che ci induce a pensare che qualcosa va fatto debba anche imporci di farlo come meglio possiamo. Ciascuno ha il diritto di desiderare la pace, ma ogni diritto postula dei doveri, e il primo dovere in questo caso è quello di essere seri con se stessi e con il bene desiderato; di sapere, cioè, che cosa veramente si vuole.

Ed è qui che torna in ballo l'assunto di base, e mi gioco definitivamente la reputazione. Desiderare la pace per sé e per gli altri è legittimo e sacrosanto, ci mancherebbe altro. Non mi azzardo ad aggiungere che è anche naturale, perché in effetti non lo è. In natura la legge è quella della competizione, e la competizione è conflitto. Ma a dispetto degli eco-integralisti non sempre ciò che è naturale è meglio di ciò che è frutto di artificio, del prodotto culturale. Il desiderio di pace è un frutto della cultura, e della volontà umana che le sta dietro. Pace in terra agli uomini di buona volontà, recita il vangelo, declassandola un po' a regalo da carta-Bennet. La versione corretta dovrebbe suonare invece "dagli" uomini di buona volontà. La pace può venire solo dal concorso delle buone volontà di tutti uomini. Il problema è che non tutti gli uomini questa volontà ce l'hanno altrettanto buona. Alcuni ne hanno un po' meno, altri sono proprio stronzi, geneticamente malvagi. E occorre partire da questo dato di fatto, e non fingere di ignorarlo, se davvero si vuol realizzare quel poco di pace che già sarebbe auspicabile, e che non c'è.

All'atto pratico questo significa una cosa molto semplice: volere la pace non implica adottare sempre e soltanto la resa incondizionata come forma di lotta. Significa volere davvero la soluzione pacifica e dare all'antagonista l'opportunità di capirne i vantaggi, ma essere anche preparati a scontrarsi con un testone e a ridurlo all'impotenza. Per rimanere in tema evangelico, se ho capito bene il personaggio e lo spirito che lo anima, quando Gesù ci invita a porgere l'altra guancia intende dire che non dobbiamo lasciarci andare ad una reazione istintiva e rabbiosa, ma concedere al nostro avversario il tempo di realizzare che si sta comportando male e magari di pentirsi: che dobbiamo insomma contare sino a dieci, come mi raccomandavano i miei genitori. Non dice però che dobbiamo offrirci come pungiball per i suoi allenamenti al male. Quindi, se davvero voglio la pace offro l'altra guancia, ma se vedo che l'amico ci ha provato gusto alla prima e si prepara a colpire nuovamente lo prevengo e lo dissuado, e conto sino a dieci quando è lungo per terra, come io interpretavo la raccomandazione.

Questo ci porta su un terreno minato, lo capisco bene, lungo una strada che parrebbe condurre sino alle guerre preventive. Non è affatto così. Io sono più ottimista rispetto agli uomini di quanto lo siano i teorici della resa

incondizionata (che è la maniera più brusca ma anche più esplicita per definire la “pace senza se e senza ma”): non credo nella loro bontà, ma credo nel loro buon senso, o almeno nel fatto che la maggioranza lo possieda, e preferisca fin dove è possibile evitare il conflitto, se non altro per una rispettabilissima paura. Ma fin dove è dignitosamente possibile, e non oltre. Quindi rifiuto priori di perdere tempo con chi rilegge la storia ipotizzando miracolosi approcci di pace ad Hitler (non me lo sto inventando, è una delle posizioni presenti in questa manifestazione: e d’altro canto era anche quella di certo pacifismo anglosassone alla Bertrand Russel) e ritiene per l’oggi sempre e comunque non solo possibile, ma addirittura senza alternative, la mediazione. Questo non ha più niente a che vedere col pacifismo, questa è idiozia.

Forse sto forzando i toni, ma non tollero che vengano ridotte a pagliacciate le poche idee serie che ancora sopravvivono. Il pacifismo serio non ha niente a che fare naturalmente con le mode, ma nemmeno con le posizioni assiomatiche né con le professioni religiose o ideologiche: nasce da una disposizione di carattere, ma per crescere deve nutrirsi di conoscenza storica e di consapevole realismo biologico. Funziona, se correttamente usato, come strumento: perde ogni possibilità di azione concreta quando diventa uno scopo.

Proviamo ad applicare queste distinzioni alla situazione attuale, quella che ci ha indotti a mobilitarci. C’è differenza tra l’affermare che la guerra non ha mai risolto i conflitti e il sostenere che “questa” guerra non ha altra motivazione se non l’egemonia economica e strategica degli Stati Uniti, così come tante altre che l’hanno preceduta nel secolo scorso. Nel primo caso non si ritiene mai giustificata alcuna azione militare, sia pure di risposta ad una aggressione o di resistenza, e si mettono sullo stesso piano gli aggrediti e gli aggressori, fornendo pretesti al sarcasmo degli opinionisti di regime: nel secondo si smonta l’apparato di condizionamento dell’opinione pubblica mondiale montato dagli USA sull’attacco alle Twin Towers, si fa opera di controinformazione e magari si insinua qualche dubbio anche nelle coscienze più lobotomizzate dal martellamento televisivo. Certo, nella sostanza, rispetto a questo particolare momento, si arriva alla stessa conclusione, e cioè che questa guerra non s’ha da fare. Ma non mi sembrano indifferenti i percorsi e i modi attraverso i quali ad essa si perviene, perché quei modi sono parte integrante del convincimento che deve animarci.

Questo convincimento si fonda sulla consapevolezza che il problema non è in realtà rappresentato dalla guerra, questa o altre che siano, ma da un progetto strategico globale, di controllo del mondo intero e delle sue risorse, che si esplica nelle forme più disparate e capillari, e del quale la guerra è solo uno dei momenti più appariscenti, ma certamente non il più efficace e nemmeno il più distruttivo, e gli USA stessi sono alla fin fine solo pedine, come noi. Ci sono bombardamenti effettuati con armi ben più intelligenti di quelle del Pentagono, martellamenti più subdoli ma altrettanto devastanti, dei quali sono vittime i nostri corpi e i nostri cervelli, e quando dico nostri mi riferisco a sei miliardi e passa di esseri umani, ma soprattutto a quel miliardo che la guerra crederà di averla vinta. In realtà “questa” guerra noi la perdiamo tutti i giorni, nel momento in cui consideriamo come ineluttabile e irrinunciabile, o addirittura esportabile, un certo standard di vita, un certo livello di benessere; conseguentemente, lo si voglia o no, accettiamo che la nostra esistenza di produttori e di consumatori sia risucchiata nel processo di autonomizzazione di quelli che un tempo erano gli strumenti del sogno occidentale, la scienza e la tecnica, divenuti oggi valori autoreferenziali nel segno di una crescita illimitata. L’aspetto più tragico di questa guerra, e insieme il più paradossale, è costituito dal fatto che gli attaccati e le loro milizie, le sinistre internazionali, non hanno nemmeno ancora individuato il vero nemico, e continuano a battersi soltanto contro le forze ausiliarie, i frombolieri del capitale, senza rendersi conto che i colpi veri arrivano dalle artiglierie di quella che ancora viene considerata la neutralità del Progresso.

Preveggo la vostra obiezione. Il modo migliore per non affrontare un problema è sempre stato quello di non considerarlo il vero problema, e di risalire tanto a monte da perdere di vista ogni possibilità pratica di azione. Non è questo che intendo fare. Intendo parlare di strategie che mi sembrano più efficaci e più serie rispetto alle marce per la pace, o almeno rispetto a quelle marce per la pace che possono diventare grandi momenti di aggregazione e di visibilità, ma rischiano di rimanere perfettamente fini a se stessi. Se il problema non è questa specifica guerra, che pure c’è e per carità va in ogni modo osteggiata, se il problema non è neppure l’imperialismo americano, che pure c’è e si fa sentire ed è proconsole dell’impero della crescita, e quindi va combattuto con ogni mezzo, se il problema vero è per l’appunto l’autoperpetuazione della crescita, allora vanno studiate ed adottate strategie di contenimento e di rovesciamento di questo dominio, ed elaborate proposte realisticamente alternative alla progressione illimitata. E l’unico modo per essere realisti, rispetto a questo, è accettare l’idea che riduzione dello sviluppo non significa soltanto più equa redistribuzione, significa pro-

prio regressione del livello di benessere, o almeno di quello che qui da noi chiamiamo così. Non è sufficiente pensare che se le risorse fossero distribuite in modo meno scandaloso si ovvierebbe al problema della fame: occorre rendersi conto che tra quelli che beneficiano dello scandalo ci siamo comunque anche noi, e che dobbiamo assaltare il palazzo d'inverno non per spartire le suppellettili o ricavarne dei mini appartamenti, ma per liquidare quella forma di potere e sottrarci al suo dominio.

Tradotto in termini concreti, tutto questo significa ad esempio autolimitazione nei consumi di ogni tipo, praticata a partire magari dalla sottrazione al nuovo e capillare strumentario della sorveglianza (bancomat, carte di credito, telepass, carte premio, telefonini, utenze le più svariate, ecc...), il che consentirebbe almeno la sparizione progressiva dagli schermi radar delle centrali di controllo, o attraverso il rifiuto di ogni forma di spettacolarizzazione del proprio agire, individuale e collettivo (il che ribalta la logica della visibilità sulla quale si fondano queste marce e l'intero agire politico della odierna sinistra, nelle sue componenti moderate come, in maniera solo in apparenza diversa, in quelle movimentiste o autonomistiche, dietro l'ipocrita assunto che o si gioca questo gioco o si scompare – come se sparire significasse solo “non apparire”). Significa anche, ad esempio, capire che optando per il consumo equo o solidale o per quello biologico si compie una scelta lodevolissima ma non si risolve il problema, perché questo sposta soltanto l'ordine dei fattori, senza cambiare il risultato. Non è questione di consumare papaya non trattata o commercializzata da reti alternative, ma se sia proprio necessario consumare papaya o qualsivoglia altro prodotto messo in circolo e imposto dalla globalizzazione. Perché in questo modo la pretesa, peraltro legittima, di mangiare cose più genuine e di respirare un'aria più pulita rischia di tradursi in un ulteriore elemento di spinta alla autonomizzazione dello sviluppo, se prescinde dalla necessità di emanciparsi dallo stesso: tale pretesa riposa infatti pur sempre sul convincimento che la crescita scientifico-tecnologica sarà in grado di consentirci anche questo lusso, di mangiare tutti e meglio producendo e inquinando meno. Significa anche rendersi finalmente conto che in quest'ottica le lotte connesse alla dinamica dei rapporti di produzione, quelle per intenderci in difesa dell'occupazione e delle conquiste sociali e sindacali, sono lotte di retroguardia, semplici operazioni di disturbo, marginali e irrilevanti rispetto al vero conflitto, e comunque ancora interne alla logica dello sviluppo illimitato. Le contraddizioni sono ormai evidenti, esplodono ogni volta che a confrontarsi sono le esigenze dell'occupazione e quelle della salvaguardia ambientale, e nascono dall'ostinazione ad interpretare a misura d'uomo un



sistema di crescita che da un pezzo si è dato parametri diversi, nei quali l'uomo non rientra più come fine e a breve non rientrerà nemmeno come mezzo.

Magari parrà che io stia auspicando un nuovo ascetismo, o una scelta savonaroliana, ma le cose non stanno affatto così. Non è in questione un ritorno al medioevo o all'età preindustriale, sto parlando solo di freno alla crescita, e quindi indubbiamente anche di una regressione, ma solo ad un livello di consumi che appare oggi, per ciascuno di noi, anche prescindendo dagli yacht o dagli elicotteri o dalle Ferrari dei più accreditati servi della crescita, assolutamente assurdo. E mi rendo anche conto che non basta praticare questo stile di vita, ma occorre diffonderlo, propagandolo: non per questo credo tuttavia che sia necessario piegarsi all'obbligo della visibilità. Possiamo anzi cominciare proprio di qui a liberarci, boicottando ogni apparizione televisiva. Ci sono altri mezzi, quello radiofonico ad esempio, che per l'esiguità dei costi possono essere gestiti in proprio, e magari creare già di per sé un diverso stile comunicativo, ma sono lasciati oggi in mano ai venditori di canzonette, o peggio ancora al Vaticano e ai radicali. Non si tratta quindi di rifiutare la tecnica, ma di scongiurarne l'autocratico dominio, di evitare di essere fagocitati nel vortice della sua autoreferenzialità, e di sfruttarne quindi gli strumenti più maneggevoli e meno pericolosi. Gli appelli per le grandi manifestazioni, per le occasioni di incontro, di disobbedienza, di opposizione, possono passare di lì. E se l'affluenza sarà minore, se andranno persi quelli che avrebbero partecipato per potersi rivedere, tanto di guadagnato. È ora di liberarsi di questa ossessione dei numeri, e della riduzione della democrazia a scontro di cifre.

E questa guerra, allora? lasciamo che si faccia? Francamente, sono convinto che la faranno comunque, anche se manifestassimo in venticinque milioni. E che sia assurdo, e anche colpevolmente ingenuo, pensare che i governi e i poteri non possano non tener conto delle cifre della mobilitazione. Sai quanto gliene può fregare dei nostri slogan, quando sono certi di averci in mano col ricatto del "benessere". Credo anzi che in questo modo non solo la passeranno liscia, ironizzando anche sulle malinconiche sfilate multicolori, ma addirittura si sentiranno più tranquilli per la prossima occasione, che non tarderà a presentarsi: mentre sarebbe forse bastato identificare due o tre multinazionali colluse col settore delle armi, con quello del petrolio, con le sponsorizzazioni del presidente americano o con i suoi affari, cioè in pratica tutte, e lanciare campagne internazionali di boicottaggio dei loro prodotti nei settori più pacifici di consumo, per creare anche nel

fronte dei guerrafondai qualche spaccatura e qualche interessato ripensamento. Avrebbe potuto essere il primo piccione, e in caso di risultati positivi si sarebbe trascinato appresso anche il secondo, lo smascheramento cioè della coazione al ciclo produzione-consumo come atto di guerra, e dell'intero sistema di sviluppo che su essa si fonda come nemico.

*2003*

## La metastasi dell'utopia

### Considerazioni su “*Il legno storto dell'umanità*” di Isaiah Berlin

Una naturale disposizione (curiosità onnivora e dispersiva, difficoltà ad accedere ai livelli alti dell'astrazione), coltivata e rafforzata da una formazione culturale tutt'altro che lineare (laurea in Lettere moderne, ma con tesi in Sociologia, e attenzione volta preminentemente alla storia e alle scienze biologiche) mi ha portato da sempre a preferire ai percorsi verticali della speculazione filosofica quelli orizzontali della “**storia delle idee**”. Traggo quest'ultima dizione dal sottotitolo del libro di Isaiah Berlin, **Il legno storto dell'umanità**, che recita **Capitoli di una storia delle idee**, e la adotto sia per definire quello che mi sembra essere il vero ambito dei miei interessi sia per giustificare il conseguente tipo di approccio. In pratica, sono incline a seguire il flusso emerso delle idee verso la foce, a coglierne le proprietà erosive o fertilizzanti, o la tendenza a impaludarsi, e a valutarne portata e debiti agli immissari raccolti per strada, piuttosto che ad indagarne analiticamente le componenti alla sorgente: e pur rendendomi conto dei limiti e dei rischi insiti in questa attitudine all'osservazione di superficie, ritengo possa anch'essa produrre frutti positivi.

Un'autorevole conferma a questo convincimento la fornisce (fatte le debite proporzioni) proprio l'opera di Berlin. Isaiah Berlin rifiuta l'etichetta di “filosofo” e le contrappone, riferita a sé, quella di intellettuale; ritiene che la filosofia imponga una sistematicità ed una erudizione disciplinare specifica per le quali non ha disposizione, e alle quali preferisce di gran lunga una cultura “generale”, aperta a tutti gli stimoli conoscitivi ma soprattutto capace di cogliere i fenomeni culturali entro l'orizzonte più vasto possibile dei loro sviluppi e delle loro derive. La sua posizione non è dettata né da un dissenso sui modi né da perplessità sui fini del filosofare: afferma semplicemente di “aver smesso di fare filosofia così come è insegnata nella maggior parte delle università di lingua inglese, e come pensa debba essere insegnata”, per dedicarsi ad un campo di ricerca in cui al termine di una vita di studio si possa almeno sperare di saperne di più di quando si è cominciato. Il che non suona a mio avviso come un atto di accusa, ma piuttosto come un consapevole gesto di umiltà.

Il campo scelto da Berlin è per l'appunto la storia delle idee, che nel caso della sua ricerca finisce per identificarsi sempre più con la storia delle va-

rianti di lettura applicate nel tempo ad una idea centrale nella riflessione politica e filosofica, quella di libertà. La breve autobiografia intellettuale preposta ai saggi raccolti nel volume ***La ricerca dell'ideale***, che costituisce, per semplicità di linguaggio e chiarezza concettuale una splendida occasione di lettura propedeutica allo studio filosofico per gli allievi dell'ultimo anno delle superiori, ci offre tutte le coordinate per ricostruire le tappe di una progressione esemplare dalla consapevolezza culturale alla professione etica. Questo itinerario passa attraverso alcuni incontri determinanti, quelli col pensiero di Machiavelli, di Vico e di Herder, in una sequenza che Berlin ritiene inevitabile ("poi, *naturalmente*, arrivai a J.G. Herder").

La lettura di Machiavelli è determinante per la svolta "storicistica" di Berlin, e conseguentemente per il suo distacco dalla *philosophia perennis*. Fa crollare il suo iniziale convincimento che non potesse esserci conflitto tra fini veri, tra vere risposte ai problemi centrali della vita, al quale si oppone ora l'idea che non tutti i valori supremi perseguiti dall'umanità nel corso della sua storia siano stati compatibili tra loro, pur risultando nei rispettivi domini, a livello razionale, egualmente fondati ed autentici. Non è tanto l'autonomia della politica dalla morale e dalla religione a colpirlo, quanto la percezione più generalizzata della non compatibilità di concezioni che, pure inconciliabili, sono ritenute altrettanto valide sul piano etico come su quello logico (sia quelle morali che quelle politiche sono in fondo definite da Machiavelli *virtù*).

Con Vico, secondo Berlin, viene compiuto il passo decisivo, la svolta irreversibile del pensiero europeo. In base al principio per il quale ogni mondo storico, ogni cultura, ogni civiltà è diversa da ogni altra, e le differenze nei valori di riferimento, pur senza essere assolute, sono comunque profonde, inconciliabili, non riconducibili ad una sintesi finale, diventa assurda la pretesa, sottesa a tutte le concezioni filosofiche e politiche del pensiero occidentale sino al XVIII° secolo, di trovare la risposta unica ai problemi fondamentali dell'umanità, e di attuare soluzioni valide per tutti.

Mentre in Vico questo principio discende da una lettura storica, in chiave di fasi, di successione di civiltà, con Herder esso viene desunto da una indagine di matrice già antropologica, che valorizza come vitale e fecondo ciò che è singolare ed unico, che foggia la lingua così come i sentimenti e i pensieri degli uomini, determinandone l'appartenenza ad una "comunità", e che ispira loro risposte diverse ai problemi comuni, profondamente legate

agli specifici caratteri ambientali, temporali e culturali. Nessuna di queste risposte è migliore o superiore ad altre, semplicemente è diversa, non commensurabile, e costituisce un patrimonio unico e inconfondibile.

Parrebbe a questo punto inevitabile lo scivolamento nel relativismo culturale. Ma Berlin contesta (e questa contestazione è l'oggetto di due dei saggi contenuti nel volume, ***Giovan Battista Vico e la storia della cultura e Sul presunto relativismo nel pensiero del Settecento***) questa ineluttabilità. A differenza di tutti gli altri pensatori, compresi Leibnitz, Hume, Diderot, Montesquieu, ecc..., che tendono a leggere le differenze solo come variabili ambientali, e mantengono ferma la convinzione di una invariabilità della natura umana (postulando, con questo, la riconducibilità dell'intero genere umano a criteri di valore assoluti, e quindi a parametri scalari di valutazione), Vico ed Herder rifiutano l'applicabilità delle leggi delle scienze naturali all'uomo e ai suoi comportamenti. Ora, l'assenza di parametri non implica l'assenza di valori oggettivi: implica semplicemente l'impossibilità di una condivisione universale e totale dei valori. Ma se non sempre è possibile **condividere** i valori di altre culture, è tuttavia consentito, con una sufficiente apertura mentale, **comprenderli**, o almeno capire che sono valori, allo stesso titolo di quelli da noi perseguiti. Mentre il relativismo sostiene che non esistono valori oggettivi e sbocca facilmente nel determinismo e nell'irrazionalismo, il pluralismo si risolve invece nella nozione di una pluralità di valori non strutturata gerarchicamente, e aperta alla conflittualità: *“una pluralità di valori, tutti ugualmente autentici, ugualmente ultimi e, soprattutto, ugualmente oggettivi”*. Questa è per Berlin l'essenza del **pluralismo**: cioè di una concezione per la quale sono molti e differenti i fini cui gli uomini possono aspirare restando pienamente razionali, pienamente umani, capaci di comprendersi e di solidarizzare tra loro. La possibilità di comprensione e di solidarietà al di là dei confini di spazio e di tempo presuppone naturalmente che qualche valore in comune esista. Berlin si spinge sino a definirlo un mondo di valori oggettivi, intendendo per tali quei fini o quei principi morali che restano “entro l'orizzonte umano”, tra i quali ci può essere incompatibilità, ma non impossibilità di comprensione. Proprio il conflitto di valori *“fa parte di ciò che sono i valori e di ciò che siamo noi stessi”*. Non dobbiamo drammatizzarlo. Noi siamo condannati a scegliere, e ogni scelta può comportare una perdita irreparabile: ma il campo di scelta è sempre delimitato dalle forme di vita della società cui apparteniamo, ed è comunque ristretto ad un patrimonio comune di idee e convinzioni appartenenti a quello che si potrebbe definire

il “fondo umano” della comune umanità, quel “minimo di terreno morale comune” intrinseco nella possibilità di comunicazione umana.

Ma da quale tipo di comunicazione ci è consentita la “comprensione” di determinate idee? Berlin questo non lo esplicita, ma lo suggerisce quando tira le fila del suo percorso pervenendo ad una proposta etica, a stabilire delle priorità. Se il piano fosse soltanto quello logico-relazionale davvero ci troveremmo di fronte ad una incompatibilità assoluta, e la comprensione risulterebbe sterilmente conflittuale. In realtà, secondo Berlin, è proprio quel terreno morale comune a darle un senso, a garantirne la possibilità. Il suo pluralismo culturale non esclude l’universalismo morale, anzi, è proprio quest’ultimo a riscattarne l’apparente relativismo. Si potrebbe affermare che il pluralismo concerne la direzione della scelta, l’imperativo etico la sua necessità, e il tempo e l’ambiente ne tracciano i confini. Come scrive Berlin “*possiamo fare solo quel che possiamo* (in quanto condizionati storicamente e culturalmente) *ma questo dobbiamo farlo, nonostante le difficoltà*”.

La centralità dell’approdo al pluralismo per il pensiero occidentale è ribadita da Berlin in tutti gli altri saggi contenuti nel volume, a dire il vero quasi negli stessi termini (ma è spiegabile, trattandosi di scritti che coprono un arco di trent’anni e che avevano, all’origine, destinazioni autonome). Ma confrontarsi col pluralismo non significa automaticamente, per questo pensiero, assumere un’attitudine pluralistica: anzi, secondo Berlin è stato proprio il venir meno della fede nell’universalità e unicità dei valori, fossero essi riferiti agli assunti aprioristici della teologia o della metafisica, ovvero alle leggi e alle regole convalidate dall’esperienza empirica e dalla capacità di controllo sulla natura, a determinare quella svolta soggettivistica che ha preso il nome di Romanticismo (cfr. il saggio ***L’apoteosi della volontà romantica***). Dallo *Sturm und Drang* in poi la cultura tedesca prende sempre più decisamente le distanze dallo scientismo materialistico degli illuministi, per dare spazio all’opzione volontaristica. È Fichte, secondo Berlin, il vero padre del Romanticismo. Per Fichte valori, principi, fini morali e politici non sono oggettivamente dati, non sono imposti dalla natura o da un dio trascendente a colui che agisce, non debbono essere “scoperti”. È l’agente a determinare lo scopo, a crearlo, e lo può fare perché la sua essenza è la libertà, intesa come autonomia. E dal momento che è la pressione di ciò che gli è esterno a dargli consapevolezza della sua essenza, questa pressione gli farà scoprire di converso l’importanza di ciò che gli appartiene, della lingua che parla, della cultura e della tradizione di cui è nutrito, del

suolo sul quale vive: in sostanza, l'importanza di appartenere ad una nazione. Che non è la stessa cosa della comunità di Herder, anche se ne è una diretta filiazione, perché si presenta animata da una strenua volontà di autoaffermazione, da un'attitudine "offensiva", laddove il risalto dato da Herder alla comunità aveva piuttosto una valenza difensiva.

Il percorso dall'affermazione dell'idea nazionale al trionfo del nazionalismo, quindi all'apparente disperdersi di quest'ultimo nella notte nera della globalizzazione e infine all'inaspettata sua reviviscenza negli ultimi decenni del XX° secolo, è delineato dall'autore nei due saggi ***Il declino delle idee utopistiche in occidente*** e ***Il ramoscello incurvato***. Berlin qualifica il nazionalismo come condizione esaltata della coscienza nazionale, la quale ultima può essere, e talvolta è stata, tollerante e pacifica. Ritene che a causare questa condizione siano di solito le ferite, una qualche forma di umiliazione collettiva, e spiega il suo manifestarsi in terra tedesca proprio con la marginalità germanica rispetto alla grande rinascita dell'Europa occidentale nell'età moderna e con il senso di frustrazione e di ribellione della sua classe intellettuale contro il dominio della cultura francese. Non ritiene tuttavia imputabili a Fichte o a Hegel, e tantomeno ad Herder, l'origine del furibondo nazionalismo degli scrittori tedeschi più tardi, che pure al loro insegnamento si rifacevano. Le spiegazioni che offre delle derive sciovinistiche, xenofobe e razziste di questo atteggiamento sono piuttosto vaghe, forse condizionate dall'intenzione di attenersi ad una "storia delle idee", evitando contaminazioni con diversi, più materialistici, approcci storici: e tuttavia non mancano di interesse e di profondità. Per Berlin in definitiva è in atto, da due secoli, una sorda ribellione contro le pretese omologanti, sotto diverse specie, del razionalismo, contro l'idea utopistica di realizzare nel futuro la vera conoscenza e la perfetta società, di uniformare cioè i saperi, i desideri, le speranze e le finalità. Questa pretesa si è incarnata di volta in volta nel liberalismo, nel marxismo, nel positivismo, e tende oggi più che mai a tradursi in realtà di fatto in una società che pianifica, classifica, computerizza e controlla ogni attività ed ogni istanza. *“Nelle società industriali o postindustriali, a protestare sono individui o gruppi che non vogliono farsi trascinare dal carro trionfale del progresso scientifico, interpretato come l'accumulazione di beni e servizi materiali e di congegni volti a disporre utilitaristicamente delle loro vite. Nei territori poveri, o ex-coloniali l'aspirazione dei più ad essere trattati alla pari con gli antichi padroni – ossia come esseri umani a pieno titolo – prende spesso la forma dell'autoaffermazione nazionalistica. Il desiderio ardente dell'indipendenza individuale*

*e nazionale nasce dal medesimo senso di dignità oltraggiata... Il soggetto che cerca la sua libertà d'azione, che vuole decidere della propria vita, può essere grande o piccolo, regionale o linguistico. Oggigiorno tende ad essere collettivo e nazionale o etnico-religioso piuttosto che individuale. E cerca sempre di resistere alla diluizione, all'assimilazione, alla spersonalizzazione. Paradossalmente, proprio il trionfo universale del razionalismo scientifico – il grande movimento sette-centesco volto a liberare gli uomini dalla superstizione e dall'ignoranza, dall'egoismo e dall'avidità dei re, dei preti e delle oligarchie, e soprattutto dai capricci delle forze della natura – ha imposto un giogo che a sua volta ha evocato un'ansia sin troppo umana di indipendenza dal suo dominio”.*

Il capitolo più corposo di questa sua storia delle idee Berlin lo dedica a **Joseph De Maistre e le origini del fascismo**. L'analisi della personalità e del pensiero del savoiaro risulta, oltre che di gran lunga anticipatrice (il saggio è stato scritto prima del 1960), anche decisamente più illuminante rispetto alla rilettura che negli anni '80 ne è stata fatta in ambienti culturali diversi, da parte sia della nuova destra che di una sinistra più spregiudicata che illuminata. La riabilitazione di gran parte del pensiero reazionario e conservatore in chiave anti-industrialistica e anti-capitalistica ha indotto a privilegiarne gli aspetti profetici sui destini della civiltà di massa e sui rischi dell'egualitarismo omologante, e in questo senso era difficile trovare pensatori che si prestassero al recupero meglio di De Maistre o di Carlyle. Berlin analizza quelle stesse componenti del pensiero del primo che sono state successivamente rivalutate da Alain de Benoist, ma ne trae risultanze decisamente diverse. Nel quadro apocalittico che il conte disegna della modernità egli scorge non la resistenza disperata al trionfo della quantità e alla logica del capitale, ma il germe già maturo del totalitarismo. De Maistre parte da una visione profondamente pessimistica della natura umana. In netta antitesi col pensiero settecentesco (ma anche con gran parte di quello romantico) considera l'umanità in genere come debole, cattiva, meschina: ma nella sua concezione l'individuo ha la possibilità di scegliere, non è del tutto determinato come risulta, a suo giudizio, nella visione materialistica, naturalistica o scientifica. Può scegliere tra il bene, che è il completo assoggettamento al progetto divino, e il male, che è il caos, l'anarchia, la corruzione. Il bene si identifica con lo stato, inteso da De Maistre come non come istituzione politico-amministrativa strumentale alla gestione dei rapporti sociali, ma come una vera e propria religione. Ciò che questa religione chiede non è un'obbedienza condizionata, il contratto-commercio di Locke e



dei protestanti, ma la dissoluzione dell'individuo nello Stato, il quale incarna l'anima generale, l'unità morale assoluta, ed ha una ragione d'essere intrinseca, autonoma rispetto alle volontà dei singoli e svincolata da qualsivoglia finalità utilitaristica. Gli uomini devono donare – e non semplicemente prestare – se stessi. Ogni resistenza individuale in nome di diritti o bisogni immaginari atomizzerà il tessuto sociale e quello metafisico, che solo ha il potere sulla vita. *“Questo non è autoritarismo ... La facciata del sistema di De Maistre sarà pur classica, ma dietro ad essa sta qualcosa di spaventosamente moderno e di violentemente opposto alla dolcezza e alla luce ... La dottrina della violenza come cuore delle cose, la fede nel potere delle cose oscure, la glorificazione delle catene come unico strumento capace di raffrenare gli istinti autodistruttivi dell'uomo, l'appello alla fede cieca di contro alla ragione ... la dottrina del sangue e dell'autoimmolazione, la nozione del carattere assurdo dell'individualismo liberale, e soprattutto dell'influenza sovversiva degli intellettuali critici sciolti da ogni controllo; è una musica che abbiamo sicuramente ascoltato più volte. In una forma più semplice e indubbiamente molto più grezza, ma equivalente nella sostanza all'insegnamento di De Maistre, essa è il nocciolo di tutte le dottrine totalitarie”*.

Non mi rimane che ribadire, a conclusione di questo affrettato excursus, il convincimento relativo al potenziale uso didattico di questo volume, o almeno di alcuni dei saggi in esso raccolti. La loro lettura potrebbe costituire un eccellente percorso a latere rispetto alla normale didattica di Storia della Filosofia nell'ultima classe. Personalmente rimpiango di non essere stato avviato alla consuetudine con testi di questo tipo all'epoca dei miei studi liceali. Probabilmente avrei compreso prima, e forse in tempo, che la storia delle idee assume un significato ben diverso quando si conosce anche la chimica delle idee: e che solo a ciò che si possiede ci si può permettere di rinunciare, senza perderlo.

1996







*Viandanti delle Nebbie*