

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

**DOTTORATO IN SCIENZE DELLA FORMAZIONE
E DELLA COMUNICAZIONE
(CICLO XXII)**

**IL BENE COME PROCESSO POSSIBILE CONCRETO:
NATURA UMANA E ONTOLOGIA SOCIALE**

Tutor: Chiar.mo Prof. Mario Cingoli

**Tesi di dottorato di
Claudio Lucchini**

ANNO ACCADEMICO 2008/2009

INDICE

Introduzione. pag.3

Capitolo I: I presupposti ontologici dell'etica e il dominio sociale della forma di
mercecapitalisticamenteprodotta pag.15

**1 .Disontologizzazione e “razionalizzazione irrazionale” nell’orizzonte
storico del capitalism contemporaneo.** pag.15

**2 .Oggettività dei processi reali, natura umana e critica della dissoluzione
relativistica del concetto di verità etico-sociale.** pag.45

**3. Logica unitaria della riproduzione capitalistica e “pluralismo
interiorizzato”.** pag.120

Capitolo II: La determinatezza materiale-naturale dell'uomo e la dinamica storica dei
modi di produzione quali dimensioni costitutive dell'ontologia sociale e
di un'etica oggettivamente fondata pag.141

1. Il carattere alternativo delle ideazioni e degli atti del porre teleologico:
coscienza del possibile e possibilità reale nei processi storici determinati
della riproduzione sociale complessiva. pag.141

2. La facoltà morale come interazione storicamente e socialmente mediata
di strutture e disposizioni radicate nella natura umana. pag.224

3. Le forme storico-sociali dell'estraniamento umano e la funzione
dell'ideologia. pag.274

Capitolo III: Estraniamento e democratizzazione nell'epoca del capitalismo assoluto:
alcune riflessioni pag.319

Bibliografia. pag.445

INTRODUZIONE

Il presente lavoro si propone di chiarire e difendere le ragioni di una prospettiva etica universalistica, elaborata sulla base delle categorie concettuali di un'ontologia sociale materialistica.

Il primo capitolo cerca anzitutto di porre in luce alcune essenziali difficoltà teoretiche nelle quali necessariamente ci si imbatte qualora l'esame dei concreti problemi etico-sociali venga dissociato da una rigorosa tematizzazione dei loro presupposti ontologici. Mediante una tale dissociazione – che ostacola la retta comprensione delle determinazioni, delle connessioni, delle interazioni, delle possibilità di sviluppo, ecc. oggettivamente in opera nella processualità reale – lo spazio proprio dell'etica tende infatti ad essere assorbito e dissolto nella dualità polare e complementare rappresentata da un praticismo tecnicistico immediato e manipolatorio, e da un mutamento nichilistico svuotato di autentica consistenza assiologica. Così facendo, viene lasciato campo libero all'imperversare di quella che Massimo Bontempelli definisce la “razionalizzazione irrazionale” tipica della modernità capitalistica, il cui contrassegno caratteristico è dato – in virtù delle tendenze immanenti alla dinamica del modo di produzione che la supporta – dalla separazione “della ragione dal valore degli scopi dell'esistenza umana”.¹ Questa disposizione “razionalmente irrazionale”, che si connota ulteriormente come “impotenza di fronte al movimento della totalità sociale”,² inibisce una corretta comprensione di ciò che è in gioco nella dialettica delle alternative di senso che

¹ Cfr. Massimo Bontempelli, **La conoscenza del bene e del male**, Editrice C.R.T., Pistoia, 1998, p. 123.

² Ivi, p. 119.

vengono profilandosi nel processo riproduttivo complessivo della società e nei suoi conflitti; nell'ottica di una pseudo-concretezza unilateralmente pragmatica, scrive György Lukács, "il senso della totalità rimane oscuro e non si può più pensare nulla al di là dei rapporti sociali esistenti."³

Siffatti limiti emergono puntualmente sia che la disposizione in questione si esprima nella forma di uno specialismo disciplinare – di per sé, ovviamente, pienamente legittimo, anzi indispensabile – poco propenso a sforzarsi di mediare opportunamente le sue acquisizioni nell'articolazione di una sintesi unitaria, filosoficamente ed eticamente espressiva e pregnante (sebbene mai definitivamente compiuta, dato il carattere intrinsecamente approssimato della nostra conoscenza); sia che si atteggi nei modi di un approccio teoretico, il quale, pur attraverso il vario modularsi delle sue differenti formulazioni, manifesti un orientamento di fondo esplicitamente "disontologizzante", meramente costruttivistico, non oggettivistico, relativistico, rispetto alla trattazione dei complessi problematici relativi ai processi conoscitivi e alle tematiche etico-sociali.

Le argomentazioni recentemente elaborate da autori quali Paul A. Boghossian, Diego Marconi, Giovanni Jervis per confutare alcune paradigmatiche tesi del relativismo e del costruttivismo odierni – e della loro "paura di conoscere", come recita appunto il titolo di un significativo saggio di Boghossian - offrono indubbiamente preziose indicazioni in vista di una considerazione realistica, oggettivistica, concretamente universalistica delle problematiche etiche, e per tal motivo vengono qui accuratamente riproposte e valorizzate. Tuttavia, nonostante il loro indiscutibile acume, esse paiono dover essere sottratte all'impostazione quasi esclusivamente gnoseologico-epistemologica che le connota, e inquadrare in un più ampio e comprensivo reticolo concettuale, meglio

³ Wolfgang Abendroth - Hans Heinz Holz - Leo Kofler, **Conversazioni con Lukács**[tenutesi a Budapest nel settembre del 1966 e pubblicate in Germania l'anno seguente], De Donato, Bari, 1968, p. 185.

adeguato a pensare il problema della costituzione processuale universalistica possibile del genere umano (mai assolutamente garantita e mai al riparo, una volta per tutte, da eventuali, rinnovate insorgenze estranianti) nei termini della reale dialettica storico-sociale. La costituzione possibile di un'universalità concreta di relazioni non estranianti tra individui e popoli – evidentemente soggetta ai limiti ontologico-materiali cui è necessariamente sottoposta ogni umana realizzazione – deve, in altri termini, essere concepita in rapporto alle effettive dinamiche di costituzione, riproduzione, interazione, mutamento delle formazioni economico-sociali entro cui si inscrivono e si specificano, sulla base di “strutture cognitive universali e [di] potenzialità emozionali [...], che si presentano ovunque con identiche caratteristiche”,⁴ la moralità umana, i suoi conflitti e i suoi processi.

In primo luogo, dunque, è indispensabile sondare l'attendibilità filosofica e scientifica di un concetto di natura umana che non dissolva relativisticamente quest'ultima nell'insieme di influenze sociali e culturali che dovrebbero integralmente plasmarla, evidenziandone invece alcune delle sue innate predisposizioni e facoltà. Esse, evolutivamente originatesi e operanti (tramite concrete mediazioni) nella storia, costituiscono, in virtù di taluni loro caratteri, oggettive condizioni di possibilità di una problematizzazione (sempre concretamente situata) delle forme del vivere sociale, i cui esiti possono presentare aspetti realmente universalizzabili, vale a dire positivamente acquisibili e ulteriormente determinabili in un processo (non semplicemente cumulativo né teleologicamente necessitato) di effettiva socializzazione democratizzante multilineare, sempre più libera da pregiudizi etnocentrici di sorta. D'altro canto, l'apertura alla storicità che contrassegna l'uomo in quanto “ente naturale generico”

⁴ Giovanni Jervis, **Pensare dritto, pensare storto**, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 80.

grazie al complesso di facoltà che gli sono proprie,⁵ sottopone lo sviluppo e l'espressione di quelle capacità e predisposizioni determinate costitutive della specie ad un'inevitabile mediazione storico-sociale, la quale condiziona i modi e le forme della realizzazione personale dei singoli socialmente vincolati rispetto alle loro migliori possibilità d'essere (ossia rispetto al ricco ed equilibrato agire della tensione edonica ed eudemonistica degli individui in un contesto che favorisca il dispiegamento quanto più possibile compiuto della loro "genericità per sé",⁶ della loro socialità democratica, solidale e comunitaria). Una tale mediazione non può però essere opportunamente indagata nella sua intima logica di funzionamento, qualora non venga tenuto in debito conto il concetto marxiano di "modo di produzione", perché è solo tramite esso che diventa possibile cogliere nella sua articolazione unitaria la riproduzione sociale complessiva a partire dalle modalità riproduttive delle forme fondamentali di quei rapporti sociali storicamente specifici che tendono ad orientare il movimento del tutto e a gerarchizzare relazioni di potere e conflitti secondo la loro differente rilevanza sistemica.

L'accesso a questa complessa dimensione ontologico-sociale di analisi permette di determinare l'originaria scaturigine dell'attuale relativismo "liquido-moderno"⁷ – operazione difficilmente effettuabile da una prospettiva meramente gnoseologica ed epistemologica -, ossia di individuare nella (tendenziale) universalizzazione della forma di merce capitalistamente prodotta il sostrato storico-sociale di quel "pluralismo interiorizzato" in cui Günther Anders lucidamente ravvisa il modo di esistenza e di

⁵ Cfr. Costanzo Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 160.

⁶ Per questo importante concetto, cfr. György Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**[scritta negli ultimi anni di vita del filosofo ungherese – morto nel 1971 – e pubblicata postuma nel 1976], vol. II, Editori Riuniti, Roma, 1981, per esempio le pp. 578-584.

⁷ Cfr. per esempio, a proposito della nozione di "modernità liquida", quanto sostiene il sociologo Zygmunt Bauman, che l'ha coniata, nel suo **Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman**[2001], a cura di Keith Tester, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, pp. 94-104.

coscienza più conforme alla contemporaneità capitalistica.⁸ Ciò, lungi dall'essere in contrasto con le celebrazioni puramente ideologiche dell'intangibile valore della "democrazia" occidentale (e di tutto il suo apparato di mezzi di pressione economica, politica, culturale, militare, diversamente dosati a seconda delle differenti fasi e opportunità storiche), o con l'insorgenza di molteplici fondamentalismi e integralismi, è coesistente a siffatti fenomeni, definendone i tratti storicamente determinati, non attingibili prescindendo dalla loro connessione con le odierne dinamiche conflittuali della riproduzione capitalistica globalizzata, degli effetti estraniati che essa genera, delle distinte reazioni che sollecita.

Il secondo capitolo, in riferimento alle premesse così poste, cerca di abbozzare – evitando, beninteso, ogni stolidità presunzione di esaustività e compiutezza concettuale – un reticolo categoriale in grado di tratteggiare le linee di fondo di un'ontologia sociale materialistica. Sulla base di un'impostazione che tenta di innestare taluni suggerimenti provenienti dalla linguistica di ascendenza chomskyana, dalle neuroscienze, dalla psicologia cognitiva, dall'etologia, ecc., nel tronco di una prospettiva filosofica (liberamente) ispirata all'ultimo Lukács (ma anche, per esempio, alla rilettura del pensiero marxiano offerta da un originale pensatore anticapitalista come Costanzo Preve), i problemi dell'etica sono definiti come il risultato dell'articolata connessione di due decisivi livelli ontologici: la determinatezza naturale-materiale dell'uomo e lo spazio generale della riproduzione sociale complessiva – posta la costitutiva socialità della nostra esistenza -, tendenzialmente orientata, nelle sue diverse configurazioni storiche, dalle dinamiche riproduttive di specifici modi di produzione.

⁸ Cfr. Günther Anders, **Uomo senza mondo**[1984, saggio introduttivo alla raccolta omonima di scritti andersiani sull'arte e la letteratura], in **Millepiani**, n. 16, Mimesis Eterotopia, Milano, 2000, pp. 7-28.

Ricorrendo ad una nozione di natura umana per la quale “soltanto ipotizzando sistemi mentali ricchi di articolazioni interne è realmente possibile dar conto delle caratteristiche che [ci] rendono intelligenti”,⁹ viene evidenziata, alla luce delle istanze teoriche testé esposte, la centralità di quella fondamentale apertura riflessiva determinata al possibile – mai priva di zone più o meno ampie di opacità -, che contrassegna l’agire degli individui nella concretezza dei loro processi esistenziali storicamente e socialmente situati; questi ultimi, dal canto loro, orientandone lo sviluppo e l’opera, radicano i modi effettivi di esplicarsi di tale apertura in una trama complessa e mutevole di interazioni tra molteplici fattori condizionanti. Sembra essere proprio dell’uomo, in effetti (almeno ad un determinato livello di complessità cognitiva), la capacità di riferirsi al reale non solo come ad un insieme di dati ma come ad un orizzonte di possibilità, tematizzate, nelle diverse situazioni individuali e storico-sociali, più o meno correttamente, profondamente, opportunamente; non a caso, Zygmunt Bauman afferma che per essere morali “gli uomini hanno bisogno di una consapevolezza preliminare [le cui radici materiali Bauman peraltro non chiarisce]: cose e persone possono essere diverse da quelle che sono.”¹⁰ A sua volta, sia pur in un diverso contesto teoretico, György Lukács sottolinea il carattere costitutivamente alternativo degli atti del porre teleologico umano e delle ideazioni che li sottendono;¹¹ siffatta caratteristica è ontologicamente insopprimibile - finché sia retta, è ovvio, da un’adeguata e funzionante dotazione cerebrale -, quale che sia il genere del porre posto in essere e anche qualora, come spesso accade nell’ontologia della vita quotidiana, una posizione teleologica socialmente e culturalmente definita assuma la forma del riflesso

⁹ Francesco Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. VIII.

¹⁰ Z. Bauman, **Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman**, a cura di K. Tester, p. 46.

¹¹ Cfr., per esempio, G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit. pp. 42-45.

abituale (quasi) automatico e inconsapevole (il che non significa affatto negare – soprattutto nell’ambito di un’impostazione filosofica materialistica - l’automaticità inconscia di molte nostre elaborazioni ritenute generalmente coscienti, ma soltanto conferire il debito rilievo a momenti ontologici tipici della moralità umana nella sua autentica determinatezza etico-sociale).

Il riferimento ideativo ad un ventaglio di possibilità alternative si esplica necessariamente, come già accennato, nell’ambito di processi esistenziali concreti, sempre biologicamente e socialmente determinati; la molteplice varietà di condizioni, circostanze, accidenti individuali che li caratterizza, media in forme particolari, più o meno complesse e ramificate, il rapporto delle scelte individualmente compiute con l’agire dei più vasti processi riproduttivi di una data totalità storico-sociale, delle logiche proprie del modo di produzione che tende a orientarne l’articolazione e il movimento complessivi, dei conflitti che da tale movimento vengono emergendo, delineando i termini della reale dialettica etica in gioco. In questo contesto, l’apertura riflessiva al possibile può determinarsi quale effettivo giudizio morale, quale concreta reazione etica assiologicamente connotata, sempre e solo tramite lo specifico, situato interagire di una molteplicità di facoltà e predisposizioni radicate nella natura umana (per l’analisi di alcune delle quali si rimanda al testo), tuttavia operanti di necessità attraverso le ideazioni e gli atti di personalità individuali biologicamente e socialmente definite.

Se il ruolo ineliminabilmente svolto dai singoli nel contribuire ad ogni forma di riproduzione sociale, unito all’inevitabile opacità da cui è affetto ogni atto umano cosciente di rispecchiamento, di autoriflessione e di ideazione progettuale, pare destinato a relegare nell’utopismo improduttivo l’idea di una società che si costituisca

come soggetto collettivo totalmente autotrasparente e indefettibilmente armonioso; la dotazione biologica di base, fisica e mentale, in larga misura uniformemente sottesa a tutte le culture rende invece non irragionevole ipotizzare la condivisione sufficientemente ampia di un terreno di problematizzazione critica e dialogica dei modi del vivere in società, la quale si venga svolgendo nell'effettiva durezza degli scontri sociali, politici e culturali storicamente situati, e possa (possa soltanto, non immancabilmente debba) condurre a (taluni) esiti positivamente universalizzabili, sebbene mai pienamente determinabili una volta per tutte, a causa del sempre nuovo riproporsi di catene di alternative nell'oggettiva processualità dell'umano esistere, materialmente fondato (di nuovo rimandiamo al testo per l'individuazioni di alcuni significativi esempi di esiti etico-sociali che paiono dotati di universale, oggettivamente approssimata, validità). Sembra lecito pensare, in altre parole, che l'intersecarsi delle innumerevoli ideazioni e posizioni teleologiche interagenti nei concreti processi storico-sociali apra di volta in volta scenari e dinamiche che delineano modi variamente differenziati di formare e/o estraniare (tendenzialmente) le personalità individuali, orientando in termini socialmente e storicamente specifici la dialettica concernente lo sviluppo, l'espressione e l'articolazione etico-culturale complessiva delle disposizioni costitutive della natura umana. Mediante tali processi vengono profilandosi complessi di capacità e di scopi, che, nelle forme storico-sociali definite del loro esplicarsi, regolano a diversi livelli di ricchezza qualitativa e di proporzionata interazione tra i diversi ambiti vitali (ancora una volta, come tendenza operante nei limiti delle possibilità materiali) l'agire della tensione edonico-eudemonistica degli esseri umani. Lo svolgimento di quest'ultima, nel contesto delle società di classe e secondo le loro particolari logiche riproduttive dominanti (considerando tuttavia che nessuna

formazione economico-sociale può ritenersi immune dal pericolo di insorgenze estranianti), risente dei peculiari processi di umanizzazione-disumanizzazione che ivi sono all'opera e che riproducono con caratteri storicamente differenziati quello che Lukács sostiene essere l'elemento strutturale generale di qualsiasi fenomeno di estraniamento: l'antitesi tra lo sviluppo di singole capacità e lo sviluppo della personalità complessiva.¹² Da un lato, cioè, vengono affermandosi insiemi di capacità, scopi, forme di relazioni, ecc., che, sebbene possano talvolta essere dotati di un rilevante e duraturo valore umano, debbono operare limitatamente e frammentariamente, in subordine alla logica sociale dominante; dall'altro, quest'ultima è conformata in modo che le diverse qualità socialmente mediate siano indirizzate a combinarsi e a manifestarsi nel contesto di personalità tendenzialmente incapaci di concorrere sistematicamente a promuovere, negli atti pratici della loro vita quotidiana, il dispiegamento esteso e profondo della "genericità per sé", della socialità consapevolmente democraticizzante e comunitaria degli esseri umani, condizione indispensabile per favorire realmente, in base a quanto consentito a ciascuno da un'intrascendibile determinatezza ontologico-materiale, lo sviluppo ricco, equilibrato, multiforme di libere individualità in grado di non estraniarsi reciprocamente.

Nell'ambito di una simile impostazione – la quale consente altresì di ravvisare la funzione socialmente svolta dall'ideologia nello sforzo di dirigere le ideazioni e le posizioni teleologiche effettivamente espletate verso quella gamma di possibilità che contribuiscono all'instaurazione e alla riproduzione di assetti sociali la cui intima logica di funzionamento comporta forme estranianti di riconoscimento intersoggettivo -, viene recuperato e valorizzato l'approccio "neoaristotelico" al problema della giustizia sociale

¹² Cfr., per esempio, G. Lukács, op. cit., p. 563.

e della dignità umana elaborato da Martha C. Nussbaum. Apprezzabilmente volte a determinare, secondo un orientamento universalistico transculturale, il complesso di “capacità di alto livello” il cui sviluppo – radicato in un patrimonio innato di “capacità di base” - ogni società deve attivamente incentivare se vuole realmente salvaguardare l’umanità dei suoi membri,¹³ le considerazioni della Nussbaum si prestano ad essere maggiormente concretizzate e precisate, sul piano storico-sociale, attraverso il ricorso alla nozione lukácsiana di “democratizzazione della vita quotidiana”.¹⁴ Essa indica il processo storico-concreto possibile di formazione di modalità quotidianamente medie, abituali (non necessariamente garantite nel loro funzionamento) mediante cui rispondere individualmente e comunitariamente alle alternative costantemente risorgenti dal movimento della totalità sociale, in funzione della realizzazione effettiva (niente affatto coincidente, dunque, con un’edenica condizione di armonia indefettibile) di una socialità autenticamente democratica di individualità riccamente sviluppate, secondo le possibilità concesse dalla nostra materiale determinatezza.

Il terzo capitolo, infine, richiamandosi al carattere sempre socialmente e storicamente situato delle molteplici alternative in virtù delle quali si definiscono i contorni dell’oggettiva dialettica di valore e di senso che coinvolge l’esistenza umana, analizza in termini generali il complesso di problemi generati tanto dal processo di dissoluzione del modello keynesiano-fordistico che ha improntato la vicenda storica delle società capitalistiche (sia pure in forme non del tutto identiche) dal secondo dopoguerra agli anni Settanta del Novecento, quanto dal compiuto dispiegarsi dell’odierno “capitalismo

¹³ Cfr., della Nussbaum, **Giustizia sociale e dignità umana**, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 71-81; e **Giustizia e aiuto materiale**[2000], il Mulino, Bologna, 2008, p. 72.

¹⁴ Cfr. György Lukács, **L’uomo e la democrazia**[scritto nel 1968 e pubblicato postumo nel 1985], Lucarini, Roma, 1987.

assoluto”,¹⁵ alcuni essenziali presupposti antropologico-sociali del quale sono tuttavia venuti dialetticamente emergendo proprio da taluni processi operanti nella fase precedente.

Una volta evidenziate le tendenze di fondo immanenti alla forma attualmente assunta dal modo capitalistico di produzione - tendenze nelle quali sono contenute le premesse economico-sociali della recessione mondiale diffusasi a partire dalla seconda metà del 2007 -, l’attenzione si concentra sui tratti salienti e specifici delle modalità di estraniamento e depauperamento della vita umana (nonché di devastazione dell’ambiente naturale) in opera nel processo di espansione mondializzata della competizione intercapitalistica e nella generalizzazione socialmente e antropologicamente pervasiva della merce capitalisticamente prodotta che esso reca inevitabilmente con sé. Rifiutata qualsiasi metafisica storicistico-economicistica e/o operaistica del “soggetto rivoluzionario”, comunque siano conformate le sue attuali declinazioni teoriche (sulla scia delle accorte riflessioni critiche di autori, pur tra loro non completamente assimilabili, quali Gianfranco La Grassa, Mimmo Porcaro, Costanzo Preve, Marino Badiale e Massimo Bontempelli), il solo percorso atto ad avviare un percorso coerente ed efficace di fuoriuscita dallo “sviluppismo” capitalistico è ravvisato nell’attivazione di una strategia di ragionevole “decrescita” radicalmente democratica. Questa, lungi dal respingere romanticamente le conquiste della razionalità scientifica, le può invece sottrarre alla strumentalizzazione ciecamente tecnico-pragmatica sollecitata e favorita dalla logica culturale insita nell’irrazionale processo capitalistico di accumulazione mercificante, orientando sempre più le ideazioni e gli atti del porre, nelle diverse sfere della vita sociale, alla realizzazione di una “ricchezza” misurata non in segni monetari

¹⁵ Cfr. Marino Badiale – Massimo Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, Massari editore, Bolsena (VT), 2007.

di valore o in simulacri consumistico-mediatici, ma nell'effettiva capacità di riconoscere e promuovere quotidianamente, sullo sfondo di un'intrascendibile determinatezza materiale, la libera individualità non estraniante né estraniata di ciascuno.

Capitolo I

I PRESUPPOSTI ONTOLOGICI DELL'ETICA E IL DOMINIO SOCIALE DELLA FORMA DI MERCE CAPITALISTICAMENTE PRODOTTA

1. *Disontologizzazione e “razionalizzazione irrazionale” nell’orizzonte storico del capitalismo contemporaneo.*

La definizione lukácsiana di Rudolf Carnap quale “Tommaso d’Aquino della cultura contemporanea”¹⁶ costituisce un illuminante punto di partenza per esaminare le implicazioni ideologiche di fondo contenute nella pretesa, variamente conformata a seconda delle molteplici proposte teoretiche che la sostanziano, di sottrarre l’etica al radicamento in presupposti ontologici che la rendano fondatamente concepibile in un orizzonte di universalizzabilità oggettivamente possibile (come, poi, un tale processo possa essere tematizzato, almeno nelle sue determinazioni concettuali di fondo, sarà compito del presente scritto cercare di chiarire). Non già che Lukács sopravvaluti il rilievo teorico dell’opera di Carnap, qualora essa venga esaminata esclusivamente dal punto di vista dei suoi contenuti specifici, anzi egli stesso precisa di paragonare il pensatore neopositivista al grande filosofo medioevale tenendo esclusivamente conto

¹⁶ Cfr. Wolfgang Abendroth – Hans Heinz Holz – Leo Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., p. 187.

“della funzione sociale che essi hanno espletato. Non [si] deve dimenticare che ogni sistema filosofico grande ed efficace ha esercitato in certi periodi una funzione sociale molto importante. Per fare un esempio positivo, la filosofia di Rousseau ha avuto una funzione sociale realmente importante nella Rivoluzione francese. Soltanto in questo senso io paragonerei la funzione sociale di Tommaso d’Aquino a quella di Carnap.”¹⁷

Da questo punto di vista, ad essere paradigmaticamente rilevante, nell’approccio del neopositivismo, è il tentativo di eliminare dall’ambito della filosofia qualunque ontologia, “*l’esclusione assoluta di ogni problema di realtà [corsivo mio]*”¹⁸, il che pone capo ad un tecnicismo manipolatorio, ad un prassismo disontologizzato, nel quale si unificano efficacia tecnico-pratica e svuotamento nichilistico della possibilità di pensarne l’oggettiva consistenza etico-sociale. Le stesse acquisizioni conoscitive delle diverse scienze, di per sé indispensabili, risultano in tal modo depotenziate nel loro significato culturale complessivo, venendo a mancare ad esse un solido terreno filosofico entro il quale trovare rilevanza ed espressività umana concreta – beninteso, attraverso un adeguato complesso di mediazioni e articolazioni concettuali -, ossia, per dirla con Costanzo Preve, essendo negletta quella “*sfera del pensare, che è poi la sfera ontologica del rapporto tra l’innovazione tecnologica e la vita umana, quella che in termini aristotelici si potrebbe chiamare la «vita buona» [corsivo mio]*.”¹⁹

Non è certo un caso, allora, che Lukács medesimo definisca Aristotele “un grande genio dell’etica”²⁰, contrapponendo la visione di questi proprio alla concezione neopositivistica che rende impossibile una sintesi unitaria delle alternative di senso etico-sociale (da intendersi ovviamente nella loro complessa, dialettica e non

¹⁷ Ivi, pp. 187- 188.

¹⁸ György Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., p. 653.

¹⁹ Costanzo Preve, **Un filosofo contro voglia**, premessa a Günther Anders, **L’uomo è antiquato**, vol. I [1956], Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p.26.

²⁰ W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., p. 186.

linearmente progressiva articolazione) che s'aprono all'interno dei processi storici effettivi. Siffatte carenze sono ravvisabili già nel modo di elaborazione concettuale di fatti comuni della vita quotidiana; se consideriamo, per esempio, un fenomeno non infrequente nella quotidianità contemporanea, vale a dire l'investimento di un pedone ad opera di un'automobile, non v'è dubbio che tale evento possa essere diversamente definito a seconda del particolare punto di vista mediante cui viene esaminato, ma ciò non comporta affatto che esso non sia un'unità reale, risultato dell'intreccio particolare di una molteplicità di processi e connessioni, il cui poter essere riposa, in ultima istanza, sull'intrascendibilità della processualità naturale oggettiva²¹, senza la quale nulla sarebbero le stesse posizioni teleologiche poste in atto dagli esseri umani: “Quando l'auto mi viene incontro all'incrocio, posso vederla come un fenomeno tecnologico, come un fenomeno sociologico, come un fenomeno attinente alla filosofia della cultura, ecc.; *comunque l' auto reale è un'unità che mi investirà oppure no* [corsivo mio]. L'oggetto sociologico o culturale «auto» si produce anzitutto in un angolo visuale che dipende dai reali movimenti dell'auto ed è la loro riproduzione nel pensiero. Ma l'auto esistente è, per così dire, primaria rispetto al punto di vista sociologico su di essa, dal momento che l'auto viaggerebbe anche se io non facessi nessuna sociologia su di essa, mentre nessun'auto si lascerà mettere in moto dalla sociologia sull'auto. *C'è dunque una priorità di realtà del reale* [corsivo mio]”²², priorità e unità che l'orientamento neopositivista (assunto, è chiaro, nella sua dimensione più generale di orientamento “disontologizzante”, dunque in tal senso affine a correnti di pensiero che non ne sono

²¹ Uno dei più rigorosi studiosi di Lukács, Guido Oldrini, sottolinea con molta forza come per l'autore dell'**Ontologia dell'essere sociale** non si dia alcun approccio filosofico adeguato all'etica qualora quest'ultima venga scissa dalla sua intima relazione con “una base materiale oggettiva [e con] la priorità che ontologicamente le compete” (G. Oldrini, **I compiti della intellettualità marxista**, La Città del Sole, Napoli, 2000, pp. 96-97).

²² W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., p. 15.

diretta e specifica derivazione) dissolve, accantonando ogni questione di oggettiva validità (sia pur nei termini inevitabilmente approssimati dell'umana conoscenza) di uno sguardo d'assieme su accadimenti e processi e possibilità alternative del mondo storico-sociale, concepito nella sua determinatezza ontologica.²³ La medietà etica aristotelica, al contrario, mantiene salda una tale articolazione complessiva, ponendosi come *“una concreta medietà tra determinate alternative sociali che ha sempre una duplice fondazione: da un lato ciò è utile per l'agire, dall'altro ciò è di aiuto o di ostacolo per lo sviluppo della personalità. Quando Aristotele cerca il termine medio tra la temerarietà e la viltà, o tra la prodigalità e l'avarizia, egli cerca sempre il punto in cui tanto nell'agire esteriore quanto nell'evoluzione interiore dell'uomo concreto il superamento degli estremi conduce ad uno sviluppo della personalità [corsivo mio].”*²⁴

L'approccio aristotelico ai problemi dell'etica viene dunque valorizzato da Lukács per l'inquadramento ontologico unitario che lo definisce e che consente di non perdere mai di vista il nesso che unisce indissolubilmente in un unico complesso problematico le questioni sollevate dalle forme (storiche) della vita sociale, dalla prassi concretamente esplicitata in essa dai singoli, dagli effetti di ostacolo o di sollecitazione positiva che un tale agire ha sullo sviluppo di quelle capacità affondanti le loro radici in predisposizioni costitutive della natura umana (quest'ultimo concetto non è, a dire il vero, chiaramente esplicitato nell'opera lukácsiana, ma di esso, come si vedrà, l'ontologia sociale necessita per render più solida la sua fondazione materialistica). Per il filosofo ungherese non si tratta, è ovvio, di limitarsi ad un'inerte ripetizione di Aristotele, quanto piuttosto di sottolineare una volta ancora l'impossibilità di accedere ad una tematizzazione convincente delle grandi problematiche etiche e antropologiche insite nello scorrimento

²³ Cfr. W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, op. cit., pp. 185-186; e G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., p.653.

²⁴ W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., p.186.

non lineare dei processi storici, attraverso una disontologizzazione dell'etica sfociante in un tecnicismo nichilistico e manipolatorio.

Una tale deriva filosofica non è, naturalmente, comprensibile, a parere del marxista Lukács, se ci si colloca sul piano di un astratto scontro di idee; certamente queste ultime hanno rilevanza storica e non sono meri epifenomeni dei processi sociali sottostanti, ma tanto i loro eventuali contenuti potenzialmente universalizzabili quanto la loro azione di legittimazione e “distorsione” ideologica emergono e si manifestano in relazione ad una dinamica socialmente e storicamente specifica, alle tensioni conflittuali che la caratterizzano, alle possibilità alternative di sviluppo che in essa vengono aprendosi. E' dunque all'agire di fondamentali tendenze storiche in opera nel modo capitalistico di produzione che va ricondotto lo svuotamento della dimensione ontologica delle problematiche etico-sociali, è la stessa necessità di un'ideologia che non ponga vincoli eccessivamente rigidi a quello scorrimento generalizzato della forma di merce che viene sempre più plasmando (tendenzialmente, si badi bene, e non come sola forza irresistibilmente operante) la vita quotidiana degli individui in base ai suoi propri presupposti, a rendere generalmente implausibile l'idea di un'etica come costruzione processuale universalizzabile, realmente possibile e oggettivamente fondata. Da un lato, infatti, la pressione manipolatoria dell'odierno capitalismo orienta le concrete posizioni teleologiche dei singoli non attraverso la mediazione di complessive visioni del mondo, di imperativi etici universalmente obbliganti, ma anzitutto incidendo pragmaticamente e pervasivamente sulle stesse forme del vivere, mirando a *“far sì che gli uomini della quotidianità considerino la loro «normale» vita, soggettivamente, come la migliore possibile* [ossia si rappresentino il loro benessere nelle forme estranianti della mercificazione capitalistica] *e, oggettivamente, come destino ineluttabile* [corsivo

mio]”²⁵ ; dall’altro (conseguentemente), viene sempre più eroso socialmente e politicamente lo spazio teorico di una valutazione etico-sociale non limitata all’interpretazione disontologizzata e all’efficacia pragmatica immediata: *“le differenze sono soltanto «pratiche» e quindi regolabili «praticamente» con accordi razionali, compromessi ecc. La deideologizzazione* [termine, a parere di chi scrive, non del tutto adeguato, per motivi che saranno chiariti nella parte finale del secondo capitolo] *significa perciò illimitata manipolabilità e manipolazione dell’intera vita umana* [corsivo mio].”²⁶

Alla luce di queste precisazioni si comprende allora pienamente, in tutta la sua pregnanza concettuale, l’affermazione di Lukács secondo cui, a causa della concezione neopositivistica – intesa nell’accezione larga precedentemente chiarita – *“il senso teoretico della totalità rimane oscuro e non si può più pensare nulla al di là dei rapporti sociali esistenti* [corsivo mio].”²⁷ Essa non significa che velleità (soggettivamente sincere e oneste) di miglioramento sociale non siano presenti in taluni autori il cui pensiero può ricondursi a questo generale quadro di ripudio di una dimensione concretamente ontologica (vale a dire, per il filosofo ungherese, ontologico-sociale materialistica) dell’etica, ma evidenzia piuttosto come in tali casi ci si imbatte in una flagrante contraddizione tra le intenzioni e un reale impedimento, dato dall’impossibilità di oltrepassare un orizzonte teorico in cui ingegnerismo tecnicistico e dissoluzione dell’oggettività di senso delle posizioni etiche socialmente rilevanti vengono variamente ma indissolubilmente intrecciandosi, incorporando in sé (e in ciò sta il punto essenziale della questione) i principi che guidano la logica sociale e

²⁵ G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., p. 781.

²⁶ Ivi, p. 770.

²⁷ W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., p. 185.

antropologica della riproduzione capitalistica complessiva, ormai dispiegantesi (tendenzialmente) secondo la natura sua propria.

La possibilità di svolgere una critica non superficiale a una logica così conformata, a patto però di non sdegnare un opportuno riferimento ontologico, è rimarcata con altrettanta forza da Herbert Marcuse, sia pur nei modi di un atteggiamento teoretico per altri versi differente da quello lukácsiano. Il rifiuto consapevolmente conseguente dell'universo di discorso e di comportamento storicamente dato non può infatti, per l'autore dell'**Uomo a una dimensione**, trovare un'adeguata fondazione teorica senza collegare "le categorie linguistiche alle categorie ontologiche."²⁸ In tale connessione risiede la lezione più duratura che può trarsi dalla filosofia "classica" della grammatica, esattamente perché essa permette di distinguere le modalità attuali di esistere ed agire di cose e persone entro la trama dei rapporti sociali esistenti dalle loro altre, e più alte, possibilità d'essere:"Secondo questa filosofia, il soggetto grammaticale di una proposizione è anzitutto una «sostanza» e rimane tale, quali che siano gli stati, le funzioni e le qualità che la proposizione predica del soggetto. Esso è collegato in modo attivo o passivo ai suoi predicati ma rimane diverso da essi. Se non è un nome proprio, il soggetto è più che un nome: esso nomina il *concetto* di una cosa, un universale che la proposizione definisce essere in un particolare stato o funzione. Il soggetto grammaticale regge quindi un significato che *eccede* quello espresso nella proposizione."²⁹ La realtà ontologica di un ente include in sé l'indicazione della sua "*potenzialità essenziale, [la quale] non è simile alle molte possibilità che sono contenute nell'universo dato di discorso e d'azione; la potenzialità essenziale appartiene ad un*

²⁸ Cfr. Herbert Marcuse, **L'uomo a una dimensione**[1964], Einaudi, Torino, 1991, p. 113.

²⁹ Ibidem.

ordine assai differente [corsivo mio]”³⁰, quello grazie al cui inveroamento si realizza un modo d’essere conforme alle migliori possibilità intrinseche della cosa, tematizzate dal pensiero. Ne consegue che, nella logica classica, la copula «è» ha da essere interpretata non secondo la datità immediata, ma in base alla più vera realtà da attuare: essa “enuncia un «dover essere», un desideratum, giudica le condizioni in cui la virtù *non* è conoscenza, in cui gli uomini *non* svolgono la funzione cui sono per natura più adatti, in cui non sono liberi, ecc. [...] La verifica della proposizione implica un *processo* di fatto non meno che di pensiero: (S) deve *diventare* ciò che è. L’enunciato categorico si trasforma così in un *imperativo* categorico; non enuncia un fatto, bensì la necessità di *realizzare* un fatto. Essa potrebbe leggersi, ad esempio, come segue: l’uomo *non* è (di fatto) libero, dotato di diritti inalienabili, ecc., ma così *dovrebbe essere*, poiché egli è libero agli occhi di Dio, per natura, ecc.”³¹

Non è forse superfluo precisare, affinché queste ultime affermazioni non diano adito ad equivoci, che di una possibilità si può auspicare fondatamente la realizzazione soltanto se essa è realmente possibile, se non manca cioè di un saldo radicamento ontologico ma si inserisce in un contesto oggettivo di determinazioni, potenzialità, processi reali, per la determinazione approssimata dei quali l’impostazione materialistica di Lukács, volta a cogliere l’includibile articolazione tra naturale materialità ed emersione di categorie storico-sociali, appare decisamente più convincente e puntuale di quella marcusiana. Si tratta di temi che saranno via via affrontati nel prosiegua di questo lavoro; per ora, ci limitiamo a ribadire, in accordo a quanto si è venuto finora dicendo, che a Marcuse resta, tra gli altri, il grande merito di aver compreso i pericoli cui va incontro una prospettiva disontologizzante, incapace, per

³⁰ Ivi, pp. 147-148.

³¹ Ivi, pp. 148-149.

sua intima natura, di opporsi validamente alle derive antropologiche di uno sviluppo tecnologico mosso da una dinamica storica egemonizzata della tendenziale illimitatezza capitalistica.

L'incapacità di sondare l'effettiva sensatezza di una costantemente accresciuta capacità di intervento pratico-trasformativo umano è un esito che anche Günther Anders attribuisce all'ideologia dominante contemporanea, ritenendola frutto di una scorretta individuazione dei presupposti ontologici e antropologici dell'agire umano, dovuta al riverberarsi, nel discorso filosofico, di essenziali estraniamenti storico-sociali. Che si determini erroneamente la posizione dell'uomo nel contesto oggettivo d'essere in cui necessariamente ogni prassi è calata, o che si elimini addirittura ogni riferimento alla priorità ontologica del reale dal proprio vocabolario teorico, il risultato che ne consegue è dunque l'impotenza a tematizzare appropriatamente "la soggettività della coscienza umana" quale "componente processuale e suscitatrice di processi dell'essere sociale"³², precludendosi così la via per cogliere in modo adeguato le grandi alternative storico-sociali nella loro dialettica etica oggettiva (che, sia ben chiaro, non implica alcuna predeterminazione teleologica della realtà naturale e storico-umana nel suo complesso, alcuna necessità circa un presunto indefettibile conseguimento di una condizione di edenica armonia finale). Vi è una fondamentale matrice "idealistica", scrive Anders, nell' "ontologia economica" odierna, la quale, "nel mondo preso nel suo insieme, non vede *eo ipso* altro che materiale", in base all'incrollabile "persuasione che il mondo, così com'è, non è un mondo finito, non è un mondo vero, che propriamente non è ancora; che esso diventa vero e veramente essente soltanto quando, rielaborato, finito e messo in circolazione da noi, viene fatto sparire *in quanto* mondo."³³ In paradossale

³² Cfr. G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., p.653.

³³ G. Anders, **L'uomo è antiquato**, vol. I, cit., p. 203.

contiguità con l'heideggeriana definizione dell'uomo come "pastore dell'essere", una siffatta ontologia esplicita il suo "idealismo" nel presupporre che l'uomo "*non appartenga veramente al mondo, [che] egli non rappresenti una porzione di mondo ma il suo polo opposto [corsivo mio].*"³⁴ Entrambe le filosofie, quella immanente allo sviluppismo capitalistico e quella heideggeriana, si ribellano al venir meno di qualsiasi (illusorio) "privilegio antropocentrico". Esse "provano quant'è indicibilmente difficile essere all'altezza di questa assenza di privilegi, sopportarla; perché in ambedue si compie il tentativo di far entrare di soppiatto dalla porta di servizio una posizione privilegiata, una missione, una *indispensabilità dell'uomo per il mondo*. Il «pastore» è appunto il centro del gregge; in quanto tale non è, egli stesso, una pecora. Se l'uomo è «pastore dell'essere» o del mondo, allora «è» anche, non soltanto nello stesso senso del mondo, ma in un altro senso speciale; e il blasone del suo onore metafisico risplende di nuovo. Lo stesso vale per il «fabbro del mondo». In tutte e due le filosofie si tratta di un *antropocentrismo pudibondo*, di un nuovo genere di antropocentrismo, perché non si asserisce, a dir il vero, che il mondo ci sia per l'uomo [come sostenevano le forme precedenti di "idealismo"], ma, al contrario, che *l'uomo c'è per il mondo* [ribadendo però, in tal maniera, il chimerico statuto ontologico affatto peculiare e metafisicamente nobilitante che dovrebbe spettare all'essere umano]. In ambedue il ruolo assegnato all'uomo è quello di un *altruista cosmico*, quello di un *manager cosmico* [...]"³⁵, cosa che, per l' "ontologia economica" contemporanea, si traduce in una folle coazione alla producibilità e all'utilizzabilità: "La massima che entra qui effettivamente in azione è, a ogni modo, «*Non ci deve essere nulla di inutilizzabile*». La sua formulazione positiva imperativa: «*Rendi tutto utilizzabile!*» In un certo senso l'ontologia economica è dunque

³⁴ Ivi, p. 135.

³⁵ Ivi, p. 203.

al tempo stesso un'etica; un'etica che si propone il compito di redimere il caos del mondo dalla sua condizione di materia prima, di «peccaminosità», di «improprietà», che mira dunque a trasformare l'«improprio» in «vero e proprio», il caos in un vero cosmo di prodotti.”³⁶

Un'“etica” di tal genere, facendo dell'efficace proliferazione tecnico-produttiva l'ambito storico di senso in cui si dissolve ogni altra pretesa di razionale e universalizzabile puntualizzazione critica del significato umano-sociale di quelle tanto performanti realizzazioni, ha manifestato, secondo Anders, nella costruzione delle armi atomiche la sua costitutiva e spaventevole insensatezza: “giungere alla bomba – scrive Pier Paolo Portinaro in un suo interessante studio sull'opera andersiana – era possibile soltanto in una situazione storica in cui il razionalismo della scienza e delle sue applicazioni pratiche si combinava con il suo opposto, l'irrazionalismo morale, *in quanto l'uomo veniva indefinitamente accrescendo la sua capacità di produrre e nello stesso tempo perdendo sempre più consapevolezza del senso e della portata del suo operare* [corsivo mio]. La bomba non è un prodotto disumano in mezzo a prodotti che mirano all'elevazione dell'umanità, non è un infortunio sulla strada dello sviluppo della scienza, è piuttosto l'oggetto che *rappresenta*, rendendone visibile la destinazione, il mondo della tecnica e ne costituisce l'autentica epifania.”³⁷

Ci si deve chiedere, però, di fronte a una simile diagnosi, in che misura, per Anders, si tratti di denunciare soltanto le degenerazioni di una crescita tecnologica che tende ad essere inglobata dalla logica della vieppiù pervasiva produzione capitalistica di merci (rapporto che pure egli ha ben presente e a cui dedica le sue pagine più convincenti), e in che misura, invece, ci si debba opporre (secondo un atteggiamento foriero di

³⁶ Ivi, p. 201.

³⁷ Pier Paolo Portinaro, **Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders**, Bollati Boringhieri, Torino, p. 73.

inaccettabili regressioni romantico-irrazionalistiche) alla “stessa esistenza [della tecnica, bollata come] causa di disumanizzazione del mondo”³⁸. In un paragrafo molto importante del secondo volume di **L'uomo è antiquato**, nel quale viene affrontata la “dialettica della tecnica”, Anders sostiene recisamente: “Non basta affermare che bisogna utilizzare la tecnica per scopi buoni invece che cattivi, per compiti costruttivi invece che distruttivi. Tale argomento, che si ode fino alla noia sulle bocche di tanti uomini di buona volontà, è indiscutibilmente miope”. E' un'opinione, quest'ultima, indubbiamente condivisibile, qualora sia rivolta contro una retorica del “buon uso” disgiunta dalla rigorosa puntualizzazione critica (ontologico-sociale) della logica sistemica che mira a subordinare a sé la determinazione degli scopi, limitandone e distorcendone le prospettive storiche di definizione e realizzazione. Appare assai meno convincente, tuttavia, quando venga indebitamente dilatata fino a diventare una sorta di demonizzazione globale delle conoscenze scientifico-tecniche, come sembrerebbe fare Anders nel prosieguo del passo in questione: “Ciò che oggi dobbiamo chiederci è se disponiamo così liberamente della tecnica. Non ci si può limitare a sostenere questo potere discrezionale. In altre parole, può darsi benissimo che il pericolo che ci minaccia non consista nel cattivo uso della tecnica, ma sia implicito nell'essenza della tecnica in quanto tale.”³⁹

Sarebbe però ingeneroso, ed esegeticamente scorretto, fermarsi qui e tramutare una possibile (niente affatto necessaria) deriva del discorso andersiano in una sua inevitabile conseguenza. Lo stesso Anders, infatti, mostra immediatamente dopo di essere soprattutto preoccupato di evidenziare la irragionevole mancanza di limiti cui è tendenzialmente sottoposta la crescita tecnologica nelle società capitalisticamente

³⁸ Cfr. P. P. Portinaro, op. cit., p. 74.

³⁹ G. Anders, **L'uomo è antiquato**, vol. II [1980], Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 113.

svilupgate, e di non intendere affatto rifiutare indiscriminatamente, in qualsiasi condizione economico-sociale, i vantaggi di un'adeguata dotazione di tecnologie (nonostante sembri sottovalutare, in generale, le potenzialità che la conoscenza scientifico-tecnica, unita a differenti dinamiche di funzionamento e riproduzione sociale, racchiude utilmente in sé per un più equilibrato ed eticamente ricco sviluppo dell'umanità): "Naturalmente niente è più lontano da me (e naturalmente nulla meno in mio potere) che sconsigliare con la mia critica della tecnica i popoli tecnicamente sottosviluppati e ricattati dalla superiorità delle grandi potenze tecniche dall'affrontare l'«avventura tecnica». L'atteggiamento nei confronti della tecnica nei paesi sottosviluppati deve differenziarsi totalmente ["totalmente", alla luce di successivi accadimenti storici e delle teorizzazioni circa la "decrescita", è – come si vedrà – un termine certamente inadeguato] da quello che dobbiamo assumere noi nei paesi altamente sviluppati. La mancanza di tecnica nei paesi sottosviluppati è un pericolo incomparabilmente maggiore della sua esistenza. In quei paesi, il monito nei confronti della tecnica, già valido per noi, deve suonare pazzesco. [...] E tuttavia è difficile rispondere al quesito, dove debba cessare il sì alla tecnica e iniziare il no. Infatti la tecnica si fa minacciosa non solo là dove diventa soprattutto tecnica della minaccia (come oggi [il lavoro di Anders è stato pubblicato nel 1980] negli Stati Uniti). Uno dei compiti principali della filosofia della tecnica sarà quello di scoprire il punto dialettico e determinare dove il nostro sì alla tecnica debba trasformarsi in scetticismo o in un no nudo e crudo."⁴⁰

Eccoci di nuovo riportati, per il tramite delle analisi e degli interrogativi andersiani, alla tesi di fondo fin qui formulata: l'introduzione di essenziali esigenze riproduttive

⁴⁰ Ivi, pp. 114-115.

dell' odierno capitalismo assoluto, sollecitante una scorretta tematizzazione ontologica dell'agire storico-sociale umano o, in modo ancor più conseguente, un suo inquadramento filosofico disontologizzato, favorisce, al di là delle intenzioni soggettive dei singoli autori, la dissoluzione di una prospettiva di pensiero in grado di opporsi validamente al nichilismo implicito nello scorrimento generalizzato della merce capitalisticamente prodotta e nel genere di sviluppo tecnico che essa tende a promuovere. Lungi dal costituire un prodotto tra gli altri di una storia culturale e filosofica segnata dalla progressiva (tendenziale) colonizzazione capitalista delle forme storico-sociali del vivere, tale esito scaturisce, osserva Massimo Bontempelli – recuperando e combinando originalmente suggestioni hegeliane, husserliane, francofortesi, marxiane - da quel processo di “razionalizzazione irrazionale” che è potentemente richiesto dalla diffusione e dal radicamento storicamente sempre più saldi del modo capitalista di produzione; esso, infatti, “è stato alimentato più ancora che da [determinati] snodi delle idee [...], dai processi sociali di generalizzazione della forma di merce e di universalizzazione delle relazioni tecniche. Anzi, è stata proprio la *razionalizzazione irrazionale* progressivamente diffusasi nelle relazioni sociali che ha generato quegli snodi nelle idee.”⁴¹ Nel corso degli ultimi secoli, precisa Bontempelli, “il modo di produzione moderno, la cui logica si dispiega nella circolazione delle merci, è sempre più penetrato nello spazio sociale”, fin quasi a pervaderlo interamente; ma “dove tutto è merce, tutto è quantificabile, e, su scala locale, tutto diventa calcolabile, prevedibile, manovrabile: *la razionalità trionfa*. Ma il movimento globale, frutto di innumerevoli interazioni, diventa incontrollabile, e *valori, vincoli e sentimenti* perdono [nuovamente: *tendono* a perdere, precisazione la cui importanza si chiarirà appieno solo

⁴¹ Massimo Bontempelli, **La conoscenza del bene e del male**, cit., pp.119-120.

mediante l'esposizione positiva delle categorie di fondo di un'ontologia sociale materialistica, nel capitolo II] visibilità: *l'irrazionalità trionfa.*"⁴² L'universo sociale che viene così costituendosi è un universo che unisce necessariamente e gerarchicamente efficacia tecnica e processo ineshausto di valorizzazione capitalistica: se, da un lato, l'efficacia trasformativo-manipolatoria è una condizione indispensabile per consentire al processo della riproduzione allargata di compiersi, quest'ultimo, dall'altro, subordina a sé e alla sua dinamica lo sviluppo tecnico medesimo. Un siffatto sviluppo dunque, sostiene Bontempelli in parziale polemica con Heidegger e con la sua tesi del compimento della metafisica (dell'oblio del senso dell'essere) nella tecnica planetaria contemporanea, non rappresenta di per sé un principio interpretativo convincente delle attuali relazioni sociali, poiché non ha in sé le ragioni del suo attuale conformarsi: "La tecnica, infatti, intesa non come somma di apparecchi o di regole d'uso, ma come *apparato globale presrittivo delle condizioni di efficacia delle azioni*, ha bensì una *circularità autoriproduttiva*, ma *non autoaccrescitiva*. Nel mondo tecnico, ad esempio, un computer prescrive azioni che si riferiscono ad esso, ma non prescrive certamente la produzione di macchine a controllo numerico per le fabbriche. La tecnica come principio di interpretazione non spiega, quindi, ciò che più caratterizza il nostro universo tecnico, e cioè la *proliferazione tendenzialmente infinita delle tecniche*, e la *progressiva tecnicizzazione di ogni spazio umano.*"⁴³ Solo il concetto marxiano di plusvalore appare adeguato a rendere conto degli aspetti di fondo del mondo sociale odierno (sebbene, par giusto anticiparlo, nel terzo capitolo mostreremo come, seguendo alcune recenti revisioni del paradigma marxista, la produzione di plusvalore, da sola, non possa rendere conto del movimento complessivo della riproduzione capitalistica, la

⁴² Ivi, p. 121.

⁴³ Ivi, p. 130.

quale tuttavia - e questo è ciò che importa sottolineare qui - implica incontestabilmente l'attivazione di un tendenziale processo di capillare occupazione dello spazio sociale e antropologico ad opera della merce capitalisticamente prodotta): “La dinamica della trasformazione del plusvalore in capitale spiega, perché *esige*, la *generalizzazione della forma di merce* (in quanto il capitale si valorizza attraverso la produzione di merci, trasformandosi da denaro in merce, e da merce in denaro accresciuto), e l'*universalizzazione delle relazioni tecniche* (in quanto la tecnica consente di allargare la scala della produzione, e di diminuirne i costi attraverso la riduzione del valore della *forza-lavoro*, ed è quindi imposta dalle necessità di valorizzazione del capitale). [...] *La dinamica del plusvalore sottesa alla creazione storica dell'universo sociale moderno e contemporaneo è la vera spiegazione del perché il nostro sia un universo le cui masse interagenti sono merci e le cui forze interagenti sono relazioni tecniche* [corsivo mio].”⁴⁴ Nelle essenziali modalità di funzionamento e riproduzione della formazione capitalistica, nel suo perennemente rinnovato e accresciuto sforzo di estendere un processo di accumulazione sempre più autoreferenziale, risiedono dunque le ragioni profonde di quella dissociazione tra “*ragione [e] valore degli scopi della esistenza umana*”⁴⁵ che connota intimamente la tendenza razionalmente irrazionale della dialettica complessiva della modernità: “Una *razionalità irrazionale* non è affatto, come potrebbe sembrare, una contraddizione in termini. Si tratta, invece, di un *modello di razionalità*, che possiede, cioè, caratterizzazioni proprie della ragione (precisione, rigore, calcolabilità, prevedibilità, efficacia), ma che *non ha scopi*, e che perciò include tutte quelle caratterizzazioni in un *orizzonte di irrazionalità*. Nell'universo tecnico la razionalità non può che *non avere scopi*, ed essere perciò *irrazionale*, in quanto la

⁴⁴ Ivi, p. 131.

⁴⁵ Ivi, p. 123.

tecnica appartiene per definizione alla sfera *dei mezzi*, non degli scopi. Finché dunque la tecnica è subordinata ad altre istanze sociali, essa è ancora compatibile con una razionalità connessa a scopi. Ma in un universo tecnico lo scopo è lo stesso apparato scientifico-tecnologico, cioè un mezzo senza alcun intrinseco scopo che non sia la sua natura di mezzo. Inoltre il nostro universo è anche un *universo di merci*, e la circolazione delle merci ha come scopo l'accrescimento senza limite del *denaro* [e ciò, si è visto, riveste una decisiva importanza al fine di definire la specifica fisionomia storicamente acquisita dallo stesso sviluppo tecnico], che è un altro mezzo senza alcun altro intrinseco scopo che non sia la sua natura di mezzo.”⁴⁶ Questo configurarsi della razionalità secondo un modello di efficacia plasmato dagli imperativi della valorizzazione capitalistica, se da un lato incrementa positivamente le capacità di indagine “di oggetti teorici sempre più astratti, tipizzati, parziali e separati”, dall'altro impedisce di racchiudere le acquisizioni dei diversi ambiti disciplinari in una sintesi eticamente espressiva (inevitabilmente approssimata, ma non per questo destituita di ogni oggettività); in tal modo, però, viene potenziata “anche *l'irrazionalità come incapacità di dialettizzare concetti separati, come impotenza di fronte al movimento della totalità sociale, come demente rinuncia alla razionalità degli orizzonti di senso, come perdita della consapevolezza del bene e del male* [corsivo mio].”⁴⁷

L'abbandono di ogni tentativo di valutare razionalmente scopi e valori alla luce della loro oggettiva universalizzabilità etica – tentativo che, lo si chiarirà in seguito, non può prescindere dal riferimento alle alternative aperte dalla dinamica storica concreta di formazioni sociali determinate, in cui sono in gioco possibilità differenti di orientare, secondo un movimento complesso che esclude qualsiasi linearità semplicemente

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ivi, p. 119.

progressiva, l'espressione, lo sviluppo e l'articolazione socio-culturale positivamente umanizzanti e/o estranianti di capacità e forme di personalità radicate in predisposizioni costitutive della natura umana - trova una sua forma ideologica particolarmente significativa in quello che Diego Marconi chiama il "pluralismo dell'equivalenza".⁴⁸ Anzitutto, egli precisa che la difesa di una pluralità di forme di vita, opinioni, ipotesi scientifiche, opzioni morali non è per forza identica alla convinzione "che le alternative siano equivalenti fra loro, o che la scelta tra di esse sia necessariamente arbitraria ed extrarazionale"; quale ne sia la fondatezza, i motivi per sostenere il pluralismo ("l'idea del valore delle scelte basate sulle preferenze individuali", la certezza che "il confronto avvantaggi le alternative migliori", soprattutto la "preoccupazione per gli effetti nefasti della riduzione violenta della pluralità") non si riducono affatto all'ammissione dell'eguale valore di ogni scopo, convincimento, linea di condotta.⁴⁹ "Tuttavia - continua Marconi -, *si parla a volte di pluralismo proprio per intendere la concezione secondo cui le diverse alternative sono equivalenti: hanno lo stesso valore, o comunque non è possibile, o non è ragionevole istituire tra di esse delle gerarchie di valore* [corsivo mio]. Di solito il pluralista dell'equivalenza non ha un argomento per dimostrare che le alternative (di cui di volta in volta si tratta) sono oggettivamente equivalenti: si limita a sostenere che le motivazioni della scelta tra di esse non comportano necessariamente, e non *dovrebbero* comportare, giudizi di valore; ed è tendenzialmente irritato dal semplice sospetto che sia possibile se non altro discutere se uno stile di vita o un principio morale non sia *migliore* di un altro. Questo non si applica solo alle scelte individuali, ma anche alle scelte collettive": affermare che le società

⁴⁸ Cfr. Diego Marconi, **Per la verità. Relativismo e filosofia**, Einaudi, Torino, 2007, pp. 97-119.

⁴⁹ Cfr. D. Marconi, op. cit., p. 98.

umane sono equivalenti “è un altro modo per dire che non possono e non devono essere confrontate quanto al loro valore né disposte in una gerarchia di migliore e peggiore.”⁵⁰

Se la preoccupazione di evitare un confronto gerarchizzante rispetto a determinati parametri (libertà, sicurezza, prosperità ecc.) è mosso dalla lodevole intenzione di non offrire il destro ad atteggiamenti discriminatori o razzistici di stampo etnocentrico, essa ha però il grave torto di spianare la strada, pur non essendo inclusa in una prospettiva di per sé relativistica, ad una dissoluzione nichilistica dell’etica, e, di conseguenza, all’erosione della stessa possibilità di confronto dialogico-razionale su valori, pratiche, modi di relazione interumana, finendo con il favorire la legittimazione surrettizia, in forme specifiche, proprio di quell’etnocentrismo tanto severamente stigmatizzato nei principi ispiratori conclamati. Nella sua letterale formulazione concettuale, il pluralismo dell’equivalenza, come si è or ora accennato, non è necessariamente relativista, in quanto sostiene “che tutte le alternative hanno lo stesso valore; non dice, a rigore, che l’alternativa A ha valore per X mentre la B ha valore per Y, che questo è buono per me ma non per te.”⁵¹ Tuttavia, la degenerazione relativistica è fortemente sollecitata, una volta ammesso, come non può non ammettere l’assertore di questo tipo di pluralismo, che “la scelta tra le diverse alternative (etiche, religiose, di stile di vita ecc.) [è esclusivamente] espressione di una preferenza soggettiva”, la quale “non ha né accampa ragioni ma soltanto cause.”⁵² Essa, in altri termini, “non è motivata da una superiorità intrinseca dell’oggetto della preferenza ma da certe proprietà materiali del soggetto della preferenza, che «è fatto così»: ha una determinata biologia, psicologia, storia [corsivo mio].”⁵³ Si comprende, allora, l’assoluta vanità di qualsiasi giudizio di valore:

⁵⁰ Ivi, pp. 98 -99.

⁵¹ Ivi, p. 105.

⁵² Ivi, p. 100.

⁵³ Ibidem.

se una scelta è definibile soltanto in base alle circostanze oggettive – biografiche, ambientali, sociologiche – che l’hanno ispirata e non comporta mai l’eventuale superiorità dell’oggetto preferito, vien meno il bisogno di giudizi e valutazioni di sorta; come esemplifica Marconi, “sono luterano non perché il luteranesimo sia la religione vera, ma soltanto perché sono stato cresciuto nel luteranesimo; sono di destra non perché la destra abbia ragione e la sinistra torto, ma perché i miei genitori erano di destra.”⁵⁴

Il passo che conduce da questa “radicale soggettivizzazione dell’ambito della vita pratica, e [dalla] sua sottrazione alla discussione”⁵⁵, al vero e proprio soggettivismo nichilistico è, come ciascuno può vedere, assai breve; l’immotivata⁵⁶ affermazione dell’equivalenza assiologica ed etico-sociale delle scelte si rivela pericolosamente contigua, pur non coincidendo esattamente con essa, alla convinzione “che i valori sono costituiti come tali dal riconoscimento di qualcuno”, che “qualcosa ha valore perché ha valore secondo me. Naturalmente, qualcosa può aver valore sia per me sia per te, e anzi per moltissime persone insieme, e quindi essere un valore *per* una moltitudine, una maggioranza, o, semplificando un po’ le cose, un intero popolo, un’epoca storica, una civiltà. Peraltro, se qualcosa *non* è riconosciuto da me come un valore non è affatto un valore (per me), indipendentemente dal fatto che altri lo riconoscano come tale [...] Se si è oggettivisti sui valori, i valori sono quelli che sono [purchè non risplendano in un immoto iperuranio o riposino nella saggezza e bontà indefettibili di un creatore

⁵⁴ Ivi, pp. 100-101.

⁵⁵ Ivi, p. 102.

⁵⁶ Marconi, pur ritenendo tutt’altro che futili le preoccupazioni anti-etnocentriche dei pluralisti dell’equivalenza, osserva opportunamente: “E tuttavia, in una situazione in cui le società e le culture non sono più protette dalla distanza, il confronto è inevitabile: la scelta è soltanto tra un confronto serio, fondato su conoscenze, e la chiacchiera multiculturale, basata su aneddoti, impressioni e pregiudizi. Se l’esito del confronto sarà la sostanziale equivalenza delle società e delle culture, tanto meglio; ma la tesi dell’equivalenza intesa come rifiuto aprioristico della discussione sui meriti rispettivi delle diverse società appare gratuita e indifendibile, motivata dalla paura delle conseguenze più che da ragioni filosofiche, antropologiche o di altro genere.” (op. cit., p. 100).

onnipotente, ma affondino le loro radici nella materialità concreta della natura umana esplicantesi in una dimensione costitutivamente storico-sociale], indipendentemente dal fatto di essere riconosciuti da chicchessia [meglio: dal non improntare di sé le decisioni alternative più importanti per l'esistenza e la riproduzione comunitaria, svolgentesi in una trama di condizioni materiali-culturali che possono ostacolare l'inveramento – sempre processuale - delle migliori possibilità ontologiche del vivere sociale umano]. Ma se si è soggettivisti non è così: che qualcosa sembri buono a qualcuno non ne fa un valore per qualcun altro.”⁵⁷

Non sembra proprio che un siffatto relativismo nichilistico abbia nel suo arsenale teorico una dotazione concettuale adeguata a sostenere in modo teoreticamente convincente e conseguente quella retorica della tolleranza pluralistica con cui esso è solito, ai nostri giorni, legittimare il suo rifiuto di un universalismo oggettivistico. A parere di Marconi, gli assertori soggettivistico-relativistici della pluralità dei valori possono aderire alla concezione per la quale “solo i *miei* (i *nostri*) valori sono tali” e “contemporaneamente ammiccare ai «valori» altrui”,⁵⁸ soltanto recuperando, significativamente, il modo in cui i pluralisti dell'equivalenza trattano la scelta, ritenendola determinata esclusivamente da fattori causali e non anche da una diversa consistenza etico-sociale di ciò che è oggetto d'elezione: “ [...] è un mero fatto - l'effetto di un processo causale - che qualcosa sia un valore per qualcuno. In altre parole, non ci sono, propriamente, valori, ma soltanto preferenze (individuali o collettive) determinate da varie circostanze [corsivo mio]. Si scelgono i valori come si scelgono le marche di sigarette o gli abiti da indossare. Certo, io non mi vestirei mai come un frequentatore di discoteche alla moda o come un funzionario di banca della

⁵⁷ Ivi, pp. 113-114.

⁵⁸ Ivi, pp. 115-116.

City, perché non mi *piace*: ma non penso che ci sia nulla di intrinsecamente sbagliato nel vestirsi a quel modo. Mentre chi persegue valori incompatibili con i nostri merita il nostro biasimo, chi sceglie in base a gusti diversi dai nostri suscita in noi soltanto sorpresa, o al massimo quell'ironia che sottolinea il carattere vagamente inquietante di una differenza; ma non propriamente riprovazione. Il soggettivismo, secondo cui solo i *nostri* valori sono valori autentici, diventa «tollerante» verso i valori altrui se si associa alla riduzione causale delle opzioni di valore, cioè alla convinzione che riconosciamo certi valori piuttosto che altri perché siamo *fatti* in un certo modo. Per questa via il soggettivismo diventa, come si usa dire, «nichilistico»: *non ci sono valori ma soltanto preferenze, determinate da una storia causale (non motivate dal valore intrinseco di ciò a cui si rivolgono)* [corsivo mio].”⁵⁹

Non paiono davvero di poco conto le conseguenze che questa indiscriminata e (almeno apparentemente) “democratica” apertura alle differenze valoriali e a diversi modi sociali di vita reca con sé. Anzitutto, viene radicalmente annullata l’obbligatorietà propriamente morale, universalizzabile, insita in un riconoscimento di valori dotato di oggettiva consistenza etico-sociale: “Si noti: i «valori» del nichilista non perdono la loro natura di valori perché non siano più in grado di orientare il comportamento di chi li riconosce. Gusti e preferenze possono condizionare il comportamento al massimo grado. Magari non annetto nessun particolare valore al fatto di collezionare soldatini di età napoleonica e tuttavia la mia passione per quei soldatini è tale da impegnare molte delle mie risorse e tutto il mio tempo libero. *I gusti sono in questo senso impegnativi quanto i valori. Non sono, però impegnativi, sul piano specificamente morale* [corsivo mio]: se non sono proprio matto, è difficile che pensi che sia *bene* collezionare soldatini

⁵⁹ Ivi, pp. 116-117.

napoleonici e *male* non farlo, o che mi senta in colpa per il fatto di trascurare, occasionalmente, i miei soldatini. *L'operazione nichilistica sui valori, in buona sostanza, abolisce la dimensione morale dell'esistenza e svuota il vocabolario dell'etica* [corsivo mio].”⁶⁰

Osservazione indubbiamente ineccepibile e condivisibile, la quale, tuttavia, è destinata a perdere almeno in parte il suo mordente critico quando non sia, come in effetti non è in Marconi, riportata al concreto fondamento ontologico-sociale capitalistico del relativismo contemporaneo, fondamento che genera, per le intime esigenze del suo funzionamento e della sua riproduzione, il tendenziale dissolvimento di ogni obbligatorietà morale universalmente vincolante e di ogni pretesa filosofica veritativa, autenticamente conoscitiva (dissolvimento niente affatto incompatibile, come si dirà, con l'esportazione armata di diritti umani o con l'attuazione di varie forme di pressione economico-politica a livello internazionale, entrambe organiche a quella dimensione di scontro geopolitico che rappresenta un connotato essenziale della dinamica della formazione capitalistica mondiale). E' esclusivamente a questo livello, ad avviso di chi scrive, che si può comprendere la crucialità dell'odierna enfaticizzazione dell'equazione nietzscheana tra verità e interpretazioni, frutto, sostiene Costanzo Preve, “*dell'addomesticamento della volontà di potenza in adattamento sociale alla riproduzione di un capitalismo totalitario senza più classi dialetticamente antagonistiche* [corsivo mio]”⁶¹, la cui etica non può non sfociare in un “pluralismo

⁶⁰ Ivi, pp. 117-118.

⁶¹ Costanzo Preve, **Storia dell'etica**, editrice *petite plaisance*, Pistoia, 2007, p. 126. A proposito dell'equazione nietzscheana succitata, Preve, in un'altra sua opera, afferma che “il grande nemico della democrazia Nietzsche offre a questa democrazia stessa e al suo principio livellatore ed uguagliatore l'ergomento filosofico ad essa più affine, la riduzione della natura della verità ad infinito gioco delle interpretazioni. Non esiste principio filosofico più adatto al mondo dell'invidia, del risentimento, del livellamento verso il basso, il mondo che Nietzsche afferma a parole di temere: qualunque idiota superficiale ed ignorante potrà dire, con piena legittimità filosofica, che la sua interpretazione non è né migliore né peggiore, ma solo diversa, di una diversità ingiudicabile, dalle interpretazioni di Spinoza,

interiorizzato” (mirabile categoria andersiana, che sarà esaminata al termine del presente capitolo), plasmato dal dominio sociale della forma di merce capitalisticamente prodotta (affatto dispotica nei confronti di ogni relazione comunitaria che si traduca in un serio pericolo per la logica riproduttiva sistemica che la sorregge).

Torniamo, dopo queste indispensabili puntualizzazioni, al filo conduttore delle acute argomentazioni di Marconi. Il relativismo nichilista giustifica, come s’è visto, il suo scetticismo rispetto ad un confronto etico razionalmente (oggettivamente) valutante con l’atteggiamento benevolmente tollerante che ne dovrebbe scaturire, essendo trasferita “ai valori la stessa tolleranza che troviamo naturale praticare nel caso dei gusti. Tuttavia – si potrebbe obiettare – *che cosa avrebbe da dire il nichilista a chi, invece, avesse il gusto della violenza, della persecuzione e dell’odio ideologico? Sarebbe, dal suo punto di vista, una preferenza come un’altra, determinata da una particolare storia causale* [corsivo mio]. E non potrebbe *il nichilista stesso* avere questi particolari, perversi gusti? Niente vieta che il nichilista, pur non avendo *ragioni* per contestare le preferenze altrui, abbia personalmente il gusto della sopraffazione. Se di fatto i nichilisti sono persone pacifiche e tolleranti, buon per loro (e per noi); ma niente nella loro posizione li obbliga da esserlo.”⁶² Inoltre, a proposito della presunta impossibilità di gerarchizzare secondo

Hegel o Marx. Non è bello ciò che è bello, ma è bello ciò che piace, e per me la *telenovela* lacrimosa è meglio di Cervantes o di Stendhal. Il grande martellatore della verità non si accorge di dare grandi martellate sulle proprie dita. La negazione del carattere veritativo della conoscenza filosofica porta ad una vera e propria caricatura dell’‘indifferenza’ democratica, il carosello delle opinioni arbitrarie elevato a nobile gioco delle interpretazioni.” (C. Preve, **I secoli difficili**, Editrice C. R. T., Pistoia, 1999, pp. 92-93).

⁶² D. Marconi, **Per la verità. Relativismo e filosofia**, cit., p. 118. Esaminando criticamente l’enfasi irragionevolmente posta sul carattere liberatorio dell’abbandono di qualsiasi pretesa etica universalistica, sia pur nel contesto di un’argomentazione che tematizza le ragioni storico-culturali di crisi della ragione borghese ordinatrice, Claudio Magris pone acutamente in luce i pericoli insiti in un’ottusa celebrazione della frammentazione relativistica e particolaristica: “E’ facile ritenere che il cattolico praticante non debba imporre il suo universale a chi non lo condivide; è meno facile decidere se il medico possa o debba imporre il suo universale a chi non lo accetta, per esempio al seguace di una setta che rifiuta la trasfusione di sangue necessaria per salvare la vita di suo figlio. [Non è lecito schivare il problema, identificando] i diversi con le donne, gli ebrei e gli omosessuali e cioè con diversi che è facile difendere, perché soltanto pregiudizi superati e in via di estinzione li oppongono all’universale umano. E’ facile, oltre che doveroso, difendere questi diversi, perché essi non sono realmente diversi. Il vero problema nasce con le diversità

scelte e avversioni non arbitrarie bisogni, scopi, modi di vita, “siamo *davvero* [corsivo mio] disposti ad ammettere che la pratica di esporre gli anziani alla morte per congelamento, l'imposizione del suicidio alle vedove o la ricerca dell'arricchimento personale ad ogni costo *sono in sé altrettanto rispettabili* [corsivo mio] dell'accudimento degli anziani, dell'assistenza alle vedove e della beneficenza? [che quest'ultima possa racchiudere al suo interno, accanto ad aspetti umanamente lodevoli, elementi funzionali alla riproduzione sistemica di condizioni estranianti non legittimamente universalizzabili, rientra in quella concreta dialettica etica socialmente determinata, tematizzabile adeguatamente solo nell'ambito di un approccio ontologico sociale materialistico] Se non lo siamo, il nichilismo non va d'accordo con alcune nostre intuizioni [o, più in generale, acquisizioni] morali, e con questo conflitto bisognerà fare i conti.”⁶³

Una tale, irrinunciabile esigenza finisce però col mettere a nudo quanto labili siano le velleità di giustificare al meglio, sulla base di una prospettiva relativistico-nichilistica, le aspirazioni ad una tollerante convivenza multiculturale, animata dalla messa al bando di pregiudizi etnocentrici, in nome della infondatezza di qualsiasi distinzione di valore che si presuma oggettivamente valida. Oltre a non poter contrastare adeguatamente pratiche e forme di relazione interumana che, sorgendo e perpetuandosi sulla base di

che si pongono in irriducibile contrasto con il modello di umanità, un conflitto nel quale la soddisfazione dell'esigenza degli uni costituisce necessariamente violenza per gli altri e viceversa. [A questo livello, infatti, si colloca] l'autentica trasgressione morale: la violenza, lo sfruttamento, la prepotenza, la dominanza, la ferocia. [Rispetto ad essa, del tutto vano sembra appellarsi] all'eversione terroristica di ogni codice, un'eversione non già compresa nelle sue motivazioni ma celebrata solo in quanto trasgressiva. [...] La trasgressione viene [spesso] identificata con quella più innocua che non scandalizza in realtà nessuno, ossia con l'infrazione di un preteso codice sociale sessuale, mentre il codice vigente è divenuto ormai proprio quello trasgressivo. [...] Alla trasgressione – termine che di per sé sembra irradiare una suggestione fascinosa – si chiede un miracoloso riscatto dei conflitti e delle pulsioni aggressive, come se la semplice presenza della sessualità potesse misticamente redimere tutto ciò che tocca, anche l'aggressività e la violenza.” (Claudio Magris, **L'anello di Clarisse**, Einaudi, Torino, 1999, pp. 26-27).

⁶³ Cfr. D. Marconi, **Per la verità. Relativismo e filosofia**, cit., p. 118.

ben precise condizioni economiche, sociali, politiche, culturali e antropologiche, appaiono limitazioni estranianti del vivere non certo tollerabili a cuor leggero, il relativismo mostra infatti di non riuscire, a causa della sua stessa logica teorica, ad opporsi efficacemente al dogmatismo e, guarda un po', al tanto deprecato etnocentrismo.

Giovanni Jervis, dopo aver ribadito come i relativisti, “non credendo all’oggettività”, si astengano dal giudicare le molteplici tradizioni culturali umane cui sono vivamente interessati, afferma che essi risultano pericolosamente “a corto di strumenti critici quando si trovano di fronte a gruppi che esaltano i propri diritti fino al fanatismo. [...] Un saggista spagnolo, José Antonio Marina, nel suo libro **Il fallimento dell’intelligenza** ha osservato che il relativismo concede spazi garantiti agli estremismi, in particolare a quelli di destra, in quanto propugnatori dei diritti delle stirpi. Se ogni substrato etnico corrisponde a una propria logica e se si ammette che ciascuna tradizione del sangue, della terra e della spada abbia uguale diritto di esprimere le proprie rivendicazioni è con la massima coerenza, egli osserva, che il relativismo culturale «sfocia nel nazismo». [Esso, scrive Marina,] tende una trappola sociale: è ormai idea diffusa che sia sintomo di progressismo politico, e che l’equivalenza delle opinioni sia il fondamento della democrazia ma è una convinzione assolutamente imbecille e contraddittoria. Se tutte le opinioni hanno uguale valore, il credo degli antidemocratici pesa quanto quello dei democratici; infatti tutti i neofascisti d’Europa sono saltati sul carro del postmoderno.”⁶⁴ E’ inquietante, continua Jervis, la vicinanza riscontrata da molti autori tra “fondamentalisti e relativisti. I primi irrigidiscono in dogma le certezze tradizionali della loro religione, sottraendole al confronto. I secondi sono scettici sulla possibilità di un linguaggio universale e credono nella separazione fra

⁶⁴ Giovanni Jervis, **Pensare dritto, pensare storto**, cit., pp. 66-67.

tante aree, o sacche, di convinzioni di fede sulla cui attendibilità ritengono prudente non aprire alcun dibattito. Gli uni e gli altri amano i discorsi accettati; né gli uni né gli altri amano i discorsi critici. Come ci ricorda Roberta De Monticelli, «*entrambi gli atteggiamenti sono sfavorevoli alla discussione razionale. Il fondamentalismo perché la verità la detiene già; il relativismo, perché se non c'è una verità da cercare non vale neppure la pena di mettersi a discutere [corsivo mio].*»⁶⁵

Se l'approdo paradossalmente dogmatico sembra essere una possibilità immanente alla mentalità relativista⁶⁶, è la natura socialmente e storicamente determinata del nesso specifico tra il relativismo e il particolare dogmatismo operanti nell'ambito del capitalismo contemporaneo a dover essere chiarita, cosa che, assai meglio di Jervis (il quale confonde il lascito concettuale di Marx con il suo rozzo sociologismo economicistico sessantottino di gioventù, ripudiato ma non criticamente riesaminato),⁶⁷ riesce a fare Terry Eagleton, sottolineando l'intima convergenza della critica postmodernista all'etnocentrismo e della riaffermazione attuale di un multiculturalismo ferreamente etnocentrico nel suo basarsi sull'espansione mondializzata di una logica economica e sociale che nell'Occidente capitalistico ha il suo primario centro di irradiazione. Lo studioso britannico, anzitutto, sottolinea con notevole intelligenza l'inconsistenza dei presupposti antropologici del relativismo postmodernista, che cancella con inaccettabile e sospetta disinvoltura ogni riferimento a fondamentali similarità di organizzazione fisio-psichica degli uomini (in relazione alle quali si precisano le differenze individuali) e alla loro rilevanza per una corretta tematizzazione dell'articolazione tra dinamica storico-sociale e intrascendibilità della processualità

⁶⁵ Ivi, pp. 67-68.

⁶⁶ Cfr. G. Jervis, op. cit., p. 68.

⁶⁷ Si veda, per esempio, quanto Jervis sostiene, a proposito di Marx e di marxismo, in molti luoghi di un'opera per altri versi molto interessante, dedicata all'analisi della "psichiatria e antipsichiatria in Italia": cfr. Gilberto Corbellini – Giovanni Jervis, **La razionalità negata**, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

naturale oggettiva nel cui contesto ontologico qualunque produzione storica avviene: “Il relativismo culturale, nella sua versione più spinta, immagina che differenti culture siano interamente autoconvalidanti e reciprocamente incommensurabili. Anche se esse avessero in comune una qualche sorta di razionalità, questa dovrebbe essere prima tradotta nei termini affatto diversi di entrambe le culture, e quindi, posto che esse potessero identificarla, cesserebbero all’istante di offrire un terreno comune. *Nessuno reagisce davvero in questo modo imbattendosi in qualcuno che appartiene a un’altra cultura; nessuno si comporta davvero come se con l’altro non ci fosse niente in comune, per quanto ardue siano le difficoltà del dialogo. Ma questa tesi è tenacemente sopravvissuta alla sua inverosimiglianza empirica* [corsivo mio].”⁶⁸

Le ragioni di una siffatta ostinata resistenza si comprendono di primo acchito considerando l’evidente - anche se talvolta involontario - sostegno che le posizioni relativiste offrono alla difesa della società capitalistica occidentale nei confronti di qualsiasi tentativo di critica che si voglia oggettivamente universalizzabile: “Se le culture sono internamente autoconvalidanti sarebbe un atto di imperiale arroganza, da parte della nostra cultura, voler emettere giudizi su qualunque altra cultura. Ma alla stessa stregua queste altre culture non potrebbero emettere giudizi sulla nostra. *Il corollario del non poter dire niente a qualcuno è che neanche questo qualcuno può dirti niente. L’«anti-etnocentrismo» postmoderno mette quindi la nostra cultura opportunamente al riparo dalle critiche altrui* [corsivo mio]. I piagnucolosi antioccidentali sul cosiddetto terzo mondo possono essere tranquillamente ignorati, dato che interpretano la nostra condotta in termini a noi del tutto estranei.”⁶⁹ E’ bensì vero che, in tal modo, lo stesso capitalismo viene a mancare di un fondamento universalistico,

⁶⁸ Terry Eagleton, **Le illusioni del postmodernismo**[1996], Editori Riuniti, Roma, 1998, pp. 140-141.

⁶⁹ Ivi, p. 141.

ma ciò, lungi dal nuocergli, è una decisiva condizione ideologica e antropologico-sociale della sua riproduzione attuale, la quale richiede di orientare le posizioni teleologiche dei singoli secondo una logica di (parziale) destrutturazione delle identità individuali: "Se il sistema ha bisogno del soggetto autonomo nell'aula di tribunale o nella cabina elettorale, non sa che farsene nei media o nel centro commerciale. *In questi settori la pluralità, il desiderio, la frammentazione e tutto il resto sono tipici del modo in cui viviamo come il carbone lo era di Newcastle prima che Margaret Thatcher ci mettesse le mani* [corsivo mio]. Non pochi dirigenti d'azienda sono in questo senso postmodernisti spontanei. *Il capitalismo è l'ordine più pluralista che la storia abbia conosciuto, un ordine che senza posa trasgredisce limiti e smantella opposizioni, accozza insieme forme di vita diverse e di continuo travalica la misura. Tutta questa pluralità, non occorre dirlo, agisce entro confini rigorosi* [corsivo mio]; ma aiuta a spiegare perché alcuni postmodernisti auspichino con impazienza un futuro ibridizzato mentre altri sono convinti che esso sia già arrivato."⁷⁰ In perfetta linea con queste penetranti argomentazioni di Eagleton, Marino Badiale e Massimo Bontempelli, valenti critici dello "sviluppo" capitalistico e fautori di una decrescita radicalmente democratica, affermano da parte loro ancor più chiaramente l'esistenza di un palese legame tra *"il relativismo culturale e gli altri aspetti del capitalismo contemporaneo. Tutte le scelte di vita sono egualmente valide, perché tutte possono produrre una domanda solvibile di qualche tipo di beni. Non vi dev'essere niente di intangibile, nessuna morale deve vietare alcunché, perché tutto potrebbe diventare un'interessante merce da immettere sul mercato* [corsivo mio]."⁷¹

⁷⁰ Ivi, p. 149.

⁷¹ Marino Badiale - Massimo Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 221.

L'apparente tolleranza connessa alla celebrazione consumistica della differenza non è, si badi, per nulla incompatibile con l'esportazione armata (o, comunque, con l'imposizione politico-economica attraverso mezzi differenziati) di una simile democrazia, la cui libertà si specifica in termini concretamente ontologico-sociali come (tendenziale) astratto eguagliamento atomizzante di tutti al rango di venditori-compratori di merci (compresa la forza-lavoro) portatrici (o produttrici) di valore. Sottolineando il carattere, "in un certo senso", programmaticamente anti-universalistico della corrente principale del pensiero moderno, che rende "pensatori apertamente universalisti come Spinoza, Kant, Hegel e Marx parte di una minoranza", Costanzo Preve sostiene perentoriamente: *"Questo non è un caso, perché l'avvento del dominio della merce capitalistica generalizzata fa venir meno la necessità di legittimazione sociale in nome di universalità religiose e, di riflesso, relativizza il rapporto del singolo individuo con la totalità sociale, riducendolo al relativo potere di disposizione sulle merci prodotte, unito al relativo potere di acquisto sulle merci vendute. Nello stesso tempo, in questa nuova orgia bacchica di relativismo nichilistico, resta paradossalmente la sola pretesa universalistica che interessi al sistema economico capitalistico, il fatto cioè che questo sistema possa, sappia e debba estendersi all'intero Pianeta. Tutto è dunque relativo e la sola cosa universale è la prescrizione, più o meno coattiva, alla globalizzazione [corsivo mio]."*⁷²

⁷² Costanzo Preve, **Il popolo al potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici**, Arianna Editrice, Casalecchio (BO), 2006, p. 121.

2. Oggettività dei processi reali, natura umana e critica della dissoluzione relativistica del concetto di verità etico-sociale.

Come si è avuto modo di evidenziare nel paragrafo precedente, la pura e semplice difesa dell'oggettività del reale e della conoscenza umana (almeno nella costitutiva dimensione di approssimazione che le è propria) se, da un lato, appare insufficiente, di per sé, a controbattere efficacemente l'odierna relativizzazione nichilistica dei valori etici, richiedendo una puntuale specificazione e articolazione in termini ontologico-sociali, dall'altro è componente indispensabile di una prospettiva di pensiero che voglia argomentare la possibilità di fondare oggettivamente il diverso grado di processuale universalizzabilità (né cumulativamente lineare né necessariamente e definitivamente garantita) di scopi, bisogni, attività, forme di relazione socialmente plasmati. Non appena si consideri, infatti, come proprio la disontologizzazione si sia mostrata quale forma teorico-ideologica strettamente affine alle esigenze riproduttive del capitalismo contemporaneo, comportando la dissoluzione di ogni problema riguardante la "vera costituzione d'essere"⁷³ dei processi e delle strutture reali coinvolti nelle tematiche etico-sociali, non si può non cogliere l'importanza filosofica assunta dalla battaglia per la riaffermazione dell'oggettività della realtà materiale-naturale e della conoscenza (approssimata) che la concerne - ancorché, lo ripetiamo, tale battaglia sia destinata a restare inefficace e, addirittura, possa prestarsi a inaccettabili strumentalizzazioni ideologiche qualora la critica gnoseologico-epistemologica non venga integrata nella più comprensiva prospettiva di un'ontologia sociale materialistica.

⁷³ G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., p. 652.

Il costruttivismo relativista contemporaneo - sostiene Paul A. Boghossian, che ne è risoluto avversario - si esprime paradigmaticamente nella tesi, variamente sostenuta da autori come Nelson Goodman, Hilary Putnam, Richard Rorty, secondo cui i fatti dipendono dalla descrizione,⁷⁴ dato che “*non esiste un modo di essere del mondo indipendente da ogni descrizione, un modo d’essere «in base a nessuna descrizione» [corsivo mio].*”⁷⁵ A parere di Rorty, da cui Boghossian ricava la frase or ora menzionata, “che la verità e il mondo siano là fuori è un convincimento ereditato da un’epoca che concepiva il mondo come la creazione di un essere dotato di un suo proprio linguaggio [lasciamo per il momento da parte l’evidente tendenziosità di questa formulazione, la quale suggerisce l’ipotesi in base a cui un sobrio naturalismo materialistico non è altro, in fondo, che una forma di teologia secolarizzata]. Se la smettiamo di preoccuparci di far luce su un tale linguaggio non umano *non saremo più tentati di confondere l’idea che il mondo può essere la causa per cui siamo giustificati a ritenere vero un enunciato, che è un’ovvietà, con la pretesa che il mondo, di sua iniziativa, si frammenti in pezzetti a forma di enunciato chiamati «fatti».* Se invece si resta incollati all’idea che esistano fatti in sé è facile dare alla parola «verità» l’iniziale maiuscola e trattarla come qualcosa di identico o a Dio o al mondo in quanto disegno divino [cosa, quest’ultima, che un Diderot o un Lukács, solo per fare il nome di due eminenti pensatori materialisti appartenenti a differenti periodi storici, non si sono mai sognati di affermare. Corsivo mio]. Allora si dirà, ad esempio, che la Verità è grande e vincerà [un tale necessitarismo – davvero provvidenzialistico anche nelle sue declinazioni pseudo-materialistiche - è esattamente quello che l’ontologia lukácsiana, bellamente ignorata da Rorty, contesta

⁷⁴ Cfr. Paul A. Boghossian, **Pauro di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo**[2006], Carocci editore, Roma, 2006, p. 45.

⁷⁵ Richard Rorty, **Verità e progresso: scritti filosofici**, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 84, menzionato in P. A. Boghossian, op. cit., p. 45.

incessantemente, mettendo la posizione teleologica umana, il nesso di causalità e teleologia che la contraddistingue, il carattere alternativo che le è proprio, al centro del suo edificio teorico].”⁷⁶

E’ solo l’adozione di “un particolare schema per descrivere il mondo”, dunque, a costituire “fatti sul mondo”⁷⁷, attraverso il diffondersi dell’uso di “vocabolari”, di “giochi linguistici” non valutabili per la loro maggiore o minore capacità di riflettere la strutturazione reale di processi ed eventi - la cui possibilità “ontologica” dev’essere ritenuta del tutto interna agli schemi concettuali e linguistici assunti -, ma solo per la loro corrispondenza “ai nostri bisogni e interessi contingenti in qualità di soggetti sociali.”⁷⁸ La selezione tra modi alternativi di descrizione, se da un lato non può dirsi arbitraria, riconducendosi agli scopi e alle esigenze che si impongono nelle contingenze di un dato orizzonte storico, dall’altro non può in alcun modo essere riferita a decisioni esplicite e razionali fondate su criteri che permettano di saggiarne una presunta miglior adeguazione alla “natura” dell’uomo o del mondo; quando “ si tratta di cambiamenti da un gioco linguistico a un altro – scrive Rorty - le nozioni di criterio e di scelta [...] non hanno più senso”: “L’ Europa non *decise* di accettare l’idioma dei poeti romantici, della politica socialista o della meccanica galileiana. Questa svolta fu tanto poco un atto di volontà quanto il risultato di un’argomentazione. Si può dire, piuttosto, che l’Europa perse gradualmente l’abitudine di usare determinate parole e gradualmente si abituò a usarne altre.”⁷⁹

Una volta eliminata l’insostenibile convinzione che le nostre variabili descrizioni di ciò che per noi è la realtà siano confrontabili “con qualcosa di esterno al linguaggio

⁷⁶ Richard Rorty, **La filosofia dopo la filosofia**[1989], Laterza, Roma- Bari, 2003, pp. 11-12.

⁷⁷ Cfr. P. A. Boghossian, **Pauro di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo**, cit., p. 46.

⁷⁸ Ivi, p. 47.

⁷⁹ R. Rorty, **La filosofia dopo la filosofia**, cit., p.13.

chiamato «fatto»», ed aver acquisito coscienza – sulla scorta di “Goodman, Putnam, Davidson e altri filosofi” - della sterilità di “ogni tentativo di dare un senso a espressioni come «il mondo in sé» o «adeguatezza ai fatti»”⁸⁰, l’intera storia intellettuale dell’umanità, secondo Rorty, può essere considerata, in sostanziale accordo con “la definizione nietzscheana della «verità» come «esercito mobile di metafore»”, quale processo incessante di riscritture metaforiche e di letteralizzazioni.⁸¹ A tal fine, recuperate mediante un’interpretazione relativistica le riflessioni davidsoniane, la metafora non è concepita in rapporto alla distinzione tra due tipi di significato (quello letterale e quello, appunto, metaforico), ma piuttosto alla contrapposizione tra “usi familiari e usi insoliti di rumori e segni”: “Avere un significato vuol dire avere un posto in un gioco linguistico. Le metafore, per definizione, non ce l’hanno. Davidson nega «la tesi secondo cui a una metafora sarebbe associato un contenuto cognitivo che il suo autore vuole esprimere, e che l’interprete deve afferrare se vuole cogliere il messaggio». Dal suo punto di vista, immettere una metafora in una conversazione è come interrompere la conversazione per fare una smorfia, estrarre una fotografia dalla tasca e mostrarla, indicare un elemento dell’ambiente circostante, dare uno schiaffo al proprio interlocutore, baciarlo. Immettere una metafora in un testo è come usare il corsivo, un’illustrazione, una punteggiatura o un formato anomali. [...] Il fatto che si usino parole familiari in modi insoliti – al posto di schiaffi, baci, fotografie, gesti o smorfie – non dimostra che quel che si è detto doveva avere un significato”, ossia che sarebbe potuto essere integralmente sostituito da un enunciato già incluso nel gioco linguistico: la metafora, infatti, “non è parafrasabile proprio perché qualunque enunciato familiare

⁸⁰ Cfr. R. Rorty, op. cit., p. 30.

⁸¹ Cfr. R. Rorty, op. cit., pp. 24-30.

non sarebbe adatto ai propri scopi.”⁸² Privata di ogni valore di verità o di falsità, attribuibile soltanto a ciò che è riconducibile a usi linguistici familiari, “letteralizzati”, la frase metaforica può tuttavia aspirare ad acquisire, col tempo, uno statuto riconosciuto entro i confini dei giochi socialmente ammessi, senza che questo implichi in alcun modo il connotarla come espressione che meglio rifletta un’ipotetica essenza delle cose e dell’io; semplicemente essa avrà cessato di essere una metafora e sarà divenuta, come la maggior parte degli enunciati del nostro linguaggio “una metafora morta”, un’espressione “letteralmente vera o letteralmente falsa”.⁸³ Non è affatto in causa, dunque, in tale susseguirsi di mutamenti, alcun progresso verso la conoscenza degli autentici confini del mondo fisico o verso l’acquisizione di una compiuta autocoscienza dello spirito: “La storia della cultura nietzscheana e la filosofia del linguaggio di Davidson concepiscono il linguaggio come noi ora concepiamo l’evoluzione: nuove forme di vita che eliminano continuamente le vecchie... non per realizzare un fine superiore, ma ciecamente. Laddove per il positivista quella di Galileo fu una scoperta – poiché trovò finalmente le parole che ci volevano per adeguarsi al mondo – per il davidsoniano egli si imbatté in uno strumento che dimostrò di assolvere certi scopi meglio di quelli precedenti. Una volta che si capì cosa si poteva fare con un vocabolario galileiano nessuno fu più molto interessato a fare quello che si faceva prima (e che i tomisti pensavano si dovesse ancora fare) con un vocabolario aristotelico [a ragione perciò, secondo Rorty, Thomas Kuhn sostiene che l’adozione del paradigma galileiano non comportava affatto che esso fosse confrontabile con quello aristotelico e valutabile in termini di oggettiva corrispondenza alla realtà naturale].”⁸⁴ La stessa filosofia, nei

⁸² Ivi, p. 27.

⁸³ Cfr. R. Rorty, op. cit., pp. 27-28.

⁸⁴ Ivi, p. 29. Per quanto riguarda il riferimento a Kuhn, si veda, per esempio, quanto scritto da Rorty alla pagina 30 dell’opera citata. Di Thomas Kuhn non si può ovviamente non ricordare il famoso libro **La**

suoi momenti di significativa innovazione, di sconvolgimento metaforico dei vecchi vocabolari suscitato dall'azione di personalità originalmente creatrici (viene qui esplicitamente recuperato, in un contesto ricco di suggestioni nietzscheane, il concetto bloomiano di "poeta forte")⁸⁵, non segue affatto una logica di progressiva risoluzione di problemi ereditati dalla tradizione, mirando piuttosto a dissolverli: "Da questa prospettiva, se alla dimostrazione si sostituisce, come metodo della filosofia, la dialettica, o alla teoria della verità come corrispondenza si sostituisce una teoria della verità come coerenza, non si è effettuata una scoperta sull'essenza di un'entità preesistente chiamata «filosofia» o «verità». Si è cambiato il nostro modo di parlare, e con ciò anche quello che vogliamo fare e che pensiamo di essere."⁸⁶

Dai brani testé riportati di Rorty, emerge con perspicua evidenza una delle tesi che, come si è sopra accennato, viene solitamente sostenuta dagli assertori del "costruttivismo circa i fatti"⁸⁷: l'assunzione di determinati schemi concettuali (rortyanamente, le ridescrizioni metaforiche letteralizzate), che definiscono le condizioni per le quali certi tipi di eventi possono esistere, dipende interamente da processi storico-sociali contingenti. Secondo Boghossian, però, l'affermazione della

struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza[1962; poscritto del 1969], Einaudi, Torino, 1978. Una chiara esposizione della posizione kuhniana, nel contesto del dibattito novecentesco sulla natura della scienza e sulla sua metodologia, è contenuta in Alan F. Chalmers, **Che cos'è questa scienza? La sua natura e i suoi metodi**[1976], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1979.

⁸⁵ Tra i molteplici brani che si potrebbero citare ad illustrazione di questo concetto, valga, a titolo puramente esemplificativo, il seguente passo, perfettamente in linea con le considerazioni rortyane finora riportate: "Se, con Davidson, abbandoniamo la nozione di linguaggio come di qualcosa più o meno adeguato al mondo capiremo cosa intendono Bloom e Nietzsche quando dichiarano che l'artefice forte, colui che usa le parole come non erano mai state usate prima, può comprendere meglio degli altri la propria contingenza. Egli infatti può veramente capire, più chiaramente dello storico alla ricerca di continuità, del critico o del filosofo, che il suo *linguaggio* è contingente come i suoi genitori o la sua epoca storica. Può afferrare completamente il senso dell'affermazione che «la verità è un esercito mobile di metafore» perché è riuscito, con le sue sole forze, a passare da una prospettiva (metaforica) a un'altra." (R. Rorty, **La filosofia dopo la filosofia**, cit., p. 39).

⁸⁶ Ivi, p. 29.

⁸⁷ Cfr. P. A. Boghossian, **Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo**, cit., p. 39.

“relatività sociale delle descrizioni”⁸⁸ non supporta affatto adeguatamente l’altra tesi, del tutto decisiva per l’antiogettivismo costruttivista, secondo cui “i fatti sono dipendenti dalle descrizioni”: *“Una cosa è dire che dobbiamo spiegare perché accettiamo certe descrizioni adducendo i nostri interessi pratici piuttosto che la loro corrispondenza a come stanno le cose in quanto tali, ma è completamente un’altra cosa dire che non c’è nessun modo in cui queste cose stanno, che sia indipendente dalle nostre descrizioni. E’ perfettamente possibile sostenere la prima tesi senza abbracciare affatto la seconda [corsivo mio].”*⁸⁹ In altri termini, che la descrizione della realtà sia in ogni epoca sottoposta ad una vasta gamma di condizionamenti sociali, politici, culturali, ideologici non costituisce per nulla una base valida per inferire che nessuna strutturazione oggettiva della processualità reale può allora esistere indipendentemente dalle mutevoli categorizzazioni che ne vengono date. Nessun oggettivista, continua Boghossian, avrebbe difficoltà ad ammettere che “ci possono essere molte descrizioni del mondo ugualmente vere in un dato momento”; per esempio, una giraffa situata a meno di quattro miglia dall’imperatore Nerone sarebbe correttamente descrivibile, sebbene a diversi livelli di precisione e in relazione agli scopi che muovono la descrizione, sia come “giraffa” sia come “oggetto posto a meno di quattro miglia dall’imperatore Nerone”.⁹⁰ Da ciò, ovviamente, non consegue affatto “che nessuna descrizione del mondo potrebbe essere più vicina di altre a come stanno le cose in quanto tali. Infatti, tutto quello che la relatività sociale delle descrizioni ci consente di dire è che, se chiamassi la porzione spazio-temporale occupata dalla giraffa un albero, o un dinosauro, o un asteroide, tutte queste descrizioni sarebbero semplicemente false perché non corrisponderebbero a come stanno le cose. *La relatività sociale delle*

⁸⁸ Ivi, p. 47.

⁸⁹ Ivi, pp.48-49.

⁹⁰ Cfr. P. A. Boghossian, op. cit., p. 49.

descrizioni è una cosa e il costruttivismo circa i fatti un'altra. Il costruttivismo sui fatti dipende dalla tesi, a cui la relatività sociale delle descrizioni non dà alcun sostegno, che possiamo capire l'idea che ci sia un dato di fatto sul mondo solo dopo che abbiamo acconsentito a usarne certe descrizioni piuttosto che altre; che prima dell'uso di quelle descrizioni, l'idea che ci sia un dato di fatto «là fuori» che determina quale delle nostre descrizioni sia vera o falsa non ha senso. Perché mai dovremmo credere a questa tesi radicale e controintuitiva? [corsivo mio]”⁹¹

I costruttivisti, a tal fine, hanno proposto alcune argomentazioni che dovrebbero adeguatamente sorreggere l'asserto fondamentale che caratterizza tipicamente il loro impianto teorico; tra esse spicca per la sua esemplarità la famosa analisi del concetto di “oggetto” formulata da Hilary Putnam, da lui stesso riproposta in un'opera intitolata significativamente **Etica senza ontologia**. Richiamandosi alla “mereologia” creata dal logico polacco Stanislaw Lesniewski, interessato al “calcolo delle parti e degli interi”⁹², Putnam utilizza il concetto di “somma mereologica” per sostenere “che non vi è nessun dato di fatto circa quanti oggetti vi siano in questo mondo.”⁹³ Secondo Lesniewski, la somma di due oggetti qualsiasi, che potrebbero essere a loro volta delle somme, deve essere contata come una “cosa” ulteriore, per cui, per esempio, “in mereologia la somma del mio naso e della Torre Eiffel costituisce a tutti gli effetti un oggetto. [Esso, inoltre,] potrebbe essere suddiviso in parti diverse in modi differenti. Si potrebbe dire che tale oggetto è anche la somma mereologica della metà sinistra del mio naso e della metà sinistra della Torre Eiffel, più la metà destra del mio naso con la metà destra della Torre Eiffel. L'oggetto può dunque essere scomposto in due parti, o in quattro parti, o in un

⁹¹ Ivi, pp. 49-50.

⁹² Cfr. Hilary Putnam, **Etica senza ontologia**[2004], Bruno Mondadori, Milano, 2005, pp. 52-60.

⁹³ P. A. Boghossian, **Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo**, cit., p. 54.

numero qualsiasi di parti.”⁹⁴ E’ insensato, continua Putnam, chiedersi se le somme mereologiche esistano realmente e rappresentino il modo più corretto di operare la quantificazione esistenziale, riproponendo così l’idea “ristretta e provinciale”, da sempre “alla base di ciò che viene chiamato Ontologia”, secondo cui “il *mondo* indica un unico «vero» modo di dividere il mondo in oggetti, situazioni, proprietà ecc.”.⁹⁵ Si tratta, invece, di riportare le operazioni di suddivisione oggettuale ai differenti universi di discorso utilizzati e alle regole che li presiedono, stabilendo all’interno di ciascuno di essi se un mondo comprenda, ad esempio, tre o sette oggetti, a seconda dei diversi, convenzionali usi linguistici che si sono adottati.⁹⁶ “Tutto l’insieme delle lingue umane”, del resto, “mostra quanti modi esistano per «quantificare» nel processo di descrizione di situazioni molto semplici, come quella in cui qualcuno sposta un ramo da un lato”, situazione che la lingua shawnee tematizza differentemente dall’inglese o dall’italiano, le quali potrebbero tradurre adeguatamente la prima solo a patto di aggiungere la sua “ontologia di modelli” alle proprie.⁹⁷

Boghossian commenta criticamente queste affermazioni di Putnam ribadendo anzitutto come esse dimostrino al massimo che ci possono essere molte descrizioni ugualmente vere del mondo o di una sua porzione, cosa che i sostenitori di un realismo oggettivista non si sognano minimamente di negare, purché tali descrizioni rispondano al requisito della reciproca compatibilità; l’oggettivista si limita a sostenere “che *non ogni possibile* descrizione di una data porzione spazio-temporale è vera, che qualcuna tra queste è falsa perché non corrisponde a quello che vi è.”⁹⁸ Gli stessi esempi portati da Putnam sulla quantificazione non dimostrano affatto una presunta insussistenza di

⁹⁴ H. Putnam, **Etica senza ontologia**, cit., pp. 54-55.

⁹⁵ Ivi, p. 77.

⁹⁶ Cfr. H. Putnam, op. cit., pp. 56-60.

⁹⁷ Cfr. H. Putnam, op. cit., pp. 74-77-

⁹⁸ P. A. Boghossian, **Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo**, cit., p. 55.

fatti di sorta a prescindere dall'adozione di determinati schemi concettuali. Che in un mondo vi siano tre o sette oggetti dipende indubbiamente anche dall'assunzione di un certo concetto di oggetto, ma in alcun modo è un fatto legato unicamente alla scelta convenzionale di questo o quel reticolo categoriale: "Il punto è che, affinché ogni esempio siffatto funzioni, dobbiamo partire da qualche fatto basilare – per esempio, che ci sono tre cerchi – che possiamo ridescrivere veridicamente in molti modi diversi. Dato che quel piccolo mondo contiene tre cerchi, possiamo quindi introdurre una nozione di «oggetto» in base alla quale è vero dire che ci sono tre oggetti, e una diversa nozione di «oggetto» in base alla quale è vero dire che ci sono sette oggetti, o nove, o quanti se ne vuole. *Ma perché questo tipo di strategia di ridescrizione abbia senso, si deve assumere che ci sono alcuni fatti basilari – la pasta di base del mondo – su cui le nostre strategie di ridescrizione possano lavorare. Ma questo è proprio quello che viene negato dal costruttivismo sui fatti [corsivo mio].*"⁹⁹

Una posizione analoga a quella di Boghossian, ma più esplicita nel sottolineare la presenza di una struttura oggettiva della realtà materiale – struttura ad essa immanente, derivante dal suo processuale articolarsi, affatto privo di una qualunque direzione teleologica complessiva -, la si può ritrovare nelle acute considerazioni di Diego Marconi riguardanti la pretesa del postmodernismo "che la costituzione degli oggetti, e quindi dei fatti, [sia] sempre il risultato di un'operazione interpretativa guidata da valori".¹⁰⁰ Per il "relativista concettuale" o per il postmodernista, "il mondo (o l'esperienza) non ci *obbliga* a concettualizzarlo nel modo in cui lo concettualizziamo" dato che – e ciò è "un punto centrale" di siffatte concezioni – esso "*non ha una struttura metafisica (e nemmeno scientifica) che esige di essere riconosciuta [corsivo mio].* Per

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ D. Marconi, **Per la verità. Relativismo e filosofia**, cit., p. 70.

sostenere questa tesi è importante mostrare che nella costituzione dei fatti [come si è già visto, e come non pare superfluo ripetere] ci sono elementi di *contingenza* e di *scelta*: di contingenza, perché è contingente che disponiamo di certi concetti; di scelta, perché è una nostra scelta applicarli. I fatti, in altre parole, non sono «lì fuori», pronti per essere constatati da ogni sano intelletto.”¹⁰¹

Ora, osserva Marconi – in linea con i rilievi critici di Boghossian -, indubbiamente l’enunciato fattuale “25 soggetti sperimentali su 36 hanno barrato la casella A” è in qualche misura relativo ad un certo schema concettuale, che include i concetti numerici, il concetto di soggetto sperimentale e vari altri concetti. Ma affermare per questo che esso dipenda esclusivamente dalle modalità di categorizzazione adottate è del tutto implausibile: “Una volta scelto di descrivere certe persone come soggetti sperimentali, che 25 di loro piuttosto che 12 abbiano barrato la casella A *non* è soltanto una conseguenza delle proprietà del concetto di soggetto sperimentale (insieme a quelle del concetto di 25 e a quelle del concetto di casella). Una volta scelto di descrivere un gruppo di persone come Consiglio di facoltà, che il Consiglio si sia riunito in quel tal giorno non dipende dalle proprietà del concetto: niente, nel concetto di Consiglio di facoltà, implica che il Consiglio si riunisca quel giorno.”¹⁰²

Si potrebbe tuttavia obiettare a tali considerazioni, assumendo una prospettiva radicalmente scettica, che comunque, qualsiasi schema concettuale si adotti, nessuna ragione avanzata per giustificare il suo utilizzo sarà in grado di dimostrare la sua capacità di resistere ad ogni possibile revisione futura, traendo spunto da ciò per enfatizzare l’”abisso” di possibilità interpretative che s’aprono di fronte a noi. Molto sobriamente, dopo aver ricordato che nessun oggettivista s’impegna ad affermare

¹⁰¹ Ivi, p. 74.

¹⁰² Ivi, pp. 75-76.

l'assoluta certezza delle nostre conoscenze, senza per questo giungere a negare che talune di esse posseggano un grado maggiore di approssimazione alla realtà – come si dirà meglio tra non molto, accennando al recupero geymonattiano del materialismo engelsiano e leniniano -, Marconi rileva la piena liceità del ritenere “conoscenze a tutti gli effetti” le nostre credenze giustificate “*fino a prova contraria*”: “se una credenza è giustificata, abbiamo ragione di ritenerla vera (che è giustificata significa appunto questo)” e tale ragione non viene certo meno per il semplice fatto “che la credenza *può* essere falsa. Una ragione per credere che P può essere scalzata solo da ragioni in senso opposto, non dalla mera possibilità che tali ragioni esistano.”¹⁰³ Si potrebbe ad esempio ipotizzare, per postulare l'ineliminabile contingenza e convenzionalità di ogni trama di concetti che voglia descrivere il “mondo”, che i nostri cervelli siano sistematicamente ingannati da uno scienziato pazzo che ha li ha collegati ad un computer oppure che potremmo star sognando senza accorgercene; se così fosse, è innegabile che avremmo ragione di ritenere che la maggior parte delle nostre presunte conoscenze non siano tali. “Ma il fatto è che non abbiamo alcuna ragione di pensare nulla del genere: e dunque la mera possibilità che le cose stiano in questi poco probabili modi non costituisce una ragione capace di contrastare le ragioni che abbiamo per credere P. Di più [...]: non abbiamo nemmeno motivo di *sospettare* di star sognando, o di essere cervelli collegati a un computer. Se l'avessimo, faremmo bene ad esplorare ulteriormente queste ipotesi. Altrimenti, anche soltanto prenderle in considerazione equivale a rifiutare la distinzione tra dubbi ragionevoli e irragionevoli, cioè equivale ad accettare lo scetticismo.”¹⁰⁴

Se uno schema concettuale, dunque, non può essere travolto nel vortice dell'abissalità ermeneutica per il solo fatto di poter astrattamente subire contestazioni future (le quali,

¹⁰³ Ivi, p. 33.

¹⁰⁴ Ibidem.

qualora avvengano, si nutriranno di ragioni specifiche che non necessariamente dissolveranno per intero le acquisizioni conoscitive realizzate in precedenza), non può neppure – come evidenzia la prima parte dell’argomentazione di Marconi – essere ritenuto integralmente responsabile della costituzione dei modi in cui le cose stanno, modi che, secondo il relativismo postmodernista, non esisterebbero senza concettualizzazioni di sorta. La prospettiva teorica costruttivista, in effetti, ha molte difficoltà a chiarire in senso ragionevolmente convincente cosa intenda quando sostiene, ammettiamo, che per un greco dell’età omerica “*non era vero* che il sale era cloruro di sodio [...] Se il sale era cloruro di sodio già allora, la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera anche allora. Certo, un greco dell’età omerica non aveva *accesso* a quella verità: lo schema concettuale che adottava non includeva gli ingredienti della proposizione in questione. In questo senso non era vero *per lui* che il sale era cloruro di sodio: non sapeva, né aveva le risorse per arrivare a sapere, che il sale era cloruro di sodio. Se dicendo che A è vera per X, ma non per Y, intendiamo dire che A è vera, ma Y non ha le risorse concettuali per concepirla e quindi non è in grado di riconoscerne la verità (mentre X ha quelle risorse ed è in grado di riconoscerne la verità), benissimo: questo è un senso chiaro di «vero per X, ma non per Y». Si tratta però di una forma molto attenuata di relativismo: *ciò che è relativo (ad uno schema concettuale e a chi lo adotta) non è la verità di una proposizione [per Marconi coincidente tarskianamente con la corretta descrizione del modo in cui le cose realmente stanno]¹⁰⁵ ma la sua accessibilità [corsivo mio].”¹⁰⁶*

Questa distinzione tra verità e accessibilità ad essa deve essere fatta valere anche nei confronti di coloro – quali Heidegger e Rorty- che ritengono insensato considerare vero

¹⁰⁵ Cfr. D. Marconi, op. cit., pp. 6-7.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 64-65.

qualcosa in un mondo privo di menti e di credenze, la verità essendo un portato esclusivo degli enunciati formulati da esseri pensanti e parlanti; ne discende che il sale è veramente cloruro di sodio soltanto per menti da cui l'asserzione in questione, come del resto ogni altra, dipende. Restando fedeli all'intuizione realista, però, appare fortemente discutibile, osserva Marconi, l'affermazione secondo la quale nessuna verità può esistere senza essere asserita; al contrario, "ci sono verità che non saranno mai asserite né credute da nessuno: nessuno si darà mai la pena di contare le presenze della lettera 'r' nel numero della «Stampa» del 9 agosto 1936, eppure, se si dà il caso che quelle presenze siano 12322, la proposizione che le presenze ecc. sono 12322 è vera [...] Se dovessimo dar ragione a Rorty e Heidegger dovremmo rifiutare questa conclusione, perché quell'enunciato non sarà mai asserito né creduto da nessuno, e le credenze e le asserzioni sono i soli portatori di verità."¹⁰⁷ Ma identificare verità ed enunciazione linguistica di essa appare del tutto fuorviante, poiché ad essere vera è anzitutto la reale e oggettiva costituzione d'essere delle cose, indipendentemente dagli asserti che la riguardano: "Quando diciamo, ad esempio, che, da quando esiste il sale, è sempre stato vero che il sale è cloruro di sodio, non intendiamo che c'è sempre stato qualcuno che ha pensato veridicamente che il sale è cloruro di sodio (che sarebbe ovviamente falso). Viene quindi il dubbio che anche Heidegger e Rorty confondano la verità e l'accesso alla verità: in un mondo privo di menti niente e nessuno avrebbe accesso ad alcuna verità, ma questo non vuol dire che niente sarebbe vero di quel mondo."¹⁰⁸

In conclusione, ribadisce Marconi, anche concedendo a relativisti, postmodernisti e sostenitori dell'ermeneutica tutto quello che si può loro concedere, la pretesa di dissolvere qualunque ontologica consistenza dei fatti in un carosello nietzscheano di

¹⁰⁷ Ivi, pp. 67-68.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 68-69.

interpretazioni non appare in alcun modo legittima, quantomeno alla luce di un sobrio e ragionevole realismo: *“non è vero che i fatti sono puri artefatti delle nostre scelte concettuali ed interpretative; né è vero che i presunti fatti sono in qualche modo resi inconsistenti dall’essere sospesi su un «abisso di possibilità» (la possibilità di diversi schemi concettuali e diverse scelte interpretative). La possibilità di un’alternativa non è un’obiezione. Se avessimo fatto scelte diverse (anche di valore, [...]) o avessimo avuto un diverso «destino concettuale», non ci sarebbe stata la chimica e non avremmo mai saputo che il sale è cloruro di sodio; ma non ci sono valori adottando i quali il sale sarebbe stato solfuro di potassio e non cloruro di sodio [corsivo mio].”*¹⁰⁹

Sorge però spontanea, a questo punto, una domanda: quale rilevanza può avere l’ammissione dell’esistenza di strutture e processi oggettivi della realtà naturale per l’etica umana e per la questione della sua eventuale universalizzabilità? In che modo l’affermazione dell’oggettività non convenzionalistica (almeno entro certi limiti) delle nostre conoscenze concernenti, per esempio, il sale può combinarsi con il tentativo di teorizzare la possibilità di confrontare e gerarchizzare universalisticamente scopi, valori, forme sociali di relazione interumana? Un chiarimento sembra a tal proposito indispensabile, tanto più se si pone mente alle argomentazioni di ascendenza humeana elaborate nel 1903 da George Edward Moore a proposito della “fallacia naturalistica” insita nel tentativo di far derivare ciò che dovrebbe essere da ciò che è. Illustrando la logica sottesa all’argomento in questione, Marc D. Hauser commenta che la troppo rigida contrapposizione tra descrizione e prescrizione contenuta nella formulazione mooriana “ha fatto sì che generazioni di filosofi ignorassero o sminuissero le scoperte

¹⁰⁹ Ivi, p. 76.

delle scienze biologiche. [...] Questo atteggiamento ha condotto a rifiutare il naturalismo etico, una prospettiva filosofica che tentava di spiegare il bene facendo appello al naturale. Ha anche causato l'isolamento intellettuale di chi si occupava seriamente di principi morali e di chi cercava di scoprire caratteristiche essenziali della natura umana. La discussione degli ideali morali fu quindi esclusa dall'analisi del comportamento morale e della psicologia.”¹¹⁰

Non interessa, per ora, esporre le specifiche teorizzazioni hauseriane sui meccanismi innati e universali che, a suo parere, indirizzerebbero i giudizi morali, né porne in rilievo gli eventuali limiti teoretici – problematiche, queste, che saranno affrontate nel secondo capitolo del presente lavoro. Ciò che invece importa sottolineare sono sia il corretto riferimento alle “caratteristiche essenziali della natura umana” quale componente ineludibile di un discorso etico seriamente fondato (ancorché un tale riferimento veda precisato e definito rispetto alla funzione che quel concetto può assumere all'interno di un'ontologia sociale materialistica, la sola, ad avviso di chi scrive, a poter temperare le due fondamentali dimensioni della naturale determinatezza dell'uomo e delle logiche di funzionamento e riproduzione di formazioni sociali storicamente specifiche), sia la denuncia dell'eccessiva rigidità della “separazione chirurgica dei fatti dagli ideali” propria delle critiche alla “fallacia naturalistica”. Si consideri, afferma a quest'ultimo proposito Hauser, il seguente esempio: “L'unica differenza tra un dottore che somministra a una bambina l'anestesia e uno che non lo fa è che senza di essa la bambina soffrirebbe durante l'operazione. L'anestesia non avrà nessuna controindicazione per la bambina, ma le causerà una perdita temporanea della coscienza e della sensibilità al dolore. Si sveglierà quindi

¹¹⁰ Marc D. Hauser, **Menti morali. Le origini naturali del bene e del male**[2006], il Saggiatore, Milano, 2007, p. 15.

dall'operazione senza conseguenze, e in uno stato di salute migliore grazie al lavoro del medico.”¹¹¹ Inferire da un simile fatto un giudizio valutativo (“Perciò il dottore dovrebbe somministrare alla bambina l’anestesia”) sembra del tutto ragionevole, almeno in questo caso; l’inferenza “ha il sapore di una dimostrazione matematica, non richiedendo altro che la capacità di comprendere le conseguenze di un’azione di contro a quelle che si avrebbero astenendosi dall’azione.”¹¹²

Beninteso, evidenziando il legame ontologicamente ineliminabile ed eticamente decisivo tra essere e dover-essere non si vuole affatto sostenere – come, in effetti, non sostiene lo stesso Hauser -¹¹³ che dalla fattualità immediatamente data siano sempre desumibili incontrovertibili giudizi di valore, il che ci porterebbe a trascurare in modo affatto indebito il ricco complesso di mediazioni ontologico-sociali sussistenti tra la priorità ontologica dell’oggettività naturale-materiale e il complesso fittissimo di decisioni alternative che l’intersecarsi delle molteplici posizioni teleologiche umane viene di volta in volta proponendo, a diversi gradi di rilevanza per lo sviluppo etico dei singoli uniti in società. Non si tratta, più precisamente, di negare che la verità etico-sociale sia il risultato di una costruzione storico-sociale, ma piuttosto, rifiutandone la dimensione convenzionalistica, pragmatistica, relativistica, per la quale “ogni costruzione sociale è, in via di principio, incommensurabile e inconfontabile con le altre”, si intende rimarcare il carattere universalistico, vale a dire il suo potersi realizzare non arbitrariamente ma sulla base di un processo, non necessariamente garantito nel suo svolgersi, di universalizzazione multilineare (cioè non etnocentrico)

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Cfr. M. D. Hauser, op. cit., p. 16.

oggettivamente fondato.¹¹⁴ In tale costruzione, in altri termini, sono in gioco possibilità reali¹¹⁵ di sviluppo sociale che, in primo luogo, non possono prescindere per il loro stesso effettivo poter-essere dalla processualità naturale oggettiva su cui, in ultima istanza, riposano; in secondo luogo, aprono – secondo una dialettica che esclude qualunque progresso linearmente cumulativo – a forme socialmente e storicamente definite di sviluppo, espressione e articolazione culturale di predisposizioni cognitive ed emotive costitutive della natura umana, forme che variamente favoriscono e/o variamente ostacolano, secondo le specifiche dinamiche connotanti le totalità economico-sociali in cui esse sono sollecitate ad agire, il più o meno ricco ed equilibrato manifestarsi della tensione edonica ed eudemonistica dei singoli, biologicamente e socialmente determinati.

Quelli testé accennati sono temi che saranno ampiamente svolti e chiariti nel prosieguo del nostro lavoro; per ora basti rimarcare come la rivendicazione delle profonde implicazioni etico-filosofiche dell'esigenza di oggettività materialistica, ontologica e gnoseologica, non comporti affatto l'ammettere che il porre teleologico umano sia mosso da una coscienza perfettamente chiara ed esaustiva dei processi, delle interazioni, delle determinazioni in gioco nella realtà esterna e interna all'uomo (integralmente parte della totalità naturale-materiale). Ciò, da un lato, non consente alla volontà di essere infallibilmente guidata nelle sue decisioni da un concetto completamente trasparente del meglio, anche qualora vengano storicamente in essere

¹¹⁴ Cfr., a tal proposito, Costanzo Preve, **Il popolo al potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici**, cit. p. 110 (in cui, però, è liquidata in modo indebitamente sommario la questione del rispecchiamento); e, dello stesso autore, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., pp. 119-130.

¹¹⁵ L'importanza del concetto di "possibilità reale" per respingere una concezione "unideterministica" dello sviluppo storico-sociale, conservando al contempo il valore e il senso oggettivi delle scelte effettuate da singoli o da gruppi, è intelligentemente sottolineata da Mario Cingoli, che recupera a tal fine alcuni suggerimenti dello scienziato e filosofo comunista Robert Havemann: cfr. Mario Cingoli, **Marxismo, empirismo, materialismo**, Marcos y Marcos, Milano, 1990, pp. 165-166.

condizioni sociali che tendano a ridurre drasticamente gli spazi per l'operare di attività, bisogni e scopi estranianti; dall'altro, non implica però minimamente che la validità di una conoscenza quanto più approssimata dei fattori oggettivi e soggettivi della prassi umana, delle alternative di volta in volta aperte nel corso dello sviluppo storico e del loro senso etico-sociale sia azzerabile in nome della ideologia della incommensurabilità relativistica delle scelte di valore, i cui presupposti e le cui conseguenze ontologico-sociali abbiamo parzialmente chiarito nelle pagine precedenti. Resta vero, ovviamente, che un'acquisizione conoscitiva autentica può sempre essere inglobata all'interno di costellazioni ideologiche orientanti, nel loro complesso, atti del porre volti alla produzione e riproduzione di forme determinate di estraniamento umana, ma ciò può avvenire non in virtù del suo costituire un (approssimato) contributo scientifico o etico-filosofico effettivo, bensì a causa del suo subordinarsi a momenti ideologici, estranianti appunto, del porre (si pensi, per fare un esempio assai chiaro - che sarà ripreso e approfondito nel secondo capitolo, quando verrà affrontato lo studio del rapporto tra ideologia, estraniamento e democratizzazione -, alla distorsione ideologica subita dal principio della libertà di pensiero ed espressione ad opera del suo agire secondo logiche plasmate dalle modalità riproduttive specifiche delle società capitalistico-consumistiche, la qual cosa tuttavia non lede per nulla il fatto che, di per sé, esso sia un requisito essenziale di ogni formazione sociale volta realmente, nella direzione dominante degli atti teleologici in essa concretamente attivati, alla promozione dello sviluppo di individualità libere).

L'irriducibilità del carattere oggettivo della conoscenza umana ad una sua (presunta) absolutezza e definitiva completezza, osserva Fabio Minazzi, è non casualmente uno degli elementi centrali della battaglia teorica condotta da Lenin contro il fenomenismo

dei “machisti” russi (sebbene vada rilevato come il grande rivoluzionario, aderendo ad una tesi largamente invalsa nella tradizione marxista – e da riconsiderare criticamente -, non riconosca alla riflessione filosofica alcuno statuto conoscitivo proprio, attribuendo autentico potere conoscitivo alla sola scienza e ritenendo integralmente scientifico lo stesso lascito concettuale marxiano, in realtà intriso – lo si vedrà - di elementi genuinamente filosofici). Evidenziando l'intrinseca dinamicità del sapere umano, precisa Minazzi, “Lenin non cade, per parte sua, in alcuna forma di scettico relativismo, poiché sottolinea sempre la parallela capacità che le teorie scientifiche umane hanno di saper comprendere effettivamente la realtà oggettiva del mondo reale. Proprio su questo terreno materialistico-dialettico Lenin critica filosoficamente, nel modo più conseguente possibile, la pretesa dei «machisti» russi di poter basare la loro analisi filosofica della conoscenza scientifica riferendosi ad alcuni pretesi e indeterminati «elementi», che non sarebbero né fisici, né psichici. Mentre il fenomenista pretende di considerare la «sensazione» come una realtà irrelata e avulsa da qualunque contesto, Lenin sottolinea invece come questi elementi non possano mai essere separati dall'analisi concreta della «scienza umana che progredisce», nel cui contesto effettivo quegli stessi elementi assumono sempre il loro preciso valore oggettivo, storico ed epistemico. E lo assumono proprio perché l'errore filosofico in cui cade ogni forma di fenomenismo – ed è questo il problema teorico specifico che sta a cuore a Lenin, al di là delle particolari differenti forme concettuali che il fenomenismo ha pure assunto nell'ambito della storia concettuale della filosofia moderna - consiste nel confondere sistematicamente la sensazione – autentico *strumento* di indagine conoscitiva del mondo reale e obiettivo – con *questo stesso mondo*, cortocircuitando così lo strumento del conoscere con l'oggetto

della conoscenza.”¹¹⁶ La nozione leniniana di “riflesso” non isola monadicamente le singole sensazioni, né le separa dalla “concreta dinamica conoscitiva posta in essere dall’uomo nelle differenti fasi di sviluppo della sua civiltà storica.”¹¹⁷ Come autorevolmente puntualizzato da Ludovico Geymonat nella sua rivalutazione delle posizioni filosofiche di Engels e di Lenin, continua Minazzi, “il fenomenista si illude di poter considerare la sensazione come un «elemento» a sé stante; il filosofo serio sa invece di doverla considerare entro la dinamica globale del conoscere, perché solo in questa dinamica essa può assolvere il compito di strumento che ci approssima alla realtà. Ogni sensazione, pur essendo suscitata dalle «cose fuori della nostra coscienza [...] con la loro azione sugli organi di senso», non ci fornisce che una prima immagine approssimata della realtà; ma è dalla somma delle immagini fornite da tante sensazioni, criticamente vagliate le une con le altre ed elaborate dalle conoscenze superiori, che noi potremo farci un’idea sempre più esatta delle cose che sistono fuori della nostra coscienza. *La nozione di riflesso e quello della dinamica conoscitiva non sono fra loro scindibili: il riflesso ci garantisce che noi ci troviamo di fronte a qualcosa che sta oltre la nostra coscienza, la dinamica conoscitiva ci garantisce che siamo in grado di afferrarla sempre più a fondo. La teoria leniniana testé delineata ci dice ancora, però, qualcosa di più: ci dice che la nostra coscienza in quanto determinata dall’azione delle cose esterne sui nostri organi di senso – non costituisce un primum assoluto: essa non crea l’essere, ma lo riflette in forme via via meglio approssimate; non lo crea proprio*

¹¹⁶ Fabio Minazzi, **Il problema del materialismo dialettico nella transizione in URSS da Lenin a Stalin**, in **Quaderni Materialisti**, n. 6, 2007, p. 289. Il testo di Lenin cui Minazzi prevalentemente si richiama è il famoso **Materialismo ed empiriocriticismo**[1908], Editori Riuniti, Roma, 1978.

¹¹⁷ Cfr. F. Minazzi, op. cit., pp. 289-290.

perché non può mai sostenere di averne una coscienza completa ed assoluta [corsivo mio].”¹¹⁸

Il realismo di Lenin è ovviamente ricco di essenziali implicazioni etico-politiche, assai ben individuate da Sebastiano Timpanaro – cosa che Minazzi sottolinea molto opportunamente. Nell’impostazione teorica del grande rivoluzionario russo, Timpanaro ravvisa soprattutto una tematizzazione del rapporto tra attività pratico-politica e oggettività storico-sociale che, senza trascurare il ruolo attivo della scelta e della decisione soggettiva all’interno dei processi storici, non assolutizza astrattamente la libertà umana svincolandola dall’insieme di determinazioni e condizionamenti reali che sempre la informano e la specificano concretamente: “Uno degli aspetti della grandezza di Lenin consiste proprio nell’aver compreso che il volontarismo, il soggettivismo, il rifiuto della scienza [e della filosofia come ontologia sociale materialistica] possono costituire un momentaneo «eccitante rivoluzionario», ma non possono essere il fondamento di una solida dottrina rivoluzionaria. Non si tratta, con ciò, di attendere il mitico «crollo spontaneo», né di mascherare dietro una scolastica professione di leninismo una sostanziale accettazione del riformismo, come fanno i partiti comunisti ufficiali dell’Occidente [si tenga conto che l’opera da cui tale brano è tratto risale al 1970]. Non si tratta di sottovalutare il ruolo indispensabile dell’elemento soggettivo nella lotta contro il capitalismo. Si tratta di capire che la formazione di queste stesse condizioni soggettive (con tutti i problemi che nascono dal diseguale sviluppo della

¹¹⁸ Ludovico Geymonat, **Lenin: la battaglia del marxismo a favore di una concezione realistica del mondo**, contenuto in L. Geymonat, **Storia del pensiero filosofico e scientifico**, Garzanti, Milano, 1976, volume settimo, p. 102 (citato da Minazzi a pagina 290 del numero menzionato di **Quaderni Materialisti**). Tra i molti altri scritti di Geymonat che si propongono di recuperare alcuni suggerimenti teorici contenuti nel materialismo dialettico engelsiano e leniniano, si possono segnalare: Enrico Bellone - Ludovico Geymonat – Giulio Giorello – Silvano Tagliagambe, **Attualità del materialismo dialettico**, Editori Riuniti, Roma, 1974; L. Geymonat, **Scienza e realismo**, Feltrinelli, Milano, 1977; L. Geymonat, **Paradossi e rivoluzioni**, a cura di Giulio Giorello e Marco Mondadori, il Saggiatore, Milano, 1979; L. Geymonat – G. Giorello, **Le ragioni della scienza**, con la partecipazione e un saggio di Fabio Minazzi, Laterza, Roma – Bari, 1986.

coscienza rivoluzionaria, dal difficile rapporto tra intellettuali e masse, ecc.) è il risultato di processi oggettivi, non di un miracolistico atto di volontà.”¹¹⁹ La libertà umana, precisa successivamente Timpanaro, non consiste nella scelta incondizionata dei fini del proprio volere, ma nella consapevolezza (mai priva, come si è più volte ripetuto, di una costitutiva “opacità”, più o meno estesa e profonda) “dei mezzi atti a raggiungere la maggior felicità possibile e [...] del carattere sociale e non individualistico di tale meta e dei mezzi per raggiungerla. *Quindi non è sufficiente l’affermazione [...] che l’uomo è causalità e finalismo, effetto e causa: il finalismo è tutto dentro la causalità, non è una specie di «altra faccia» della causalità (come l’uomo kantiano, che è fenomeno inserito in una catena causale e noumeno dotato di una libertà metafisica); il di più*¹²⁰ *che l’uomo possiede in confronto all’animale è un di più di capacità di prevedere e di subordinare i mezzi al fine, è anche un di più di intelligenza nella determinazione del fine, ma non è un di più di «arbitrio» nella scelta tra diversi fini [corsivo mio]*”¹²¹, la decisione alternativa tra i quali è inserita in un’oggettiva dialettica etico-sociale che si radica nella connessione tra materiale (naturale) determinatezza umana, processi esistenziali individuali e specifiche dinamiche delle società storicamente costituite. Certo, ritenere che “il problema del rapporto natura-società” sia ineludibile per affrontare in termini di oggettività materialistica l’esigenza di

¹¹⁹ Sebastiano Timpanaro, **Sul materialismo**, Nistri-Lischi, Pisa, 1975 [ma il brano riportato appartiene alla Prefazione della prima edizione dell’opera, pubblicata nel 1970], p. XI (il passo in questione è ripreso da Minazzi nel suo scritto, in op. cit., p. 292).

¹²⁰ Sebbene in questa espressione non del tutto felice vi sia probabilmente un residuo di inconsapevole antropocentrismo, appare evidente dal complesso dell’impostazione filosofica timpanariana come egli non si proponga altro scopo che quello di rimarcare la specificità di talune capacità umane, senza voler affermare in alcun modo una radicale discontinuità tra gli altri animali e l’uomo, cui non spetta alcun ruolo privilegiato nel seno della natura; a tal proposito, oltre al testo succitato, si rammentino i celebri saggi da Timpanaro dedicati a Leopardi (S. Timpanaro, **Classicismo e illuminismo nell’Ottocento italiano**, Nistri-Lischi, Pisa, 1977), o la sua importante introduzione all’edizione Garzanti del **Buon senso** holbachiano (Paul Thiry d’Holbach, **Il buon senso**[1772], introduzione di S. Timpanaro, Garzanti, Milano, 1985, pp. VII-LXXXI).

¹²¹ S. Timpanaro, op. cit., p. 91.

discriminare tra bisogni e scopi, tra scopi e scopi, tra attività e attività, espone all'ovvia e prevista [...] accusa di «biologismo» o di «materialismo volgare».¹²² Ora, osserva lo studioso parmense, se con questa etichetta si intende “la riduzione immediata del sociale al biologico” e la negazione della logica propria dei diversi modi di produzione storicamente sorti, essa può venire del tutto legittimamente usata nei confronti di chi trascuri l'esame delle mediazioni esistenti tra processualità naturale e oggettività storico-sociale; “se invece si intende, come troppo spesso si intende nel marxismo occidentale del nostro secolo [si rammenti di nuovo la data di composizione dello scritto timpanariano qui citato], la negazione del condizionamento che la natura esercita tuttora sull'uomo, la relegazione della biologicità dell'uomo in una specie di prologo preistorico dell'umanità, il disconoscimento della rilevanza che certi dati biologici hanno in rapporto all'esigenza della *felicità* (esigenza che è pur sempre alla base della lotta per il comunismo)”, allora l'accusa di “materialismo volgare” va capovolta in affermazione di una sacrosanta necessità teorica.¹²³

Non è certo possibile passare sotto silenzio la radicale differenza intercorrente tra l'approccio timpanariano ai problemi etico-sociali, seriamente – pur con i suoi limiti - materialistico ed eudemonistico (di un eudemonismo che rivendica orgogliosamente la propria consapevole parentela con l'edonismo della grande tradizione del materialismo settecentesco), e quello rortyano, costruttivista, pragmatico, improntato al modello di un “liberalismo ironico”. Questa forma di liberalismo non conduce affatto, sostiene il filosofo americano, alla svalutazione dell'esigenza di opporsi all'umiliazione e alla

¹²² Cfr. S. Timpanaro, op. cit., p. XIII.

¹²³ Cfr. S. Timpanaro, op. cit., p. XIII. Particolarmente significative, su tali questioni, sono le pp. 26-31, nelle quali è contenuto un riferimento ad alcune affermazioni di Antonio Labriola (cfr. Antonio Labriola, **Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare**[1896], in A. Labriola, **Saggi sul materialismo storico**, a cura di Valentino Gerratana e Augusto Guerra, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 148), la cui importanza per una concezione materialistica dell'uomo è stata recentemente ribadita da Giorgio Cosmacini in **Il medico materialista. Vita e pensiero di Jakob Moleschott**, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 180-181.

sofferenza, di combattere per “l’obiettivo della massima felicità possibile per il maggior numero di persone”, soltanto ritiene che essa non possa essere fondata su una presunta conoscenza oggettivamente vera dell’autentica realtà delle cose: “Secondo me, la filosofia pragmatica dovrebbe svolgere proprio questo ruolo: quello di insistere sull’inesistenza di una qualsiasi «natura» o «essenza» della realtà o dell’umanità. [...] Il «buon senso» occidentale continua ad essere influenzato dalla presupposizione greca che le cose abbiano un’essenza e che, se potessimo conoscere l’essenza dell’umanità (ciò che uomo e donna sono veramente), finalmente sapremmo esattamente cosa fare di noi stessi. Il pragmatismo vuole liberarsi di questa idea greca. In una cultura pragmatista, per una discussione politica o morale un vocabolario scientifico andrebbe bene quanto un vocabolario religioso.”¹²⁴ Di contro al “metafisico liberale”, il quale è costantemente alla ricerca di argomenti che supportino il “nostro desiderio di essere buoni”, aspirando ad “un’autodescrizione che metta in luce un’essenza umana universale, qualcosa di più della facoltà di patire umiliazione”, l’ironico liberale “vuole solamente che la ridescrizione aumenti le nostre *opportunità di essere buoni*, di non umiliare gli altri. Ritiene che l’*unico* vincolo sociale necessario è la consapevolezza del fatto che l’umiliazione è una sofferenza per tutti. Laddove per il metafisico ciò che contraddistingue tutti gli esseri umani dal punto di vista morale è il loro essere in relazione con uno stesso potere superiore – ad esempio la razionalità, Dio, la verità o la storia [perché necessariamente la razionalità umana, la verità etico-sociale e la storia debbano venire elevati al rango di “poteri superiori” non lo si comprende, a meno di non considerare come Rorty desideri ridurre ogni posizione ontologica alla dimensione di una metafisica assolutizzante] – per l’ironico la definizione di un individuo dal punto di

¹²⁴ Richard Rorty, **Verità e libertà**[2005], a cura di Eduardo Mendieta, Transeuropa, Massa, 2008, p. 84 (cfr. anche pp. 70-72).

vista etico, di un soggetto morale, è «qualcosa che può essere umiliato». Il senso di solidarietà umana dell'ironico è fondato sulla percezione di un pericolo comune, non di un possesso comune o di un potere universale.”¹²⁵ Indubbiamente, poiché in una società liberale ideale nessuno può porre limiti alle ridescrizioni possibili che ciascuno può ritenere di adottare, “a scopo personale, io posso ridescrivere te e chiunque altro in un certo modo che non ha niente a che fare con il mio atteggiamento nei confronti di una tua possibile o reale sofferenza. I miei scopi personali e la parte del mio vocabolario decisivo che non è relativa al mio comportamento sociale non sono affari tuoi.”¹²⁶ Dato, però, che l'ironia in questione è saldo patrimonio di un convinto liberale non metafisico, l'assunzione di un certo vocabolario si accompagna alla convinzione secondo cui “ciò che lo unisce agli altri membri della sua specie non è un linguaggio comune ma *solamente* la facoltà di provare dolore, e in special modo quel particolare tipo di dolore che le bestie non conoscono: l'umiliazione. Secondo lui, la solidarietà umana non dipende dall'avere una verità o un fine comune ma dall'avere una comune speranza egoistica, la speranza che il proprio mondo – le piccole cose da cui è formato il proprio vocabolario decisivo – non venga distrutto. Dal punto di vista degli interessi pubblici ognuno può anche avere un vocabolario decisivo diverso da quello di tutti gli altri, purché ci sia abbastanza sovrapposizione perché tutti abbiano le parole per dire che è necessario sapere quello che passa per la testa degli altri oltre che per la propria. [...] Per l'ironico liberale l'importante non è scoprire [la ragione metafisica per preoccuparsi dell'esistenza del dolore] ma essere certo all'occorrenza di *accorgersi* del dolore altrui.

¹²⁵ R. Rorty, **La filosofia dopo la filosofia**, cit., p. 111.

¹²⁶ Ivi, p. 112.

Egli spera di non venir limitato dal proprio vocabolario decisivo quando si trova nella situazione di poter umiliare qualcuno che ne ha uno molto diverso.”¹²⁷

Il punto dolente di un siffatto atteggiamento etico-politico, volutamente “postfilosofico” nel suo rifiuto di ogni fondamento conoscitivo oggettivo che illumini alternative umano-sociali migliori di altre, va ravvisato, a parere di chi scrive, nell’impossibilità di sostenere adeguatamente ed efficacemente il proprio proposito di lottare contro l’umiliazione, in nome della “massima felicità possibile per il maggior numero di persone”, rifiutando un concetto di ordine etico e sociale la cui universalizzabilità oggettiva rinvii all’agire storico di facoltà e predisposizioni comuni della specie (operanti, da un punto di vista materialistico, nel quadro generale dello spontaneo, ateleologico svolgersi della processualità naturale reale). Certamente è estranea a Rorty ogni intenzione di universalizzazione razionale o di fondazione oggettiva; ma, proprio per questo, non ci si può esimere dal domandarsi quanto le proposte teoriche rortyane - che si presentano esse stesse come ridescrizioni metaforiche - non comportino uno svuotamento nichilistico-relativistico dei valori che finisca col confinare l’agire pratico a tali proposte ricollegantesi in un cieco pragmatismo, il quale si espliciti nei limiti di quel tecnicismo manipolatorio, di quel praticismo “razionalmente irrazionale” su cui ci si è soffermati in precedenza.¹²⁸ Senza un apparato categoriale capace di render conto della determinatezza storico-sociale delle alternative in gioco e del senso etico e umano in esse oggettivamente implicato, ci si espone infatti al rischio di risolvere l’aspirazione ad un generico miglioramento della società in un’acritica assunzione delle esperienze di felicità e di sofferenza immediatamente date

¹²⁷ Ivi, p. 113.

¹²⁸ Non è certo irrilevante, a tal proposito, che Rorty faccia valere l’esigenza di un avvicinamento della funzione del filosofo contemporaneo a quello di “ingegnere o avvocato”, che devono entrambi “capire ciò di cui i loro clienti hanno bisogno...”: cfr. R. Rorty, **Verità e libertà**, cit., pp. XXVII-XXVIII e pp. 70-71.

nel contesto di scopi, attività, bisogni plasmati, sulla base di intrascendibili presupposti ontologico-materiali, dalle logiche riproduttive socialmente dominanti. Venendo meno ogni rimando ad una qualunque dimensione oggettiva - secondo noi, lo ripetiamo, tematizzabile in modo adeguato solo attraverso un'ontologia sociale materialistica - in cui siano poste le possibilità di fondo di una distinzione teoreticamente convincente tra piaceri, dolori, bisogni immediati e piaceri, dolori, bisogni meglio concorrenti alla felicità di individui costitutivamente sociali, si dissolve lo spazio di un'autentica razionalità critica che, in nome di un "piacere vero", non appiattisca il discorso etico-politico sulla realtà sociale esistente né postuli un cambiamento svuotato di reale consistenza valoriale (cambiamento, peraltro, il cui tendenziale intrinseco nichilismo odierno non discende da astratte discettazioni filosofiche ma dalle necessità sistemiche viepiù pervasive della produzione-consumo delle merci capitalistamente prodotte, il cui regno è quello della "ripetizione quotidiana della transitorietà universale",¹²⁹ con l'"ovvia" eccezione del fondamento economico-sociale della merce stessa, la possibilità di superamento complessivo del quale è bollata, a seconda dei casi, come insulso o pericoloso ciarpame ideologico).

E' nel **Gorgia** platonico, osserva acutamente Marcuse, che "viene elaborato per la prima volta il concetto del vero e del falso bisogno, ossia del vero e del falso piacere – verità e falsità intese come categorie che devono poter essere applicate ad ogni singolo piacere."¹³⁰ Dopo aver sostenuto che il piacere è essenzialmente mescolato al dolore, poiché consiste nella soppressione e nel riempimento di una dolorosa mancanza, di una

¹²⁹ Cfr. Zygmunt Bauman, **Vite di scarto**[2004], Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 120.

¹³⁰ Herbert Marcuse, **Per la critica dell'edonismo**[1938], in H. Marcuse, **Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965**, Einaudi, Torino, 1969, p. 122. Una famosa esposizione in positivo degli ideali sociali ed etici di Marcuse – pur successivamente ulteriormente elaborati – è contenuta nel suo **Eros e civiltà**[1955], Einaudi, Torino, 1992; cfr. anche, per un inquadramento generale delle tematiche marcusiane concernenti le società repressive e il loro possibile superamento storico-sociale, il saggio di Leonardo Casini, **Eros e utopia. Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di Herbert Marcuse**, Carocci editore, Roma, 1999.

spiacevole privazione, sicché esso “cessa simultaneamente” al bisogno (come quando, per esempio, si beve avendo sete),¹³¹ il Socrate del dialogo platonico conclude affermando che, non potendo il piacere coincidere col bene e il dolore col male essendo bene e male separati e non legati assieme, si devono eleggere tra i piaceri solo quelli funzionali al bene, definito, quest’ultimo, come “quel certo ordine, ingenito in ciascuna cosa e proprio di ciascuna, [che la] rende buona.”¹³² In tal modo, commenta Marcuse, Platone è in grado di commisurare i singoli piaceri all’ordine sociale e alla sua maggior o minor bontà intrinseca: “I bisogni cattivi ed i piaceri cattivi sono quelli che distruggono il giusto ordine dell’anima e impediscono all’individuo di giungere alle sue più vere possibilità. [Su queste ultime però] decide la comunità in cui gli individui vivono [...]. [Più precisamente] il concetto dell’ordine dell’anima si capovolge in quello dell’ordine della comunità, e il concetto di ciò che è individualmente giusto in quello della giustizia (504): che gli individui partecipino del piacere giusto, dipende dal giusto ordinamento della polis.”¹³³

Se Platone, nelle opere successive al **Gorgia**, rintraccerà in un essenziale e immutabile ordine ideale il criterio onde stabilire l’intima giustizia della comunità sociale entro la quale debbono venir esercitate attività e goduti piaceri conformi al bene collettivo e individuale, nei materialisti francesi del Settecento – per fare solo un altro illuminante esempio - troviamo significativamente riproposta, in un contesto di pensiero che rifiuta ogni indefettibile essenza intelligibile,¹³⁴ la distinzione tra vero e falso piacere, emblematicamente correlata alla contrapposizione tra ciò che la società

¹³¹ Cfr. Platone, **Gorgia** (496-497) in Platone, **Tutte le opere**, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, Sansoni, Firenze, 1983, pp. 747-748.

¹³² Cfr. Platone, op. cit. (506-507), p. 754.

¹³³ H. Marcuse, **Per la critica dell’edonismo**, cit., p. 123.

¹³⁴ Si veda, in particolare, l’aspra polemica diderotiana contro le immutabili essenze dei filosofi tradizionali, cui vanno contrapposti gli incessanti mutamenti generati da una processualità naturale affatto priva di un ordinamento finalistico e razionale divino: cfr. Denis Diderot, **Il sogno di d’Alembert**[1769], Sellerio, Palermo, 1994, pp. 47-49.

storicamente data riconosce come “lecito” e ciò che la razionale elaborazione della materialità concreta dell’esperienza umana riconosce come “giusto”. Una volta stabilito il fondamento edonico della felicità, Paul Thiry d’Holbach, negli **Elementi di morale universale**, afferma che “da solo l’uomo non verrebbe a capo di niente senza la più grande fatica; non potrebbe difendersi, non sarebbe in grado di tener testa alle disgrazie che gli capitano. Gli associati gli rendono il lavoro più facile, accrescono i suoi godimenti; egli trae profitto dalla loro operosità, è partecipe dei loro piaceri. In una parola, l’uomo dipende dagli associati in ogni momento.”¹³⁵ Da tale insuperabile necessità del legame sociale, grazie a cui soltanto può efficacemente esprimersi la costitutiva tensione al piacere e alla felicità degli esseri umani, discende la definizione holbachiana di “doveri dell’uomo”; essi traggono il loro contenuto normativo da “tutto ciò che il suo [dell’uomo] interesse e la conoscenza esatta e meditata dei rapporti che egli ha, come uomo e come cittadino, con la società di cui è membro gli prescrivono e lo obbligano a fare per la conservazione di questa società, per contribuire alla felicità di ciascuno degli individui che la compongono e per stabilire fra sé e gli altri questo scambio costante e abituale di servizi alternativamente ricevuti e resi.”¹³⁶ La socialità cui d’Holbach si riferisce nella sua determinazione delle norme etiche che devono regolare le relazioni interindividuali nel contesto della vita civile, non coincide però, acriticamente, con le forme di società di volta in volta date. I “veri” doveri dell’uomo, quelli attraverso i quali la tensione edonica umana viene meglio soddisfatta, sono infatti specificati al livello di una “giustizia” che, pur non trascendendo la materialità integrale della nostra esistenza, si pone quale criterio di valutazione e di giudizio di ciò che la

¹³⁵ Paul Thiry d’Holbach, **Elementi di morale universale o catechismo della natura**[1765, pubblicato postumo nel 1790], Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 21. Sul nesso sussistente tra piacere e felicità, si vedano, in quest’opera, le pp. 5-10.

¹³⁶ Ivi, p. 16.

società immediatamente considera come legittimo o addirittura doveroso. Quest'ultimo, in effetti, “è giusto ogniqualvolta la ragione [ossia l'intelligente elaborazione dell'esperienza mediante la memoria e il pensiero]¹³⁷ lo approva, è ingiusto quando la ragione lo disapprova. Ciò che la legge comanda o permette può essere *lecito* senza essere giusto, ciò che proibisce può essere *illecito* senza essere ingiusto per questo. Non decidono del giusto e dell'ingiusto né la società né le leggi né le usanze, è la ragione che decide. Presso un popolo guerriero e conquistatore, il furto, la rapina, l'assassinio, la crudeltà possono essere cose lecite, permesse e persino approvate, senza essere giuste per questo.”¹³⁸

Un'analogia volontà di opporre una retta concezione della “virtù” ai valori e alle abitudini sociali fattualmente operanti all'interno di consessi civili la cui generale corruzione asseconda le peggiori disposizioni temperamentali di individui quali “il nipote di Rameau”,¹³⁹ regge la definizione di “morale” offerta da Denis Diderot. Secondo “il tribunale della filosofia e della ragione”, afferma il grande enciclopedista, l'etica “è una scienza il cui oggetto è la salvaguardia e la comune felicità della specie umana. Le sue regole devono rapportarsi a questo duplice fine. Il loro principio fisico, costante ed eterno [relativamente ai movimenti di lunga durata di una natura in cui “tutto è in perpetuo fluire”],¹⁴⁰ è nell'uomo stesso, nella similarità di organizzazione di un uomo con un altro, similarità di organizzazione che origina quella degli stessi bisogni, degli stessi piaceri, delle stesse pene, della stessa forza, della stessa debolezza. E' questa la fonte della necessità della società o di una comune lotta contro i comuni pericoli che nascono nel seno stesso della natura, la quale minaccia l'uomo da cento

¹³⁷ Cfr. P. T. d'Holbach, op. cit., pp. 11-15.

¹³⁸ Ivi, pp. 24-25.

¹³⁹ Cfr. Denis Diderot, **Il nipote di Rameau**[1762-1773 circa], Rizzoli, Milano, 1981.

¹⁴⁰ Cfr. D. Diderot, **Il sogno di d'Alembert**, cit., pp. 48-49.

parti diverse.”¹⁴¹ Rispetto a tali presupposti fisico-naturali e a tali scopi, viene delineata da Diderot l’immagine dell’”uomo virtuoso”, cioè di colui che possedendo “le nozioni più esatte di giustizia e di felicità”, conforma la sua condotta al rispetto scrupoloso “dell’interesse comune degli uomini uniti in società e dell’oggetto costante di questa unione.”¹⁴² La degenerazione delle finalità etiche del vivere sociale nascono allora dal perversimento vizioso dei bisogni e dei piaceri che dovrebbero reggere l’agire individuale e collettivo, perversimento reso possibile da tendenziali limitazioni di giudizio, radicate nella finitezza materiale dei singoli e stimolate od ostacolate, entro certi limiti, dai costumi e dalle leggi imperanti nella società. E’ quando viene meno, in altri termini, l’ancoraggio del sistema socialmente stabilito e riconosciuto dei bisogni ad una loro misura “naturale e ragionevole”, definibile mediante il razionale esame del complesso di attestazioni empiriche risultanti dallo svolgersi dell’esistenza materialmente determinata della specie, che la vita della comunità, secondo Diderot, diventa preda di una dissennata corsa al lusso,¹⁴³ apportatrice di oppressione, ingiustizia e infelicità. Celebrando nel **Supplemento al viaggio di Bougainville**, “i costumi e le usanze di un popolo [quello tahitiano] non civilizzato”, in pagine che utilizzano lo

¹⁴¹ Denis Diderot, **La morale**[1780], in D. Diderot, **Ritorno alla natura**, a cura di Antonio A. Santucci, Laterza, Roma-Bari, 1993, p. 68.

¹⁴² Cfr. D. Diderot, op. cit., pp. 68-69.

¹⁴³ Non è certo Diderot il solo filosofo dell’epoca a scagliarsi contro un incremento irragionevole delle ricchezze, che, lungi dal migliorare realmente la vita dell’uomo, aggiungono ad essa ulteriori motivi di preoccupazione, timore, sofferenza (lasciamo per il momento da parte le radici classiche, greche, di simili considerazioni, a cominciare dalle mirabili pagine di Aristotele contro la “crematistica innaturale”). A proposito delle posizioni etico-politiche espresse da Claude Adrien Helvétius nel suo celebre **Dello spirito**, Alberto Postigliola scrive, per esempio: “[Come per Rousseau] così pure per Helvétius il modo migliore per risolvere il problema dell’ineguaglianza è quello di assicurare a tutti la proprietà, ma in quantità tale che non sia possibile un’accumulazione di ricchezze in una misura capace di creare di nuovo gravi disparità fra le fortune dei cittadini. [...] L’ideale [roussoiano] delle «medie ricchezze» sembra rispondere in pieno ai suoi principi antropologici e politici: viene incontro all’egoismo, al desiderio del piacere e del godimento, all’interesse, e insieme alla sua intenzione di istituire una società civile coesa, nella quale regni il «pubblico bene», l’«armonia degli interessi». Di qui la condanna (in linea di principio) del lusso e la sua preferenza, al pari di Rousseau, per le «nazioni povere». (A. Postigliola, Prefazione a C. A. Helvétius, **Dello spirito**[1758], a cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. XXXVI-XXXVII).

spunto etnologico di partenza per un'utopica illustrazione di alcuni dei più alti ideali illuministici,¹⁴⁴ egli sostiene: “Io vedo che non appena alcune cause fisiche, come ad esempio la necessità di vincere l'ostilità del suolo, hanno tirato in gioco la sagacia dell'uomo, questo slancio lo trascina ben al di là dello scopo, e oltrepassato il limite del bisogno, si è trascinati nello sconfinato oceano delle fantasie, dal quale non ci si trae più fuori.”¹⁴⁵ L'istanza di una saggia limitazione dei bisogni quale criterio primo di costituzione di una comunità civile libera dalle funeste miserie morali e sociali provocate da un inconsulto proliferare di stolte “fantasie”, è successivamente ribadita, attraverso l'incalzare lucido e accorato della prosa, nella **Confutazione del libro «Sull'uomo» di Helvétius**: “L'uomo si è unito per lottare con più vantaggio contro il suo nemico costante, la natura: ma non si è accontentato di vincerla, ha voluto trionfare. Ha trovato la capanna più comoda della caverna, e si è stabilito nella capanna; molto bene, ma quale enorme distanza dalla capanna al palazzo! Sta meglio nel palazzo che nella capanna? Ne dubito. Quanta pena si è dato per non aggiungere alla sua sorte altro che cose superflue e complicare all'infinito l'opera della sua felicità!”¹⁴⁶

Non proseguiamo oltre con i richiami a tradizioni di pensiero in cui è ben presente l'esigenza di distinguere tra veri e falsi piaceri, tra modelli di felicità effettivamente vigenti nella vita quotidiana socialmente organizzata e forme possibili di attuazione della tensione eudemonistica umana che meglio corrispondano al benessere individuale e collettivo. Al di là dell'accettazione o meno delle singole tesi espresse dagli autori

¹⁴⁴ Cfr. sull'uso filosofico di resoconti di viaggio nel pensiero illuminista, le suggestive considerazioni di Bronislaw Baczko contenute nel suo **Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male**[1997], manifestolibri, Roma, 1999, pp. 127-160.

¹⁴⁵ Denis Diderot, **Supplemento al viaggio di Bougainville**[1772], in D. Diderot, **Ritorno alla natura**, cit., p. 50.

¹⁴⁶ Denis Diderot, **Confutazione al libro «Sull'uomo» di Helvétius**[1773-1775], in D. Diderot, **Potere politico e libertà di stampa**, a cura di Paolo Alatri, Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 163. Sulle posizioni etiche diderotiane, si possono inoltre utilmente vedere, oltre a quelli fin qui citati, gli scritti raccolti in Denis Diderot, **L'uomo e la morale**, a cura di Vincenzo Barba, Editori Riuniti, Roma, 1987.

testé sommariamente citati, ciò che emerge con lampante evidenza dai loro scritti è l'impossibilità di supportare in termini teoreticamente convincenti il bisogno di spazi sociali più adeguati al dispiegarsi di modi più alti di realizzazione personale negando la realtà di una dimensione ontologica oggettiva – la quale, naturalmente, non deve necessariamente assumere una fisionomia platonizzante o integralmente diderotiana, ma comportare, come è ovvio, un'ulteriore elaborazione concettuale. Un saldo inquadramento ontologico dei problemi etici e sociali, in definitiva, sembra rappresentare una condizione indispensabile – sebbene essa medesima da chiarire e definire con un inesausto lavoro scientifico e filosofico - per eludere con successo il rischio di ridurre l'orizzonte etico-politico della propria riflessione e del proprio agire alla complementarità profondamente insoddisfacente (soprattutto se si pensa alle ragioni storiche di fondo del suo attuale conformarsi) di asfittico pragmatismo e di indeterminatezza nichilistica del mutamento.

Da siffatti limiti, esemplarmente tipici di un liberale progressista “ironico” come Rorty, non pare immune neppure la prospettiva etico-filosofica di Putnam, nella quale è tuttavia lodevolmente operante la preoccupazione di opporsi alle possibili derive relativistiche del discorso morale, preoccupazione che gli detta pagine di acuminata critica nei confronti della stessa “ironia” rortyana, così come della retorica decostruzionista o della tendenza foucaultiana ad “identificare l'analisi storica dei concetti con la tesi che l'evoluzione dei nostri sistemi di concetti è semplicemente una questione di lotta per il potere. Questa parte del suo lavoro pare non contempli l'effettiva possibilità che i concetti evolvano come risultati di quelli che ho chiamato *processi di apprendimento* (per quanto non sia assurdo pensare che Foucault, negli

ultimi anni della sua vita, possa aver aperto la ricerca a questo aspetto).”¹⁴⁷ E ciò nonostante, sebbene Putnam abbia ottime ragioni per comprendere nell’etica “la risoluzione *situata* di problemi e conflitti (ciò che Dewey chiama «situazioni problematiche») etici e politici”,¹⁴⁸ sembra lecito dubitare che un’impostazione di fondo impregnata di costruttivismo, la quale tende costantemente a dissolvere la priorità ontologica oggettiva del reale nelle molteplici “ontologie di modelli” delle lingue comunemente parlate o dei linguaggi opzionali adottati, possa coerentemente reggere l’idea di acquisizioni universalizzabili, di “processi di apprendimento” derivabili (sia pur senza alcuna automatica garanzia, senza alcuna lineare progressività) dalle risposte determinate messe in atto dagli uomini di fronte a concrete alternative storico-sociali. La negazione dell’oggettività – per che scrive, di un’oggettività materialisticamente concepita – corrode infatti inevitabilmente, per i motivi fin qui sostenuti, lo spazio di un’etica che voglia sottrarsi alla polarità complementare di praticismo acritico e mutamento relativistico, rendendo vano ogni appello universalistico formulato a partire da presupposti costruttivistici e convenzionalistici (a meno che, come pare talvolta accadere a Putnam, tali presupposti affermati in astratto non vengano poi – fortunatamente! – disattesi nell’effettivo svolgimento del discorso).¹⁴⁹

Un ulteriore chiarimento delle conseguenze implicate dalla dissoluzione disontologizzante di ogni universalismo etico oggettivamente fondato può venire dall’esame della funzione teoretica del concetto di “natura umana”, l’uso del quale genera assai spesso il sospetto di indebita assolutizzazione essenzialistica di gerarchie

¹⁴⁷ H. Putnam, **Etica senza ontologia**, cit., p. 170 (cfr., più in generale, le pagine 163-192).

¹⁴⁸ Ivi, pp. 191-192.

¹⁴⁹ Si veda, per esempio, l’uso che viene fatto a p. 153 dell’opera citata del concetto di “predisposizione naturale”, la quale sembra radicarsi in una dotazione determinata di inclinazioni radicata in una processualità reale oggettiva.

sociali e di tratti antropologici storicamente determinati. Tali pericoli sono indubbiamente presenti nel ricorso a questo concetto, e tuttavia, sostiene Costanzo Preve, non costituiscono per nulla una buona ragione per rifiutarlo, poiché è scorretto annullare la differenza tra la sua intrinseca validità scientifica e filosofica e le sue eventuali strumentalizzazioni ideologiche. In particolare, esso costituisce un indispensabile elemento teorico da far valere nei confronti del “relativismo storico”, il quale “nella sua battaglia ideologica contro il tradizionalismo, il conservatorismo ed il cosiddetto «pensiero di destra», propugna in generale una concezione prometeica, in cui la malleabilità illimitata della natura umana socialmente condizionata è vista come il prerequisito di una creatività onnilaterale. Ma qui si nasconde un tranello in quanto purtroppo Prometeo e il Grande Fratello abitano nello stesso appartamento. *Il presupposto della creatività illimitata è filosoficamente affine, contiguo e omologo al presupposto della manipolazione illimitata. Creatività illimitata e manipolazione illimitata vivono sotto lo stesso tetto. A differenza di come credono ingenuamente i relativisti sociologistici (quelli per cui «la società ha la colpa di tutto»), la sola garanzia contro la possibilità della manipolazione illimitata politica e sociale sta nella resistenza innata della natura umana [cioè nell’agire storicamente situato di sue costitutive tendenze e disposizioni. Corsivo mio].*”¹⁵⁰ Gli avversari della democrazia, precisa quindi Preve, non vanno rintracciati soltanto in coloro che si appellano ad una concezione della natura umana come desolatamente “egoista, malvagia e per nulla «sociale»” per proclamare l’inevitabilità di poteri forti e dispotici volti a tenere a freno gli impulsi socialmente disgregatori degli individui, ma anche in chi, a prima vista in contrasto con i primi, afferma che “qualcosa chiamato «natura umana» non esiste affatto,

¹⁵⁰ Costanzo Preve, **Individui liberati, comunità solidali**, Editrice C. R. T., Pistoia, 1998, pp. 11-12.

ed è dunque possibile una tecnologia sociale artificiale basata sulla manipolazione illimitata, non importa se diretta ad una sorta di zoo umano globalizzato al servizio della mercificazione universale o di una utopia totalitaria di massificazione ideologica e un controllo politico assoluto. Dal mio punto di vista, le utopie del consumismo capitalistico generalizzato e del comunismo politico da caserma e da convento sono politicamente opposte, ma filosoficamente complementari.”¹⁵¹

Di contro alla falsa alternativa tra storico fissismo “pessimistico”, negatore (erroneamente, come si dirà) di qualunque istanza empatico-simpatetica e altruistica della specie umana a livello di originaria dotazione naturale, e manipolabilità sociologica priva di limiti, Preve sottolinea l’importanza di impostazioni simili a quella di Noam Chomsky. Molto opportunamente, egli precisa, il linguista americano utilizza una nozione non relativistica di natura umana, “in cui la competenza linguistica – nell’ampio spettro di significati che ha questa parola – è innata, ed in cui il comportamento sociale è concepito come creativo e nello stesso tempo radicato in questo innatismo.[...] Sebbene questo non possa essere «dimostrato», credo che vi sia uno stretto rapporto fra le ammirevoli battaglie politiche e culturali di Chomsky e la sua mirabile concezione filosofica della creatività linguistica innata.”¹⁵²

Sulla scorta della linguistica chomskyana, sia pur criticamente recuperata, anche Steven Pinker, nel contesto di argomentazioni volte a confutare la tesi della mente quale “tabula rasa”, evidenzia l’insostituibile valore teorico e socio-politico di un’adeguata nozione di natura umana: “Poiché non siamo soltanto prodotti dell’ambiente, ci sono dei prezzi da pagare [per chi voglia modificare il comportamento individuale e collettivo].

¹⁵¹ C. Preve, **Il popolo al potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici**, cit., p. 112.

¹⁵² C. Preve, **Individui liberati, comunità solidali**, cit., p. 13. Riferimenti elogiativi di Preve alla prospettiva teorica chomskyana sono contenuti anche in **Il popolo al potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici**, cit., p. 118.

Per esempio, noi abbiamo desideri intrinseci, di comfort, amore, famiglia, stima, autonomia, bellezza, espressione di noi stessi, indipendentemente dalla nostra storia di rinforzi, e quando ci è impedito di realizzarli ne soffriamo. E' difficile *definire* la sofferenza psicologica senza una qualche idea di natura umana.[...] A volte possiamo decidere di imporre una sofferenza per controllare un certo comportamento, come quando puniamo chi causa sofferenze evitabili ad altri. Ma non possiamo pretendere di riplasmare il comportamento altrui senza violarne in qualche modo la libertà e la felicità. *La natura umana è la ragione per cui non consegniamo la nostra libertà agli ingegneri del comportamento [corsivo mio].*¹⁵³ Non è affatto detto, ribadisce Pinker in sostanziale consonanza con le posizioni previane sopra menzionate, che una teoria affermando l'esistenza di una natura umana sia necessariamente “una dottrina reazionaria, che ci condanna in eterno all'oppressione, alla violenza e all'avidità. E' *ovvio* che dobbiamo cercare di ridurre i comportamenti dannosi, come cerchiamo di ridurre flagelli quali la fame, le malattie e i disastri ambientali. Ma non si combattono questi mali negando i dati obiettivi sulla natura umana a noi sgraditi, bensì volgendone alcuni contro altri [“Se il conflitto è un universale umano – aveva osservato Pinker poco prima -, lo è anche la risoluzione del conflitto. Accanto alle loro spinte malvagie e brutali, tutti i popoli ne mostrano anche moltissime miti e gentili: un senso della morale, della giustizia e della comunità, la capacità di prevedere le conseguenze nel momento di decidere come comportarsi, l'amore per i figli, il proprio compagno o compagna e per gli amici. Che un gruppo si dia alla violenza o operi per la pace dipende dalla serie di spinte in gioco...”].¹⁵⁴ *Affinché gli sforzi per cambiare la società siano efficaci occorre*

¹⁵³ Steven Pinker, **Tabula rasa**[2002], Oscar Saggi Mondadori, Milano, 2005, p. 211.

¹⁵⁴ Ivi, p. 77. Di tono analogo è il seguente brano tratto dal già citato scritto di Giovanni Jervis **Pensare dritto, pensare storto**: “Riassumendo è probabile che veniamo al mondo con inclinazioni non solo all'autoaffermazione, alla competizione e all'aggressione, ma anche alla cooperazione, all'altruismo e alla

identificare le risorse cognitive e morali che rendono possibili alcuni cambiamenti. E affinché quegli sforzi siano umani, occorre riconoscere i piaceri e le sofferenze universali che rendono alcuni cambiamenti desiderabili [corsivo mio].”¹⁵⁵

Sebbene queste affermazioni di Pinker richiedano numerose specificazioni – per esempio, rispetto al concetto di “piacere e sofferenza universale”, il quale abbisogna di una più chiara determinazione ontologica del nesso esistente tra il complesso di “strutture cognitive universali e potenzialità emozionali che si presentano ovunque [in tutte le culture] con le stesse caratteristiche”¹⁵⁶ e la natura del particolare sviluppo di facoltà umane, radicate in tale comune dotazione, sollecitato dall’insieme di scopi socialmente promossi o anche solo permessi –, esse sono comunque efficaci testimonianze del pregevole tentativo di respingere ogni deriva relativistica e manipolatoria in nome di una storicità non disgiunta dalle sue matrici biologico-materiali e non polverizzata in un indistinto gioco di illimitate creazioni socio-culturali. Tali istanze teoriche pinkeriane sono in generale mutate, come si è già avuto modo di accennare, dalla riflessione filosofica, scientifica ed etico-politica di Noam Chomsky, che pure offre una serie di formulazioni e definizioni relative al concetto di natura

sensibilità verso gli altri. Tutte queste inclinazioni non sono generiche ma, al contrario, sembrano rispondere a una serie di strutture della mente, a moduli emozionali e comportamentali, a un ventaglio non illimitato di schemi di azione. Le nostre modalità di risposta agli eventi, variamente temperate fra loro e in ciascun individuo bilanciate in modo diverso, risultano, come si dice in termini tecnici, fondamentalmente adattative. Ovvero, sia le disposizioni innate a cooperare (e magari a essere capaci di carità e abnegazione) sia le disposizioni a competere (e magari a essere capaci di aggressività e violenza) si sono autoselezionate nei millenni per assicurarci la massima possibilità di sopravvivere e soprattutto, in una logica darwiniana, la massima possibilità di allevare figli che sopravvivano a loro volta fino all’età feconda. Lo schema è noto. Se oggi siamo qui è perché tutti i nostri progenitori furono, casualmente, fortunatissimi possessori di combinazioni genetiche ottimali: erano portatori, come si dice in modo appropriato, di un vantaggio riproduttivo. Gli altri non riuscivano altrettanto efficacemente né a cooperare né a competere, avevano minore successo come genitori e magari neppure sopravvivevano fino all’età adulta, per cui ovviamente il loro DNA non è arrivato fin qui.” (op. cit., pp. 26-27). Su tali temi, si veda, dello stesso Jervis, **Contro il relativismo**, Laterza, Roma-Bari, 2005.

¹⁵⁵ S. Pinker, **Tabula rasa**, cit., p. 215.

¹⁵⁶ G. Jervis, **Pensare dritto, pensare storto**, cit., p. 80.

umana e al suo rapporto con la vita morale e sociale dell'uomo non prive di mutamenti e oscillazioni a seconda dei periodi e dei contesti argomentativi in cui vengono sviluppate.

Tralasciando per il momento l'esame più accurato dei complessi legami che l'evolversi del pensiero chomskyano viene via via individuando tra "linguaggio e libertà", sembra necessario allora, vista l'importanza di tale pensiero per la accurata determinazione delle tematiche affrontate nel presente lavoro, concentrare l'attenzione sui contributi essenziali forniti dall'attività teorico-scientifica di Chomsky in vista di una definizione del concetto di natura umana che s'opponga a concezioni piattamente "esterniste" – relativistiche, in definitiva - dell'uomo e dei suoi comportamenti linguistici, morali, politico-sociali. Secondo Francesco Ferretti – tuttavia critico nei confronti del modello chomskyano per la tendenza in esso ravvisabile a fare del linguaggio "il fondamento di una «differenza qualitativa» tra umani e altri animali", tendenza, a parere di Ferretti, non superata completamente neppure dai più recenti sviluppi dell'opera del linguista americano -,¹⁵⁷ Chomsky "ha sferrato un colpo mortale a quelle concezioni del mentale che, facendo più o meno esplicito riferimento alla *tabula rasa*, hanno esaltato la natura plastica e indeterminata degli individui.

L'«argomento della povertà dello stimolo» rappresenta un punto di non ritorno nella

¹⁵⁷ Cfr., in particolare, la distinzione operata da Chomsky, in un saggio composto assieme a Marc D. Hauser e W. Tecumseh Fitch (**The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?**, in **Science**, vol. 298, 22 november 2002, pp. 1569-1579), tra il sistema computazionale linguistico considerato nel suo isolamento (FLN – Faculty of Language in the Narrow Sense), e lo stesso sistema colto invece nei suoi rapporti con altri sistemi di elaborazione, più precisamente quello "senso-motorio" e quello "intenzionale-concettuale" (FLB – Faculty of Language in the Broad Sense). Secondo Ferretti, sebbene in tal modo Chomsky faccia significativi passi in avanti sulla strada del superamento di una concezione autonomista del linguaggio, cogliendone la sua dipendenza da "una varietà di meccanismi percettivi e cognitivi condivisa con altre specie (la cui differenza da quella degli umani sarebbe soltanto di grado)", resta nonostante tutto ancorato "all'idea che esista un componente specifico del linguaggio capace di garantire la differenza qualitativa dell'essere umano dagli altri animali: [...] l'unicità della nostra specie dipende totalmente dalla peculiarità della facoltà di linguaggio in senso stretto." (Francesco Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. 66. Su tali questioni, si possono inoltre vedere, dello stesso Chomsky: **Nuovi orizzonti nello studio del linguaggio e della mente**[2000], il Saggiatore, Milano, 2005; e **Linguaggio e politica**, Di Renzo Editore, Roma, 2002, specialmente le pp. 82-133.

*riflessione sulla mente umana: parlare di linguaggio significa parlare di una facoltà caratterizzata dall'innatismo dei suoi elementi costitutivi [corsivo mio].”*¹⁵⁸

L'argomento or ora ricordato, continua Ferretti, costituisce un momento “chiave nell'avvento della scienza cognitiva”, ed è fatto valere da Chomsky, a partire dalla fine degli anni '50, rispetto a vari livelli (da quelli fonetici a quelli sintattici) dell'acquisizione e della produzione linguistica. In particolare, nella sua applicazione alla sintassi del linguaggio, esso “trova nel «principio di dipendenza dalla struttura» uno dei suoi punti di forza. La sintassi (il costituente centrale della competenza grammaticale) è un sistema complesso che non è derivabile dall'esperienza perché non è rappresentato nella sequenza sonora degli enunciati [preciseremo tra non molto il senso di questa affermazione]. Ma se non è derivabile dall'esperienza – questa è la tesi di Chomsky – allora deve essere innato: [come egli scrive] è naturale postulare che l'idea delle operazioni dipendenti dalla struttura facciano parte dell'innato schematismo applicato dalla mente ai dati dell'esperienza.”¹⁵⁹

La tesi innatistica chomskiana, i cui antecedenti storici sono dallo stesso pensatore americano rintracciati nelle riflessioni humboldtiane sul linguaggio,¹⁶⁰ non è ovviamente priva di elementi fattuali e sperimentali che la corroborino. “Una delle prove più eleganti in favore dell'innatismo della grammatica universale – osserva Ferretti – è quella legata al processo di creolizzazione.”¹⁶¹ E' stato rilevato - da Derek Bickerton, in special modo - che in comunità caratterizzate dall'eterogeneità e della diversità delle lingue parlate, nelle quali la comunicazione può avvenire soltanto per

¹⁵⁸ F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. VIII.

¹⁵⁹ Ivi, p. 41.

¹⁶⁰ Si vedano, per esempio, le pagine fortemente elogiative da Chomsky riservate a Wilhelm von Humboldt (1767-1835) in un saggio del 1970, assai importante anche per la delineazione delle sue posizioni etico-politiche: cfr. **Linguaggio e libertà**[si tratta di una raccolta di vari scritti filosofici e politici, pubblicata originariamente nel 1987], Marco Tropea Editore, Milano, 1998, pp. 226-233.

¹⁶¹ F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. 42.

mezzo di un linguaggio “primitivo” (il *pidgin*, storpiatura inglese di Beijing, Pechino), lessicalmente e grammaticalmente assai povero – si pensi al caso di comunità di immigrati recenti, provenienti da differenti paesi -, “i nuovi nati sono in grado di elaborare enunciati più complessi di quelli ascoltati, ovvero di produrre, in capo a una sola generazione, una lingua strutturalmente più complessa e uniforme di quella parlata dalla generazione precedente. Il *pidgin* subisce in questo modo una creolizzazione. Come è possibile che ciò avvenga? Secondo Jackendoff, se i bambini utilizzano in entrata lo stesso input (povero) della comunità dei parlanti e producono come output uno strumento comunicativo più complesso e articolato, allora, poiché tale strumento non può essere appreso dall’esperienza, esso dovrà essere determinato da ciò che è interno agli individui.”¹⁶² Analizzando il creolo delle isole Hawaii, commenta più dettagliatamente Andrea Moro, Bickerton scoprì, per esempio, che i bambini avevano introdotto decisive proprietà grammaticali dei verbi (l’anteriorità, l’irrealtà, la continuità, la telicità) non codificate affatto nella grammatica del *pidgin* originario, e nel far ciò avevano addirittura superato, “*spontaneamente e senza istruzioni* [corsivo mio]”, “le lingue sulla base delle quali si era formato il *pidgin* cui erano stati esposti!”¹⁶³ Ma questo non è il solo risultato ottenuto dagli studi di Bickerton. Ancor più sorprendente, sottolinea Moro, è ciò di cui egli poté rendersi conto comparando tra loro lingue creole di diverse parti del mondo, scaturite da *pidgin* derivati da lingue differenti rispetto a quelle mescolatesi nel *pidgin* hawaiano (per esempio, il creolo di Haiti o quello parlato nel Suriname): l’ordine relativo delle tre parole equivalenti esprimenti le proprietà verbali dell’anteriorità, dell’irrealtà e della continuità era identico in tutti i creoli

¹⁶² Ivi, p. 43.

¹⁶³ Andrea Moro, **I confini di Babele**, Longanesi, Milano, 2006, p. 137. In tale pagina e in quelle immediatamente precedenti e seguenti, Moro propone degli esempi concreti di creolizzazione, qui non riferibili per motivi di spazio.

esaminati, “*rivelando con ciò di avere una struttura comune!* [corsivo mio] E naturalmente non c’è nulla di «logico», di necessario nel fatto che l’ordine lineare delle parole che si associano a questi tratti sia proprio quello: l’anteriorità, l’irrealtà e la continuità potrebbero benissimo comporsi in un ordine lineare diverso. Se il fatto che l’ordine non varia al variare delle lingue creole non può essere ricondotto a qualche proprietà della realtà o della logica, dunque l’ipotesi più plausibile è che sia in qualche modo determinato da proprietà strutturali predeterminate, non cioè dall’esperienza.[...] Difficilmente il processo di «ricomplicazione» da lingue pidgin a lingua creola e l’omogeneità strutturale delle grammatiche di lingue creole nate da pidgin diversi si spiegherebbe se non esistesse una *predisposizione biologicamente determinata* [corsivo mio] che dà forma alla struttura di una lingua, e della sintassi in particolare. Per questo motivo, Bickerton parla di «ipotesi del programma biologico del linguaggio», corroborando in modo sostanziale l’ipotesi avanzata da Chomsky su base comparativa secondo cui *la struttura delle lingue non varia a piacere ma corrisponde un meccanismo unitario su base biologica* [corsivo mio].”¹⁶⁴

Nonostante non siano totalmente “sovrapponibili” al modello a “principi e parametri” di ascendenza chomskyana, rileva ancora Moro, le ricerche bickertoniane sulla “partenogenesi” delle lingue creole sono del tutto compatibili con esso e ne rappresentano semmai una precisazione.¹⁶⁵ Ciò che ne esce rafforzata, in generale, è l’ipotesi “*di una guida biologicamente determinata che ponga dei limiti strutturali comuni a tutte le lingue* [corsivo mio]”.¹⁶⁶ Nella linguistica odierna è assai diffusa l’idea che, “*almeno per quanto riguarda la sintassi, tutte le grammatiche del mondo non siano altro che la variazione sul tema di un unico stampo universale: lo stampo contiene dei*

¹⁶⁴ Ivi, p. 139.

¹⁶⁵ Cfr. A. Moro, op. cit., pp. 139-140.

¹⁶⁶ Ivi, p. 192.

«punti di variazione» [...], ma essendo molto complesso, al variare dei punti, l'effetto macroscopico produce una differenza superficiale clamorosa, talmente clamorosa dall'essere apparentemente controintuitiva: chi direbbe mai che le sintassi dell'italiano e del giapponese possano essere ricondotte a un unico stampo universale, con una variazione minima? [corsivo mio]”¹⁶⁷ La comprensione delle differenze di superficie tra gli ordinamenti sintattici di queste due lingue comporta infatti il riferimento alla comune struttura gerarchico-sintagmatica e ricorsiva [“in prima approssimazione, con «ricorsività» s'intende in linguistica la capacità di iterare all'infinito un processo sulla stessa struttura”]¹⁶⁸ della sintassi di ogni lingua umana; sono minimi cambiamenti strutturali (per esempio, l'inversione dell'ordine della “testa” e del “complemento” nei sintagmi) a produrre effetti visibili così eclatanti.¹⁶⁹ Certamente, continua Moro, gli esempi semplicissimi proposti per illustrare queste differenze sintattiche tra italiano e giapponese non sono privi del “sapore un po' artefatto che hanno le frasi «di laboratorio», ma la sostanza dovrebbe essere chiara: *variazioni anche minime in un sistema complesso danno luogo a differenze spettacolari* [...]. Una grande parte del lavoro degli ultimi vent'anni di ricerca in sintassi è stato proprio concentrato nell'individuazione di queste differenze minime e sistematiche. Tecnicamente si è soliti chiamare le parti variabili tra le sintassi di lingue diverse con il termine tecnico di «parametri», mentre si definiscono «principi» le parti invarianti del sistema, sicché il modello attualmente dominante nel panorama della linguistica moderna si chiama [come abbiamo già avuto modo di dire] modello a «principi e parametri». ”¹⁷⁰ In questo senso, l'ordine lineare della testa e del complemento, mutevole in relazione alle diverse

¹⁶⁷ Ivi, p. 119.

¹⁶⁸ Ivi, p. 77.

¹⁶⁹ Cfr. A. Moro, op. cit., pp.122-126.

¹⁷⁰ Ivi, p. 126.

lingue, individua un parametro, mentre il fatto che, indipendentemente da variazioni d'ordine lineare, qualunque sintagma non possa essere composto che da specificatore, testa e complemento, e che lo specificatore debba essere “prominente” rispetto alla sequenza testa-complemento, costituisce un aspetto universale della sintassi delle lingue naturali.¹⁷¹ Poiché non vi è alcuna necessità logica a priori o alcuna ragione di efficacia pratica evidentemente indentificabile per cui i mutamenti sintattici delle lingue conosciute e parlate si debbano collocare all'interno di una gamma di variazioni retta da quelle che paiono essere “proprietà invarianti del linguaggio umano”,¹⁷² si può allora ragionevolmente supporre “*che i limiti delle sintassi delle lingue umane siano dovuti a una matrice di stampo biologico* [con buona pace, come lo stesso Moro sottolinea, di tutte quelle teorie che riducono le lingue a semplici “giochi”, a mere convenzioni culturali libere di mutare a piacimento. Corsivo mio]. Questa conclusione, abbiamo visto, si basa per i linguisti sostanzialmente su dati di tipo comparativo, che trovano identità di struttura in lingue molto «distanti» tra loro (incluse le lingue creole), e [inoltre] sull'osservazione dell'apprendimento della lingua madre nei bambini, i quali, pur esposti a dati frammentari, mostrano di convergere, all'incirca nel giro dei primi quattro anni di vita, verso la sintassi della lingua madre *senza passare* [si noti bene] *attraverso un percorso di errori casuali* [corsivo mio], come sarebbe più plausibile se non ci fosse una guida biologicamente determinata. Nessun bambino, per esempio, inverte l'ordine dello specificatore e del complemento nei sintagmi: anche nei ricordi aneddotici attinti dalle nostre esperienze personali, tra i tanti pasticci che un bambino compie, non si ha memoria di casi tipo *casa la* e non *la casa* o *tavolo sul* e non *sul*

¹⁷¹ Cfr. A. Moro, op. cit., p. 126.

¹⁷² Cfr. Noam Chomsky, **Conoscenza e libertà**[1971], il Saggiatore Net, Milano, 2004, pp. 35-36.

tavolo.¹⁷³ Semmai il bambino compie errori morfologici, e sulla base dell'analogia tra *vendere* e *venduta* dice *piangere* e *piangiuto*, ma *errori sintattici del tipo appena descritto non risultano proprio mai essere stati attestati [corsivo mio].*¹⁷⁴

Ovviamente, precisa Moro, nel caso quello “stampo universale” biologicamente determinato dovesse esistere davvero, esso non potrebbe che collocarsi all'interno di una generale facoltà di linguaggio evolutasi tramite “transadattamento” (*exaptation*, secondo l'originario termine coniato da Stephen Jay Gould e da Elisabeth Vrba), quindi non come “«un perfetto sistema di comunicazione» ma [come] il risultato di una «storia» genetica complessa che ha dato luogo a una mutazione puntuale non svantaggiosa, probabilmente non progettata per finalità alcune e verosimilmente non per finalità di comunicazione.[...] La grammatica, in [altri termini] è come le ossa delle vertebre cervicali. Non è altro, cioè, che *una* risposta compatibile con l'ambiente tra le tante permesse dal nostro genoma.”¹⁷⁵ Ciò non significa che i limiti biologici imposti alla grammatica non portino con sé alcun vantaggio per l'uomo; si può infatti facilmente comprendere, per esempio, che senza la presenza di un “filtro sintattico” innato, il bambino avrebbe notevoli difficoltà a segmentare e strutturare il flusso del parlato cui è

¹⁷³ La profonda valenza euristica di certi tipi di errori *mai* commessi da alcun parlante viene fortemente rimarcata dallo stesso Chomsky per ribadire l'ipotesi della dipendenza delle lingue parlate da principi di fondo corrispondenti a determinate strutture neurofisiologiche: si vedano gli esempi assai semplici e chiari, relativi alle frasi interrogative in inglese, da lui esposti in **Conoscenza e libertà**, cit., pp. 38-41.

¹⁷⁴ A. Moro, **I confini di Babele**, cit., p. 146.

¹⁷⁵ Ivi, p. 226. Su alcune delle principali controversie legate al problema dell'evoluzione del linguaggio – l'esame delle quali fuoriesce dai limiti del presente lavoro – si veda il già citato libro di Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, soprattutto le pp. 63-67, in cui è sintetizzato il nocciolo della recente contesa tra Hauser, Chomsky e Fitch, da un lato, e Pinker e Jackendoff, dall'altro. A proposito delle concezioni pinkeriane circa l'evoluzione del linguaggio, Vilayanur S. Ramachandran commenta significativamente: “La mia idea è assai diversa da quella di Steven Pinker, secondo il quale il linguaggio è un adattamento specifico evolutosi stadio per stadio all'unico scopo della comunicazione. A mio avviso esso è, invece, la combinazione fortuita e sinergica di un certo numero di meccanismi che all'inizio si evolsero per altri scopi e, in seguito, furono assimilati dal meccanismo linguistico attuale.” (V. S. Ramachandran, **Che cosa sappiamo della mente**[2003], Oscar Saggi Mondadori, Milano, 2004, p. 81). Un'altra ipotesi suggestiva, formulata per la prima volta nel Settecento da Étienne Bonnot de Condillac, è quella secondo cui “all'origine del linguaggio parlato c'è la comunicazione gestuale”. L'interesse per essa è stata recentemente rinnovata dalla scoperta dei neuroni specchio: cfr., in proposito, la chiara e sintetica esposizione di Giacomo Rizzolatti e Lisa Voza, contenuta nel loro scritto **Nella mente degli altri**, Zanichelli, Bologna, 2008, pp. 91-100.

sensorialmente sottoposto secondo modalità sintagmatiche corrette, mentre proprio la presenza di tale “griglia” “non solo rende più credibile la rapidità di acquisizione [...] della propria lingua madre, ma spiega anche in modo naturale perché alcuni errori non si trovano mai nella produzione del linguaggio infantile.”¹⁷⁶

L’ipotesi di una matrice sintattica di natura biologica, dotata di determinati gradi di libertà a partire dai quali procedere alla generazione delle molteplici sintassi delle lingue esperibili, sembra abbia trovato significativi riscontri in alcuni recenti esperimenti di neuroimmagine cui lo stesso Moro ha preso parte.¹⁷⁷ Il problema principale che si è presentato, nella preparazione di tali esperimenti, ha riguardato la possibilità di isolare con sufficiente sicurezza la componente sintattica, dato che essa non si attiva mai da sola ma, nel processo concreto della comprensione e della produzione linguistica, opera assieme alla dimensione semantica, fonologica, eccetera. Questo punto di stallo è stato però sbloccato capovolgendo la situazione: “*siccome la sintassi non è isolabile, per verificare l’ipotesi che sia autonoma posso produrre degli errori selettivi in tutti i componenti e verificare se la reazione corticale al riconoscimento di errore sintattico è diversa o meno da quella di altri tipi di errore. Se è diversa, non potrò forse dire di aver prodotto una prova diretta dell’autonomia della sintassi, ma sarebbe di fatto molto più implausibile immaginare che la sintassi non sia un componente autonomo, altrimenti perché il riconoscimento di un errore sintattico dovrebbe attivare reti neuronali diverse dal riconoscimento di errori di altro tipo?*”¹⁷⁸ Sulla base di questa intuizione è stato approntato il primo paradigma sperimentale, la cui messa in opera ha fornito risultati i quali suggeriscono che “*il riconoscimento dell’errore di tipo sintattico coinvolge una rete complessa che non si riscontra negli altri tipi di errori e [che] tale rete non è*

¹⁷⁶A. Moro, **I confini di Babele**, cit., p. 227.

¹⁷⁷ La loro dettagliata descrizione è contenuta nelle pp. 154-214 del libro di Moro.

¹⁷⁸ Ivi, p. 174.

rappresentata in un'unica area corticale ma si presenta come un insieme integrato di zone diverse che comprendono [...] la componente profonda (della parte triangolare) dell'area di Broca (area 45), il suo omologo nell'emisfero destro, il nucleo caudato di sinistra e il lobo dell'insula [...].¹⁷⁹

Se l'ipotesi di una rete neurale appositamente dedicata alla sintassi pare dunque essere corroborata in modo apprezzabile sul piano sperimentale, essa non basta però ancora a supportare la tesi secondo cui la variabilità sintattica è sottoposta a limiti dipendenti da principi invarianti dotati di un sostrato neurobiologico. Per tale motivo, continua Moro, è stato necessario approntare un secondo esperimento di neuroimmagine, chiedendosi, per predisporlo adeguatamente, come si possa “verificare che la dipendenza dalla struttura sia correlata con un'attività neurologica dedicata [...]. Una possibilità è quella di verificare che una regola sintattica che violi la dipendenza dalla struttura *non* attivi le stesse aree che tipicamente si attivano quando si utilizza la sintassi di una lingua naturale. Se si arriva a mostrare questo, diventa difficile non ammettere che i vincoli imposti alle sintassi delle lingue naturali non abbiano una matrice biologicamente determinata.”¹⁸⁰ Ebbene, ricorrendo ad una comparazione dell'attività cerebrale di soggetti sperimentali posti di fronte a due serie di regole sintattiche sia dell'italiano sia del giapponese – lingue da essi affatto ignorate in precedenza -, la prima serie composta da regole effettivamente esistenti, la seconda da regole costruite artificialmente in base al mero ordine lineare delle parole, dunque in flagrante trasgressione della struttura sintagmatica e ricorsiva della sintassi delle lingue finora riscontrate in ogni parte del mondo, si è constatato che, al crescere della dimestichezza con tali regole e con le loro corrette o scorrette applicazioni, “l'attività dell'area di Broca aumenta per le regole

¹⁷⁹ Ivi, p. 189.

¹⁸⁰ Ivi, pp. 193-194.

possibili mentre diminuisce per quelle impossibili. *Il cervello ha, per così dire, «smistato» i dati sintattici (senza che i soggetti ne avessero coscienza) e ha fatto elaborare solo le frasi che preservano la dipendenza dalla struttura dall'area naturalmente predisposta per i compiti sintattici (l'area di Broca); nell'elaborazione di frasi che non rispettano la dipendenza dalla struttura, invece, l'attività nella stessa area diminuisce progressivamente.*¹⁸¹ Ora, commenta Moro per chiarire il senso di tali attestazioni sperimentali, “la variazione dell'attività dell'area di Broca in relazione al tipo di regola porta dati a favore dell'ipotesi di una guida biologicamente determinata nell'apprendimento della sintassi. *Perché mai dovrebbe diminuire l'attività corticale in presenza di regole che violano il principio di dipendenza dalla struttura se questo principio fosse solo una generalizzazione elaborata sulla base di accidenti storici? Se cioè l'assenza nelle lingue del mondo di regole che non violano la dipendenza dalla struttura fosse solo casuale?* [corsivo mio] [Inoltre], va ricordato che esaminando l'attività ematica [l'attivazione maggiore o minore di aree cerebrali] in relazione all'apprendimento di regole impossibili non è stata registrata alcuna attività specifica. E' difficile dire ora quanto quest'ultimo dato sia importante, ma non è implausibile pensare che l'assenza di attività specifica per regole di tipo impossibile abbia giocato un ruolo decisivo nel dare forma alle grammatiche delle lingue dell'uomo, escludendo interi gruppi di grammatiche concepibili.”¹⁸²

In definitiva, sintetizza l'autore di **I confini di Babele**, la relazione che si è spesso istituita tra il cervello, ritenuto simile a un hardware, e la grammatica, concepita come un software, a partire dal presupposto che il primo sia qualcosa di “neutrale” rispetto a ogni programma apprendibile, pare decisamente contraddetta dai dati attualmente in

¹⁸¹ Ivi, pp. 209-210.

¹⁸² Ivi, pp. 211-212.

nostro possesso: “*la sintassi delle lingue umane (e, forse, in generale, i processi cognitivi che caratterizzano la mente dell’uomo) sembra essere l’unico software che questo hardware, il cervello dell’uomo, può esprimere.*”¹⁸³

Questa conclusione, da Moro prudenzialmente limitata alla componente sintattica del linguaggio – anche se lui stesso, come si può evincere dalla lettura dell’ultimo passo da noi riportato, accenna alla possibilità di allargare all’intera gamma di attività cognitive l’ipotesi di principi direttivi biologicamente determinati -, viene senza esitazione estesa da Ferretti alla mente nel suo complesso, caratterizzando un concetto di natura umana elaborato in esplicita polemica con il relativismo. Si consideri, a tal proposito, quanto Ferretti scrive sulla plausibilità di una spiegazione dei processi di apprendimento enfaticamente unilateralmente i fattori “esterni” agli individui, il cui paesaggio mentale, originariamente affatto privo di determinazioni costitutive, sarebbe “invaso” dalle influenze dell’ambiente naturale e socio-culturale: “Il paradosso delle concezioni relativiste è che si fondano sui fattori acquisiti senza avere una teoria dell’acquisizione che tenga alla prova dei fatti [si pensi, per esempio, a quanto detto finora sull’acquisizione delle capacità di comprensione e produzione di enunciati sintatticamente corretti, e sulla natura dei limiti ai quali paiono soggetti variazioni ed errori sintattici]. E il motivo per cui non ce l’hanno [...] è, molto semplicemente, che le teorie dell’apprendimento oggi a nostra disposizione non sono compatibili con la concezione del mentale propria del relativismo. Quando ci si interroga sulle condizioni di possibilità alla base della capacità di apprendere, ci si rende conto *che un sistema privo di determinazioni interne non riesce a fare alcunché* [corsivo mio].”¹⁸⁴

¹⁸³ Ivi, p. 220. Tali conclusioni sembrano aver ultimamente trovato riscontro in ulteriori esperimenti compiuti da Marco Tettamanti, da Stefano Cappa e dallo stesso Moro: si veda, in proposito, l’articolo di Edoardo Boncinelli, pubblicato sul **Corriere della Sera** del 28 febbraio 2009, p. 33.

¹⁸⁴ F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. 21.

L'“argomento della povertà dello stimolo”, paradigmaticamente corroborato nel caso dell'apprendimento linguistico, mostra di valere, a riprova della scarsa attendibilità di una concezione del mentale quale “tabula rasa” (o, come vedremo, quale tabula indefinitamente “plastica”), anche nel caso della percezione, la quale, come sostiene Gaetano Kanizsa, «va sempre oltre l'informazione data»,¹⁸⁵ confermando “che lo stimolo è importante ma non quanto credono i fautori del primato dei fattori esterni all'individuo. Per un motivo semplice: *perché, nella cognizione umana, non esistono fattori esterni all'individuo indipendenti da un sistema di elaborazione interno molto sofisticato* [corsivo mio].”¹⁸⁶ Ciò è palese nel cosiddetto “completamento amodale”, “decisivo nella costruzione del mondo visivo quotidiano, visto che «il suo intervento trasforma un insieme di pezzi in una realtà di cose complete» (Kanizsa).”¹⁸⁷ Se, per esempio, si sovrappone nel punto giusto un dito ad una figura di adeguate dimensioni che sembra un triangolo ma non necessariamente lo è, essa verrà immancabilmente percepita come un triangolo, anche qualora si sappia che in realtà ha un'altra forma. Gli psicologi della percezione, spiega Giorgio Vallortigara, “utilizzano il termine «completamento amodale» per designare questo genere di fenomeni: amodale nel senso che è un completamento che si verifica senza che venga stimolata la modalità

¹⁸⁵ Citato da F. Ferretti, op. cit., p. 35.

¹⁸⁶ Ivi, pp. 38-39. Come “caso eclatante” di conferma dell'esistenza di strutture di elaborazione interne che informano la cognizione umana nei suoi vari ambiti, viene da Ferretti ricordato, per la percezione visiva, quello dei disegni di ciechi congeniti; tali disegni “lasciano senza parole: essi rispettano prospettiva e occlusione, due proprietà dipendenti dal punto di vista *a distanza*”, corroborando l'ipotesi secondo la quale “il sistema visivo [è] un sistema estremamente complesso in cui l'accesso sensoriale è solo uno dei componenti in causa.” (ivi, p. 38). Recentemente, sempre a proposito di capacità di rappresentazione innate della nostra mente, “un'equipe mista di neuropsicologi dell'Università del Texas a Austin e delle Università di Padova e di Venezia, capitanati da Carlo Semenza”, ha offerto significativi riscontri sperimentali alla congettura secondo cui “anche i ciechi congeniti, come i vedenti, hanno una linea numerica mentale organizzata da sinistra a destra in uno spazio immaginato. [...] *Il fatto che abbiano sviluppato questa linea in assenza di visione è sorprendente. Possiamo concludere che esiste una capacità di rappresentazione innata, indipendente dal tipo di esperienza, per le quantità numeriche* [corsivo mio].” (Massimo Piattelli Palmarini, **L'ordine dei numeri è già nella nostra mente**, in **Corriere della Sera**, 10 ottobre 2009, p. 32).

¹⁸⁷ F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. 36.

appropriata (visiva, in questo caso); la luce riflessa dalle porzioni occluse degli oggetti non può infatti raggiungere direttamente i vostri occhi. Siamo così abituati a completare gli oggetti parzialmente occlusi che non facciamo caso a quanto ciò sia straordinario. *Si tratta di un'operazione che la mente compie in modo completamente automatico* [corsivo mio]. Provate a guardarvi attorno: molto probabilmente pochi o pochissimi degli oggetti che vi circondano sono completamente e direttamente accessibili ai vostri occhi; la gran parte è parzialmente occlusa da altri oggetti. Eppure non c'è dubbio: in nessun momento avete avuto la sensazione di vivere in un mondo di frammenti; gli oggetti sono vissuti come interi anche quando se ne vede soltanto una porzione.”¹⁸⁸

La capacità di completamento amodale non è affatto soltanto umana, poiché da esperimenti condotti (e illustrati in pagine assai piacevoli e suggestive da Vallortigara, che si occupa, tra le altre cose, di cognizione animale) si può desumere che essa sia posseduta da altre specie, quali i barbogianni, i pulcini, le scimmie, i topi, forse le api e i piccioni.¹⁸⁹ Certamente, “le creature viventi abitano mondi percettivi che possono essere molto differenti tra di loro. Come si usa dire, a ciascuno il proprio tipo di prigione. In questo caso la prigione altro non sarebbe che l'insieme di adattamenti di ciascuna specie alla propria nicchia ecologica.”¹⁹⁰ Ma questa varietà, precisa molto significativamente Vallortigara, il quale ritiene saggiamente che “il postulato dell'oggettività della natura [...] sia la condizione necessaria per fare scienza(e per sopravvivere!)”,¹⁹¹ “*non può essere illimitata, perché vi sono cose che un organismo deve sapere del suo ambiente che valgono per tutti gli ambienti* [corsivo mio]. Per esempio, il mondo visivo delle specie che possono focalizzare la luce per formare immagini deve essere caratterizzato

¹⁸⁸ Giorgio Vallortigara, **Cervello di gallina. Visite (guidate) tra etologia e neuroscienze**, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, p. 21.

¹⁸⁹ Cfr. G. Vallortigara, op. cit., pp. 22-28.

¹⁹⁰ Ivi, pp. 28-29.

¹⁹¹ Ivi, p. 30.

dalla presenza di *figure* segregate e ben distinte rispetto allo *sfondo*. Date le proprietà della luce, ci sono pochi modi per ottenere ciò. Un modo, generalissimo, è di ricavare margini o bordi laddove la stimolazione fisica rivela delle differenze. Il problema naturalmente è che in molte circostanze tali variazioni fisiche possono essere assai poco nette, per non dire indistinte, oppure possono essere presenti solo a tratti (pensate a un animale che si muove nel fitto di un fogliame). Ecco allora che per mezzo della selezione naturale sono stati messi a punto dei meccanismi di interpolazione che, usando regole piuttosto semplici basate sulle regolarità statistiche dell'ambiente (similarità di colore, chiarezza e tessitura, continuità di direzione, movimento comune delle parti ecc.), estraggono, a uso e consumo dell'animale che ne ha bisogno, margini anche laddove non ve ne sono. C'è da preoccuparsi che tanta parte della nostra percezione (forse tutta?) sia fatta di fantasmi? No davvero, visto che siamo qui a discuterne. Benché invenzioni delle menti, gli oggetti completati amodalmente e i margini illusori [come il famoso «triangolo di Kanizsa»]¹⁹² servono egregiamente al loro scopo, che è quello di consentire a noi e agli altri animali di muoversi e di agire appropriatamente nel mondo.”¹⁹³ Che le diversità di organizzazione e strutturazione degli oggetti dell'esperienza percettiva non escluda affatto la possibilità di porre limiti ai cataloghi di realtà posseduti dall'insieme delle creature viventi discende, ribadisce il nostro autore, da un fatto fondamentale (assai poco congruente, in verità, con le affermazioni secondo cui la struttura del reale è essenzialmente generata dagli schemi concettuali e linguistici mediante cui via via la categorizziamo): “*vi sono problemi comuni a tutti gli organismi nella pur ragguardevole varietà delle loro nicchie*

¹⁹² Vedi immagine e commento alle pp. 26-27 del libro citato di Vallortigara.

¹⁹³ Ivi, p. 29.

ecologiche, perché comuni sono le leggi del mondo fisico e perché nei cervelli esse vengono a essere rispecchiate [corsivo mio].”¹⁹⁴

L’adesione ad un sobrio realismo naturalistico – l’unico adeguato supporto, ad avviso di chi scrive, di un’ontologia sociale materialistica non chimerica – impronta anche le interessantissime considerazioni che Vallortigara svolge a proposito della capacità di alcuni animali di percepire la profondità pittorica delle immagini. E’ lo stesso autore di **Cervello di gallina** a porre in rilievo con ammirevole chiarezza il significato filosofico della questione: “Una lunga tradizione culturale, che inizia col vescovo Berkeley [quello stesso – sia detto per inciso – nel cui pensiero veniva da Lenin rintracciata, in **Materialismo ed empiriocriticismo**, una delle essenziali matrici teoretiche del “machismo” e la conseguente possibilità da esso implicata di uno scivolamento metafisico-religioso del fenomenismo]¹⁹⁵ e arriva fino ai giorni nostri con i nomi dell’eminente filosofo americano Nelson Goodman e dello psicologo scozzese Jan Deregowski, ha propagandato l’idea che la profondità pittorica sia una convenzione culturale, qualcosa che assomiglia più al significato arbitrario di parole e simboli che alle proprietà fisiche e ottiche dell’ambiente e al modo in cui queste vengono catturate dagli occhi e dai cervelli. [Ci sono ipotesi, continua Vallortigara] che divengono delle vere e proprie ortodossie in virtù del perverso meccanismo per cui tutti continuano a menzionare come fatti reali e scientificamente acclarati delle autentiche fandonie. Ne è un esempio il mito, perché di questo si tratta, che gli eschimesi percepiscano un maggior numero di sfumature del bianco a causa del fatto che dispongono di un maggior numero di parole per descrivere la neve. Oppure, per l’appunto, la leggenda secondo cui le popolazioni cosiddette primitive non sarebbero in grado di percepire la

¹⁹⁴ Ivi, p. 31.

¹⁹⁵ Cfr. Lenin, **Materialismo ed empiriocriticismo**, cit., pp. 19-35.

profondità pittorica nelle immagini, avendo ricevuto un'esposizione limitata ai manufatti della cultura occidentale e non possedendo, se non in scarsa misura, una propria tradizione pittorico-rappresentativa.”¹⁹⁶ Quest'idea, già “completamente demolita dalle ricerche interculturali degli ultimi anni”,¹⁹⁷ ha ricevuto il colpo di grazia “dal riconoscimento che anche altre specie animali, che evidentemente non hanno tradizioni di rappresentazione pittorica e che possono essere allevate in assenza di ogni esperienza in tal senso, percepiscono la profondità nelle immagini pittoriche [corsivo mio].”¹⁹⁸ Richiamandosi agli esperimenti condotti da Bjorn Forkman con delle galline,¹⁹⁹ Vallortigara sostiene che non solo esse “completano gli oggetti parzialmente occlusi (cosa che, come abbiamo visto, sanno fare pure i pulcini), ma [...] possono altresì utilizzare indizi di tipo pittorico per stimare la profondità rappresentata su una superficie bidimensionale qual è quella dello schermo di un calcolatore. Né più né meno di quel che facciamo noi quando guardiamo un quadro o altre immagini contenenti indizi pittorici di profondità.”²⁰⁰ In modo analogo paiono andare le cose qualora si provi a verificare – come hanno puntualmente fatto Vallortigara e Forkman – “se anche il cervello della gallina funziona sulla base degli stessi principi che guidano la percezione umana”²⁰¹ nel caso di “autentici paradossi visivi” quali quelli descritti per la prima volta da Guido Petter, paradossi connessi con la rappresentazione di una stratificazione in profondità rispetto a figure parzialmente sovrapposte e cromaticamente omogenee, che

¹⁹⁶ G. Vallortigara, **Cervello di gallina. Visite (guidate) tra etologia e neuroscienze**, cit., pp. 33-34.

¹⁹⁷ “Gli indici di «piattezza» che accompagnano immagini come una fotografia o un dipinto (legati alla visibilità della grana o all'uso d'indizi stereoscopici forniti dai due occhi o, infine, ai movimenti del capo) possono infatti prevalere in chi non abbia mai veduto questo genere di rappresentazioni, ma ciò non significa che tali persone non percepiscano gli indizi pittorici nelle fotografie o nei dipinti. Tutte le rappresentazioni pittoriche sono ambigue; anche per noi occidentali e acculturati una foto può essere allo stesso tempo piatta e bidimensionale come oggetto materiale, ma carica di profondità come immagine.” (ivi, pp. 34-35).

¹⁹⁸ Ivi, p. 34.

¹⁹⁹ Tali esperimenti sono descritti dettagliatamente alle pp. 35-37 di **Cervello di gallina**.

²⁰⁰ Ivi, p. 37.

²⁰¹ Ibidem.

rendono inservibili le differenze di colore, contrasto o tessitura solitamente utilizzate per stabilire la distanza reciproca di due oggetti tra le cui immagini sussista appunto una parziale sovrapposizione.²⁰² L'effetto percettivo che si produce non è casuale o determinato da abitudini culturali, ma dipende dal fatto che "il sistema visivo lavora al risparmio. Quando la figura è cromaticamente omogenea, far apparire l'uno o l'altro dei due oggetti in primo piano significa dover rendere visibili contorni che fisicamente non esistono. Siccome questi contorni se li deve creare, il cervello tende a farlo seguendo la strada più breve [ossia a rappresentare la posizione reciproca delle due figure in modo da doversi raffigurare porzioni il più possibile piccole di contorni]."²⁰³ Orbene, l'"effetto Petter" trova riscontro anche nelle modalità percettive della gallina, come attestano i risultati sperimentali ottenuti da Forkman e dallo stesso Vallortigara,²⁰⁴ cioè, ben lungi dall'essere un' amena curiosità, congiuntamente alle altre acquisizioni relative ad alcune regolarità comuni ai meccanismi di percezione di differenti specie animali, suggerisce che "a dispetto delle diversità tra le creature, ci sono probabilmente soltanto *pochi modi per costruire sistemi percettivi veramente efficienti: le regole di funzionamento più generali dei cervelli sembrano essere sempre le stesse* [corsivo mio]."²⁰⁵ Ovviamente, precisa Vallortigara, è incontestabile il fatto che i cervelli degli esseri viventi "esibiscono una certa varietà"; se la differenza tra l'organizzazione laminata del cervello dei mammiferi e quella a nuclei degli uccelli non impedisce che "con entrambi i tipi di cervelli si possano estrarre dalle scene visive dei contorni, utilizzando una regola di minimizzazione come quella di Petter", essa diventa però rilevante quando si consideri che "il cervello di un uccello certe cose le può fare meglio,

²⁰² Cfr. G. Vallortigara, op. cit., pp. 37-42.

²⁰³ Ivi, p. 40.

²⁰⁴ Cfr. G. Vallortigara, op. cit., pp. 40-41.

²⁰⁵ Ivi, p. 42.

o forse solo in modo diverso, del cervello di un mammifero come l'uomo (per esempio riconoscere immagini capovolte) e altre invece proprio non le sa fare (per esempio imparare una grammatica).”²⁰⁶ Tali affinità e tali differenze negli “stili costruttivi” che improntano i cervelli delle diverse specie rinviano in definitiva alla natura dei problemi di adattamento, generali e particolari, che ciascuna di esse ha incontrato nello svolgimento processuale dei suoi rapporti con l'ambiente oggettivo di cui è parte: “I cervelli che osserviamo all'opera nel nostro pianeta non sono male (prova ne è che vi sono organismi che li portano a spasso), ma essendo *prodotti della selezione naturale essi sono stati organizzati in certi modi per certe precise ragioni: per risolvere problemi generali, incontrati dalle diverse specie in tutte le nicchie ecologiche (nel qual caso possiamo aspettarci di trovare invarianza nello stile costruttivo) oppure, più spesso, per risolvere problemi specifici e particolari, incontrati solo in particolari nicchie ecologiche (nel qual caso possiamo aspettarci di trovare varietà e specializzazione nello stile costruttivo)* [corsivo mio].”²⁰⁷ Ne discende, continua Vallortigara dopo aver esaminato la straordinaria abilità dei piccioni nel ruotare mentalmente le immagini, che l'intelligenza non può essere paragonata ad “un'isola, ma [ad] un arcipelago. Considerate le capacità dei piccioni [...] appena descritte: se dovessimo utilizzare come criterio unico per valutare la loro intelligenza la velocità nel riconoscere immagini ruotate, dovremmo concludere che i piccioni sono più intelligenti degli studenti universitari.”²⁰⁸ Ma è del tutto evidente che se considerassimo altre capacità, per esempio quella di leggere un testo scritto, le loro prestazioni non sarebbero in alcun modo avvicinabili a quelle di uno studente. *L'intelligenza è fatta di questo: un*

²⁰⁶ Ivi, p. 43.

²⁰⁷ Ivi, pp. 43-44.

²⁰⁸ Cfr., a tal proposito, quanto Vallortigara scrive sugli esiti di test di rotazione mentale di immagini somministrati a piccioni, babbuini e, appunto, studenti universitari, alle pp. 60-64 del suo libro.

insieme di capacità generali (che sono comuni a tutte le specie) più un insieme di capacità specializzate, ciascuna delle quali si è evoluta come soluzione a un problema specifico [corsivo mio].”²⁰⁹

Nel novero di tali capacità, una rilevante importanza sembra spettare alla possibilità di effettuare “computazioni ricorsive” – da noi non a caso già menzionata a proposito della struttura gerarchico-sintagmatica della sintassi delle lingue umane -, la quale potrebbe forse “essere la chiave per spiegare questa e altre differenze tra le menti che parlano e quelle silenziose.[...] Non sappiamo ancora per certo se la ricorsività sia comparsa solo con il linguaggio. Forse è presente nei sistemi cognitivi degli altri animali per risolvere certi tipi di problemi, quali l’orientamento nello spazio o l’organizzazione delle relazioni sociali, ma magari non è stata inserita nei loro sistemi comunicativi. Oppure, semplicemente, i nostri sistemi cerebrali operano ricorsivamente in numerosi domini cognitivi – dal linguaggio, ai numeri, alla musica – mentre quelli degli altri animali possono farlo solo in pochi, ristretti domini. Sembra essersi trattato di una piccola, sottile differenza nella storia dell’evoluzione, che però ha prodotto gli effetti di una valanga.”²¹⁰ Particolarmente significativa – per fare un altro esempio – è anche la “proprietà squisitamente umana dell’astrazione”, che Vilayanur S. Ramachandran ipotizza essere connessa alla capacità di istituire correlazioni di tipo sinestetico e metaforico. “Immaginiamo – egli scrive illustrando un test da lui realmente effettuato – una forma ameboide tondeggiante dai contorni morbidi e ondulati e una forma angolosa con i contorni aguzzi e frastagliati del vetro rotto. Sono le prime due lettere dell’alfabeto marziano: una si chiama buba e l’altra kiki e dobbiamo decidere qual è buba e qual è kiki. Osserviamo bene le due figure e decidiamo. Nel corso del test da noi condotto, *il*

²⁰⁹ Ivi, p. 65.

²¹⁰ Ivi, p. 124 e p. 140.

98% delle persone ha battezzato *buba* la forma arrotondata e *kiki* la forma acuminata [corsivo mio]. [Vi è qualcosa in comune tra la forma delle figure e il suono loro associato]: l'aspetto visivo di *kiki* ha una qualità aspra che il suono *kiki*, rappresentato nella corteccia uditiva dei centri acustici del cervello condivide. Il cervello esegue *un'astrazione sinestetica a modalità incrociata* [corsivo mio], riconoscendo la comune caratteristica (asprezza dei contorni, asprezza del suono), estrapolandola e giungendo alla conclusione che sia la lettera sia il suono sono *kiki*. (Particolare interessante, i tamil, che non parlano né scrivono l'inglese, ottengono lo stesso risultato, sicché il fenomeno non è correlato al fatto che la forma aguzza può ricordare l'aspetto visivo della lettera kappa. Anche altre forme si possono accoppiare ai suoni in modo analogo; se per esempio si mostrano a dei volontari una linea sfumata e una seghettata e si chiede loro che cosa è «rrrr» e che cosa è «scccc», quasi tutti accoppiano istintivamente la linea sfumata con «scccc» e quella seghettata con «rrrr».)²¹¹ Sottoponendo al test di *buba-kiki* pazienti con una leggera lesione al giro angolare sinistro, si è potuto constatare che in essi l'associazione tra la forma e il suono avviene in modo casuale. Questi individui, in altri termini, “non riescono più a compiere l'astrazione a modalità incrociata, anche se conservano l'intelligenza, conducono una conversazione spigliata e appaiono sotto altri aspetti del tutto normali. E' comprensibile che sia così, perché il giro angolare si trova strategicamente all'incrocio tra il lobo parietale (preposto al tatto e alla propriocezione), il lobo temporale (preposto all'udito) e il lobo occipitale (preposto alla visione). Tale posizione strategica consente la convergenza di diverse modalità sensoriali nella creazione di rappresentazioni astratte, indipendenti dalla modalità, della realtà che ci circonda. Dal punto di vista logico, la forma acuminata e il suono «kiki»

²¹¹ V. S. Ramachandran, **Che cosa sappiamo della mente**, cit., pp. 74-75.

non hanno niente in comune [...], ma il cervello [attraverso l'astrazione sinestetica a modalità incrociata] estrapola la caratteristica comune dell'«acuminatezza». *Nel giro angolare hanno sede i rudimenti della proprietà squisitamente umana dell'astrazione [corsivo mio].*²¹² Se confrontiamo il cervello dei mammiferi inferiori con quello di scimmie e uomini, significativamente ”notiamo un progressivo ampliamento della giunzione parieto-temporo-occipitale e del giro angolare, il cui sviluppo appare quasi esplosivo negli esseri umani.”²¹³ Probabilmente evolutasi, all'inizio, per altre funzioni, “una volta che si fu sviluppata, la capacità di eseguire un'astrazione a modalità incrociata diventò un esadattamento (cioè un ulteriore adattamento *da* uno precedente) per gli altri tipi di astrazione in cui eccelliamo, come le metafore, le iperboli ecc.”²¹⁴ E' inoltre ipotizzabile, conclude Ramachandran, “che, nel corso dell'evoluzione, anche la giunzione TPO e in particolare i giri angolari destro e sinistro abbiano assunto un ruolo complementare nel mediare tipi abbastanza diversi di metafore: credo che il sinistro medi le metafore a modalità incrociata (per esempio «formaggio piccante» o «camicia chiassosa»), e il destro quelle spaziali («è sceso dal suo piedestallo»). L'ipotesi non è stata ancora verificata in maniera sistematica, ma [come già ricordato] i pazienti con lesioni del giro angolare sinistro che ho esaminato [...] non sono riusciti a interpretare proverbi e metafore e hanno fallito anche il test di buba-kiki.”²¹⁵

Il fatto che sia legittimo parlare di una dotazione di predisposizioni biologiche determinate “modellate dalla selezione naturale”, le quali non consentono di rappresentare la mente umana come un materiale indefinito, puramente e semplicemente

²¹² Ivi, pp. 75-76.

²¹³ Ivi, p. 76.

²¹⁴ Ibidem. Sulla probabile influenza che l'uso delle metafore esercita rispetto ai “tipi più astratti di idee” e alla capacità di attuare generali inferenze logiche, cfr. anche le considerazioni di Steven Pinker in **L'evoluzione della mente**, a cura di Telmo Pievani, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 2008, pp. 70-77.

²¹⁵ V. S. Ramachandran, **Che cosa sappiamo della mente**, cit., pp. 76-77.

malleabile ad opera delle influenze dell'ambiente esterno,²¹⁶ non può d'altra parte, scrive Steven Pinker, essere convincentemente contraddetto dal “connessionismo” e dall'indebita enfaticizzazione della “plasticità neurale”.²¹⁷ Il primo, puntualizza lo studioso americano, può essere descritto come “la teoria secondo la quale il cervello è simile alle reti neurali artificiali per apprendere pattern statistici simulate al computer. Gli scienziati cognitivi concordano sul fatto che i processi elementari che costituiscono la serie di istruzioni del cervello – memorizzare e recuperare un'associazione, mettere in sequenza elementi, focalizzare l'attenzione – sono implementati nel cervello come reti di neuroni densamente interconnessi (cellule cerebrali). La domanda è se un tipo di rete *generico* [corsivo mio], dopo essere stato modellato dall'ambiente, possa spiegare tutta la psicologia umana, o se il genoma confezioni su misura reti *differenziate* [corsivo mio] per le richieste di particolari domini: linguaggio, visione, morale, paura, libido, psicologia intuitiva e così via. I confessionisti, è chiaro, non credono in una tabula rasa, credono però nel suo più stretto equivalente meccanicistico: un dispositivo di apprendimento a funzioni generali.”²¹⁸ Se quest'ultima convinzione avesse un solido fondamento, spiega Ferretti commentando le argomentazioni pinkeriane, da ciò scaturirebbero rilevanti conseguenze per il modo corretto di concepire la natura umana, in quanto “reti neurali [identificate con] sistemi di calcolo capaci di elaborare input

²¹⁶Un' ulteriore conferma di ciò si può ravvisare in quanto Vallortigara scrive a proposito del meccanismo *conspic*, che “servirebbe a dirigere l'attenzione dell'animale verso quegli oggetti dell'ambiente che con maggiore probabilità potrebbero essere delle mamme”, e può essere considerato “un esempio particolare di una strategia generale utilizzata dalla selezione naturale nella costruzione dei cervelli, quella di far sì che i processi di apprendimento siano guidati dall'istinto. In genere siamo abituati a stabilire una dicotomia netta tra istinto e apprendimento, ma la verità è che essi normalmente collaborano, con il primo a far la parte del maestro.” (ivi, p. 75). Inoltre, conformemente a tali considerazioni, il nostro autore ricorda che molte specie di uccelli canori possiedono, analogamente a quanto pare verificarsi per il linguaggio umano, “uno «stampo» innato, seppure grezzo, di come deve essere il canto della propria specie”, e da esso sono guidati nell'apprendimento, poiché “se sono esposti a stimoli diversi dallo stampo innato non ne apprendono le caratteristiche.” (ibidem).

²¹⁷ Cfr. S. Pinker, **Tabula rasa**, cit., pp. 95-98.

²¹⁸ Ivi, p. 101.

generici [...] rappresenterebbero una prova del carattere indeterminato del sistema cognitivo. Come sottolinea Pinker, tuttavia, le reti neurali non sono una buona prova di tale carattere: *perché sistemi di questo tipo funzionino in compiti complessi, infatti, è decisivo che il bagaglio di conoscenze e di vincoli interni a disposizione della rete venga sensibilmente arricchito* [corsivo mio].”²¹⁹ Quindi, se è indiscutibile che “reti connessionistiche semplici possono offrire impressionanti esibizioni di memoria e di generalizzazione su problemi circoscritti, come leggere un elenco di parole o imparare stereotipi di animali”, è altrettanto vero che esse “sono semplicemente troppo deboli per duplicare imprese più realistiche compiute dall’intelligenza umana, come comprendere una frase o ragionare su esseri viventi.”²²⁰ La semplice decodificazione del significato di una frase, sostiene Pinker, comporta la possibilità di padroneggiare alcuni semplici rapporti logici - quali la differenza tra classe e individuo, la composizionalità (ossia “la capacità di concepire un nuovo pensiero complesso che non è semplicemente la somma dei pensieri semplici che lo compongono”), la quantificazione, la ricorsività, il ragionamento categoriale – “difficili da rappresentare in reti generiche.”²²¹ La necessità di meccanismi mentali che trattino rapporti logici indispensabili all’acquisizione e alla produzione linguistica è ben esemplificato dal fallimento di reti neurali generiche di fronte al compito di costruire il passato dei verbi in inglese. Utilizzando modelli computerizzati che generano forme verbali al passato attraverso una mera generalizzazione per analogia basata sui suoni dei verbi, si può osservare, continua Pinker, che “la maggior parte dei modelli restano sconcertati di fronte a nuove parole che suonano diversamente da quelle a loro familiari e con le quali, quindi, la generalizzazione per analogia non è possibile. Di fronte al nuovo verbo *to frilg*, per

²¹⁹ F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit, p. 23.

²²⁰ S. Pinker, **Tabula rasa**, cit., p.103.

²²¹ Cfr. S. Pinker, op. cit., pp.103-104.

esempio, non se ne vengono fuori con *frilged*, come farebbe chiunque, ma, facendo ricorso a *to freeze*, con un guazzabuglio tipo *freezled*. E questo avviene perché mancano di un marchingegno: una variabile, come *x* in algebra o «verbo» in grammatica, applicabile a ogni membro di una categoria indipendentemente da quanto le sue proprietà siano famigliari. (E' grazie a questo marchingegno che possiamo ragionare in modo categoriale anziché confuso). Le reti possono solo associare bit di suoni con bit di suoni, per cui di fronte a un verbo nuovo, che non assomiglia a nessuno di quelli su cui sono state addestrate, assemblano un pastiche con i suoni più simili che riescono a trovare nella rete.”²²² Per ragioni analoghe, i modelli connessionistici semplici non sanno distinguere fra verbi che hanno gli stessi suoni ma forme differenti al passato (come *ring* – passato *rang* – che significa “suonare”; e *ring* – passato *ringed* – che significa “circondare”). Rappresentando solo suoni infatti essi sono ciechi di fronte alle differenze grammaticali dovute alla diversità di radici, e non colgono quindi la derivazione da un sostantivo (*ring*, “anello”) nel secondo caso ora proposto.²²³ Tutto questo non implica, beninteso, che “le reti neurali non siano capaci di gestire i significati delle frasi o la coniugazione grammaticale”, ma solo che, a tal scopo, debbono essere potenziati con tutta una serie di regole e vincoli interni che ne dissolvano la semplicità e la genericità: “*Un sistema composto da sottoreti potenziate potrebbe sottrarsi a ogni critica. In questo caso però, non potremmo più parlare di una rete neurale generica, ma di un sistema complesso fatto su misura a livello innato per computare una mansione in cui gli uomini dimostrano competenza [corsivo mio].*”²²⁴

²²² Ivi, p. 105.

²²³ Cfr. S. Pinker, op. cit., pp.105-106.

²²⁴ Ivi, p. 106.

La tesi di “una mente povera e indeterminata alla nascita” non è convincentemente sorretta neppure dall’indiscutibile carattere (in certa misura) plastico del cervello.²²⁵ Anzitutto, Pinker osserva che “se pensiero e azione sono prodotti dell’attività cerebrale, e se l’esperienza può influire su di essi, allora l’esperienza non può non lasciare una traccia nella struttura fisica del cervello. Perciò, che l’esperienza, l’apprendimento e la pratica influiscano sul cervello è scientificamente assodato: se siamo, anche solo vagamente, sulla strada giusta, non possono non farlo. [...] La plasticità neurale non è che un altro nome per designare apprendimento e sviluppo, descritti ad un diverso livello di analisi.”²²⁶ Ma ciò non comporta minimamente che “il cervello sia *illimitatamente* [corsivo mio] plastico”, che “possa venire *radicalmente* [corsivo mio] riplasmato dagli input che riceve”, che il tessuto neurale sia “*una sostanza magica suscettibile di assumere qualunque forma si desideri* [corsivo mio]”.²²⁷ Si consideri, per esempio, il caso “più eclatante di plasticità: quello dei furetti ricablanti i cui occhi alimentano il talamo e la corteccia uditivi e fanno lavorare queste aree come un talamo e una corteccia visivi.”²²⁸ Sulla scorta delle considerazioni di Mriganka Sur, Pinker nota che è certo vero che “dei pattern dell’input possono sintonizzare una zona di corteccia sensoriale affinché si accordi con quel determinato input”, ma ciò può accadere “*solo nei limiti del cablaggio già in atto* [corsivo mio].”²²⁹ La corteccia uditiva, più precisamente, è in grado di elaborare informazioni visive poiché il tipo di elaborazione dei segnali che le viene richiesto è molto simile a quello che svolge normalmente per input sonori: “Ho già accennato a come la frequenza (altezza) nell’udito si comporti in larga misura come lo spazio nella vista. La mente tratta fonti sonore di diverse altezza

²²⁵ Cfr. F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. 24.

²²⁶ S. Pinker, **Tabula rasa**, cit., p. 110.

²²⁷ Cfr S. Pinker, op. cit., p. 126, p. 110, p.121.

²²⁸ Ivi, p. 122.

²²⁹ Ivi, p. 123.

come se fossero oggetti situati in punti diversi, e salti d'altezza come movimenti nello spazio. Il che significa che alcune delle analisi eseguite su visioni possono essere identiche ad analisi eseguite su suoni, e computabili, almeno in parte, da tipi di circuito simili. [...] Perciò i neuroni della corteccia uditiva che normalmente individuano un crescere o un decrescere del suono, toni profondi o chiari, e suoni provenienti da punti specifici, possono, nei furetti ricablati, essere automaticamente in grado di individuare linee con certe inclinazioni, posizioni e direzioni di movimento.”²³⁰ Indubbiamente l'input visivo non può essere gestito dalla corteccia uditiva primaria così come arriva, richiedendo che quest'ultima sintonizzi le sue connessioni sinaptiche in risposta ai pattern dell'input. Ma ciò non testimonia, ribadisce Pinker, “che l'input proveniente dai sensi possa trasformare un cervello amorfo, facendogli fare tutto quello che vuole. La corteccia *ha una struttura intrinseca che le permette di eseguire certi tipi di computazione* [corsivo mio]. In molti casi, è probabile che la «plasticità» consista nell'accordare l'input con questa struttura.”²³¹

La limitata plasticità del cervello è del resto comprovata dalla irreversibilità dei guasti prodotti da taluni danni cerebrali subiti in tenera età. La tesi opposta, a questo proposito, parrebbe essere suffragata dalla capacità dimostrata da alcuni bambini “di crescere relativamente normali pur avendo subito da piccoli l'asportazione chirurgica di un intero emisfero. [Ma cosa accade] quando un bambino perde una parte della corteccia in *entrambi* gli emisferi, cosicché nessuno dei due può assumersi il compito della parte mancante nell'altro? *Se le regioni corticali fossero intercambiabili, plastiche e organizzate dall'input, la funzione di una parte mancante del cervello dovrebbe essere assunta da una parte intatta* [corsivo mio]. Il bambino potrebbe essere un po' più lento,

²³⁰ Ivi, pp. 123-124.

²³¹ Ivi, p. 124.

perché costretto a lavorare con meno tessuto cerebrale, ma dovrebbe sviluppare un corredo di facoltà umane completo. *Invece, a quanto pare, le cose non vanno così* [corsivo mio]. Diversi decenni fa i neurologi hanno studiato un ragazzo che, per un temporaneo arresto di ossigenazione del cervello, aveva perso sia le normali aree del linguaggio nell'emisfero sinistro, sia le loro immagini speculari nel destro. Benché avesse subito tali danni soltanto dieci giorni dopo la nascita, era cresciuto con difficoltà permanenti di parola e comprensione.²³²

Che il cervello dei bambini sia probabilmente meno plastico di quanto spesso si pensi è confermato, continua Pinker, da studi concernenti due altre facoltà mentali. Secondo quanto riferito dalla psicologa Martha Farah e dai suoi collaboratori, un ragazzo di sedici anni, a causa di una meningite contratta ad appena un giorno di vita, aveva subito danni alla corteccia visiva e alla parte inferiore dei lobi temporali in entrambi i lati del cervello, ed era divenuto prosopagnosico – come si riscontra negli adulti che abbiano subito danni del genere in età assai più avanzata. Ebbene, *“senza le appropriate strisce di cervello, l'aver visto volti per sedici anni e il disporre di abbondante corteccia disponibile non erano sufficienti a conferirgli l'elementare capacità umana di riconoscere gli altri vedendoli* [corsivo mio].²³³

A loro volta, i neuroscienziati Steven Anderson, Hannah e Antonio Damasio danno notizia di due giovani, un uomo e una donna, che in tenera età avevano subito danni alla corteccia prefrontale ventromediale e orbitale, parti del cervello molto importanti – come è noto dal celebre caso ottocentesco del ferroviere Phineas Gage – per l'empatia, le competenze sociali e l'autocontrollo. Nonostante fossero cresciuti in un ambiente

²³²Ivi, pp. 126-127.

²³³ Ivi, p. 127. Sui fondamenti neurologici e sullo spettro sintomatologico della prosopagnosia si può vedere quanto scrive Antonio R. Damasio, esaminando il caso della paziente Emily, nel suo **Emozione e coscienza**[1999], Adelphi, Milano, 2005, pp. 198-204.

assai favorevole e avessero un QI nella norma, nessuno dei due dimostrava di aver superato nel corso del tempo le carenze originarie.²³⁴ Nuovamente Pinker commenta: *“Se il cervello fosse davvero omogeneo e plastico, le sue parti sane avrebbero dovuto essere modellate dal normale ambiente sociale e assumere le funzioni delle parti danneggiate. A nessuno dei due, però, era accaduto questo [corsivo mio] La giovane, investita da un’auto a quindici mesi d’età, era diventata una bambina difficile, che ignorava le punizioni e mentiva compulsivamente. Da adolescente rubava nei negozi e ai genitori, non si era fatta nessun amico, sembrava non conoscere empatia e rimorso e, dopo aver dato alla luce un figlio, se ne disinteressava pericolosamente. L’altro paziente, che per un tumore aveva perduto parti simili del cervello a tre mesi d’età, era cresciuto anch’egli senza amici, svogliato, irascibile e con la tendenza al furto. Entrambi, pur avendo un QI nella norma, avevano difficoltà a ponderare semplici problemi morali. Non erano in grado di suggerire, per esempio, che cosa avrebbero dovuto fare due persone trovandosi in disaccordo sul canale televisivo da vedere, né sapevano dire se un uomo, per salvare la vita della moglie, avrebbe potuto rubare una medicina.”*²³⁵

L’esistenza di una dotazione di predisposizioni e inclinazioni naturali determinate, che impedisce di ridurre il complesso di capacità umane storicamente sviluppatasi alla mera influenza modellatrice dell’ambiente sociale e culturale, sembra sostanzialmente confermata, a parere di alcuni autori, anche per quanto riguarda talune tendenze operanti nel mondo emozionale e morale degli esseri umani. Di alcune di esse, soprattutto di quelle che costituiscono fondamentali condizioni della socialità e della vita etica concretamente storiche dell’uomo, parleremo in relazione ai problemi ontologico-sociali riguardanti il senso del porre teleologico storicamente situato e della dialettica tra

²³⁴ Cfr. S. Pinker, **Tabula rasa**, cit., p. 127.

²³⁵ Ivi, pp.127-128.

possibile universalizzazione e possibile estraniamento in gioco in tale porre e nelle riflessioni problematizzanti che esso suscita. In quella sede avremo modo anche di analizzare la valenza ontologico-sociale dell'indubbia componente valutativa insita nel processo emozionale concreto, il quale si definisce in rapporto al mutare dell'immagine di sé, della propria memoria autobiografica, dei propri scopi e bisogni, mediante il concorso, conscio e inconscio, dei più diversi fattori: "tratti della personalità innati e acquisiti, intelligenza, conoscenza, ambiente sociale e culturale."²³⁶ Ciò che, però, preme ora sottolineare e, ancora una volta, ribadire è il carattere non illimitato e indeterminato di tali variazioni concernenti l'articolarsi complessivo della dimensione emotiva dell'esperienza, il loro radicarsi cioè in un sostrato di meccanismi e tendenze largamente comuni, che possono costituire – in connessione all'insieme delle altre strutture e inclinazioni che specificano la natura umana, parte della processualità naturale-materiale complessiva – il terreno oggettivo di una possibile riflessione valutante, universalizzabile e concreta, cioè sempre storicamente determinata e approssimata, circa i modi migliori in cui può socialmente esprimersi ed agire la tensione edonica ed eudemonistica umana. "Le emozioni – scrive per esempio Antonio R. Damasio – fanno parte dei dispositivi bio-regolatori di cui siamo equipaggiati in modo da sopravvivere. E' per questa ragione che Darwin poté catalogare le espressioni emotive di numerosissime specie e rilevarvi una regolarità, e per la stessa ragione, in parti diverse del mondo e in culture diverse, le emozioni si riconoscono senza difficoltà. *Certo, le espressioni variano e variano anche le configurazioni precise degli stimoli che possono indurre un'emozione in una particolare cultura e in un particolare individuo.*

²³⁶ A. R. Damasio, **Emozione e coscienza**, cit., p. 271. Cfr. anche, sul processo di valutazione cognitiva associato all'occorrenza e al decorso dell'esperienza emotiva: Luigi Anolli, **Le emozioni**, Edizioni Unicopli, Milano, 2002, pp. 64-70; Edoardo Boncinelli, **Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza**, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2007, pp. 34-42.

*Ma la cosa di cui meravigliarsi, sorvolando dall'alto il pianeta, è la similarità, non la differenza. Per inciso, è questa similarità che rende possibile le relazioni tra individui di culture diverse e fa sì che l'arte e la letteratura, la musica e il cinema attraversino le frontiere [corsivo mio].”*²³⁷ E' un'opinione, questa, pienamente condivisa dall'antropologo sociale Jack Goody, impegnato a mostrare quanto sia infondata la presunta paternità occidentale di talune rilevanti istanze etiche, politiche, sociali e culturali, le quali hanno invece – guarda caso! – affinità non superficiali con esigenze presenti in numerose altre culture e società asiatiche e africane, il che rende affatto inadeguata la drastica contrapposizione Occidente/Oriente. Esamineremo successivamente più in dettaglio le posizioni di Goody; qui è interessante osservare come, dopo aver negato che il concetto di “amore «romantico»” individualizzato sia un prodotto esclusivo e relativamente tardo della cultura europea, egli affermi: “Esiste una differenza, che è importante tenere presente, tra l'espressione di un'emozione e l'esistenza della stessa. Come ho cercato di spiegare, la parola scritta incoraggia l'elaborazione delle emozioni, tanto è vero che il sentimento amoroso trova espressione tipicamente negli epistolari, largamente diffusi nelle culture alfabetizzate. *Ma l'emozione dell'amore è molto presente in settori più ampi, anche se in forme diverse. L'amore davvero governa tutto il mondo, non soltanto il continente europeo [corsivo mio].”*²³⁸ E aggiunge, con esemplare coscienza etico-politica dei disastri prodotti dal ripudio di ogni fondamento comune delle produzioni storico-sociali (cioè di un terreno antropologico comune di possibile, concreta e situata riflessione critica, dalla quale possono emergere tratti riconosciuti come universalizzabili tramite un'interazione dialogica svolgentesi nella reale dialettica, conflittuale e non lineare, dei processi storici): “Un'ultima nota. La

²³⁷ A. R. Damasio, **Emozione e coscienza**, cit., pp. 72-73.

²³⁸ Jack Goody, **Il furto della storia**[2006], Feltrinelli, Milano, 2008, p. 325.

convinzione dichiarata che l'amore è un'emozione di pertinenza europea ha avuto non poche conseguenze politiche, in quanto è stata non soltanto associata allo sviluppo del capitalismo, ma posta al servizio dell'imperialismo. A Mérida, nello Yucatan, c'è un palazzo sulla cui facciata sono scolpiti due giganteschi *conquistadores*, con armatura ed elmo, che torreggiano sopra i selvaggi asserviti, mentre un'iscrizione esalta la forza invincibile dell'amore. L'amore, fraterno nella fattispecie, era stato rivendicato dai conquistatori imperialisti arrivati dall'Europa. Sì, *omnia vincit amor*, con l'aiuto degli eserciti invasori.”²³⁹

Altrettanto netta - seppure inficiata da un'acritica (e contraddittoria, se si rammenta quanto si è sostenuto nel primo paragrafo del presente capitolo) disponibilità a celebrare i presunti fasti delle “democrazie” capitalistiche, minimizzandone gli aspetti oligarchici, imperialistici, estranianti - è la rivendicazione della “sostanziale unità psicologica della specie umana” avanzata da Giovanni Jervis in esplicita polemica con la prospettiva relativistica: “Già prima della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, del 1789, e poi nella Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948, l'idea del carattere universale della dignità della persona, figlia del pensiero illuminista, è vista come il fondamento della democrazia. Ma è anche il primo e più forte baluardo contro il pregiudizio etnico; ne derivano formulazioni molteplici e sensate. La più semplice si riferisce al diritto all'ascolto. Gli stranieri portatori di costumi insoliti sembrano ragionare in modo diverso da noi, ma hanno diritto di parola e forse meritano, almeno una volta, la stessa attenzione che diamo al nostro vicino di casa quando pensiamo che abbia qualcosa da raccontarci. E allora, conoscendoli più da vicino, scopriamo che quegli stranieri hanno una mente non dissimile dalla nostra e spesso condividono con

²³⁹ Ibidem.

noi talune preoccupazioni. Ci potrebbero raccontare cose inattese: a volte scopriamo che culture lontane ospitano straordinarie tradizioni di pensiero e grandi capacità di sguardo critico.”²⁴⁰ Innegabili costanti cognitive ed emotive, continua Jervis, sottendono i comportamenti di individui appartenenti alle più diverse culture e società: “i primi tentativi di capire la vita di popoli lontani rilevavano come i bisogni fondamentali – cibo, riparo, cura dei figli – siano ovunque gli stessi; e se oggi chiediamo a un imprenditore come sono i suoi operai, che vediamo affaccendati nei capannoni e che provengono dai più svariati paesi extraeuropei, la risposta più comune è: «sono tutte persone diverse una dall’altra, ci sono individui onesti e altri un po’ meno, quelli che capiscono subito e quelli che fanno fatica ad imparare, ma alla fine tutti lavorano e ragionano esattamente come noi». E per quanto riguarda la storia del mondo, persino i lettori di medio livello di istruzione sono in grado di constatare, attraverso racconti e romanzi ben tradotti, che i testi della letteratura classica giapponese, scritti molti secoli fa, parlano di gelosie, passioni e ambizioni che sono straordinariamente simili a quelle documentate dalle grandi narrative occidentali.”²⁴¹

Nonostante l’appello ai diritti universali degli individui rischi di restare astratto e generico se separato dall’analisi della loro concreta operatività nella dinamica reale della effettiva vita quotidiana della società e del complesso di posizioni teleologiche, più o meno abituali, che essa tende a informare secondo le logiche riproduttive che le sono proprie – rilievo, questo, che, lo diciamo fin d’ora, non comporta per nulla la sottovalutazione di un sistema di garanzie giuridiche e formali, senza le quali la stessa

²⁴⁰ G. Jervis, **Contro il relativismo**, cit., p. 76.

²⁴¹ Ivi, pp. 76-77. Nelle pagine immediatamente seguenti, Jervis illustra le malriposte convinzioni della “scuola antropologico-culturale americana [...], che ebbe il suo periodo d’oro fra gli anni Trenta e gli anni Sessanta del Novecento”, e che, soprattutto attraverso figure come quelle di Ruth Benedict e Margaret Mead, contribuì a diffondere, tra le altre, l’idea che “la mente dell’uomo fosse libera da influenze biologiche e venisse interamente plasmata, fin dall’infanzia, da fattori storici e ambientali”: cfr. soprattutto le pp. 78-87, tra le più interessanti del libro di Jervis, in particolare nella denuncia dell’assenza di ogni reale fondamento scientifico della “formula biologico = cattivo, culturale = buono” (op. cit., p. 84).

“sostanzialità” della democratizzazione può venire gravemente compromessa -, il richiamo di Jervis al nesso che lega il riconoscimento di un sostrato comune di tendenze e facoltà all’affermazione universalistica di bisogni ed esigenze cui dare soddisfacimento al fine di riconoscere praticamente la dignità umana di ciascuno, sembra rivestire il massimo interesse etico e filosofico, a patto che lo si inquadri in una prospettiva teorica in grado sia di render conto del fondamento ontologico-sociale della “modernità liquida” odierna, sia di respingere coerentemente ogni essenzialismo identitario etnocentrico (occidentale-capitalistico) che, dell’universalismo, è una versione dimidiata e deformante.

Un’analogia, decisa presa di posizione riguardo l’importanza politico-sociale “dei tratti universali dell’umanità” è contenuta nel già citato libro sulle “illusioni del postmodernismo” di Terry Eagleton, autore che però, a differenza di Jervis, è ben conscio della relazione intercorrente tra le necessità di riproduzione sistemica dell’attuale capitalismo e la (inevitabilmente parziale) relativizzazione delle condotte, degli stili di vita e dei principi etici da tali necessità richiesta. La discussione sui caratteri comuni degli esseri umani, scrive dunque Eagleton, deve concernere anzitutto “la misura in cui questi tratti *contano*; fino a che punto, per esempio, essi figurino in modo significativo nell’analisi di una specifica situazione storica. Importa davvero che Sofocle avesse presumibilmente due orecchie come noi, e questo può gettare qualche luce sull’*Antigone*? Può darsi che ciò non illumini in modo particolare l’*Antigone*, ma il fatto che Sofocle avesse una forma corporea in comune con noi, una forma materiale che poco è cambiata nel corso della storia umana, è senza dubbio di importanza grandissima. *Se un’altra creatura è in grado in linea di massima di parlarci, di svolgere un lavoro materiale insieme a noi, di interagire sessualmente con noi, di produrre qualcosa che*

somiglia vagamente all'arte in quanto sembra abbastanza superfluo, di soffrire, scherzare e morire, allora possiamo dedurre da questi fatti biologici un numero enorme di conseguenze morali e finanche politiche. Almeno in questo senso possiamo derivare valori dai fatti, checché ne pensasse David Hume in proposito. Per via della forma dei loro corpi, sapremo più o meno quale atteggiamento verso tali creature conviene assumere, per esempio il rispetto, la pietà, non tagliar loro i piedi per divertimento, e simili [corsivo mio. Eagleton trascura di considerare fino a che punto operino in noi tendenze empatiche ed altruistiche biologicamente determinate, e come l'interazione con altre predisposizioni innate e con l'ambiente naturale e sociale esterno ne moduli le forme di espressione o l'inibizione a manifestarsi. Resta, tuttavia, pienamente valida, nel discorso dello studioso britannico, la messa in luce delle implicazioni etico-politiche universalistiche connesse con il possesso di una comune forma corporea].²⁴² Non v'è dubbio, aggiunge Eagleton, che il rilievo dato a talune costanti dell'esistenza umana possa offrire il destro per reificare indebitamente, elevandoli a paradigmi "essenziali", determinati modelli storicamente e socialmente specifici di condotta e di relazione con gli altri e con la natura. Ma tale mossa teorica (ideologica) non è affatto una conseguenza necessaria dell'uso del concetto di natura umana: "[...] in base ad una concezione classica dell'essenza, il cambiamento fa parte dell'essenza [proprio per la dotazione di facoltà che è loro propria, infatti, gli esseri umani sono in grado di aprirsi alla produzione storico-sociale di molteplici modi di interazione e di cooperazione]. Non lanciamo grida di allarme o di stupore quando un micetto cresce e diventa un gatto: fa parte della sua natura. Non possiamo gettare a mare l'essentialismo, *perché ci occorre sapere, tra le altre cose, quali bisogni sono essenziali all'umanità e quali no.*

²⁴² T. Eagleton, **Le illusioni del postmodernismo**, cit., p. 60.

Bisogni essenziali per la nostra sopravvivenza e per il nostro benessere, come nutrirci, riscaldarci, godere della compagnia altrui e di un certo grado di integrità fisica, possono quindi diventare politicamente discriminanti: un ordinamento sociale che neghi questi bisogni può essere contestato in quanto nega la nostra umanità, e questo è di solito un argomento più forte del dire che esso rifiuta le nostre convenzioni culturali contingenti [corsivo mio].”²⁴³

Argomenti assai simili sono stati esposti nel 1971, nel corso di un interessantissimo dibattito con Michel Foucault, da Noam Chomsky – alle cui concezioni filosofico-politiche si è accennato precedentemente e al cui pensiero si farà nuovamente riferimento nel secondo capitolo – al fine di giustificare la necessità di elaborare una nozione il più possibile adeguata di natura umana per definire realisticamente gli scopi e i limiti di una lotta politico-sociale volta alla trasformazione sistemica, democratica ed egualitaria, della società capitalistica. Uno dei compiti intellettuali più importanti, per chi voglia contribuire ad un concreto miglioramento delle condizioni sociali di vita degli individui, afferma dunque il grande linguista americano, “consiste nel cercare di immaginare una società futura che sia giusta: detto in altri termini, *creare una teoria sociale umanistica basata, se possibile, su una certa concezione, che sia solida e umanitaria, dell’essenza o della natura umana* [corsivo mio].”²⁴⁴ Non si intende con ciò sostenere che si possa, ora o in futuro, determinare in modo definitivamente compiuto un concetto totalmente esatto di natura umana, dato che ogni vera conoscenza non rispecchia mai perfettamente il suo oggetto,²⁴⁵ ma solo indicare una linea teorica di

²⁴³ Ivi, pp. 119-120.

²⁴⁴ Noam Chomsky – Michel Foucault, **Della natura umana. Invariante biologico e potere politico**[dibattito tenutosi nel 1971 a Eindhoven, in Olanda, e pubblicato in Francia nel 1994], DeriveApprodi, Roma, 2005, p. 52.

²⁴⁵ Sia lecito, a tal proposito, citare quanto scriveva nella seconda metà dell’Ottocento un autore materialista e rivoluzionario del calibro di Friedrich Engels, che generalmente non gode certo, ai nostri

ricerca le cui auspicabili acquisizioni, pur se sempre in qualche misura parziali e approfondibili, chiarifichino con maggior precisione le mete effettivamente perseguibili nel processo di trasformazione sociale: *“Il nostro concetto di natura umana è sicuramente limitato [corsivo mio]. In parte è condizionato da fattori sociali, dalle nostre imperfezioni e dai vincoli imposti dalla cultura nella quale viviamo. Allo stesso tempo è di fondamentale importanza sapere quali siano gli obiettivi impossibili da realizzare che stiamo perseguendo, se speriamo di raggiungere, invece, alcuni degli obiettivi che è possibile conseguire. Ciò vuol dire che dobbiamo essere abbastanza coraggiosi da fare congetture e creare teorie sociali sulla base di conoscenze parziali, rimanendo aperti alla possibilità, molto probabile anzi probabilissima, che almeno per certi aspetti siamo molto lontani da colpire il bersaglio [corsivo mio].”*²⁴⁶

giorni, di una buona fama (ciò sia detto senza negare affatto i limiti che caratterizzano il suo pensiero): “Come l’infinità della sostanza conoscibile si compone soltanto di elementi finiti, così anche l’infinità del pensiero che conosce in modo assoluto si compone di un numero infinito di cervelli umani finiti, che lavorano a questa conoscenza infinita, parallelamente e successivamente, sparano spropositi pratici e teorici, partono da premesse storte, unilaterali, false, seguono cammini falsi, contorti, incerti, e spesso non colgono la verità, neppure quando ci battono contro il naso [...]. La conoscenza dell’infinito è circondata perciò da una duplice trincea di difficoltà, e può compiersi, per la sua natura, solo in un progresso asintotico infinito. Ciò è completamente sufficiente per poter dire: l’infinito è altrettanto conoscibile quanto inconoscibile, e questo è tutto ciò che ci occorre.” (F. Engels, **Dialettica della natura**[opera incompiuta, costituita da una serie di scritti risalenti approssimativamente ad un periodo che copre gli anni ‘70 e ‘80 dell’Ottocento, e pubblicata postuma per la prima volta, in un’edizione difettosa e lacunosa, nel 1925], a cura di Lucio Lombardo Radice, Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 243).

²⁴⁶ N. Chomsky – M. Foucault, **Della natura umana. Invariante biologico e potere politico**, cit., pp. 55-56.

3. *Logica unitaria della riproduzione capitalistica e “pluralismo interiorizzato”.*

La saggia cautela critica dimostrata da Chomsky nel rivendicare l'importanza del concetto di natura umana sul piano etico, filosofico e politico – cautela tuttavia radicata in un saldo retroterra di oggettivismo realistico -,²⁴⁷ non lo conduce affatto a ritenere destituite di ogni senso e valore oggettivo le lotte che si svolgono storicamente per la conservazione o la trasformazione degli assetti sociali dati. Polemizzando con le affermazioni di Foucault, il quale, richiamandosi a Spinoza - in maniera invero piuttosto arbitraria - ,²⁴⁸ aveva poco prima sostenuto che “si fa la guerra per vincere e non perché sia giusta”, assimilando a un tipo di guerra siffatta ogni genere di lotta sociale,²⁴⁹ Chomsky ribatte con risoluta limpidezza: “[...] se mi convincessi che il raggiungimento del potere da parte del proletariato portasse a uno Stato di polizia fondato sul terrore, nel quale la libertà, la dignità e relazioni umane decorose venissero distrutte, allora non

²⁴⁷ Si veda, per esempio, la perentoria definizione dell'espressione “dire la verità” fornita da Chomsky nel libro **Due ore di lucidità**: “Prenda [Chomsky si rivolge ai suoi intervistatori] il libro che è sul divano. Ecco, è vero che il libro è sul divano. E' questa la verità [ad avviso di chi scrive: è questa una componente necessaria del concetto etico-filosofico di verità]: un enunciato è vero se corrisponde alla realtà. Gli enunciati veri non sono facili da elaborare, ma questo è un altro problema. Quando ci si avvicina ad una spiegazione esatta, ci si avvicina alla verità.” (N. Chomsky, **Due ore di lucidità**[2001], a cura di Denis Robert e Weronika Zarachowicz, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, 2003, p. 27). Per quanto riguarda la discussione con Foucault, cfr., su questo tema, **Della natura umana. Invariante biologico e potere politico**, cit., pp. 35-36 e 45-46.

²⁴⁸ Si pensi alla dichiarata simpatia di Spinoza per il “regime democratico”, “quello che più si accosta all'ordinamento naturale e che meglio corrisponde a quella libertà che la natura concede a ciascuno”, affermazione a cui il grande filosofo olandese fa seguire una stupenda precisazione sui caratteri di un tale regime che pare preludere al radicalismo democratico rousseauiano: cfr. Baruch Spinoza, **Trattato teologico-politico**[1670], in B. Spinoza, **Etica**[postuma, 1677] e **Trattato teologico-politico**, a cura di Remo Cantoni e Franco Fagnani, UTET, Torino, 1997 (ristampa aggiornata), pp. 652-653. Cfr. anche, sul concetto spinoziano di “realizzazione”, sulla funzione sociale e politica degli uomini saggi, sulla dimensione “sapienziale” della filosofia di Spinoza, i seguenti scritti di Paolo Cristofolini: **Spinoza per tutti**, Feltrinelli, Milano, 1993; e **Spinoza edonista**, EDIZIONI ETS, Pisa, 2002.

²⁴⁹ “Le risponderò con le parole di Spinoza. Le dirò che il proletariato non fa la guerra alla classe dirigente perché ritiene che questa guerra sia giusta. Il proletariato fa la guerra alla classe dirigente perché, per la prima volta nella storia, vuole prendere il potere. E ritiene che questa guerra sia giusta, perché vuole rovesciare il potere della classe dirigente.” (N. Chomsky – M. Foucault, **Della natura umana. Invariante biologico e potere politico**, cit., p. 63).

vorrei che il proletariato prendesse il potere. *In effetti, credo che l'unica ragione per volere una certa cosa sia basata sul fatto che si pensa, a torto o a ragione, che alcuni valori umani fondamentali saranno realizzati attraverso un passaggio di potere [corsivo mio].*"²⁵⁰ E, precisando le sue tesi, aggiunge: "*Penso che esista una base assoluta su cui fondare una nozione «autentica» di giustizia, che in fin dei conti corrisponde ad alcune qualità umane fondamentali (su questo punto vi chiedo di non insistere, mi mettereste in difficoltà, perché non sono in grado di parlarne in modo più preciso) [corsivo mio].*"²⁵¹

Riservandoci di esaminare successivamente alcuni sviluppi relativi alla riflessione chomskyana sulle valenze etiche del concetto di natura umana, osserviamo fin d'ora come appaia chiaro l'intento del pensatore americano di vincolare la lotta sociale e politica a un qualche fondamento oggettivo – anzitutto identificato con quanto tematizzato dalla nozione in questione, pure mai determinabile con assoluta compiutezza - che la sottragga ad una pericolosa deriva relativistica. E' un'impostazione, questa, che Foucault non può minimamente accettare, ritenendo la "giustizia" cui Chomsky si richiama con tanto ardore strettamente contigua a quella "volontà di verità" che ha segnato il corso dominante del pensiero occidentale, mistificandone la sottesa volontà di potere. "Certo – scrive il filosofo francese -, se ci si situa a livello di una proposizione, all'interno di un discorso, la partizione tra il vero e il falso non è né arbitraria, né modificabile, né istituzionale, né violenta. Ma se ci si situa su altra scala, se ci si pone la questione di sapere quale è stata, qual è costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o qual è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione che regge la nostra volontà di

²⁵⁰ N. Chomsky – M. Foucault, **Della natura umana. Invariante biologico e potere politico**, cit., p. 64.

²⁵¹ Ivi, p. 67.

sapere, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema d'esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)."²⁵² Ciò che appare a questo livello d'indagine è, secondo Foucault, una differenziazione realizzatasi in epoca greca, tra il VI e il V-IV secolo a. c., quando la decisiva mossa filosofica platonica portò a compimento la profonda ristrutturazione in atto del rapporto tra il discorso e la verità: "[...] la più alta verità non risiedeva più ormai in quel che il discorso *era* o in quel che *faceva*, ma in quel che *diceva*: un giorno è venuto in cui la verità si è spostata dall'atto ritualizzato, efficace e giusto, d'enunciazione, verso l'enunciato stesso: verso il suo senso, la sua forma, il suo oggetto, il rapporto colla sua referenza. Tra Esiodo e Platone si è stabilita una certa partizione, che ha separato il discorso vero e il discorso falso; partizione nuova perché ormai il discorso vero non è più il discorso prezioso e desiderabile, poiché non è più il discorso legato al potere. Il sofista è cacciato [corsivo mio]."²⁵³ La volontà di verità, la quale nelle sue diverse forme storiche ha attraversato la storia dell'Occidente e, "sorretta da un supporto e da una distribuzione istituzionale", ha costantemente mirato "ad esercitare sugli altri discorsi [...] una sorta di pressione e quasi un potere di costrizione",²⁵⁴ ha mascherato dietro l'apparente necessità del suo svolgimento le spinte desideranti, autoaffermative, impositivamente modellatrici, che intessono la trama delle molteplici serie di pratiche discorsive, la cui dimensione autentica è quella di un'irrevocabile contingenza, di un'eventualità priva di qualsivoglia unità e ordine oggettivamente fondati.²⁵⁵ E la ragione di un tale occultamento sta "forse" in ciò: "se il discorso vero non è più, in effetti, dai greci, quello che risponde al desiderio o quello che esercita il potere, *che cos'è dunque in gioco, nella volontà di*

²⁵² Michel Foucault, **L'ordine del discorso**[1970, pubblicato l'anno successivo] e **altri interventi**, Einaudi, Torino, 2004, pp. 7-8.

²⁵³ Ivi, p. 8.

²⁵⁴ Ivi, p. 9.

²⁵⁵ Cfr. M. Foucault, op. cit., pp. 26-28.

verità, nella volontà di dirlo, questo discorso vero, se non il desiderio e il potere? Il discorso vero, che la necessità della sua forma affranca dal desiderio e libera dal potere, non può riconoscere la volontà di verità che lo attraversa; e la volontà di verità, quella che si è imposta a noi da moltissimo tempo, è siffatta che la verità ch'essa vuole non può non mascherarla. Così, non ci appare allo sguardo se non una verità che è ricchezza, fecondità, forza dolce ed insidiosamente universale. E ignoriamo la volontà di verità, come prodigioso macchinario destinato ad escludere [corsivo mio].”²⁵⁶

Solo un approccio “genealogico” di matrice nietzscheana, a parere di Foucault, può allora interrogare adeguatamente la storia “effettiva”, dissolvendo ogni metafisica parvenza di reale esistenza di un’origine “solenne” delle cose, depositaria della loro verità essenziale e immutabile. Di contro a tali mistificanti pretese veritative, la genealogia pone in luce la “provenienza” e l’“emergenza” di concetti ed eventi. La ricerca della prima “non pretende di risalire il tempo per ristabilire una grande continuità al di là della dispersione dell’oblio; il suo compito non è di mostrare che il passato è ancor lì, ben vivo nel presente, animandolo ancora in segreto, dopo aver imposto a tutte le traversie del percorso una forma disegnata sin dall’inizio.” Essa, invece, consiste nel “mantenere ciò che è accaduto nella dispersione che gli è propria: è [il] ritrovare gli accidenti, le minime deviazioni – o al contrario i rovesciamenti completi – gli errori, gli apprezzamenti sbagliati, i cattivi calcoli che hanno generato ciò che esiste e vale per noi; è [lo] scoprire che alla radice di quel che conosciamo e di quel che siamo *non c’è la verità e l’essere ma l’esteriorità dell’accidente. E’ per questo probabilmente che ogni origine della morale, dal momento che non è venerabile – e [la*

²⁵⁶ Ivi, pp. 10-11.

provenienza] *non lo è mai – vale come critica* [corsivo mio].”²⁵⁷ L’emergenza, dal canto suo, ha il compito di individuare “il gioco casuale delle dominazioni”, lo scontro contingente di forze, che genera l’apparizione singolare e puntuale di certi eventi sulla scena storica. “La storia «effettiva» - ribadisce Foucault – si distingue da quella degli storici per *il fatto che non si fonda su nessuna costante: nulla nell’uomo – nemmeno il suo corpo – è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini e riconoscersi in essi* [corsivo mio. Per valutare fino a che punto queste perentorie affermazioni di Foucault siano accettabili, rimandiamo a quanto abbiamo osservato in precedenza parlando di una comune dotazione di inclinazioni e predisposizioni biologicamente determinate, e a quanto diremo ancora nel prosieguo del presente lavoro]. Tutto ciò a cui ci si appoggia per rivolgersi verso la storia e coglierla nella sua totalità, tutto ciò che permette di descriverla come un perenne movimento continuo, [ammettere, entro certi limiti, delle costanti nella storia umana, sobriamente rintracciate nell’ambito di un’ontologia sociale materialistica e dei suoi indispensabili fondamenti naturalistici, non significa affatto, però, ritenere che l’universalismo debba necessariamente equivalere ad uno storicismo cumulativo e progressivo che disveli nel tempo una misteriosa e solenne origine essenziale!] – è tutto questo che si tratta di spezzare sistematicamente.”²⁵⁸ Di un simile compito si incarica appunto la determinazione dell’“emergenza” genealogica, che contrappone alla “necessità continua” la brusca irruzione dell’evento, termine col quale si deve intendere “non una decisione, un trattato, un regno, o una battaglia, *ma un rapporto di forze che s’inverte, un potere confiscato, un vocabolario ripreso e rovesciato contro quelli che lo usano, una dominazione che s’indebolisce, si allenta, si avvelena lei stessa, un’altra che fa il suo ingresso, mascherata. Le forze che sono in*

²⁵⁷ Michel Foucault, **Nietzsche, la genealogia, la storia**[1971], in M. Foucault, **Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984**, a cura di Mauro Bertani, Einaudi, Torino, 2001, p. 48.

²⁵⁸ Ivi, pp. 54-55.

gioco nella storia non obbediscono né ad una destinazione, né ad una meccanica, ma piuttosto al caso della lotta [la distanza delle concezioni di Foucault da posizioni etico-filosofiche quali quella di Chomsky – si rammenti il costante riferimento di quest'ultimo al “meglio” e al “giusto” - non potrebbe davvero essere descritta in modo più perspicuo].”²⁵⁹

La prospettiva genealogica foucaultiana, oltre a rappresentare, come scrivono Massimo Bontempelli e Fabio Bentivoglio, un'impropria assolutizzazione dell'”emergenza del mondo contemporaneo, perché scambia per caratteri dell'essere quelli che invece sono caratteri del proprio tempo”²⁶⁰ – il tempo, cioè, del progressivo, tendenziale generalizzarsi del processo di produzione-consumo di merci capitalistamente prodotte e della distruzione di ogni senso etico universalistico e oggettivo, secondo quanto richiesto dalla “razionalizzazione irrazionale” che al contempo l'accompagna e lo sollecita -, comporta una significativa ridefinizione del concetto di potere. Dopo averne messo in luce il carattere creativo, modellatore e non semplicemente inibitore e repressivo,²⁶¹ Foucault evidenzia come il potere non possa in alcun modo essere ricondotto ad una logica riproduttiva unitaria, pervadendo nella sua costitutiva multiformità ogni luogo delle relazioni interumane in cui siano in opera

²⁵⁹ Ivi, p. 55.

²⁶⁰ Massimo Bontempelli – Fabio Bentivoglio, **Il senso dell'essere nelle culture occidentali**, vol. 3, Trevisini Editore, Milano, 1992, p. 665.

²⁶¹ Cfr., per esempio, il seguente brano contenuto in **La volontà di sapere**: “Si tratta insomma di determinare nel suo funzionamento e nelle sue ragioni di essere il regime di potere-sapere-piacere che sorregge in noi il discorso sulla sessualità umana. In questo senso l'essenziale (almeno in prima istanza) non è tanto sapere se al sesso si dice sì o no, se si formulano divieti o autorizzazioni, se se ne afferma l'importanza o se ne negano gli effetti, se si castigano o no le parole di cui ci si serve per designarlo; ma prendere in considerazione il fatto stesso che se ne parla, le istituzioni che incitano a parlarne, che accumulano e diffondono quel che se ne dice, in breve, il «fatto discorsivo» globale, la «trasposizione in discorso» del sesso. L'importante sarà ancora sapere sotto quali forme, attraverso quali canali, insinuandosi in quali discorsi, il potere arriva sino ai comportamenti più minuti e più individuali, quali vie gli permettono di raggiungere le forme rare o appena percettibili del desiderio, come penetra e controlla il piacere quotidiano – tutto ciò con effetti che possono essere di rifiuto, di ostruzione, di squalificazione, ma anche di incitamento, d'intensificazione, in breve le «tecniche polimorfe del potere».” (Michel Foucault, **La volontà di sapere**[1976], Feltrinelli, Milano, 1999, pp.16-17).

pratiche discorsive con i loro sottili giochi di dominazione: “La condizione di possibilità del potere, o comunque il punto di vista che permette di rendere intelligibile il suo esercizio, fin nei suoi effetti più «periferici», che permette anche di utilizzare i suoi meccanismi come griglia d’intelligibilità del campo sociale, non bisogna cercarla nell’esistenza originaria di un punto centrale, in un unico centro di sovranità dal quale si irradierebbero delle forme derivate e discendenti; è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali ed instabili. *Onnipresenza del potere: non perché avrebbe il privilegio di raggruppare tutto sotto la sua invincibile unità, ma perché si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto e l’altro. Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto ma perché viene da ogni dove. E «il» potere, in quel che ha di permanente, di ripetitivo, d’inerte, di autoriproduttore, non è che l’effetto d’insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, la concatenazione che si appoggia su ciascuna di esse e cerca a sua volta di fissarle [corsivo mio].”²⁶²*

L’idea foucaultiana della diffusività sociale e della dispersione istituzionale del potere, pur avendo il grande pregio di stimolare ad una più attenta analisi delle forme attraverso cui la dominazione permea ambiti e relazioni della vita quotidiana, plasmando abitudini e modi d’essere che contribuiscono alla riproduzione delle estraniamenti storicamente esistenti, ha tuttavia il grave limite – ad avviso di chi scrive radicato in ultima istanza nell’abbandono di un sobrio approccio ontologico materialistico a favore di una prospettiva in senso lato nietzscheana – di dissolvere il concetto di modo di produzione e riproduzione sociale, occultando così le gerarchie di senso e di importanza tra le diverse relazioni di potere, non tutte dotate della stessa rilevanza storica, sociale,

²⁶² Ivi, pp. 82-83

politica, etica e antropologica. Tale intima debolezza della concezione foucaultiana è colta assai bene, tra gli altri, da Armando Boito e da Terry Eagleton, due studiosi in cui, sebbene in maniera e in misura diverse, sono ben presenti gli influssi del pensiero marxiano e della (assai intricata invero) tradizione marxista.

Cominciamo da Eagleton. Nel suo libro **Ideologia** egli osserva anzitutto che “dal punto di vista di Michel Foucault e dei suoi seguaci, il potere [...] è una rete intangibile e pervasiva di forze che si intrecciano fin nei gesti più insignificanti della vita quotidiana. [Ora,] l’idea di un potere che lascia il segno nelle nostre relazioni personali e nelle nostre attività abituali è un’evidente conquista politica, come le femministe non hanno tardato a riconoscere.”²⁶³ Malgrado ciò, “se il potere, come Dio, è onnipresente,” allora il termine che lo indica rischia di perdere ogni specificità e diventare “totalmente insignificante; allo stesso modo, se qualsiasi comportamento umano, inclusa la tortura, potesse essere esempio di compassione, la parola compassione si contrarrebbe fino a ridursi a vuoto significante.”²⁶⁴ Il concetto di potere può quindi conservare intatta la sua forza polemica e conoscitiva, aggiunge Eagleton precisando la sua critica, solo a patto di renderci capaci “*di determinare quali lotte [...] sono centrali per la vita sociale e quali non lo sono* [corsivo mio]. Una discussione a colazione tra marito e moglie su chi, esattamente, ha permesso al toast di assumere quel grottesco colore nerastro non si può definire ideologica [cioè implicante la legittimazione di una forma di dominio sociale]; lo diviene quando, ad esempio, inizia a coinvolgere questioni di potere sessuale, opinioni sui generi sessuali e così via. Dire che questo tipo di conflitto è ideologico fa la differenza, dà delle informazioni, cosa che i significati più «espansionistici» della parola [quali quelli, afferma Eagleton, connessi appunto alla nozione foucaultiana di

²⁶³ Terry Eagleton, **Ideologia. Storia e critica di un’idea pericolosa**[2006], Fazi Editore, Roma, 2007, p. 19.

²⁶⁴ Ivi, p. 20.

“discorso”, indebitamente sostituita al concetto maggiormente appropriato di “ideologia”) non fanno. [...] *Si può essere d'accordo con Nietzsche e Foucault sul fatto che il potere sia ovunque, e allo stesso tempo tracciare una linea di demarcazione tra istanze più o meno centrali [corsivo mio].*”²⁶⁵

Una preoccupazione analoga informa anche le argomentazioni di Boito, il quale, ancor più radicalmente dello studioso britannico, ritiene indispensabile collocare lo studio concreto delle dinamiche del potere e della resistenza ad esso all'interno delle logiche dominanti di funzionamento e riproduzione di una determinata totalità sociale e degli apparati istituzionali che le sono propri. L'idea di Foucault secondo cui il potere deve essere considerato come una realtà polimorfa socialmente diffusa e istituzionalmente dispersa, commenta il pensatore brasiliano, parrebbe trovare degli appoggi nel fatto “che il capitalista, sebbene sia il signore della sua impresa, deve sottomettersi, fuori di essa, al poliziotto o al vigile urbano, che sono lavoratori salariati come quelli a cui lui comanda all'interno del piccolo regno privato che è l'impresa moderna. *Si avrebbe così un flusso di relazioni di potere all'interno del quale si verificano una serie d'inversioni di posizioni e di scontri il cui fluire non giunge mai a stabilire un gruppo di individui [forse sarebbe più corretto parlare di “ruoli”, ché il modo capitalistico di produzione non è sistemicamente superato se, per esempio, un poveraccio diventa, grazie a particolari circostanze oggettive e soggettive, un ricco “stratega” del capitale, cosa, d'altra parte, che Boito sa benissimo] come quello che occupa la posizione dominante ed un altro come quello che occupa la posizione dominata [corsivo mio].*”²⁶⁶ Di fronte a tale questione non sembra lecito, osserva assai giustamente Boito, cercare riparo nella presunta “incommensurabilità” della problematica foucaultiana, volta a sondare il potere

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ Armando Boito, **Lo stato capitalista al centro**, in **Quaderni Materialisti**, n. 6, cit., p. 247.

come “relazione tra individui”, con quella di matrice marxista, mirante invece a definire i vari nessi di dominio e subordinazione in relazione alle dinamiche immanenti alle forme storiche dei rapporti sociali di produzione: “come qualsiasi analisi scientifica [infatti], le analisi sociali e le problematiche che le sostengono non possono eludere la verifica empirica – la prova dei fatti.”²⁶⁷ Ora, è assai difficile non vedere quanto la politica dello Stato capitalistico sia vincolata dalle esigenze riproduttive del sistema capitalistico nel suo complesso, e in quale ampia misura moduli i suoi interventi, nelle diverse fasi storiche di tale sistema, al fine di consolidarne e riprodurne la logica di fondo e la trama di estraniamenti che ne sono un portato necessario. Non offrire adeguati mezzi teorici per individuare le istanze di potere sistemicamente centrali appare perciò una carenza non da poco rispetto all’obiettivo di spiegare convincentemente i reali processi sociali: “Mantenere la pace o dichiarare la guerra, preservare la proprietà privata o socializzare i mezzi di produzione, aumentare l’occupazione o diminuirla, distribuire il reddito o concentrarlo, democratizzare l’accesso allo svago e alla cultura o mantenerli come privilegi, sono tutte questioni fondamentali per la vita umana e non possono essere poste allo stesso livello del controllo del traffico o dell’autorità degli adulti sui bambini.”²⁶⁸ E’ chiaro che se ci si rifiuta programmaticamente di cogliere la determinatezza storico-sociale delle relazioni interindividuali, il loro agire e definirsi (sul fondamento di una concreta materialità naturale) in rapporto alle modalità riproduttive dominanti e unitarie di una data formazione economico-sociale, ogni distinzione di valore e di senso tenderà a dissolversi in una nozione polverizzata e indistinta di potere. Consideriamo per esempio, dice Boito, il caso individuale di una lavoratrice e delle relazioni di “potere” in cui è coinvolta durante un giorno qualsiasi

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ Ibidem.

della sua abituale vita: “[ella] può iniziare la giornata esercitando il «potere» sui propri figli, passare la giornata subendo l’azione «del potere» del datore di lavoro, alla fine della giornata di lavoro fermarsi in un bar e dare ordini ad un cameriere, per poi, di ritorno a casa, ricevere ordini dal coniuge. *Tuttavia, la natura e l’importanza di queste quattro relazioni sono diverse, ed è questa differenza che viene ignorata e occultata dal concetto generico di «potere» di Foucault. C’è «potere» e «potere», ma il formalismo di Michel Foucault, che, nell’analisi di questo fenomeno, considera soltanto i metodi di esercizio del potere, nasconde tutte queste distinzioni. E’ il potere d’influire sui destini dell’economia, di decidere sulla pace e sulla guerra e sulla cultura quello che concerne maggiormente la posizione degli individui nella società e le loro condizioni di vita. Si tratta di un fatto empiricamente osservabile [corsivo mio].”²⁶⁹*

Le forme strategicamente rilevanti del dominio e le modalità estranianti decisive di relazione interumana, dunque, non si frammentano affatto in una miriade di microrapporti di potere di eguale importanza qualitativa, ma corrispondono, in ogni epoca storica, alle dinamiche riproduttive specifiche di quelle forme dei rapporti sociali che connotano il funzionamento sistemico della società. Il capitalismo attuale, in quanto capitalismo assoluto, nel processo di riproduzione allargata e pervasiva della logica mercificante che ne è un tratto distintivo, tende a generare, come già si è detto, “una cultura naturalmente relativistica; essa è basata sul succedersi di mode culturali che, come tutti gli altri oggetti di consumo, sono destinati a rapida obsolescenza; essa capisce poco o nulla della dimensione storica ed è nemica di ogni autentico radicamento all’interno di una tradizione. E’ una cultura che non può realmente badare ai contenuti,

²⁶⁹ Ivi, p. 248.

perché badare ai contenuti significa giudicare e scegliere, quindi stabilire una gerarchia di valori, e questo è in contrasto con il suo relativismo. E' una cultura del *rumore*, inteso sia come chiacchiera vuota sia come sovrabbondanza di messaggi che non costituiscono un discorso sensato.”²⁷⁰ Si può arguire facilmente, alla luce di una siffatta prospettiva, quale reale valore si debba attribuire alla rivendicazione del legame tra “nichilismo ed emancipazione” sostenuto con particolare convinzione da Gianni Vattimo.

Il filosofo torinese ispira le sue argomentazioni alle riflessioni heideggeriane sull' “essenza «epocale» dell'essere. [...] Poiché l'essere non va concepito come un dato oggettivo che preceda l'applicazione di «schemi concettuali» (giacché proprio la pretesa oggettività pre-categoriale non è affatto «data», è già costruita in base a uno schema concettuale, quello del moderno scientismo e positivismo [rimandiamo ai rilievi critici formulati in precedenza, e ad alcune ulteriori considerazioni contenute nei capitoli successivi, per contestare la scarsa plausibilità di queste così perentorie affermazioni]), si potrà parlare dell'essere solo al livello degli eventi in cui si istituiscono i modi – di volta in volta diversi – secondo i quali si struttura l'esperienza del mondo delle diverse umanità storiche. L'essere non è oggetto, è invece *l'apertura* [corsivo mio] entro la quale soltanto uomo e mondo, soggetto e oggetto, possono entrare in relazione. Poiché all'apertura non si può attribuire la stabilità dell'oggetto (che si dà solo entro specifiche aperture), l'essere andrà pensato come «evento»; l'essere non «è», propriamente, ma piuttosto «si dà», accade.”²⁷¹ Il superamento delle “alienazioni” costitutive dell'orizzonte tecnico-scientifico moderno, che porta a compimento la metafisica occidentale come sforzo originario “di afferrare l' *archè*, il primo principio, [...] ispirato

²⁷⁰ Marino Badiale – Massimo Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., pp. 222-223.

²⁷¹ Gianni Vattimo, **Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto**, Garzanti, Milano, 2003, pp. 17-18.

dalla volontà di dominare la totalità delle cose”,²⁷² non può allora attuarsi attraverso la riproposta di un sedicente “pensiero «critico» che dovrebbe poter disporre, per essere tale, di un altro primo principio, di un’altra *archè*, dunque di un fondamento”,²⁷³ secondo la riduzione affatto indebita dell’essere a ente “oggettivo”. E’ invece all’interno stesso “dell’apertura dell’essere tipica della modernità”, che debbono essere rintracciati gli indizi “di una nuova apertura che abbia tra i suoi caratteri costitutivi la possibilità di una ricostruzione del senso unitario dell’esistenza oltre la specializzazione e la frammentazione proprie della modernità.”²⁷⁴ Suggestioni, in tal senso, possono già venire dallo stesso Heidegger, il quale, in una pagina di *Identità e differenza*, osserva che nell’apertura dell’essere che caratterizza la modernità, quella appunto della “tecnica come effettiva razionalizzazione del mondo mediante la riduzione di tutti gli enti a un sistema di cause ed effetti controllato dall’uomo”, “si può anche vedere «un primo lampeggiare dell’ *Ereignis*», cioè dell’evento (nuovo) dell’essere da cui dipende la possibilità di un oltrepassamento della metafisica.”²⁷⁵

Sviluppando e approfondendo queste suggestioni heideggeriane, Vattimo cerca anzitutto di precisarne il senso, proponendo un’analisi delle possibilità emancipatorie del presente che, almeno per alcuni aspetti, si rivela curiosamente affine alla categorizzazione socio-politica della realtà del capitalismo contemporaneo formulata da autori pur da lui notevolmente distanti quali Antonio Negri e Michael Hardt (di cui ci occuperemo nel terzo capitolo). Si può riconoscere nell’attuale dominio planetario della tecnica “un primo lampeggiare del nuovo evento dell’essere *nella misura in cui esso porta con sé una dissoluzione dei tratti realistici dell’esperienza, ossia quel che credo si*

²⁷² Ivi, p. 22.

²⁷³ Ivi, p. 23.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ Ivi, p. 25.

possa chiamare un indebolimento del principio di realtà [corsivo mio]. Probabilmente è solo il passaggio della tecnologia dalla sua fase meccanica *a quella informatica ed elettronica* [corsivo mio] ciò che determina l'avvento della post-modernità, e apre alla filosofia la possibilità di capire meglio ciò che Heidegger intravedeva nel testo indicato di *Identità e differenza*.²⁷⁶ L'intensificazione del sistema dei mezzi di informazione infatti, se, da un lato, tende indubbiamente "a creare omologazione e uniformità nella cultura collettiva", dall'altro – e, secondo Vattimo, in modo ben più rilevante – "tende anche a moltiplicare le «agenzie interpretative», e per una logica paradossale di autodeterminazione, queste agenzie si presentano sempre più esplicitamente come *interpretative*. [...] L'esibizione esplicita della molteplicità degli agenti interpretativi che costruiscono la nostra immagine del mondo produce l'effetto di una drastica riduzione del senso della realtà: *il mondo è sempre meno qualcosa di dato «là fuori»; sempre più sembra identificarsi con una sorta di residuo, come una cristallizzazione del «conflitto delle interpretazioni» - per usare un'espressione di Paul Ricoeur* [corsivo mio]."²⁷⁷

Tutto ciò, epocalmente associato agli effetti prodotti "dall'emergere di altri orizzonti culturali in conseguenza della decolonizzazione e della fine dell'eurocentrismo",²⁷⁸ apre un orizzonte nuovo per il possibile affermarsi di una politica maggiormente connotata da istanze genuinamente democratiche: "La filosofia scopre per suo conto (ma quanto) che la realtà non si lascia comprendere in un sistema logicamente compatto, applicabile, nelle sue conclusioni, anche alle scelte politiche; e la politica, da parte sua, *fa esperienza della propria impossibilità di conformarsi alla «verità», giacché deve invece*

²⁷⁶ Ivi, pp. 27-28.

²⁷⁷ Ivi, p. 28. La medesima valutazione delle virtualità antimetafisiche della società attuale è esposta con particolare chiarezza da Vattimo nello scritto **La società trasparente**, Garzanti, Milano, 1989, pp. 7-20.

²⁷⁸ G. Vattimo, **Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto**, cit., p. 29.

lasciarsi guidare dal gioco di minoranze e maggioranze, dal consenso democratico [corsivo mio]. [...] Naturalmente, una politica senza «verità» non è solo e necessariamente una politica democratica, può anche essere una politica dispotica, che, invece di andare oltre la metafisica, arretra semplicemente al di qua della stessa scoperta e rivendicazione, certo anch'essa metafisicamente ispirata, dei diritti naturali dell'uomo.”²⁷⁹ E' questo, tuttavia, un pericolo che si deve necessariamente affrontare, perché una filosofia la quale, ormai libera da ogni presupposizione metafisica di oggettività e di conoscenza vera, voglia costituirsi in “ontologia dell'attualità”, non può offrire alla politica altro che “una certa visione del processo storico in corso e una certa, libera e rischiosa, interpretazione delle sue virtualità positive, giudicate tali non in base a principi esterni ma in base a scelte argomentative dall'interno del processo stesso (quando siamo su una via, sappiamo già sempre, più o meno, verso dove dobbiamo andare).”²⁸⁰

La natura delle perplessità che suscitano tali proposte teoretiche, alla luce della prospettiva filosofica cui si è cercato costantemente di richiamarsi nel corso delle presenti pagine, dovrebbe, a questo punto, essere evidente. Abbiamo già in precedenza sottolineato, infatti, quanto l'abbandono di una prospettiva ontologica che non perda di vista la necessità di chiarire la dialettica umano-sociale oggettiva veicolata dai processi storici in atto, rischi incessantemente, al di là delle buone intenzioni, di vanificare ogni reale istanza di critica anticapitalistica, a causa della conseguente (e non necessariamente consapevole) introiezione in ambito teorico delle esigenze sistemiche di (parziale, cioè modulata secondo i limiti imposti dalle logiche riproduttive complessive) fluidificazione relativistica delle condotte e degli scopi, particolarmente

²⁷⁹ Ivi, p. 89.

²⁸⁰ Ivi, pp. 93-94.

accentuata nel capitalismo contemporaneo. Ciò appare con particolare evidenza nel conflitto che si crea, nel pensiero di Vattimo, tra due tendenze contraddittorie: da un lato, l'aspirazione soggettivamente onesta a forme maggiormente democratizzate di riconoscimento interumano, dall'altro il vivo apprezzamento rivolto all'indebolimento del senso di realtà e di oggettività conoscitiva, scaturente, secondo il filosofo torinese, dalla moltiplicazione delle "agenzie interpretative" in virtù delle potenzialità "antimetafisiche" delle nuove tecnologie elettroniche e informatiche. Ma è proprio il complesso di estraniamenti derivanti dalla (tendenziale) occupazione di ogni spazio sociale ad opera del generalizzarsi estensivo ed intensivo del processo capitalistico di produzione-consumo di merci a richiedere, quale suo costitutivo portato, il venir meno di un senso forte di obbligatorietà nei confronti di una verità etico-sociale oggettiva e razionalmente universalizzabile, rendendo vano appellarsi ad esso quale fondamento storico di possibili finalità emancipatorie realmente democratizzanti.

E' esattamente questo tratto antropologico-sociale dell'odierno capitalismo a costituire il nucleo centrale della splendida categoria andersiana di "pluralismo interiorizzato", nella quale non è probabilmente illecito individuare una declinazione critica e anticapitalistica del "politeismo" weberiano.²⁸¹ Secondo gli ideali del consumismo – niente affatto in contraddizione con le guerre "umanitarie e democratiche", come si è visto al termine del primo paragrafo -, "tutti devono partecipare a tutto". E ciò, puntualizza Anders ricalcando spunti analitici presenti, per esempio, nel Marcuse di **L'uomo a una dimensione**,²⁸² "malgrado tutte le diverse offerte (stili, credi, contenuti, emozioni) si distinguano radicalmente e il più delle volte si escludano. Colui che rimane scandalizzato da questa *promiscuità culturale* passa per culturalmente retrivo, ottuso,

²⁸¹ Cfr. Günther Anders, **Uomo senza mondo**, cit., p. 12.

²⁸² Cfr. Herbert Marcuse, **L'uomo a una dimensione**, cit., p. 80.

provinciale, chiuso, intollerante, antidemocratico, incolto – e questo persino in senso strettamente morale. E chi è incapace o restio a gustare, o addirittura a venerare contemporaneamente Wagner e Palestrina, Giotto e Klee, Nietzsche e San Francesco, costui fa la figura del barbaro e del filisteo – *anche se varrebbe la pena di verificare se questa «simultaneità» di principio non sia essa stessa barbarie e filisteismo* [corsivo mio]. *La parola chiave, quasi sacra, della nostra epoca è la «e»*²⁸³ L'accusa infamante di "totalitarismo" lanciata contro una simile renitenza ad arruolarsi nell'esercito dei cittadini-consumatori delle "democrazie" occidentali, nasconde in realtà la profonda carica estraniante e, guarda un po', "totalitaria" insita nella forzata identificazione della libertà con "l'onnivoria brulicante e pluralista" del consumo capitalisticamente diretto: *"In qualità di cittadini del cosiddetto «mondo libero» non ci è permesso (e perciò non ne siamo più capaci) di pensare che la nostra approvazione del pluralismo rappresenti qualcosa di discutibile dal punto di vista morale e qualcosa di eccezionale dal punto di vista della storia mondiale. [...] Molti dei miei colleghi – aggiunge Anders – salteranno probabilmente sulla sedia, stupiti o addirittura indignati, e mi sospetteranno di esser un portavoce del totalitarismo. Non solo essi ignorano, ma comprenderebbero e vedrebbero addirittura con sospetto – per l'anticipo sui tempi – il fatto che io abbia combattuto il totalitarismo (evitando accuratamente questo termine anch'esso già da tempo propagato in modo totalitario) già più di mezzo secolo fa, quando coloro che mi sospettano – se già vivevano – si infilavano i pantaloncini della Hitlerjugend. Proprio loro devono sospettare di me! Quel che intendo dire è soltanto che noi, nel cosiddetto «mondo libero», siamo costretti – dal totalitarismo nascosto dei mass-media – a considerarci «liberi» e «nemici del totalitarismo».*"²⁸⁴ Determinando e precisando

²⁸³ G. Anders, **Uomo senza mondo**, cit., pp. 13-14.

²⁸⁴ Ivi, p. 15.

concettualmente l'accusa di sostanziale antidemocraticità mossa ad un sistema che declina il confronto plurale in termini funzionali al consolidamento di attitudini etiche concorrenti alla riproduzione allargata del processo capitalistico di accumulazione – ed è all'interno di queste coordinate storico-sociali, in via di coattiva globalizzazione, che debbono essere esaminati i problemi della gestione capitalistica delle “vite di scarto” generate su scala mondiale, o quelli connessi coll'emergere dei più diversi fondamentalismi e integralismi -,²⁸⁵ Anders individua successivamente le matrici ontologico-sociali del “pluralismo interiorizzato”: “[...] se siamo pronti – perché generosi o tolleranti o privi di carattere o indifferenti o addirittura entusiasti – a dire sì a tutto senza distinzione, non si tratta di un fatto spirituale, ma innanzitutto di un fatto *commerciale*. Siamo tolleranti e indifferenti ecc., perché ogni oggetto, qualunque cosa (qualsiasi divinità) esso rappresenti, *pretende, nella sua qualità di merce, di godere di pari diritti e quindi di avere un valore indifferente*. I prodotti che non possono essere smerciati a chiunque sono cattive merci. Se si vuole rendere allettante e smerciabile un prodotto appartenente originariamente a una determinata «religione» o concezione del mondo, la sua forma di attrazione *non deve più derivare dalla sua pretesa di verità* (che risulta sempre limitata o elitaria o vincolante) [l'unica “verità” che muove le odierne “guerre al terrorismo” o alimenta la xenofobia contro i “consumatori difettosi” provenienti dalle regioni povere del mondo è, né più né meno, questa “democrazia” della frammentazione e della universale transitorietà consumistico-relativistica, necessariamente accompagnata dalle reali differenze di reddito e di potere di disposizione delle leve strategiche di comando interne ai processi della competizione intercapitalistica, tendenzialmente assunta quale unico universo sociale possibile di

²⁸⁵ Cfr. M. Badiale –M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., pp. 204-212; e Zygmunt Bauman, **Vite di scarto**, già ricordato in precedenza.

riferimento]. *La sua forza di richiamo e d'attrazione deve piuttosto consistere in qualcosa di non impegnativo: nella sua bellezza, o nella sua presunta idoneità formativa o nel suo valore d'intrattenimento o nel suo essere interessante – in ogni caso in una qualità che si potrebbe semplicemente confare a un prodotto qualunque: idoli lignei congolesi come dischi di cori gregoriani, riproduzioni di *Guernica* di Picasso o mini-bikini – tutti questi prodotti possono, anzi devono in egual misura diventare merci che abbiano pari diritti e che godano di pari indulgenza. La tolleranza attuale non deriva solo dalla storia religiosa o dalla politica ecclesiastica, ma anche dal mondo del commercio. Tutte le religioni, le concezioni del mondo, tutti gli stili artistici, i fenomeni e i «valori culturali» hanno lo stesso diritto alla tolleranza, perché hanno lo stesso diritto di comparire come merci. Ecco il fondamentale diritto all'uguaglianza della nostra epoca.»²⁸⁶*

A questo punto, prima di esaminare quali siano le principali conseguenze socio-economiche, politiche, culturali, etiche ed ecologiche dell'attuale affermarsi, consolidarsi ed estendersi dei fondamenti strutturali di un siffatto relativismo pluralistico (per il quale “*l'indifferenza nei confronti della verità*” deve venire assunta come unica, pragmatica verità),²⁸⁷ sembra essere indispensabile cercare di delineare, almeno in termini generali, un'ipotesi di ontologia sociale materialistica, la cui intima articolazione concettuale permetta di comprendere concretamente la costitutiva dimensione storico-sociale dell'esistenza umana, senza per questo accantonare ogni istanza etica universalistica né abdicare al compito di illuminare i reali processi sottesi al dissolvimento nichilistico di ogni obbligatorietà morale e sociale oggettivamente

²⁸⁶ G. Anders, **Uomo senza mondo**, cit., pp. 17-18.

²⁸⁷ Cfr. G. Anders, op. cit., pp. 12-13.

definibile. Un tale, certamente arduo, compito sarà affrontato dal secondo capitolo del presente lavoro, al di là ovviamente di qualsiasi stolida pretesa di esaustività e definitiva completezza.

Capitolo II

LA DETERMINATEZZA MATERIALE-NATURALE DELL’UOMO E LA DINAMICA STORICA DEI MODI DI PRODUZIONE QUALI DIMENSIONI COSTITUTIVE DELL’ONTOLOGIA SOCIALE E DI UN’ETICA OGGETTIVAMENTE FONDATA

1. Il carattere alternativo delle ideazioni e degli atti del porre teleologico: coscienza del possibile e possibilità reale nei processi storici determinati della riproduzione sociale complessiva.

Esaminando la fondamentale questione concernente la corretta determinazione dei caratteri essenziali dell’etica, il sociologo Zygmunt Bauman ritiene anzitutto necessario precisare che, in base a una supposizione del tutto ragionevole, “gli esseri umani [sono] morali «per natura» e che essere morali [è] forse il loro attributo costitutivo”.²⁸⁸ Ciò non significa, tuttavia, che essi siano naturalmente “buoni”, sempre e comunque disposti a un comportamento disinteressatamente altruistico e solidale nei confronti dei propri simili, cosa, del resto, empiricamente smentita innumerevoli volte dalle vicende umane. Essere “moralì”, secondo Bauman, indica anzitutto l’“aver mangiato dall’albero della

²⁸⁸ Z. Bauman, **Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman**, a cura di K. Tester, cit., p. 46.

conoscenza del bene e del male e sapere che cose e azioni possono essere buone o cattive. *Ebbene, per saperlo gli uomini hanno bisogno di un'altra consapevolezza preliminare: cose e azioni possono essere diverse da quelle che sono* [corsivo mio]. Si potrebbe dire che ciò dipenda dalla particella «no», presente in tutte le lingue che gli esseri umani impiegano per trasformare il mondo là fuori nella *Lebenswelt*, l'esistenza nell'esperienza. «No» non avrebbe alcun senso se non si presupponesse di poter agire, o di poter gestire le questioni «là fuori», in più modi. «No» implica che le cose *non devono necessariamente essere come sono attualmente*, che possono essere modificate, se non addirittura migliorate. Se non fosse per questo, tutte le discussioni sulla «moralità» sarebbero vuote.”²⁸⁹ E' proprio la dimensione costitutivamente morale degli esseri umani, nel senso testé definito, a consentire di rendere conto delle funzioni generali della cultura, della società e del suo ordine. Qualsiasi consesso sociale è infatti essenzialmente connotato da “uno sforzo verso la *struttura*, e la struttura non è altro che una verosimiglianza di «ordine»: la manipolazione delle probabilità che muta l'improbabile o l'incerto in inevitabile, in regola, in evento regolare e ripetitivo. Chiamiamo «cultura» l'analogo sforzo [...] di obbligare la condotta umana ad attenersi a uno schema. La cultura consiste essenzialmente nel mettere alcune scelte al di sopra tutte le altre”,²⁹⁰ privilegiando alcune delle possibilità che s'aprono nel processo concreto, materialmente e socialmente determinato, dell'esistenza. La sociologia, allora, può adempiere con rigore i suoi doveri di “studio della società” solo a patto di non trascurare la originaria inclinazione morale dell'uomo e indagare scrupolosamente “[i] modi in cui le regole etiche [socialmente e storicamente definite] vengono costruite e «fatte rispettare», [i] modi in cui le scelte vengono compiute dagli esseri umani, [i]

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ Ivi, pp. 46-47.

modi in cui possibilità alternative vengono promosse, soffocate e variamente manipolate [corsivo mio].”²⁹¹

Il nesso tra moralità e costitutiva apertura al possibile, posto da Bauman al centro della determinazione del concetto di etica, è evidenziato con altrettanta forza dal genetista e biologo molecolare Edoardo Boncinelli, nel contesto delle sue riflessioni sull’origine delle categorie di “bene” e di “male”. Egli – in sostanziale conformità, come si vedrà, con le argomentazioni contenute nell’ontologia sociale materialistica di György Lukács o nelle riflessioni sull’etica di Costanzo Preve – osserva correttamente che a livello della totalità materiale-naturale in quanto tale, affatto priva di un autore provvidente, di una razionalità assoluta immanente, di una direzione teleologica unitaria cosmologicamente dilatata, “bene” e “male” non hanno alcuna ragione d’esistere: “Non si può rimproverare al leone di assalire e sbranare un piccolo di antilope, né alla crittogama di parassita di far ammalare ed eventualmente morire un arbusto. Così come non è ragionevole elogiare una madre che allatta cuccioli non suoi. Che senso avrebbe? Ciascun organismo si comporta in natura come gli viene...naturale.”²⁹² E’ l’uomo e solo l’uomo, a parere di Boncinelli, “che, abituato com’è a dare in continuazione giudizi di valore, proietta più o meno automaticamente le sue categorie sul mondo naturale. Insomma è con l’uomo che compare il male [e il bene, suo correlativo]: nasce con l’uomo e rimane circoscritto al suo mondo [lasciamo da parte, per il momento, la questione della presenza in altre specie, le grandi scimmie in particolar modo, di “sentimenti morali” e di “comportamenti prosociali elementari”, che paiono costituire – si dirà più avanti in che senso - elementi tutt’altro che trascurabili della stessa moralità

²⁹¹ Ivi, p. 47.

²⁹² E. Boncinelli, **Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza**, cit., p. 5.

umana].”²⁹³ Ora, a caratterizzare tale nozione umana, è il possesso della fondamentale “capacità di confrontare una serie di circostanze con le loro possibilità alternative, compiendo un’operazione riflessiva e comparativa che negli animali anche più evoluti è carente e può riguardare al massimo l’immediato presente, ma non il passato [corsivo mio]. L’uomo al contrario si lamenta, s’infuria, recrimina e rimpiange, almeno a partire da una certa età.”²⁹⁴ Per stabilire, poi, quale sia il contenuto di fondo del “male” e del “bene” che gli esseri umani utilizzano a scopo di giudizio, paragonando mentalmente – sempre, va precisato, in contesti sociali e culturali concreti – la situazione data a una certa gamma di alternative più o meno possibili, Boncinelli offre alcuni significativi spunti analitici, esaminando il processo della percezione del dolore: “E’ molto interessante considerare come il nostro corpo si adoperi a varie riprese per controllare gli effetti del dolore. Lo può fare all’origine della percezione dolorosa, nelle diverse tappe della sua trasmissione e infine al momento della sua registrazione cerebrale, dove alla semplice percezione del dolore si affianca la sensazione dolorosa che è inevitabilmente intrisa di modalità affettive ed emotive. Negli ultimi decenni si è scoperto che durante tutto questo tragitto, e in prevalenza in sede cerebrale, non operano solo entità che tentano di contrastare la sensazione del male, ma anche altre – le encefaline e le endorfine in particolare – che danno di per sé una sensazione di benessere. Sono cioè sostanze «premianti». Tramite il loro rilascio il cervello in certe circostanze «si premia», svolgendo così un’attività che si affianca a quella finalizzata a proteggersi dal male. [...] Pur senza entrare negli aspetti più propriamente psicologici e umani del comportamento, è istruttivo notare questa presenza contemporanea di processi che proteggono da sensazioni fastidiose e che procurano anche piacere. Non

²⁹³ Ivi, pp. 5-6.

²⁹⁴ Ivi, p. 6.

sappiamo ancora tutto quello che ci piacerebbe sapere sulle endorfine e sul modo in cui agiscono, per non parlare dei circuiti della dopamina [...],²⁹⁵ *ma ogni seria considerazione sul bene e sul male non potrà in futuro non tener conto di questo dualismo essenziale tra dolore e piacere presente all'interno del sistema nervoso e del cervello degli animali e dell'uomo.*"²⁹⁶

Prima di approfondire e specificare meglio il senso ontologico-sociale ed etico di questa riconduzione delle categorie morali fondamentali a matrici teoriche di stampo edonistico,²⁹⁷ seppur attraverso l'accorto suggerimento di riformularle tenendo conto delle attuali acquisizioni neuroscientifiche, è opportuno però continuare a indagare quel legame tra dimensione morale e consapevolezza del possibile la cui importanza si è venuta fin qui palesando.

Nella sua notevole **Storia dell'etica**, Costanzo Preve si propone dichiaratamente di esaminare il "comportamento morale" dell'uomo secondo una prospettiva filosofica "liberamente ispirata" al metodo marxiano, prospettiva che permette di non isolare tale comportamento dalla trama concreta di relazioni sociali storicamente determinate in rapporto al quale esso si specifica, ma di inquadrarlo "all'interno di una totalità olistica

²⁹⁵ Descrivendo un esperimento compiuto con dei topi, Boncinelli scrive, a proposito di tale sostanza: "Si è visto che l'obiettivo preferito per la stimolazione elettrica [apportatrice di un intenso godimento] è un fascio di vie nervose che vanno dalla base del cervello alla corteccia basale, passando rasente la superficie ventrale e anteriore del cervello. Questo fascio è costituito di cellule nervose che producono dopamina. La stimolazione ripetuta di tale fascio, detto fascio dopaminergico mesocorticolimbico, porta una certa quantità di dopamina alla corteccia. L'aumentato apporto di dopamina dà piacere e agisce come stimolo rinforzante nel soddisfacimento di vari bisogni concreti, come pure nella ricerca e nel possesso di un'entità astratta come il denaro. C'è nei topi quindi, ma anche negli esseri umani, una particolare struttura nervosa che apporta dopamina al cervello. Questa dispensa piacere e crea un bisogno, cioè una dipendenza che spinge a procurarselo. Tutte le operazioni che aumentano la produzione di dopamina [produzione che "può essere oggetto di un condizionamento"] in questa regione aumentano il senso di piacere e la sua ricerca, mentre le azioni che si oppongono a questo, diminuiscono il piacere ottenuto e quindi la sua ricerca." (ivi, pp. 31-32).

²⁹⁶ Ivi, pp. 15-16.

²⁹⁷ "L'attrattore che sta al centro di ogni motivazione fondamentale è appunto l'ottenimento di un piacere. Non tutte le motivazioni che ci muovono e ci fanno vivere sono legate a bisogni corporei fondamentali, ma lo schema generale è sempre lo stesso anche per le motivazioni più minute e sottili, legate magari a bisogni di carattere intellettuale e culturale." (ivi, p. 31).

denominata «riproduzione comunitaria». ²⁹⁸ Ciò non comporta affatto una sottovalutazione o addirittura una sparizione dell'agire del singolo “nel soffocante e sudaticcio abbraccio del cosiddetto «collettivo». ²⁹⁹ Al contrario, “il buon vecchio *individuo*” deve essere considerato una componente fondamentale del processo storico-sociale concreto, “perché è sempre e solo *l'individuo* il titolare delle *scelte etiche alternative* [corsivo mio], sia di *integrazione subalterna* che di *resistenza morale*. Ma dire «individuo», e sostenere che esiste (eccome se esiste!), non significa automaticamente «individualismo»; al contrario. L'individualismo è una *patologia* della libera individualità, così come l'enfisema è una patologia della libera respirazione.”³⁰⁰

Dopo aver accennato alla sua intenzione di “«scrostare» dalla logica della storia di Marx gli elementi deterministici e teleologici” inseritivi dallo stesso filosofo di Treviri, Preve ritorna sui concetti testé enunciati, determinandoli con maggior accuratezza. Se lo spazio proprio dell'etica, come accennato, si identifica con “l'introiezione da parte dei singoli individui della necessità della riproduzione comunitaria, o più esattamente della totalità della riproduzione comunitaria”, è possibile “allora definire [...] come «etica» *l'insieme della riproduzione comunitaria in uno spazio e in un tempo dati*, e come «morale» *la dimensione psicologica personale dell'introiezione delle norme di questa riproduzione comunitaria* (ove «introiezione», appunto, può significare sia accettazione che rifiuto, o in ogni caso problematizzazione individuale) [non sfuggano le affinità, sia pur all'interno di impostazioni teoretiche per altri aspetti differenti, con le distinzioni baumaniane riportate in precedenza, né tantomeno – lo si risconterà tra poco – le tracce

²⁹⁸ C. Preve, **Storia dell'etica**, cit., p. 14.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ Ibidem.

di evidenti influenze lukácsiane, per altro riconosciute dallo stesso pensatore torinese].”³⁰¹

L'impossibilità di tematizzare adeguatamente le problematiche etiche reali dissociandole dal contesto più ampio della riproduzione sociale comunitaria, comporta inevitabilmente che si chiarisca quale apparato concettuale possa meglio prestarsi allo studio delle dinamiche sociali riproduttive complessive. Il giudizio di Preve, a tal proposito, è inequivocabile: l'”apparato migliore, o se si vuole meno peggiore, resta a mio avviso quello di Karl Marx. Come è noto, questo apparato concettuale che fa da «scheletro» (non certo da carne e da sangue) alla logica della storia, è costituito da un concetto di tipo planetario (*il modo di produzione sociale complessivo*) e da tre concetti di tipo satellitare (*le forze produttive sociali nel loro sviluppo, i rapporti sociali di produzione ed infine l'ideologia ed i sistemi ideologici corrispondenti*).”³⁰²

Va immediatamente specificato, in relazione all'articolazione teorica di questi concetti, che Preve nega ripetutamente, nei suoi scritti, la legittimità di un'interpretazione del corso storico connotata dalla centralità dello sviluppo delle forze produttive e dalla contraddizione di fondo tra tale sviluppo e i rapporti di produzione che via via lo imbriglierebbero. Anzitutto, egli appoggia le sue argomentazioni – ad avviso di chi scrive del tutto condivisibili – sulla constatazione che la dinamica storica del modo capitalistico di produzione ha palesemente contraddetto la seguente visione, per lungo tempo dominante nel “marxismo classico”: “[...] un soggetto sociale denominato Borghesia, a suo tempo capace di sviluppare potentemente le forze produttive e di imporne lo sviluppo alle recalcitranti classi parassitarie signorili e feudali, diveniva a mano a mano storicamente incapace di svilupparle ulteriormente, e inevitabilmente si

³⁰¹ Ivi, p. 16.

³⁰² Ivi, pp. 16-17.

creava una situazione rivoluzionaria per cui il Proletariato, la nuova classe sociale erede della funzione progressista della borghesia stessa, ne avrebbe proseguito l'indeterminato sviluppo, questa volta alla luce della distribuzione egualitaria e solidale dei valori d'uso e non più della concorrenza antagonistica dei valori di scambio. In una parola, dal capitalismo al comunismo.”³⁰³ La prevista attivazione necessaria della classe operaia (illusoriamente) rivoluzionaria ad opera dell'essenziale contraddizione di cui sopra, non si è però affatto verificata: “La stagnazione, la «putrefazione», l'arresto dello sviluppo delle forze produttive non sono avvenuti. Uno sviluppo distorto, certamente, ma un potente sviluppo [e che avviene attraverso crisi ricorrenti, le quali, di per sé, non producono alcuna tendenza necessaria ad un globale trascendimento sistemico].³⁰⁴ Le forze produttive non sono né «stagnanti» né «putrefatte». Ma in via di stagnazione, putrefazione e regresso [non certo nel senso di un disfacimento spontaneo o di un crollo automaticamente indotto dall'azione meccanicamente necessitata di un qualunque precostituito “soggetto rivoluzionario”, ma piuttosto in quello della riproduzione sistemica incessante di condizioni umanamente estranianti, socialmente antidemocratiche ed ecologicamente deleterie] è invece *l'altro polo* della dialettica marxiana, il rapporto sociale di produzione.”³⁰⁵

Questa dispersione economicistica e storicistica della più feconda eredità filosofica di Marx, realizzata mediante un'accentuazione unilaterale e deformante dei tratti deterministico-teleologici indubbiamente non assenti dal suo pensiero, è stata potentemente favorita, a parere di Preve, da ben precisi motivi storici, e non può essere in alcun modo ridotta a un mera questione di fedeltà o fraintendimento rispetto alle

³⁰³ C. Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., p. 21.

³⁰⁴ Si ponga mente, per esempio, al radicale rifiuto di ogni ipotesi “crollista” da parte di Gianfranco La Grassa, che sta cercando di elaborare su più solide fondamenta teoriche una scienza sociale di derivazione marxista: cfr. il suo libro **Gli strateghi del capitale**, manifestolibri, Roma, 2005.

³⁰⁵ C. Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., p. 21.

originarie posizioni marxiane. Nel periodo “proto-marxista”, storicamente corrispondente “quasi completamente al periodo della seconda rivoluzione industriale, della Seconda Internazionale fondata nel 1889 e della egemonia del modello del partito socialdemocratico tedesco fondato nel 1875”, fu elaborato e prevalse il “modello economicista”, la cui influenza si estese però ben oltre quella fase storica.³⁰⁶ Esso riuscì ad imporsi così largamente “non perché i successori di Marx interpretarono correttamente Marx, ma perché il principale committente sociale politicamente organizzato della teoria marxista, e cioè la classe operaia prima tedesca e poi europea, voleva l’economicismo ed infine impose l’economicismo. Politicamente organizzabile non era certo allora il fantomatico lavoratore collettivo cooperativo associato previsto da Marx, e neppure il «sensibilmente soprasensibile» *general intellect* [rimandiamo al terzo capitolo del nostro lavoro, in particolare all’esposizione delle intelligenti analisi critiche di Gianfranco La Grassa, per un più dettagliato esame di tali concetti], ma era solo la classe operaia di fabbrica e le figure sociali ausiliarie che le stavano intorno.”³⁰⁷ L’economicismo va considerato, continua Preve, essenzialmente come una “formazione ideologica”, operante dunque in vista dell’ “integrazione identitaria” e della “costruzione di appartenenza militante”, vale a dire di due fattori che “non devono essere giudicati in base alla *qualità teorica* del contenuto culturale, ma esclusivamente in base al dato pragmatico del loro funzionamento pratico. Se aggrega meglio l’ipotesi dello scontro fra venticinque diavoli e venticinque angeli per spiegare i fatti sociali piuttosto che una sintesi di Karl Marx, Max Weber e Karl Polanyi, non c’è dubbio che i dirigenti politici sceglieranno la demonologia e l’angiologia.”³⁰⁸ Quest’ultimo, riconosce il filosofo torinese, è certamente un esempio estremo, ma aiuta a comprendere

³⁰⁶ Cfr. Costanzo Preve, **Storia critica del marxismo**, La Città del Sole, Napoli, 2007, p. 35.

³⁰⁷ Ivi, p. 35

³⁰⁸ Ivi, p. 36.

con vivida immediatezza quanto sia errato analizzare la diffusione dell'economicismo storicista marxista in base al semplice criterio "scolastico" della più o meno aderente interpretazione del pensiero di Marx alle sue originarie intenzioni, quasi che la storia concreta del marxismo sia riducibile ad una diatriba tra professori universitari. L'economicismo, invece, non è altro che "l'espressione ideologica di una classe sociale capace certamente di organizzazione sindacale e politica e di resistenza alla estorsione del plusvalore, ma storicamente incapace di un superamento strutturale del modo capitalistico di produzione."³⁰⁹

Non è dunque nella categorizzazione "pseudo-scientifica" e "quasi-religiosa" del divenire storico,³¹⁰ necessariamente diretto dal conflitto tra lo sviluppo delle forze produttive e dei rapporti sociali di produzione verso l'immane costituzione di un messianico "soggetto rivoluzionario" universalmente emancipatore, che può essere individuato, a parere di Preve, il complesso di indicazioni più significative e valide rintracciabili all'interno del "cantiere" teorico marxiano.³¹¹ Esse debbono invece venir colte in relazione alla specifica posizione occupata da Marx in quel filone storico e filosofico della modernità contrassegnato dal ripudio dell'utilitarismo filocapitalistico e da un'istanza di riformulazione autenticamente universalistica e comunitaria del vivere sociale, istanza in base alla quale soltanto si può comprendere l'irrinunciabilità della nozione marxiana di "estraniazione" (cheché ne dica "la duplice tribù positivista dei dellavolpiani e degli althusseriani", sotto questo aspetto aspramente criticati da Preve).³¹²

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Cfr. Massimo Bontempelli – Costanzo Preve, **Nichilismo Verità Storia**, Editrice C. R. T., Pistoia, 1997, pp. 163-164.

³¹¹ La natura di "cantiere aperto" dell'opera di Marx è costantemente ribadita da Preve nella sua testé menzionata **Storia critica del marxismo**.

³¹² Cfr., per esempio, C. Preve, op. cit. p. 119.

Ripercorrendo allora per sommi capi le tappe del percorso teoretico e storico entro il quale deve essere inserita la proposta filosofica marxiana in ciò che di essa è ancor oggi validamente recuperabile e rielaborabile, il nostro autore comincia col chiedersi come mai, nonostante fosse “esplicitamente pensato come teoria della legittimazione di una società di proprietari capitalistici”, il contrattualismo lockiano “sia stato abbandonato in un tempo relativamente rapido (circa un cinquantennio) in direzione di un utilitarismo esplicitamente non giusnaturalistico e non contrattualistico”.³¹³ La risposta è, a parere di Preve, piuttosto facile e di decisiva importanza per comprendere nei suoi connotati più rilevanti e attuali il lascito teorico di Marx: “In breve, l’impostazione fondata sulla somma di diritto naturale e di contratto sociale regge pur sempre, sia pure in una forma molto astratta, un primato della politica sull’economia, più esattamente un primato della decisione politica collettiva sugli automatismi considerati «naturali» della riproduzione allargata della produzione capitalistica.”³¹⁴ Per tale ragione, la teoria contrattualistica non offre garanzie sufficienti nei confronti di eventuali richieste di regolamentazione radicalmente democratica, di sapore rousseauiano, del processo economico del capitale, delegittimato nella sua pretesa di rappresentare il principio cardine di movimento della totalità sociale complessiva: “La coscienza politica «borghese» [qui Preve usa tale aggettivo come corrispettivo di “filocapitalistico”, non ritenendo però affatto, in generale, che l’intera cultura borghese possa ridursi ad una piena consonanza di intenti e valori con le esigenze riproduttive del modo capitalistico di produzione]³¹⁵ si rese conto rapidamente che la teoria del contratto sociale, che era servita per legittimare le proprie

³¹³ Ivi, p. 75. Per quanto riguarda Locke, le tendenze apologetiche circa la proprietà e l’accumulazione capitalistiche sono particolarmente evidenti nei paragrafi 46-50 del **Secondo trattato sul governo**[1690], Editori Riuniti, Roma, 1980, pp. 85-88. Un acuto commento a tali pagine è contenuto nell’antologia di Paolo Casini, **Il patto sociale**, Sansoni, Firenze, 1975, pp. 24-25.

³¹⁴ C. Preve, **Storia critica del marxismo**, cit., p. 75.

³¹⁵ Si vedano, per esempio, le bellissime pagine 92-93 della già citata **Storia dell’etica**, dove è assai ben evidenziata la funzione culturale e politico-sociale della borghese “coscienza infelice” (termine desunto ovviamente da Hegel, e concettualmente riadattato da Preve al proprio orizzonte teorico).

pretese di accesso al potere, poteva rivoltarsi contro, con la semplice proposta di sostituzione di un nuovo patto «equo» al vecchio patto «iniquo». In questo scenario, il passaggio di «testimone» dalla teoria contrattualistica a quella utilitaristica fu relativamente rapido.”³¹⁶

I protagonisti di questo cambiamento di paradigma filosofico furono David Hume e Adam Smith, il quale applicò l'apparato concettuale del primo a quella che, con uno slittamento di significato del massimo rilievo teorico rispetto ad Aristotele, venne definita “economia politica” (e che Preve, polemicamente, definisce invece “crematistica politica”, insensata e smisurata tensione all'accumulazione di valore, di “lavoro astratto”, in funzione della competizione intercapitalistica).³¹⁷ L'elaborazione humanea del concetto di causa acquista, secondo tale prospettiva, un valore paradigmatico; essa, infatti, lungi dal ridursi ad una discussione epistemologica sui fondamenti delle scienze fisiche, intende soprattutto “criticare la teoria contrattualistica per cui la società sarebbe *causata* da un patto sociale.”³¹⁸ Al contrario, è l'”abitudine” - nozione decisiva per caratterizzare l'esame che Hume compie del nesso causale – a costituire il legame sociale fondamentale tra gli individui, e ciò si tramuta, nell'edificio teorico humaneo, in una legittimazione filosofica del rapporto mercantile capitalistico quale struttura basilare del vivere sociale, indipendentemente da ogni stipulazione contrattualistica: “[...] dal momento che nella società scozzese di gentiluomini tolleranti si era abituati al baratto e non al dono, [Hume] giunge alla conclusione empiricamente ineccepibile che l'uomo è abituato a barattare per natura.[...] Così il capitalismo viene finalmente fondato sull'abitudine, e questa è un'ottima fondazione, perché già Aristotele aveva rilevato che l'abitudine (*ethos*) è il fattore decisivo di ogni riproduzione sociale

³¹⁶ C. Preve, **Storia critica del marxismo**, cit., p. 77.

³¹⁷ Cfr. C. Preve, op. cit., p. 79.

³¹⁸ Ivi, p. 78.

(altro che contratto!).”³¹⁹ L’inclinazione allo scambio, ridotta essenzialmente alla sua dimensione proprietario-acquisitiva e successivamente considerata da Smith come il reale motore della divisione del lavoro e, dunque, dell’accrescimento di produttività (trascurando quindi sostanzialmente altre dimensioni e tendenze possibili dello scambio, quelle per cui, sottraendosi a una mera logica di realizzo, esso “non è solo passaggio di merci e servizi, ma anche informazione, incrocio di saperi e culture, dialogo fra territori lontani, intreccio di geografie e tradizioni”),³²⁰ perfeziona poi la sua funzione fondativa della compagine sociale combinandosi con un’altra rilevante mossa filosofica humeana: la ridefinizione integrale del concetto di “soggetto”. Con Hume viene fatta sparire “la «sostanza individuale» pensante – [...] indubbiamente adatta per pensare, ma non per vendere e comprare - [...], in modo che si crei al suo posto un flusso di desideri, aspirazioni e decisioni che è esattamente il flusso che si istituisce fra il polo dell’acquisto e il polo della vendita. Chiunque si aggiri in un supermercato o meglio ancora in un bel mercato all’aperto non vedrà certamente *cogiti*, rifugiati probabilmente in qualche biblioteca o in qualche laboratorio, ma vedrà certamente molti «flussi desideranti».”³²¹ E’ proprio in relazione a questa ridefinizione dell’individualità a livello dello scambio capitalistico e delle sue esigenze che, secondo il filosofo torinese, si può adeguatamente cogliere la valenza storico-filosofica dell’importante concetto humeano e smithiano di “simpatia”, dato che “se non si ha simpatia per il prossimo non si riesce neppure ad anticipare i suoi desideri e a vendergli ciò che gli occorre.”³²²

³¹⁹ Ivi, pp. 77-78.

³²⁰ Piero Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 179.

³²¹ C. Preve, **Storia critica del marxismo**, cit., p. 78.

³²² Ivi, p. 68. Per la definizione humeana del concetto in questione, si veda **Ricerca sui principi della morale**[1751], in David Hume, **Ricerche sull’intelletto umano e sui principi della morale**, a cura di Mario Dal Pra, Laterza, Roma-Bari, 1978. Per quanto riguarda Adam Smith, si rimanda a quanto si dirà più avanti sulla nozione di “empatia cognitiva”.

Considerata l'importanza antropologica della categoria testé menzionata, non ci si può esimere dall'osservare, a proposito di queste ultime affermazioni previane, che sembra lecito sollevare dei dubbi sulla validità di una tale drastica, esclusiva riconduzione della teorizzazione di una naturale inclinazione empatica degli esseri umani ad uno scopo di legittimazione ideologica del modo capitalistico di produzione e consumo. Se è indiscutibile che le tendenze simpatetiche agiscono sempre in contesti socialmente e storicamente definiti che tendono a regolarne le manifestazioni in vista della riproduzione sociale complessiva, esse sono predisposizioni biologiche indispensabili per la costruzione di relazioni sociali interumane e, conseguentemente, in nessun senso possono venir ritenute per propria intrinseca natura organiche alle esigenze di funzionamento e riproduzione del sistema capitalistico. Secondo Amartya K. Sen, per esempio, l'analisi smithiana dei sentimenti morali – a cominciare appunto dall'empatia –, che s'interseca con i suoi studi economici, non consentirebbe di circoscrivere il pensiero di Smith in un ambito meramente utilitaristico, sebbene effettivamente molte parti dei suoi scritti, “riguardanti l'osservazione della povertà, la necessità della simpatia e il ruolo delle considerazioni di natura etica nel comportamento umano”, siano state “relativamente trascurate, via via che questi temi di riflessione diventavano fuori moda in economia. [...] Il professore di filosofia morale e il pioniere dell'economia non condussero infatti una vita di manifesta schizofrenia. In realtà è proprio il restringimento di ottica rispetto all'ampia visione smithiana degli esseri umani a poter venire visto come una delle principali carenze della teoria economica contemporanea. Questo impoverimento è strettamente legato all'allontanamento dell'economia dall'etica.”³²³ Quanto, tuttavia, un'economia politica costitutivamente

³²³ Amartya K. Sen, **Etica ed economia**[1987], Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 37.

capitalistica, che non mette sostanzialmente in discussione la centralità sistemica della competizione strategica intercapitalistica e del processo di accumulazione tendenzialmente illimitato che l'accompagna, possa coerentemente ed efficacemente favorire le ragioni etiche di una socialità solidale e umanamente sensata – al di là di politiche di fase più o meno “sociali”, sempre comunque subordinate alla istanze della riproduzione complessiva – resta tutto da vedere (ed è soprattutto relativamente a tale interrogativo che le riflessioni previane sulla nascita della “crematistica politica” possono essere comprese, al di là di eventuali imprecisioni filologiche, nel senso che è loro proprio).

Dopo questi brevi ma indispensabili accenni a talune essenziali questioni connesse con la tematizzazione ontologico-sociale dell'empatia – questioni che saranno riprese e approfondite successivamente -, torniamo alla penetrante e intelligente analisi di Preve. La gigantesca figura di Hegel rappresenta, a suo parere, un momento fondamentale del processo che dalla demolizione del diritto naturale e del contrattualismo ad opera dell'utilitarismo (in sé filocapitalistico) conduce alla messa in discussione di quest'ultimo nei termini di un universalismo che tenta di opporsi al rimodellamento atomizzante e mercificante del tessuto sociale, in nome di rinnovate istanze comunitarie. In primo luogo, il nostro autore è ben attento ad evidenziare il carattere integralmente “borghese” del pensiero hegeliano, sottolineandone perciò l'irriducibilità a qualunque intento apologetico nei confronti del capitalismo: “Hegel resta [...] il terreno privilegiato di chi ha imparato a distinguere e a non identificare la borghesia e il capitalismo, più esattamente la cultura borghese e il modo di produzione capitalistico nelle sue varie forme successive. Il pensiero di Hegel è effettivamente «borghese» (come lo è la musica di Beethoven o i romanzi di Stendhal), ma è incompatibile con

l'utilitarismo capitalistico, e questo del tutto indipendentemente dai suoi usi storici di «destra» o di «sinistra», da affidare integralmente alla chiacchiera giornalistica per semicolti.”³²⁴ Quanto alla sostanza concettuale di questa incompatibilità, Preve, richiamandosi alla terminologia di Karl Polanyi, osserva che “ nella filosofia classica tedesca, ed in particolare in Hegel, l'economia propriamente detta non può essere pensata nella forma della sovranità del suo automatismo riproduttivo, ma può solo essere incorporata (*embedded*) nella riproduzione sociale che Hegel definisce Spirito Oggettivo. Lo Spirito Oggettivo di Hegel, astrazione interamente borghese ed interamente non capitalistica [almeno nelle intenzioni] subordina non tanto il mercato allo stato quanto il momento economico ad un superiore momento di sintesi sociale.”³²⁵ Tali esigenze di sintesi razionale e universalistica sostanziano la problematica etica di Hegel, il quale, a differenza di Kant, comprende che essa “deve rifondarsi sull'*ethos* e sul *mos*, e non sull'astrattezza dell'imperativo categorico inapplicabile.”³²⁶ Riconoscendo, inoltre, che “è impossibile restaurare e riproporre le vecchie comunità precedenti, perché la rivoluzione francese e l'età napoleonica hanno irreversibilmente inaugurato un'età dei diritti e dei doveri sanciti da una legislazione necessariamente formale”, egli capisce anche che solo all'interno di una “comunità reale”, strutturata dialetticamente in *Famiglia, Società Civile e Stato*, sia “il diritto formale della legge”, sia “la problematica dei dilemmi morali paralizzanti” trovano il terreno del loro effettivo definirsi e operare. Al di là di ciò che Hegel ha concretamente scritto “di modelli familiari, sociali e statali del tutto sorpassati”, inevitabilmente condizionati dal periodo storico in cui il grande pensatore tedesco visse, il profondo valore della prospettiva filosofica hegeliana risiede essenzialmente, a parere di Preve, proprio in questo

³²⁴ C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 81-82.

³²⁵ Ivi, p. 82.

³²⁶ C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., p. 130.

“*inserimento provocatoriamente «eteronomo» [antikantiano] dell’etica nella comunità storicamente costituitasi, [inserimento che rappresenta] il solo modo di produrre un’etica realmente applicabile [...] (sulla base dell’insegnamento di Aristotele e dei Greci, e contro l’impasto di messianesimo e di moralismo tipico del cristianesimo) [corsivo mio].*”³²⁷

Le istanze antiutilitaristiche, comunitarie ed universalistiche di Hegel sono pienamente recuperate da Marx, il quale, tuttavia, nello Spirito Oggettivo hegeliano individua la ricomposizione fittizia, idealizzata, di una società borghese-capitalistica che invece conciliata non lo è affatto, il suo mondo essendo ancora quello “*dell’alienazione (dell’ente naturale generico) e dello sfruttamento.*”³²⁸ Ora, continua il pensatore torinese, vi è una componente di questo recupero critico marxiano della problematica filosofica del suo grande predecessore che è francamente risibile e dalla quale ci si deve oggi pacatamente ma fermamente congedare. Essa consiste nel rovesciamento “*utopico- estremistico*” del contenuto “*della modellistica etica hegeliana precedente e dei suoi significati. Hegel aveva parlato di *Famiglia*? Ed allora il comunismo abolirà la *Famiglia*. Hegel aveva parlato di *Società Civile*? Ed allora il comunismo abolirà la *Società Civile*! Hegel aveva parlato di *Stato*? Ed allora il comunismo abolirà lo *Stato!*”³²⁹ Queste velleitarie formulazioni, osserva Preve, hanno la loro matrice in un*

³²⁷ Ivi, p. 131.

³²⁸ Ivi, p. 134.

³²⁹ Ivi, p. 132. Sulla base di argomentazioni per molti versi differenti da quelle previane, il cattivo utopismo contenuto in alcune formulazioni marx-engelsiane riguardanti la vita in una società comunista futura è denunciato, tra gli altri, dal filosofo marxista Domenico Losurdo, il quale scrive: “Se accogliamo tale definizione [cioè quella dell’**Ideologia tedesca** secondo cui il comunismo consentirebbe ad ogni individuo di fare qualsiasi cosa, secondo il suo desiderio individuale], allora il comunismo presuppone uno sviluppo così prodigioso delle forze produttive da cancellare i problemi e i conflitti relativi alla distribuzione della ricchezza sociale e quindi relativi al lavoro, alla misurazione e al controllo del lavoro, necessario alla sua produzione; anzi, così configurato, il comunismo sembra presupporre la scomparsa, oltre che dello Stato, della divisione del lavoro, e in realtà dello stesso lavoro, il dileguare, in ultima analisi, di ogni forma di potere e di obbligazione. Decenni di ricca esperienza storica avrebbero dovuto stimolare un ripensamento globale di tali temi e problemi [...]; è mancato il ripensamento radicale (di cui c’era assoluto bisogno) della teoria del socialismo e del comunismo, della società post-capitalistica nel

vizio teorico di fondo, il quale ha nutrito, in tempi a noi più vicini, la “falsa coscienza necessaria” di molta cultura giovanile astrattamente protestataria degli anni '60 e '70 del secolo scorso;³³⁰ esso consiste nel credere che “la «distruzione della borghesia» sia l'anticamera della vera vita comune liberata e disalienata. Errore! Nel 1844 come nel 1968 questo programma di *annientamento* astratto della *Famiglia*, della *Società Civile* e dello *Stato* portava semplicemente al ristabilimento dell'*individuo* astratto libero da ogni legame, individuo che in quanto tale poteva soltanto essere *il supporto sociologico di una nuova ondata dello sviluppo capitalistico (l'età del libero scambio 1849-1873, l'età del capitalismo informatico del lavoro flessibile e precario oggi). L'individualismo è sempre individualismo, che porti la parrucca incipriata oppure che passi dallo spinello alla più gratificante cocaina* [corsivo mio].”³³¹

Non è un caso, allora, che Preve, dopo aver enucleato le intime affinità tra la componente utopistico-estremistica del programma marxiano e il terreno etico-antropologico della riproduzione capitalistica, rintracci dei legami sotterranei ma profondi tra questa velleitaria prospettiva di abolizione delle formazioni intermedie della società e l'utilitarismo smithiano; quest'ultimo sfocia infatti in un “capitalismo utopico”, che trascura di riconoscere come anche l'economia capitalistica debba essere incorporata in una trama di strutture e istituzioni socio-politico-culturali per poter funzionare e riprodursi. Marx, in altri termini, ha semplicemente “rovesciato Smith: ha

suo complesso [e tuttavia non mancano, per esempio in rapporto ai temi della decrescita o a quelli, complementari, della “democratizzazione della vita quotidiana”, dello “Stato sociale dei beni comuni”, ecc., spunti di riflessione assai interessanti].”(Domenico Losurdo, **Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia**, La Città del Sole, Napoli, 1999, pp. 52-53. Cfr. anche, in questo stesso saggio, le pp. 66-69). Costanzo Preve, a sua volta, ha ribadito i limiti utopistici dell'ipotesi marxiana di estinzione dello Stato, nel recente **La quarta guerra mondiale**, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 2008, pp. 124-126.

³³⁰ Una magistrale analisi critica del Sessantotto, retta da una rigorosa consapevolezza del sottile nesso che legava i furori “antiborghesi” di gran parte degli studenti al compiuto affermarsi di presupposti etici e antropologico-sociali del tutto conformi al dispiegarsi del capitalismo assoluto attuale, è svolta da Massimo Bontempelli in **Il Sessantotto. Un anno ancora da capire**, CUEC, Cagliari, 2008.

³³¹ C. Preve, **Storia dell'etica**, cit., p. 132.

preso il suo capitalismo utopico e l'ha rovesciato in comunismo utopico, attuando questo rovesciamento *per linee interne*, attraverso cioè una dinamica dialettica immanente alla teoria del valore. Questo economicismo produce *direttamente* un utopismo, nel senso che la dinamica interna di questo modello di capitalismo utopico dovrebbe portare ad un suo rovesciamento comunista, ed il valore di scambio, giunto al massimo della sua espansione, rovesciarsi in valore d'uso generalizzato, in un contesto di *estinzione* di tutte le formazioni extra-economiche della società (famiglia, stato, diritto, politica, eccetera) [legittimando implicitamente ma sostanzialmente la dissoluzione atomizzante dei legami comunitari del vivere sociale].”³³²

Stabiliti quali sono gli elementi del “cantiere aperto” dell’elaborazione teorica marxiana dai cui è necessario “congedarsi con cortese fermezza”, Preve passa a illustrare quelli che, a suo parere, restano per noi contributi di vitale importanza dell’opera del filosofo di Treviri, criticamente ma saldamente legata alla grande eticità borghese. La proposta di “riformulazione universalistica del ristabilimento comunitario”, che innerva la riflessione del “Marx *maestro di etica*”,³³³ si muove, alla luce di questa linea interpretativa, attorno a due concetti fondamentali, rispetto ai quali soltanto la nozione di modo di produzione (decisiva, come si è visto, per l’indagine delle dinamiche di funzionamento e di riproduzione delle comunità reali, terreno concreto di problematiche etiche effettivamente rilevanti) può essere pienamente compresa nel suo senso teorico-filosofico. Ciò comporta un’aspra polemica con l’althusserismo, “secondo il quale in Marx ci fu una «rottura epistemologica», fondata sul suo abbandono sia della nozione di «uomo» sia della nozione di «alienazione» [che noi, nel presente lavoro, riterremo identica al concetto di “estraniazione”], in direzione di una scienza della storia

³³² C. Preve, **Storia critica del marxismo**, cit., p. 80.

³³³ Cfr. C. Preve, **Storia dell’etica**, cit., p. 133.

priva di presupposti filosofici, anche se non certo priva di autocontrollo epistemologico.”³³⁴ Non è invece affatto vero, continua il nostro autore, “che Marx rifiuti la teoria per cui l’uomo è alienato, ritenendola troppo umanistica, in favore di uno strutturalismo senza presupposti filosofici, in cui ci sono solo i modi di produzione ed i tre concetti satellitari (forze produttive, rapporti di produzione, ideologie), ed in cui, per così dire, gli uomini spariscono in una nebbia metafisica.”³³⁵ Egli, indubbiamente, non compie l’errore di pensare l’alienazione nei termini di una grande-narrazione incentrata sull’”abbandono progressivo e peccaminoso dell’Origine [nella critica di tale concetto, come di quelli di Soggetto e di Fine, Preve si richiama proprio ad Althusser, del quale pure, come sappiamo, respinge l’impostazione complessiva]³³⁶ cui si tratterebbe [...] di ritornare e di restaurare in tutta la sua incorrotta purezza. Che questa grande-narrazione [la visione “stadiale”, teleologica, deterministica e storicistica del passaggio storico dal comunismo primitivo al comunismo compiutamente sviluppato, attraverso la “caduta” nelle diverse società di classe] abbia caratterizzato il marxismo storicamente esistito non deve stupire, perché il marxismo è fondamentalmente stato una ideologia di una classe profondamente subalterna, e le classi subalterne tendono spontaneamente e con ineluttabilità magnetica ad una concezione religiosa del mondo. Ma Marx, che fu prima di tutto un grande episodio dell’individualismo utilitaristico occidentale, non deve essere inserito in questa grande-narrazione del ritorno religioso all’origine incorrotta.”³³⁷ L’alienazione è infatti dal lui concepita essenzialmente come *“impedimento sociale allo sviluppo di possibilità ontologiche presenti nella nostra*

³³⁴ C. Preve, **Storia critica del marxismo**, cit., p. 104.

³³⁵ Ivi, pp. 104-105.

³³⁶ Cfr. C. Preve, op. cit., pp. 223-224.

³³⁷ Ivi, p.106.

costituzione naturale generica [corsivo mio]³³⁸, e, in tal senso, è una categoria costantemente operante in Marx, come dimostra il ricorrere in tutto l’arco del pensiero suo e di Engels - al di là di superficiali differenze di formulazione – del concetto di “libera individualità”, destinato ad illuminare il valore etico-sociale della futura società comunista a paragone delle limitazioni variamente estranianti generate dalle altre formazioni economico-sociali.³³⁹

Nel giudizio di Preve appena citato, riguardante il valore e la produttività teorico-politica della nozione marxiana di alienazione, fa la sua comparsa, come si può facilmente constatare, un secondo concetto elaborato da Marx e dal filosofo torinese ritenuto di enorme importanza antropologica, ontologica ed etica: quella dell’uomo come “ente naturale generico”. Esso, se da un lato consente di fondare meglio quell’apertura riflessiva a molteplici possibilità alternative in cui si è in precedenza individuato un tratto costitutivo della moralità umana, dall’altro permette di sottrarre la costantemente riaffermata dimensione comunitaria concreta dell’etica ad ogni deriva relativistica, inquadrandola invece in una coerente prospettiva di universalismo multilineare (non caratterizzato cioè dall’acritica accettazione dell’espansione

³³⁸ Ivi, p. 119.

³³⁹ Cfr. C. Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., pp. 163-164. A proposito della nozione marxiana di “libera individualità”, Preve cita un celeberrimo passo dei **Grundrisse** (cfr. Karl Marx, **Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica**[1857-1858], vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 98-99 - ma anche, per esempio, nel vol. II dell’ed. cit., le pp. 278-279 e 400-403). Sono numerosissimi, tuttavia, i luoghi delle opere di Marx e di Engels in cui questo concetto, sia pur con varie sfumature, ritorna; a titolo puramente esemplificativo, ci limitiamo a ricordare: K. Marx, **Manoscritti economico-filosofici del 1844**, in **Opere filosofiche giovanili**, a cura di Galvano della Volpe, Editori Riuniti, Roma, pp. 229-234; K. Marx, **Critica al programma di Gotha**[1875], Biblioteca di via Senato Edizioni, Milano, 2006, pp. 39-40; K. Marx, **Il capitale. Critica dell’economia politica**, Libro terzo [pubblicato a cura di Friedrich Engels nel 1894], Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 933; K. Marx, **Storia delle teorie economiche**[pubblicate in tre volumi da Karl Kautsky, tra il 1905 e il 1910, col titolo **Teorie sul plusvalore**, in un’edizione successivamente riveduta e corretta], Libro II, Einaudi, Torino, 1971, pp. 281-282; Friedrich Engels, **Antidühring**[1878], Editori Riuniti, Roma, pp. 311-318 (in tali pagine sono contenuti riferimenti al concetto di “sviluppo universale” delle capacità come formulato nel primo libro del **Capitale**[1867]: si vedano, in proposito, le pp. 533-535 dell’ed. cit. del capolavoro di Marx); F. Engels, **La questione delle abitazioni**[1872-1873], Editori Riuniti, Roma, 1988, p. 52 (si tratta di un brano poco noto, ma assai significativo e pregnante).

mondializzata del capitalismo assoluto “occidentale” e della “democrazia” che gli corrisponde).

La natura umana, scrive dunque Preve sulla scorta di questa ipotesi interpretativa del pensiero di Marx, deve essere considerata quale “caratteristica dell’uomo come ente naturale generico [...] che si specifica storicamente solo sulla base di una genericità costitutiva precedente. *In quanto ente naturale generico, l’uomo non è geneticamente prefissato a dar luogo a una e una sola forma di oggettivazione sociale* [corsivo mio]. Le api, le formiche e le termiti non costruiscono alveari, formicai e termitai romanici, gotici, barocchi e postmoderni, l’uomo sì. Noi diciamo che Hitler è stato dis-umano, ma non diremmo mai che una tigre o un leone che divorano un bambino innocente sono delle dis-tigri e dei dis-leoni [si rammentino le riflessioni boncinelliane concernenti il concetto di “male” riportate all’inizio del presente capitolo]. *L’ente naturale generico, cioè la Gattungswesen, che costituisce l’uomo come essere inscindibilmente naturale e sociale* [ma non certo nel senso che la prima dimensione si riduca alla seconda, o, addirittura, si annulli in essa], *permette all’uomo la storicità, che non è soltanto l’infinita produzione di configurazioni storiche e sociologiche diverse, ma è anche il luogo della perdita e del ritrovamento di se stesso* [da non intendersi, lo ricordiamo, come restaurazione di un’incorrotta Origine, bensì come eventuale inveramento di possibilità ontologiche umane, entro i limiti della natura loro propria. Corsivo mio].³⁴⁰

Nel complesso di facoltà che sostanziano il carattere “generico” della *Gattungswesen* è riposta, continua Preve, la possibilità di una problematizzazione etica delle norme e dei

³⁴⁰ C. Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., p. 160. La concezione dei processi storico-sociali come luogo del “trovarsi o perdersi dell’uomo” sorregge l’approccio ontologico materialistico di Lukács, la cui influenza su Preve non è da quest’ultimo mai negata, pur attraverso molteplici precisazioni e distinguo: si veda la bellissima introduzione – datata aprile 1965- del filosofo ungherese al libro di Guido Aristarco, **Il dissolvimento della ragione. Discorso sul cinema**[1965], il cui primo capitolo, accresciuto di alcuni “scritti di aggiornamento”, è stato ripubblicato nel 1979, assieme all’introduzione in questione, col titolo originario di **Marx, il cinema e la critica del film**, Feltrinelli, Milano, p. 14.

valori comunitari, la quale possa aspirare a superare le secche del relativismo e assurgere - nella concretezza di una riflessione coinvolgente molteplici dimensioni dell'esistenza e svolgentesi sempre all'interno dei processi storici, dei loro conflitti, delle loro alternative - a una più generale validità umano-sociale. Senza una nozione di natura umana che consenta di articolare adeguatamente il nesso tra la naturalità determinata e la capacità di produzione storico-sociale alternativa intrinseca all'uomo, non esiste infatti "modo di distinguere il rogo delle vedove indù dall'assistenza sociale del *welfare* se non la doppia derivazione o dai voleri divini (ontogenesi immaginaria anche se obbligata all'inizio) oppure dalla convenzione sociale arbitraria (ontogenesi realistica ma anche nichilistica perché può sempre essere cambiata in base a flussi elettorali o a dispotismi carismatici)."³⁴¹ E' invece proprio la determinatezza degli esseri umani quali "enti naturali generici", che possono tematizzare criticamente le forme culturali di espressione e sviluppo delle loro predisposizioni naturali costitutive in rapporto alla determinatezza della dialettica storico-sociale effettiva, a rendere l'universalizzazione etico-sociale non estraniante - mai definitivamente compiuta - una possibilità radicata nel processo storico concreto del vivere umano. Si consideri ad esempio, chiarisce Preve, una comunità di tagliatori di teste, la cui più grande virtù comunitaria etico-politica sia quella di appendere fuori dalla propria capanna il maggior numero di teste tagliate ai nemici. Ora, "nella realtà, tutte le civiltà umane si toccano e si intersecano, e fra di esse si stabilisce inevitabilmente un campo di rapporti reciproci, in cui l'universalismo del genere umano non è un prodotto imperialistico - o almeno, non è inevitabile che lo sia - ma un luogo di scambi simbolici individuali e comunitari. *Come essere sociale determinato, il membro della tribù di tagliatori di teste può*

³⁴¹ C. Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., p. 155. Cfr. anche **Storia dell'etica**, cit., pp. 135-136.

ritenere socialmente virtuosa la decapitazione, ma come essere razionale altrettanto determinato [la razionalità e la socialità essendo, secondo l'impostazione "aristotelica" di Preve, determinazioni essenziali della sua natura] *può giungere consensualmente all'abbandono di questa pratica* [corsivo mio].³⁴² E questo abbandono rappresenterà realmente il passaggio a pratiche "universalisticamente più accettabili",³⁴³ nella misura in cui favorirà – attraverso un processo comunque non linearmente cumulativo ma intimamente dialettico – l'instaurazione di forme di relazione interumana che stimoleranno il superamento di talune estraniamenti vigenti e porranno condizioni migliori – ancorché agenti entro una trama più o meno fitta di tendenze contraddittorie – in vista dello sviluppo di capacità meglio invernanti le più alte possibilità inscritte nella natura umana intesa come *Gattungswesen*.

I contenuti socio-culturali effettivi di tali possibilità, si deve poi precisare, vengono via via determinandosi in termini di scopi, bisogni, capacità, relazioni interindividuali attraverso l'operare di processi ideativo-riflessivi e di atti del porre che si svolgono nel concreto delle dinamiche storico-sociali, viste come il terreno in cui le strutture, le inclinazioni e le predisposizioni naturali determinate comuni agli esseri umani³⁴⁴ trovano molteplici - ma sempre ontologicamente (materialmente) definite - forme di manifestazione, articolazione e sviluppo sociali, le quali incidono diversamente sull'agire quanto più possibile ricco ed equilibrato della tensione edonico-eudemonistica dei singoli uniti in società.

³⁴² C. Preve, **Il popolo al potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici**, cit., p. 147.

³⁴³ Cfr. C. Preve, op. cit., pp. 147-148.

³⁴⁴ Si ponga mente a quanto in precedenza sostenuto sul carattere non indefinitamente plastico della natura umana; in un passo del suo libro **Pensare dritto, pensare storto** – passo già citato nel primo capitolo del presente lavoro - Giovanni Jervis scrive, per esempio: "[...] è probabile che veniamo al mondo con inclinazioni non solo all'autoaffermazione, alla competizione e all'aggressione ma anche alla cooperazione, all'altruismo e alla sensibilità verso gli altri. Tutte queste inclinazioni non sono generiche ma, al contrario, sembrano rispondere a una serie di strutture della mente, a moduli emozionali e comportamentali, a un ventaglio non illimitato di schemi d'azione." (G. Jervis, op. cit., p. 26).

Un universalismo siffatto non postula dunque alcun approdo finale ad uno stato terreno edenicamente redento da ogni male, imperfezione, disarmonia, né si appella ad una qualche essenziale verità originaria che il corso della storia debba compiutamente dispiegare; al tempo stesso, però, non rinuncia affatto a cercare di illuminare i fondamenti della reale possibilità di un processo di concreta universalizzazione di ciò che meglio si adatta all'istituzione di una eticità comunitaria, capace di limitare quanto più possibile – nel contesto ontologico di quello che è effettivamente accessibile alla integrale materialità dell'uomo - l'agire di tendenze socialmente estranianti. Esso, inoltre, non può e non deve ridursi – come Preve comprende assai bene - alla sua deformante “caricatura occidentalistica, prima eurocentrica e oggi americanocentrica”,³⁴⁵ nella consapevolezza che “l'universalizzazione geografica e sociale della forma di merce capitalistica non può dar luogo in alcun caso ad un universalismo reale.”³⁴⁶ Si deve quindi respingere, secondo il filosofo torinese, un'interpretazione “stadiale”, “necessitaristica, deterministica e teleologica” della teoria marxiana dei modi di produzione, interpretazione per la quale l'intero processo storico sarebbe leggibile sulla base di uno sviluppo unilineare (occidentalistico, appunto) attraverso cinque stadi fondamentali (comunismo primitivo, schiavismo, feudalesimo, capitalismo, comunismo). Di contro a questa ingabbiamento storicistico ed economicistico della teoria marxiana, ridotta – per i motivi storici accennati in precedenza – ad una metafisica dell'Origine, del Soggetto e del Fine, contro cui giustamente si è scagliato Louis Althusser (ma anche, per esempio, sia pur mediante una prospettiva filosofica diversamente modulata, György Lukács), Preve difende invece

³⁴⁵ Cfr. C. Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., p. 122.

³⁴⁶ Ivi, p. 130.

risolutamente un'interpretazione *multilineare* [corsivo mio]" della storia umana,³⁴⁷ assai più adatta a concepirla come il luogo concreto nel quale, a partire dalle alternative e dai conflitti che in essa si aprono, "il dialogo fa emergere a poco a poco [senza alcuna garantita necessità, ma come possibilità ontologica più o meno attuabile] *la consapevolezza reciproca dei dialoganti di poter perseguire insieme un processo di universalizzazione non lineare* [corsivo mio]."³⁴⁸ L'ideale filosofico di dialogo cui qui si accenna, quindi, non va per nulla confuso con l'ingenua o interessata fiducia in "irrilevanti tavole rotonde in cui i dominatori oligarchici del pianeta lasciano divertire gli intellettuali corrivi con argomentazioni sofisticate e fuorvianti", ma si identifica con uno sforzo costante di riflessione storicamente situata, che "non esclude affatto, anzi presuppone, la piena *legittimità* storica della lotta di classe"³⁴⁹ e, in generale, di una conflittualità sociale per nulla obbligata ad accettare necessariamente i vincoli sistemici specificamente posti da un determinato modo di produzione. Ovviamente, nessuno sforzo concreto di problematizzazione riflessiva e morale può divenire socialmente

³⁴⁷ Cfr. C. Preve, op. cit., pp. 119-125. Per un'acuta e intelligente introduzione ai problemi interpretativi suscitati dal concetto marxiano di "modo di produzione", si può utilmente vedere il libro di Gianni Sofri, **Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista**, Einaudi, Torino, 1974. Senza voler entrare in diatribe filologiche che esulano dagli intenti essenzialmente teoretici del presente lavoro, non è forse inutile ricordare, in relazione al problema in oggetto, che Marx, in una lettera del novembre 1877 alla redazione di **Otečestvennye Zapiski**, scriveva: "[...] il mio schizzo storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale [Marx si riferisce alle analisi storiche contenute nel primo libro del **Capitale**] [non va trasformato] in una teoria storico-filosofica della marcia generale, fatalmente imposta a tutti i popoli, quale che sia la situazione storica in cui essi si trovano, per giungere infine a quella formazione economica che, con il più grande sviluppo delle capacità produttive del lavoro sociale, assicura il più integrale sviluppo dell'uomo. [...] avvenimenti di un'analogia sorprendente, ma che si svolgono in ambienti storici differenti, conducono a dei risultati del tutto differenti. La chiave di questi fenomeni sarà facilmente trovata studiandoli separatamente uno per uno e poi mettendoli a confronto; non ci si arriverà mai col *passé-partout* di una teoria storico-filosofica generale, la cui suprema virtù consiste nell'essere sovrastorica." (Karl Marx, **Russia**, Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 66-67).

³⁴⁸ C. Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., p. 153.

³⁴⁹ *Ibidem*. Nel contesto di tali riflessioni, Preve lancia acuminati strali polemici contro la habermasiana "teoria dell'agire comunicativo", ritenuta sostanzialmente subalterna alla riproduzione capitalistica complessiva. Un'efficace sintesi delle critiche rivolte ad Habermas dal filosofo torinese è contenuta in uno scritto di una decina d'anni precedente, intitolato **Il tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la fine della storia**, Vangelista, Milano, 1993 (cfr. pp. 132-139). Molto interessanti, per un esame critico dei mutamenti subiti nel corso degli anni dalle posizioni filosofiche e politiche habermasiane, sono gli spunti analitici offerti da Perry Anderson nel suo **Spectrum. Da destra a sinistra nel mondo delle idee**[2005], Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, 2008, pp. 152-168.

rilevante se non all'interno di un complesso effettivo di condizioni economiche, sociali, politiche e culturali, le quali influenzano incessantemente i modi del suo svolgersi, della sua ricezione, della sua elaborazione successiva, del suo tradursi in un insieme di posizioni teleologiche reali, variamente approfondendo o disperdendo, in tale processo assai ramificato, non inquadrabile in alcuno schema linearmente progressivo e cumulativo, gli elementi veritativi, oggettivamente validi sul piano etico-filosofico e scientifico, che esso può eventualmente contenere.³⁵⁰

Un universalismo autentico, concepito quale possibilità ontologica immanente ad un processo storico inteso come luogo del “trovarsi o perdersi dell'uomo” nel senso poco sopra chiarito, non può dunque identificarsi con un essenzialismo identitario etnocentrico, che di una tale reale aspirazione universalistica costituisce piuttosto una deformante, dimidiata versione estraniante. Immanuel Wallerstein, nel suo libro **La retorica del potere**, rammenta, a tal proposito, le sferzanti critiche rivolte nel 1963 da Anouar Abdel-Malek agli “orientalisti” occidentali. Essi “avevano costituito un'entità astratta, l'Oriente, come oggetto di studio”, cui si associava la costruzione di modelli “intangibili ed essenziali” di umanità – l'*homo Africanus*, l'*homo Arabicus*, ecc. – giudicati in base ad un criterio normativo rappresentato dall'“uomo europeo”: “E' così possibile vedere con chiarezza – scrive Abdel-Malek, puntualmente citato da Wallerstein – come, fra il XVIII e il XX secolo, l'egemonia delle minoranze possidenti

³⁵⁰ In un intervento dell'agosto 2008, consistente in un abbozzo di analisi critica della storia e della strategia del Partito della Rifondazione Comunista, Preve, per esempio, scrive: “Il comunismo non è una disponibilità psicologica soggettiva a non accettare nella propria coscienza il dispotismo capitalistico, perché se così fosse la filosofia ellenistica di Epicuro sarebbe la stessa cosa della precedente filosofia comunitaria della Grecia classica, che aveva come base materiale una polis ancora esistente. Personalmente, sono sempre al cento per cento «comunista» nella mia coscienza individuale (lo sono anzi molto più oggi di trenta anni fa), ma ammetto che tutto questo è largamente impotente e testimoniale, perché intorno a me (non parlo del Nepal o del mondo onirico di Toni Negri) non c'è nessun *movimento reale* che si muova per abbattere lo stato di cose presenti che come è noto era il presupposto materiale del comunismo di Marx [sappiamo che, coll'espressione “movimento reale” il nostro autore non intende certo il mero sviluppo economicista delle forze produttive].” (C. Preve, **Brevi note sul Partito della Rifondazione Comunista**, scaricabile dal sito www.comunitarismo.it).

denunciata da Marx ed Engels e l'antropocentrismo demolito da Freud procedono di pari passo con l'eurocentrismo nelle scienze umane e sociali, e in particolare con quelle che hanno un rapporto diretto con i popoli non europei.”³⁵¹ Questi spunti analitici, continua lo studioso americano, vennero ripresi e approfonditi quindici anni dopo da Edward W. Said, il quale evidenziò come lo stile di pensiero orientalista fosse “autosufficiente e non aperto al confronto intellettuale”: “L'orientalista – sosteneva Said – contempla l'Oriente dall'alto, con l'intenzione di prendere percettivamente possesso dell'intero ampio panorama che gli si distende davanti – cultura, religione, mentalità, storia, società. A tal fine egli deve guardare ogni dettaglio attraverso una serie di categorie riduttive (i semiti, la mentalità musulmana, l'oriente e via dicendo). Poiché si tratta di categorie in primo luogo schematiche ed efficienti, e poiché si dà più o meno per scontato che nessun orientale possa vedersi così chiaramente come lo vede l'orientalista, ogni visione generale dell'Oriente finisce per basare la sua forza e la sua coerenza sulla persona, l'istituzione o il discorso [vi sono in Said evidenti e ammessi influssi foucaultiani, assunti però in un contesto di pensiero originale e personale] che l'ha generata. Si tratta di una visione fondamentalmente conservatrice [che conferma] come le idee dell'Occidente a proposito del Vicino Oriente siano rimaste immutate nel corso della storia, a dispetto di ogni evidenza empirica che le abbia confutate.”³⁵² I gravissimi limiti di questa impostazione eurocentrica non potevano certo essere superati, osservava il pensatore di origine palestinese, né dall'immediato rovesciamento “occidentalistico” dell'orientalismo, che ne avrebbe conservata intatta la deformante unilateralità, né tantomeno dal relativismo postmoderno, il quale avrebbe inevitabilmente eroso i fondamenti di una ricerca mirante a valorizzare tutto ciò che può

³⁵¹ Immanuel Wallerstein, **La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo**[2006], Fazi Editore, Roma, p. 46.

³⁵² Ivi, p. 48.

rispondere realmente alla fondamentale aspirazione a modi più estesi e profondi di realizzazione umana.³⁵³

E' un tema, quest'ultimo, che s'accampa prepotente nelle pagine del libro scritto da Said un anno prima della morte, avvenuta nel 2003. In **Umanesimo e critica democratica**, egli fa suoi i giudizi di David Harlan sulla "progressiva perdita di serietà e impegno che si riscontra in America in ambito storico e teorico": "Harlan sostiene che l'influenza dell'antifondazionismo, dell'analisi del discorso e del relativismo, diventato ormai un automatismo e l'espressione di una pratica corrente che consiste nel garantire concessioni formali alle minoranze per dare una impressione di equità, in aggiunta alla professionalizzazione (e sono solo alcune delle possibili forme di ortodossia), abbiano snaturato e reso innocua la missione dello storico. Si potrebbero fare le stesse considerazioni in merito alle discipline umanistiche e soprattutto allo studio della letteratura, dove un nuovo dogmatismo ha separato alcuni studiosi di letteratura non solo dalla sfera pubblica, ma anche da altre figure professionali che non usano lo stesso gergo tecnico. Le alternative configuratesi sembrano portare tutte a un impoverimento: alcuni diventano tecnocrati decostruzionisti, altri analisti del discorso, altri ancora neostoricisti e così via, o ripiegano su una nostalgica celebrazione delle glorie passate associate a quello che, con empito sentimentale, viene chiamato «umanesimo». Nel complesso, risulta perduta la componente intellettuale – intesa come opposta a quella meramente tecnica – della pratica umanistica, che potrebbe contribuire a farle riconquistare un posto di rilievo."³⁵⁴ E ciò costituisce un'esigenza della massima urgenza, aggiunge Said con limpida coscienza etico-politica, poiché "oggi è in corso nella nostra società un vero e proprio attacco al pensiero, per non dire della democrazia,

³⁵³ Cfr. I. Wallerstein, op. cit., p. 49.

³⁵⁴ Edward W. Said, **Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni**[2004, ed. postuma], il Saggiatore, Milano, 2007, pp. 95-96.

all'idea di uguaglianza e all'ambiente, che passa per le *disumanizzanti forze* [e tale espressione non ha certo in Said una connotazione “ironico-liberale” alla maniera di un Rorty, la cui “posizione ultrapostmoderna” è dal nostro autore esplicitamente e nettamente rifiutata – corsivo mio]³⁵⁵ della globalizzazione, i valori neoliberisti, l'avidità economica (eufemisticamente definita «libero mercato») e le ambizioni imperialiste. [...] L'umanista [quindi] *deve saper proporre alternative, alternative ora ridotte al silenzio o non accessibili tramite i canali di comunicazione controllati da un ristretto numero di gestori dell'informazione* [corsivo mio].”³⁵⁶ In questo sforzo di “*rovesciare e smantellare* [tali] «oggetti alienanti» [corsivo mio]”³⁵⁷ si concreta dunque lo scopo principale dell'attività dell'umanista che voglia mantenersi fedele alla propria vocazione, assumendosi integralmente la responsabilità che gli compete nella sfera pubblica. Egli, una volta integrate le proprie competenze specifiche in una più alta e comprensiva consapevolezza etica e politica, “si trova infatti nella posizione giusta *per rendere possibile e vera la formulazione di [...] aspettative e di [...] desideri* [legati all'] *esistenza di singoli individui e gruppi che cercano giustizia sociale ed equità economica, che capiscono (come dice Amartya Sen) che la libertà deve includere il diritto a un ampio ventaglio di scelte che implicano uno sviluppo culturale, politico, intellettuale ed economico* [corsivo mio].”³⁵⁸ Respingendo taluni esiti dei processi di decolonizzazione, i quali, “per quanto animati da nobili scopi, non [sono stati] in grado di prevenire l'emergere di repressivi sostituti nazionalisti dei regime coloniali” e i nefasti condizionamenti economico-politici derivati dalla Guerra fredda,³⁵⁹ Said sottolinea la necessità di porre alla base delle lotte combattute “in nome della giustizia e dei diritti

³⁵⁵ Ivi, p. 157.

³⁵⁶ Ivi, p. 96.

³⁵⁷ Ibidem.

³⁵⁸ Ivi, p. 155.

³⁵⁹ Cfr. E. W. Said, op. cit., p. 162.

umani”, alcuni imprescindibili valori, primo fra tutti quello dell’*“uguaglianza, [...] che deve continuamente essere ribadito, dimostrato, rafforzato [corsivo mio]”*, se si vuole seriamente ridiscutere l’*“immenso accumulo di potere e capitali che stravolge completamente la vita umana [si noti l’incessante rinvio – di fatto - alla categoria di “estraniazione”. Corsivo mio] .”*³⁶⁰

L’aspirazione di Said ad un universalismo che sia veramente tale, realizzando un compiuto superamento di ogni forma di “essenzialismo identitario” falsamente universalistico – a cominciare dalla tendenziale espansione mondializzata di un modo capitalistico di produzione e di consumo generatore, in base alla sua intima logica, di disuguaglianze, gerarchie, conflitti, modalità estraniare del vivere -,³⁶¹ sarebbe però destinato a restare un’utopistica illusione, come già sappiamo, se non potesse fondarsi su null’altro che arbitrarie e provvisorie stipulazioni convenzionalistiche foriere di relativizzazione nichilistica, se fosse cioè privato di un sostrato ontologico e antropologico comune in grado di fornire oggettiva consistenza al complessivo processo di riflessione dialogica storicamente situato. All’insieme di argomentazioni di vario genere esposte nel primo capitolo a supporto della tesi che un tale comune sostrato esiste realmente, si possono ora aggiungere le considerazioni di un antropologo sociale quale Jack Goody, fermamente convinto che “certi valori umani, e dunque l’umanesimo

³⁶⁰ Ibidem.

³⁶¹ Una conferma della vocazione universalistica dell’umanesimo di Said viene da quanto sostenuto da Giuliana Benvenuti in un articolo del **manifesto**, dedicato ad una raccolta postuma di scritti saidiani: “La convinzione che emerge [...] è che possa darsi, una volta sgombrato il campo da un umanesimo occidentale che si fonda su aspetti anti-universalistici, un linguaggio universalmente umano, che si collochi oltre le rivendicazioni, necessarie in un primo momento, e le politiche identitarie di matrice nazionalista proprie dei movimenti indipendentisti e autonomisti che hanno dato origine a nuovi Stati. [...] Bisogna uscire dai gerghi tecnici e specialistici, negare che i prodotti dell’agire umano possano essere «tanto rari, limitati e al di là della comprensione da escludere la maggior parte degli altri popoli, delle esperienze, delle storie». Questo il senso di un nuovo umanesimo più universale, fondato sulla critica della discriminazione razziale, ma anche sulla rigida chiusura delle «identità resistenti», nella convinzione che «nessuna razza ha il monopolio della bellezza, dell’intelligenza e della forza, e ci sarà un posto per tutti nell’appuntamento con la vittoria».” (G. Benvenuti, **il manifesto**, 9 luglio 2008, p. 13).

inteso in questo senso, *sono presenti in tutte le società umane, non sempre nella medesima forma, ma sovente in forme paragonabili* [corsivo mio]. Di sicuro la triade individualismo-uguaglianza-democrazia non può essere associata in modo esclusivo alla democrazia moderna né all'Occidente moderno; questi valori, come la carità, risultano distribuiti assai più ampiamente.”³⁶² Sebbene si possa forse rimproverare a Goody un uso eccessivamente disinvolto di categorie la cui esatta specificazione può risultare solo da una rigorosa contestualizzazione storico- sociale, non v'è dubbio che il suo sforzo di rintracciare affinità e somiglianze non superficiali tra sistemi di valori caratterizzanti le più diverse culture meriti la massima attenzione. Poiché non è possibile, in questa sede, dar conto in modo esauriente delle molteplici analisi storiche, politiche, economiche, letterarie, culturali svolte nella sua opera **Il furto della storia**, si è scelto di fornire un solo ma paradigmatico saggio delle riflessioni goodyane, illustrando il suo pensiero sul tema, importantissimo, della libertà politica.³⁶³ A proposito della presunta invenzione occidentale della “democrazia”, la cui “scoperta” sarebbe propria dell’antica Grecia, Goody, senza minimamente sottovalutare gli straordinari apporti della classicità greca, commenta: “Se supponiamo, con Ibn Khaldun per esempio,³⁶⁴ che siano esistite in altri luoghi delle democrazie tribali, queste, se non avranno forse costituito un modello per gli europei del diciannovesimo secolo, lo furono certamente per altri popoli. I greci, beninteso, inventarono la parola «democrazia», e probabilmente furono i primi a dare a essa una forma scritta che altri potessero leggere, *ma non inventarono la pratica della democrazia. Qualche forma di rappresentanza è stata un elemento della politica e delle*

³⁶² J. Goody, **Il furto della storia**, cit., p. 304.

³⁶³ Per l’esame di altre tematiche, quelle riguardanti, per esempio, l’aspirazione all’uguaglianza, il senso di solidarietà, l’esigenza di amore “romantico”, si vedano in particolare le pp. 273-325.

³⁶⁴ Questo autore narrò nel quattordicesimo secolo il “conflitto aperto nel Nord Africa tra i beduini nomadi e gli arabi o i berberi stanziali, nel quale, in confronto ai popoli più avanzati tecnologicamente, le tribù mostravano un maggior grado di solidarietà (*asabiya*)” (ivi, p. 42).

lotte di molti popoli [corsivo mio].”³⁶⁵ Osservando correttamente che ovviamente può esistere dovunque – e certo esisteva nella polis ateniese! –³⁶⁶ un divario (spesso complesso e sfumato) tra i principi conclamati e i reali rapporti di potere economici, sociali, politici, e che il modello democratico vigente nei paesi dell’occidente capitalistico è tutt’altro che immune dalla deleteria influenza di tendenze oligarchiche e imperialistiche, non potendo quindi essere dogmaticamente assunto quale unico criterio di reale democraticità,³⁶⁷ Goody fornisce alcuni esempi di formazioni politiche in cui pratiche assembleari e forme (o richieste) di rappresentatività si sono sviluppate in contesti non necessariamente partecipi delle tradizioni culturali europee e occidentali. “I loDagaa, una delle popolazioni «tribali» con le quali ho lavorato, costituivano un gruppo acefalo e non centralizzato del tipo così chiaramente descritto da Meyer Fortes e Edward E. Evans-Pritchard in *African Political Systems*, un tipo di società nel quale la delega (o l’imposizione) dell’autorità era minima e non esisteva l’istituzione del capotribù, che caratterizzava invece i Gonja, loro vicini nel Ghana settentrionale. I loDagaa e i gruppi affini apprezzavano grandemente l’assenza di dominio politico, la propria libertà, anche se non possedevano una parola specifica per descriverla. [...] La presenza di tali formazioni politiche era particolarmente rilevante in regioni come l’Africa, che praticavano una semplice agricoltura a zappa con colture cicliche e itineranti. Ma gruppi «repubblicani» di questo tipo si riscontrano anche nel contesto di sistemi agricoli più complessi (età del bronzo), spesso in zone montagnose meno facili

³⁶⁵ Ivi, p. 66.

³⁶⁶ Si consideri, per esempio, quanto scrive Luciano Canfora sulla sostanza socio-politica reale della democrazia ateniese nel suo libro **La democrazia. Storia di un’ideologia**, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 31-51. A p. 40, per esempio, si legge: “Nondimeno, la prevalenza dei ceti più forti e più ricchi nella direzione politica della città era indiscutibile. In parte, in non piccola parte, i ricchi, i «signori» hanno accettato il sistema lealmente e hanno accettato di dirigerlo, o per meglio dire ne hanno *naturaliter* assunto la direzione. Pericle, Alcibiade, Nicia, Cleone, per fare solo i nomi più celebri, sono o ricchi o nobili, o le due cose insieme.”

³⁶⁷ Cfr. J. Goody, **Il furto della storia**, cit., pp. 283-293.

da controllare da parte di un potere centrale. Per esempio, A. Leo Oppenheim ne riferisce la presenza in Mesopotamia, e Romila Thapar in India. In Cina esisteva un tipo analogo di formazione politica, più simile ai «ribelli primitivi» o ai «banditi» alla Robin Hood, lungo le rive dei fiumi. Per il Nord Africa, ho già citato l'opera del grande storico Ibn Khaldun sulle tribù del deserto. In Europa, troviamo gruppi del genere in alcune zone montagnose che si sottraevano alla presa dello stato, come i clan scozzesi e albanesi. Ma ancora più ai margini troviamo l'organizzazione delle navi pirata, sovente basata su principi «democratici», come se, una volta sfuggite all'autorità dello stato, le comunità scegliessero di realizzare un sistema più cooperativo, simile a quello che ispirò alcune colonie nordamericane. Dunque, a parte la terminologia, in nessun senso si può dire che i greci avessero «scoperto» la libertà individuale o la democrazia. Inoltre, la contrapposizione con il Vicino Oriente antico sa di vecchio, richiama troppo da vicino la polemica sul dispotismo asiatico o d'altra origine che per tanto tempo ha caratterizzato il pensiero europeo nei confronti delle culture orientali.”³⁶⁸ Neppure i governi centralizzati più forti, aggiunge Goody, “possono agire senza tener conto del «popolo». A volte questo ha prodotto violente cesure. Moti di protesta e di resistenza, movimenti «per la libertà» sono sorti in varie parti del mondo, indipendentemente da ispirazioni provenienti dall'antica Grecia. Non si può ipotizzare che le insurrezioni popolari scoppiate, almeno tra i sunniti, nel 2004 in Iraq dopo la fine [presunta] della guerra avessero a che vedere con quella tradizione. Lo stesso vale per i movimenti insurrezionali del secolo scorso in India e in Cina. Né lo slancio né l'origine di quei movimenti risalgono alla Grecia o all'Europa, benché le loro manifestazioni moderne possano a volte ispirarsi a esse. Quei movimenti hanno a che vedere con l'eterno

³⁶⁸ Ivi, pp. 66-67.

problema della delega o dell'imposizione del potere nelle collettività politiche centralizzate e conseguentemente con la «fragilità dell'autorità» che sovente le caratterizza.”³⁶⁹ Nella concreta dialettica dei processi storici, in altri termini, vengono di volta in volta formandosi le condizioni di possibilità del determinarsi in forme peculiari di scopi e modi di relazione (parzialmente) disalienanti, derivanti dall'attivazione storicamente mediata di specifiche predisposizioni della natura umana; essi sono contrastati, nel loro effettivo svolgersi, da altri scopi e da altre modalità relazionali, oggettivamente estranianti, plasmati da una diversa modulazione storico-sociale (ossia da diverse e contrastanti tendenze umano-sociali) di inclinazioni e facoltà di base costitutive della specie: “A mio avviso – conclude coerentemente Goody – *il desiderio di una qualche forma di rappresentanza, di far sentire la propria voce, è insito nella condizione umana, per quanto contro questa pratica si levino a volte voci autoritarie tra l'élite e per quanto tali voci possano prevalere per lunghi periodi* [corsivo mio. E' piuttosto evidente la somiglianza con formulazioni a noi già note: si pensi, per fare un solo esempio, al tema delle “spinte contrastanti” in Pinker]. [Del resto], anche in epoca moderna molte democrazie rappresentative sono diventate istituzioni élitarie in seguito alla professionalizzazione della politica, un esito che elezioni annuali sul modello cartaginese [Goody si riferisce a sue precedenti considerazioni sulla “forma di democrazia rappresentativa (...) a volte praticata nell'Assemblea popolare, non solo a Cartagine, ma anche in Asia, a Tiro, la città madre fenicia”]³⁷⁰ aiuterebbero a contrastare; in tal modo, infatti, si avrebbe un maggior ricambio, maggiori possibilità di revoca e una maggiore partecipazione da parte dei cittadini.”³⁷¹

³⁶⁹ Ivi, p. 67.

³⁷⁰ Ivi, p. 69.

³⁷¹ Ivi, p. 70.

Una volta evidenziato il rilievo filosofico assunto dall'apertura riflessiva, storicamente determinata, al possibile, che contraddistingue la moralità umana quale dimensione costitutiva dell'uomo inteso come "ente naturale generico", e aver altresì accennato all'importanza che tali concetti hanno in vista di una concezione concretamente universalistica dell'etica, è necessario esaminare in modo più approfondito le categorie ontologiche fondamentali che possono meglio illuminare sia il carattere alternativo della prassi nelle sue diverse forme, sia l'effettiva fisionomia della *Gattungswesen* che tale carattere sottende.

Nella sua grande **Ontologia dell'essere sociale**, György Lukács, analizzando il lavoro come modello originario della prassi sociale, comincia coll'operare un'essenziale distinzione concettuale tra causalità e teleologia, distinzione che gli consente in primo luogo di rigettare ogni illusoria dilatazione cosmologica del porre: "*Mentre la causalità è un principio di automovimento riposante su se stesso, che mantiene questo suo carattere anche quando una serie causale abbia il proprio punto di avvio in un atto di coscienza, la teleologia è per sua natura una categoria posta: ogni processo teleologico implica una finalità e quindi una coscienza che pone un fine* [corsivo mio]. Porre, in tale contesto, non vuol dire perciò semplicemente assumere nella coscienza, come avviene nel caso di altre categorie, e anzitutto della causalità; *invece qui la coscienza con l'atto del porre dà inizio a un processo reale, per l'appunto al processo teleologico. Il porre, quindi, ha in questo caso un ineliminabile carattere ontologico. Concepire teleologicamente la natura e la storia implica, per conseguenza, non solo che esse hanno un fine, sono dirette a uno scopo, ma anche che la loro esistenza e il loro movimento, come processo complessivo e nei dettagli, devono avere un autore*

consapevole [corsivo mio].”³⁷² Sebbene lo sviluppo delle scienze abbia demolito “quella ontologia religiosa in cui il principio teleologico poteva in piena libertà spaziare per tutto il cosmo”, la tendenza ad individuare un fine ed un’intenzione consapevole in tutto quanto accade persiste come tendenza “primordiale ed elementare [...] nei pensieri e nei sentimenti della vita quotidiana”; si comprende facilmente perciò come, soprattutto in ambito quotidiano, sia “molto rara una rottura decisa con il dominio della teleologia nella natura, nella vita ecc.; tale bisogno religioso, che resta così tenacemente operante nella quotidianità, colora spontaneamente di sé anche settori più estesi della vita personale immediata.”³⁷³

Solo la riconduzione marxiana della teleologia al lavoro, e, per estensione, alla prassi umana, consente di evitare tali indebite assolutizzazioni del porre teleologico, al contempo definendo con maggior correttezza il rapporto tra causalità e teleologia nel processo unitario e dinamico delle posizioni teleologiche concrete: “[...] *nel lavoro si ha inevitabilmente una concreta coesistenza reale e necessaria fra causalità e teleologia. Queste restano certo contrapposte, ma soltanto entro un processo reale unitario, la cui mobilità è fondata sulla interazione di questi opposti e che, per tradurre in realtà tale interazione, fa sì che la causalità, senza per altro toccarne l’essenza, divenga anch’essa posta* [corsivo mio].”³⁷⁴ Le pionieristiche riflessioni di Aristotele sul lavoro, approfondite da Hegel e, appunto, da Marx, colgono assai bene, continua Lukács, l’”essenza ontologica” della questione, almeno quanto ai suoi “aspetti decisivi”. Tale essenza consiste primariamente in questo: “*un progetto ideale perviene ad attuarsi*

³⁷² G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., p. 20.

³⁷³ Cfr. G. Lukács, op. cit., p. 21. Una più precisa determinazione della natura di tali tendenze psicologiche innate è contenuta nel bel libro – a cui avremo modo di fare successivamente riferimento – di Vittorio Girotto – Telmo Pievani – Giorgio Vallortigara, **Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin**, Codice edizioni, Torino, 2008.

³⁷⁴ G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., p. 24.

*materialmente, una finalità pensata trasforma la realtà materiale, immette nella realtà qualcosa di materiale che, nei confronti della natura, presenta alcunché di qualitativamente e radicalmente nuovo [è ovvio che la “finalità pensata” non ha altro ambito ontologico generale in cui originarsi ed esistere se non quello della totalità materiale-naturale complessiva. Corsivo mio]. Il che è reso molto plasticamente dall’esempio, portato da Aristotele, della costruzione di una casa. La casa è qualcosa di materialmente essente tanto quanto la pietra, il legno, ecc. Eppure la posizione teleologica fa sorgere un’oggettività totalmente diversa rispetto agli elementi primitivi. Dal mero essere-in-sé della pietra o del legno nessuno sviluppo immanente delle loro proprietà, delle legalità e delle forze operanti un essi, può far «derivare» una casa. Per farlo occorre il potere del pensiero e della volontà umani che fattualmente e materialmente ordina tali proprietà in una connessione del tutto nuova nel suo principio.”³⁷⁵ Va da sé che siffatte, nuove connessioni non possono in alcun modo trarre la reale possibilità di un loro eventuale, effettivo realizzarsi unicamente da un astratto proposito della volontà. La realtà naturale è infatti “un sistema di complessi la cui legalità continua ad operare in totale indifferenza rispetto a tutte le aspirazioni e le idee dell’uomo”;³⁷⁶ le nuove combinazioni tradotte in atto dal lavoro, di conseguenza, devono obbligatoriamente corrispondere a determinazioni e possibilità insite nel “sistema causale di quegli oggetti e di quei processi il cui movimento è in grado di realizzare il fine posto. [Così, per esempio,] *nell’essere-in-sé di una pietra non esiste nessuna intenzione, anzi neppure un indizio, di un suo possibile uso come coltello o come scure. Essa può acquisire tale funzione di arnese solo quando le sue proprietà oggettivamente presenti, essenti-in-sé, siano adatte a subire una combinazione tale da**

³⁷⁵ Ivi, p. 25.

³⁷⁶ Ivi, p. 26.

rendere ciò possibile. Il che è chiaramente riscontrabile sul piano ontologico già nello stadio più primordiale. Quando l'uomo primitivo sceglie una pietra per usarla, poniamo, come scure, deve riconoscere correttamente questo nesso tra le proprietà della pietra [...] e la sua utilizzabilità concreta [corsivo mio].”³⁷⁷

La realtà cui l'uomo sta di fronte nel lavoro, dunque, “non deve mai essere intesa semplicemente come una delle categorie modali, *ma come quintessenza ontologica della loro totalità reale* [corsivo mio]. In questo caso la necessità (intesa come nesso «se...allora», come legalità ogni volta concreta) è soltanto una componente, anche se molto importante, del complesso di realtà che per l'appunto è in questione. Coticché la realtà – qui concepita come realtà di quei materiali, processi, circostanze, ecc. che il lavoro vuole utilizzare nel caso dato per la propria finalità – non si esaurisce affatto nella necessità di determinati nessi ecc.”³⁷⁸ Nessun lavoro, precisa Lukács, può realizzare le sue finalità se non opera con proprietà realmente appartenenti all'essere degli oggetti coinvolti nel processo lavorativo e adeguate al fine posto. Tali proprietà, però, nello spontaneo essere naturale di quegli oggetti “*rimangono in genere latenti, restano mere possibilità. [...] Se non viene trasformata in realtà questa possibilità esistente nell'oggetto naturale* [si pensi all'esempio della pietra usata come coltello o scure] *ogni lavoro è condannato ad essere infruttuoso, impossibile. Tuttavia quel che viene riconosciuto, in tal caso, non è una qualsiasi specie di necessità, ma una possibilità latente. Non è che una necessità cieca diviene consapevole, ma una possibilità latente, e che senza processo lavorativo rimarrebbe latente per sempre, viene mediante il lavoro condotta nella sfera della realtà* [corsivo mio].”³⁷⁹

Ovviamente, ciò non vale solo dal lato della realtà oggettuale, che, attraverso lo

³⁷⁷ Ibidem.

³⁷⁸ Ivi, p. 120.

³⁷⁹ Ibidem.

svolgimento storico e sociale del lavoro umano, viene in parte trasformata rispetto al suo immediato essere, ma solo a partire da possibilità realmente date. Anche il soggetto che lavora, e, per estensione, che agisce nella storia, acquisisce, tramite il lavoro e le altre forme di prassi (di cui, come sappiamo, il lavoro è il modello ontologico originario), una serie di capacità non riscontrabili in tali forme socialmente sviluppate sul piano della naturalità immediata; nuovamente, però, ciò non potrebbe accadere se le capacità in questione non costituissero possibilità materiali determinate del complesso di strutture, inclinazioni, predisposizioni specifiche che compongono la dotazione biologica degli esseri umani.³⁸⁰

Dopo aver posto in luce la grande importanza ontologica della categoria della possibilità (reale), il filosofo ungherese sottolinea con grande acume anche il ruolo giocato dalla casualità nel lavoro e, più in generale, nell'agire umano, "tanto in senso positivo, quanto in senso negativo."³⁸¹ Ogni attività si incrocia incessantemente "*con fatti accidentali* [corsivo mio]. Affinché la posizione teleologica si realizzi effettivamente, occorre che il lavoratore ne tenga conto di continuo. Il che può avvenire *in senso negativo* [corsivo mio], quando la sua attenzione è diretta ad eliminare, compensare, rendere innocue le eventuali conseguenze di accidentalità sfavorevoli. Ma può avvenire anche *in senso positivo* [corsivo mio], quando costellazioni casuali sono in grado di accrescere la produttività del lavoro. Persino nello stadio assai più elevato in cui il dominio sulla realtà si esercita mediante la scienza sono noti casi di accidentalità che hanno condotto a scoperte importanti",³⁸² così come, del resto, situazioni

³⁸⁰ Cfr. G. Lukács, op. cit., pp. 120-121, dove vengono sostanzialmente riprese le formulazioni del Libro primo del **Capitale**, cit., pp. 211-212. La nostra esposizione ha cercato di tener conto di quanto si è qui precedentemente scritto a proposito del concetto di "natura umana", distaccandosi in parte dalla lettera del brano lukácsiano.

³⁸¹ Ivi, p. 121.

³⁸² Ibidem.

casualmente sfavorevoli possono diventare il punto di partenza di opere artisticamente insigni, quali, per esempio “gli affreschi detti Stanze di Raffaello”, in cui il pittore riuscì a sfruttare gli accidentali svantaggi della struttura delle pareti per dar vita”ad una organizzazione degli spazi originalissima e profondamente persuasiva.”³⁸³ In ogni caso, sia che costituisca un ostacolo e una minaccia potenziali all’attuazione dei progetti umani, sia che, al contrario, fornisca occasioni favorevoli per il loro miglior definirsi e attuarsi, la realtà, nel suo manifestarsi quale imprevedibile o imprevedibile casualità, evidenzia come in nessun modo l’uomo possa aspirare ad una padronanza assoluta del corso degli eventi, dovendo tendere solo, più modestamente, ad approfondire la conoscenza della totalità materiale reale di cui egli stesso è parte, e a perfezionare di conseguenza tanto i modi del ricambio organico tra società e ambiente naturale, quanto le forme d’esistenza e di riproduzione delle relazioni sociali interindividuali.

Torneremo più avanti, sulla scorta dello stesso Lukács, ad esaminare ulteriormente la funzione svolta dal caso nei processi storico-sociali. Per il momento, seguendo lo svolgersi delle argomentazioni del filosofo ungherese, vediamo come egli sintetizzi il complesso delle sue considerazioni concernenti il nesso tra porre teleologico e oggettività reale in un concetto di libertà che amplia la definizione engelsiana di essa quale mera “consapevolezza della necessità”: “Riteniamo quindi che la tradizionale definizione della libertà come necessità riconosciuta debba essere intesa così: *il libero movimento nel materiale – per ora parliamo solo del lavoro - è possibile solamente quando la realtà ogni volta in questione venga correttamente conosciuta in tutte le*

³⁸³ Ibidem.

forme che in essa assumono le categorie modali e correttamente venga convertita in prassi [corsivo mio].”³⁸⁴

La libertà, irriducibile alla semplice “necessità riconosciuta”, comporta sempre dunque – in questa prima determinazione del suo concetto - che i nessi causali e le possibilità ontologiche reali siano adeguatamente rispecchiate dalla coscienza, affinché le posizioni teleologiche in atto nel lavoro e, generalmente, nella prassi sociale giungano a effettivo compimento. Ciò non significa per nulla, però, che la coscienza costruisca le ideazioni che guidano il processo del porre “fotografando” fedelmente in tutti i suoi aspetti la realtà oggettiva investita da tali posizioni teleologiche. Nel processo lavorativo, spiega Lukács, si manifesta “l’indissociabile solidarietà di due atti in sé reciprocamente eterogenei, i quali però in questo loro nuovo vincolo ontologico compongono il vero complesso essente del lavoro e [...] costituiscono il fondamento ontologico della prassi sociale, anzi dell’essere sociale in genere. I due atti eterogenei di cui stiamo parlando sono: da una parte *il rispecchiamento il più possibile esatto della realtà presa in considerazione [corsivo mio]*, dall’altra *il correlativo porre quelle catene causali [quelle combinazioni realmente possibili di proprietà e processi oggettivamente essenti] che [...] sono indispensabili per realizzare la posizione teleologica [corsivo mio].”³⁸⁵*

La “posizione del fine che è a fondamento del lavoro, anche al livello più primordiale, non potrebbe aver luogo”, quindi, “se il soggetto, in quanto distaccato nella coscienza dal mondo oggettivo [proprio perché il processo lavorativo umano si svolge sulla base di ideazioni implicanti la posizione cosciente dei fini e la consapevole scelta dei

³⁸⁴ Ibidem. La famosa definizione di Engels, cui il nostro autore essenzialmente si riferisce, è contenuta in **Antidühring**, cit., p. 121.

³⁸⁵ G. Lukács, op. cit., p. 36.

mezzi],³⁸⁶ *non fosse capace di osservare quest'ultimo, di riprodurlo nel suo essere-in-sé*".³⁸⁷ Ma è esattamente la distanza che deve essere posta tra l'oggetto e un soggetto (finito, materialmente determinato) che agisce su di esso non in modo puramente istintivo ma tramite posizioni teleologiche coscienti, le quali possono giungere a realizzarsi solo mediante una corretta conoscenza di proprietà e nessi oggettivi reali, ad alimentare la costante possibilità di rispecchiamenti (in misura più o meno ampia) erronei: "Ciò è possibile perché *il rispecchiamento s'indirizza all'intero oggetto indipendente dalla coscienza, sempre intensivamente infinito, cerca di coglierlo nel suo essere-in-sé, e, proprio a causa della distanza che è necessario porre per compiere questo tentativo, può sbagliare* [corsivo mio]. Il che vale ovviamente non soltanto per gli stadi iniziali del rispecchiamento. Anche quando sono ormai nate complesse costruzioni in sé omogenee e concluse per aiutare a cogliere la realtà mediante il rispecchiamento, come la matematica, la geometria, la logica, ecc., tale possibilità di sbagliare a causa della distanza rimane intatta; certe possibilità primitive di errore risultano bensì – relativamente – escluse, ma ne subentreranno altre più complesse, portate proprio dalla maggior distanza creata dai sistemi di mediazione."³⁸⁸ Inoltre, le stesse finalità agenti nel processo lavorativo e, più in generale, nelle diverse forme di prassi attraverso cui si riproduce la totalità sociale, incidono variamente sui processi

³⁸⁶ Non si può non citare, a tal proposito, il celeberrimo brano del primo libro del **Capitale** sulla natura specifica del lavoro umano, brano il cui contenuto ovviamente sottende le analisi di un eminente pensatore marxista come Lukács: "Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin dal principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*. Non che egli *effettui* soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli *realizza* nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il *proprio scopo*, da lui ben *conosciuto*, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà." (K. Marx, **Il capitale. Critica dell'economia politica**, Libro primo, cit., p. 212).

³⁸⁷ G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., p. 37.

³⁸⁸ Ivi, pp. 38-39.

conoscitivi e sui loro esiti, senza che questo minimamente ponga in discussione la priorità ontologica della base naturale oggettiva o il rapporto di teleologia e causalità reale che è costitutivo di ogni porre.³⁸⁹

L'analisi ontologica lukácsiana del porre teleologico umano e delle categorie che ad esso sono indissolubilmente intrecciate evidenzia dunque limpidamente il carattere di “*approssimazione più o meno corretta* [corsivo mio]”³⁹⁰ di ogni rispecchiamento e, in tal modo, l'ineliminabile differenza tra l'umano progettare e i suoi esiti complessivi. E' quanto spiega anche Friedrich Engels, in una notevole pagina del suo **Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia**: “Non aduliamoci troppo tuttavia per la nostra vittoria umana sulla natura. La natura si vendica di ogni nostra vittoria. Ogni vittoria ha infatti, in prima istanza, le conseguenze sulle quali avevamo fatto assegnamento; ma in seconda e in terza istanza ha effetti del tutto diversi, impreveduti, che troppo spesso annullano a loro volta le prime conseguenze. [...] Ad ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature [vi è probabilmente qui un residuo di indebito antropocentrismo], di conoscere le sue leggi [meglio: il complesso di nessi causali, proprietà, processi, possibilità, ecc.] e di impiegarle nel modo più appropriato.”³⁹¹ E' nuovamente ribadita, in definitiva, l'impossibilità per ogni complesso di posizioni teleologiche socialmente orientate di realizzare la riproduzione sociale, anche solo in

³⁸⁹ Cfr. G. Lukács, op. cit., p. 39.

³⁹⁰ Cfr. G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., p. 37.

³⁹¹ Friedrich Engels, **Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia**[scritto probabilmente nel 1876 e pubblicato postumo nel 1896], in F. Engels, **Dialettica della natura**, cit., pp. 192-193.

rapporto alla dimensione – pur ovviamente essenziale – del ricambio organico tra la società e la natura, accedendo ad una conoscenza e ad un controllo assoluti della totalità delle condizioni di volta in volta in gioco. La qual cosa - e tale affermazione si chiarirà progressivamente col procedere della nostra esposizione - non implica però affatto che le ideazioni socialmente mediate che muovono le differenti forme della prassi lavorativa largamente operanti nella quotidianità media di una data società non possano accedere a gradi diversi – mai privi comunque dell'ontologica possibilità di deficienze e limiti interni – di autentico valore e di autentica appropriatezza umano-sociali.

Se questa avvedutezza critica, supportata da una puntuale tematizzazione ontologica delle problematiche in questione, va indubbiamente ascritta a merito di Lukács, le sue argomentazioni sull'originaria scaturigine della “possibilità dello sbaglio” possono tuttavia essere oggi arricchite da talune acquisizioni relative ad alcune tendenze all'errore che paiono derivare dal modo stesso in cui è costituita e funziona la nostra mente (e il cui agire, che non rappresenta un limite biologico insuperabile all'acquisizione di una conoscenza maggiormente retta delle cose, può essere più o meno ostacolato o favorito dai processi in atto nell'ambiente sociale e culturale: “[...] in alcuni domini come la cosmologia – scrive per esempio Vittorio Girotto - , che sono relativamente immuni da conflitti tra teorie scientifiche e visioni non scientifiche, un insegnamento precoce può rivelarsi efficace nel ridurre l'influenza negativa delle intuizioni dei bambini. Ma in altri domini, come la biologia, un insegnamento precoce si rivelerà poco fruttuoso, se a contrastarlo ci sono visioni non scientifiche alternative difese da persone che i bambini considerano fonti autorevoli di conoscenza. Anche perché [come si dirà] quelle visioni alternative sono basate su principi di senso comune

che tutti noi, grandi e piccoli, condividiamo.”).³⁹² Richiamandosi alla tesi di François Jacob secondo cui la selezione naturale lavorerebbe “molto più come un *bricoleur* che come un ingegnere, trasformando il possibile, aggiustando l’esistente, utilizzando e regolando diversamente la stessa informazione strutturale”, Telmo Pievani osserva che “*l’ottimalità adattativa non caratterizza nemmeno la mente umana, la cui natura approssimativa sembra essere più che altro frutto di rimaneggiamenti, di inerzie evolutive, di compromessi fra soluzioni adattative locali e vincoli storici, in buona sostanza di espedienti imperfetti e fortunosi che nonostante tutto hanno funzionato* [corsivo mio].”³⁹³ Non ci si deve stupire allora che determinate inclinazioni derivanti dalla natura e dai limiti del nostro apparato mentale³⁹⁴ possano talvolta incidere negativamente sugli sforzi da noi compiuti per conoscere adeguatamente la realtà naturale e sociale. Vittorio Girotto sottopone ad esame alcune di queste tendenze, mostrando, per esempio, come ci si sbaglia frequentemente nella stima della probabilità di certi eventi, in quanto si giudica di essa o “in base alla relativa *tipicità* [di questi eventi] rispetto a una categoria di riferimento”, oppure perché si valuta “la rappresentatività delle varie sequenze [di eventi] rispetto al *processo* che le produce”;³⁹⁵ in entrambi i casi si applicano inconsapevolmente alcune procedure euristiche “che hanno il vantaggio di essere economiche, ma lo svantaggio, in qualche caso, di produrre valutazioni erronee.”³⁹⁶ Egli menziona, inoltre, “le intuizioni precoci dei bambini circa

³⁹² V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit. p. 61.

³⁹³ Ivi., pp. 36-37. Come si legge nell’introduzione, “l’intero volume è opera collettiva. Tuttavia Vittorio Girotto è autore dei Capitoli 3 e 6, Telmo Pievani dei Capitoli 1, 2 e 8, Giorgio Vallortigara dei Capitoli 4, 5 e 7”. Per tale ragione, menzioneremo, per i diversi passi da noi citati, solo il nome dell’autore del capitolo di volta in volta in questione. Quanto alle posizioni di François Jacob, si veda il suo **Evoluzione e bricolage**[1978], Einaudi, Torino, 1978.

³⁹⁴ “[...] la mente umana è limitata e i suoi limiti si rispecchiano, in particolare, nelle difficoltà che abbiamo a trattare eventi incerti, a cercare spiegazioni, a valutare e usare correlazioni tra fenomeni”: così scrive Vittorio Girotto nell’opera citata di V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, alla pag. 44.

³⁹⁵ Cfr. V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, op. cit., pp. 46-47.

³⁹⁶ Ivi, p. 45.

il comportamento degli oggetti”,³⁹⁷ intuizioni che rappresentano assai di frequente un impaccio a comprendere rettamente, almeno fino ad una certa età, importanti concetti della fisica: “Se gli oggetti senza supporto cadono, allora un omino di plastica non può rimanere in piedi sulla parte inferiore del palloncino. A meno che non gli mettiamo un po’ di colla alla base, quell’omino cadrà. Deve esser questo, più o meno, il ragionamento che fino agli otto o nove anni porta molti bambini a rifiutare la nozione che la Terra non è piatta, ma sferica, e che è circondata da uno spazio senza confini. Malgrado gli sforzi degli insegnanti, in effetti, fino a quell’età molti bambini mostrano difficoltà a capire questa nozione. Per esempio, se devono raffigurare la Terra in un disegno o devono costruire un modellino con la plastilina, la rappresentano come una superficie piatta o come una sfera con la parte superiore schiacciata o con una cavità centrale, cioè con una parte in cui si possa appoggiar qualcosa.”³⁹⁸

L’inclinazione spontanea che esercita però la maggior influenza sulle nostre spiegazioni erronee degli accadimenti del mondo, continua Girotto, è probabilmente quella per la quale siamo pregiudizialmente portati a ritenere – come già aveva rilevato John Stuart Mill – che le condizioni del fenomeno debbano assomigliare al fenomeno stesso. Dall’utilizzazione della cenere del cranio di una scimmia arboricola quale rimedio per l’epilessia da parte degli Azande dell’Africa centrale, alle ostinate resistenze ad accettare l’ipotesi avanzata da Sommelweis secondo cui la causa della cosiddetta “febbre puerperale” erano le mani sporche dei medici; dagli sproloqui astrologici sulle similarità tra segni zodiacali e personalità degli individui, alla simbologia fallica della freudiana *Interpretazione dei sogni*, sono diffusissime, storicamente e geograficamente, le credenze basate sull’”*esclusione della possibilità che*

³⁹⁷ Ivi, p. 57.

³⁹⁸ Ivi, p. 53.

le caratteristiche salienti di un dato effetto non abbiano alcuna somiglianza con le caratteristiche salienti della causa che l'ha prodotto [corsivo mio]. In effetti molti importanti sviluppi della medicina si sono verificati proprio grazie al superamento di credenze indotte [dal principio della somiglianza causale].”³⁹⁹ Sul finire dell'Ottocento, per esempio, si ripropose un caso analogo a quello di Sommelweis: “[...] il medico cubano Carlos Finaly (1833-1915) e quello americano Walter Reed (1851- 1902) furono criticati e derisi per aver attribuito la febbre gialla non ai cosiddetti “miasmi” o al contagio diretto tra individuo e individuo, ma alla trasmissione indiretta tramite la puntura delle zanzare. Come può un insetto così piccolo produrre un effetto così grande ed evidente come una malattia?”⁴⁰⁰

Questa stessa tendenza, osserva ancora Girotto, sottende anche le resistenze di molte persone di fronte all'idea che *“la moralità umana abbia una base naturale* [corsivo mio]”, che *“i fondamenti della morale e della giustizia vadano cercate nella natura umana* [corsivo mio]”,⁴⁰¹ risultato di processi evolutivi casuali, non retti da alcuna direzione teleologica cosciente e unitaria. Cercheremo di precisare nel prosieguo di questo stesso capitolo il senso da attribuire a queste ultime, importantissime, affermazioni; non ci si può, tuttavia, esimere dal notare immediatamente che uno psicologo cognitivo quale Girotto non si perita affatto di utilizzare - riferendosi alle matrici biologiche della moralità in un contesto argomentativo ricco di riferimenti a numerosi studi recenti -⁴⁰² il concetto di natura umana, la qual cosa dovrebbe contribuire

³⁹⁹ Ivi, p. 48. Un'argomentata critica a taluni discutibili metodi di spiegazione freudiana è svolta, in modo indipendente e secondo l'ottica tipicamente materialistica dell'autore, da Sebastiano Timpanaro nel suo libro **Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale**, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

⁴⁰⁰ V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., p. 49.

⁴⁰¹ Ivi, p. 125.

⁴⁰² Cfr. V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, op. cit., pp. 113-129.

quantomeno a rendere meno salda la convinzione che esso sia soltanto ingannevole ciarpame metafisico.

Un'altra inclinazione costitutiva della nostra mente che può incidere negativamente sulla capacità di conoscere correttamente il mondo è individuabile nella disposizione a trattare relazioni non causali come se lo fossero. Essa, spiega Girotto, è ben esemplificata dal divertente ragionamento in base al quale il narratore di un racconto di Mark Twain, constatando che sono assai più le persone che muoiono nei loro letti di quelle che periscono in incidenti ferroviari, conclude affermando che, allora, "il pericolo non sta nel viaggiare in treno, ma nel fidarsi di quei letti fatali!"⁴⁰³ L'erroneità di tale conclusione risiede ovviamente nel fatto "*che due variabili possono essere correlate, ma questo non significa necessariamente che una sia causa dell'altra* [corsivo mio]. Così se constatiamo che la grande maggioranza delle persone muore in un letto, non possiamo certo concludere che è il letto a provocarne la morte, se non trascurando i fattori (malattie e sciagure varie) che portano le persone sia sul letto che alla morte."⁴⁰⁴ Un esperimento condotto alcuni anni fa da George Quattrone e Amos Tversky ha mostrato molto chiaramente come, almeno in certi casi, le persone tendano a trattare semplici correlazioni come vere e proprie relazioni causali. Nel corso di tale esperimento, i soggetti coinvolti ricevevano ad un certo punto delle informazioni sul rapporto tra lo stato di salute del cuore e la diversa capacità di resistere al freddo. E' altamente significativo che tale relazione fosse "di tipo *diagnostico* e non causale. In altre parole, il grado di resistenza al freddo poteva essere il *segno*, ma non la causa dello stato di salute."⁴⁰⁵ Ebbene, nonostante ciò, "i soggetti cui era stato detto che una maggior resistenza era associata a un peggior stato di salute lasciavano meno a lungo le

⁴⁰³ Ivi, p. 54.

⁴⁰⁴ Ibidem.

⁴⁰⁵ Ivi, p.55

mani nell'acqua fredda [rispetto a quanto le avevano lasciate prima di ricevere tali informazioni]. Quelli cui era stato detto che una maggior resistenza era associata a un miglior stato di salute, al contrario, le lasciavano di più. [Insomma], in entrambe le condizioni, i soggetti agivano in modo da avere una diagnosi favorevole. In particolare, quelli della seconda condizione erano disposti a *soffrire* di più pur di avere il segno dell'esito desiderato. [In definitiva], confondevano segni e cause, correlazioni e relazioni di causalità, come il narratore del racconto di Mark Twain.”⁴⁰⁶

Dopo queste indispensabili integrazioni, che ovviamente sono lungi dall'esaurire l'argomento in questione,⁴⁰⁷ – e tralasciando per il momento di esaminare in che modo talune caratteristiche psicologiche innate degli esseri umani li predispongano a formarsi l'idea di un Dio agente intenzionalmente -, riprendiamo il filo dell'esposizione delle categorie fondamentali dell'ontologia lukácsiana.

Si è visto che il processo lavorativo non sopprime mai, se vuole essere un effettivo atto di posizione e realizzazione di uno scopo, il suo legame con le serie causali e le proprietà naturali oggettive, le quali devono essere collegate in combinazioni materialmente possibili, rispecchiate, in forma mai pienamente trasparente e compiuta, dalla coscienza realmente ponente. Ora, il porre nel processo del lavoro – ma, come si vedrà, ciò vale per ogni altro genere di posizione teleologica – presenta un costitutivo “*carattere alternativo* [corsivo mio]. [...] Tale carattere appare in primo luogo nella posizione del fine del lavoro. E possiamo vederlo con la massima evidenza anche prendendo in esame atti lavorativi estremamente primordiali. Quando l'uomo primitivo, da una massa di pietre, ne sceglie una che gli sembra appropriata ai suoi scopi e lascia le

⁴⁰⁶ Ivi, pp. 55-56.

⁴⁰⁷ A proposito di altre tendenze all'errore radicate nella nostra natura, si veda, per esempio, G. Jervis, **Pensare dritto, pensare storto**, cit., pp. 115-133.

altre dove stanno, è *manifesto che abbiamo a che fare con una scelta, con una alternativa* [corsivo mio]. E proprio nel senso che la pietra, in quanto oggetto essenziale della natura inorganica, non era per nulla preformata a diventare strumento di questo porre.”⁴⁰⁸ Già a questo livello elementare, un atto apparentemente “semplice ed unitario” come la scelta di una pietra si rivela, se riguardato nella sua intima struttura, “assai complesso e pieno di contraddizioni. Abbiamo infatti due alternative, tra loro in relazione di eterogeneità. Primo: è giusto o sbagliato scegliere quella pietra per il fine posto? Secondo: il fine posto è giusto o sbagliato? E’ facile vedere come ambedue le alternative possano svilupparsi soltanto a partire da un sistema dinamicamente funzionante e dinamicamente elaborato di rispecchiamenti della realtà [...] Ma è altrettanto facile vedere che solo quando i risultati del rispecchiamento [...] si solidificano in una prassi, strutturata in termini di alternativa, dall’essente solo naturale può venir fuori un essente nel quadro dell’essere sociale, diciamo un coltello o una scure, cioè una forma di oggettività di questo essente totalmente e radicalmente nuova. Infatti nel suo esserci ed esser-così naturale la pietra non ha nulla a che fare con il coltello o la scure”,⁴⁰⁹ i quali, tuttavia, - già lo sappiamo - possono accedere all’esistenza solo se il processo lavorativo pone in opera combinazioni ontologicamente possibili di proprietà e nessi causali materialmente essenti.

Questo tratto specifico del porre teleologico non scompare mai da alcun processo lavorativo - più in generale, da alcuna forma della prassi umana ponente -, ma viene anzi tanto più complicandosi quanto più i mezzi e gli scopi posti in gioco infittiscono la trama di alternative che devono essere considerate, presupponendo ogni volta dei corretti rispecchiamenti della realtà, pena la mancata realizzazione dei fini o l’insorgere

⁴⁰⁸ G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., p. 42.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 43

di conseguenze negative successive alla loro immediata attuazione. In altri termini, quando venga considerata nella sua complessa dinamica, *“l’alternativa svela con chiarezza [...] la sua vera essenza: non si tratta di un unico atto decisionale, ma di un processo, di una ininterrotta catena temporale di alternative sempre nuove [corsivo mio].”*⁴¹⁰ Nessun porre, infatti, può mai spezzare il suo legame con la processualità ontologico-naturale oggettiva in cui viene radicandosi, processualità che nel suo spontaneo movimento è affatto indifferente agli scopi umani. Occorre sottolineare, spiega mirabilmente Lukács, che nella prassi lavorativa trasformatrice “le causalità naturali vengono bensì assoggettate a quelle poste nel lavoro”, ma “non smettono mai completamente di operare”, in modi che nessun rispecchiamento da parte della coscienza può conoscere compiutamente.⁴¹¹ Poiché, d’altra parte, “il loro operare è *del tutto eterogeneo rispetto alla posizione teleologica, in molti casi finiscono per avere conseguenze che vanno in senso opposto, che talvolta anzi la disturbano (corrosione del ferro, ecc.)* [si pensi agli effetti sull’ecosistema dello “sviluppatismo” capitalistico, e si avrà un’icastica raffigurazione di cosa comporti, in termini più generali ma del tutto conformi alla logica del discorso lukácsiano, il radicamento ontologico oggettivo dell’umano porre e delle alternative che incessantemente derivano da esso. Corsivo mio]. Ne segue che l’alternativa continua a rimanere in funzione come sorveglianza, controllo, riparazione, ecc., anche dopo il completamento del concreto processo lavorativo e che tali attività di prevenzione *moltiplicano necessariamente le alternative nella posizione del fine e nella sua realizzazione. Lo sviluppo del lavoro, perciò, contribuisce a far sì che il carattere di alternativa della prassi umana, del comportamento dell’uomo verso il proprio ambiente e verso se stesso, sia sempre più basato su decisioni alternative*

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ Ivi, p. 45.

[corsivo mio].”⁴¹² Ovviamente si deve precisare sia che nel processo del porre vengono emergendo alternative qualitativamente differenti, “*non tutte dello stesso tipo e della stessa importanza* [corsivo mio]”;⁴¹³ sia che la struttura processualmente alternativa del lavoro “*non deve apparirci meno certa* [corsivo mio]” per il fatto che “nel corso dello sviluppo, e già in fasi relativamente iniziali, *le singole alternative del processo lavorativo, per l’esercizio e l’abitudine, divengono riflessi condizionati e perciò sul piano della coscienza possono essere affrontate «inconsapevolmente»* [corsivo mio].”⁴¹⁴

Che la prassi umana, a partire dal suo modello ontologico originario costituito dal lavoro, non sia un’attività rigidamente predeterminata nel suo svolgersi, ma si connoti per il suo carattere di posizione teleologica intrinsecamente basata su decisioni alternative quanto alla determinazione dei fini e alla scelta dei mezzi – decisioni che, lo diciamo fin d’ora, avvengono sempre nel contesto concreto di molteplici determinazioni biologiche e storico-sociali, non postulando alcun incondizionato “libero arbitrio” – non comporta per nulla una qualche forma di trascendimento, da parte dell’uomo, del sostrato materiale-naturale in cui è collocata la radice stessa del poter-essere degli essenti, cosa che Lukács medesimo sostiene, affermando a chiare lettere l’impossibilità ontologica che lo sviluppo storico della prassi lavorativa conduca alla scomparsa della “barriera naturale”.⁴¹⁵ La capacità umana (limitata, beninteso) di prefigurare idealmente molteplici possibilità di azione e di riflettere sulle conseguenze complessive dell’adozione di questa o quella catena di posizioni alternative - entro un contesto ontologico complessivo, le cui proprietà, i cui nessi causali, le cui possibilità reali

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ Ivi, p. 44.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Cfr. G. Lukács, op. cit., p. 45. In una grande pagina del **Sogno di d’Alembert**, non priva di ascendenze spinoziane, Denis Diderot afferma a chiare lettere che “tutto ciò che è non può essere né contro né fuori dalla natura”. (D. Diderot, **Il sogno di d’Alembert**, cit., p. 105).

devono essere rispecchiati con approssimata correttezza nella coscienza affinché i fini posti giungano a effettiva realizzazione – suppone, in altri termini, alcune essenziali condizioni neurobiologiche senza le quali quella capacità non potrebbe darsi. Nell'**Anima della tecnica**, Edoardo Boncinelli spiega che, in termini generali, la rappresentazione di un oggetto si risolve “in un certo numero di aspetti, specifici della specie e dell’individuo in questione, e finalizzati per lo più al compimento di un’azione, imminente o remota nel tempo. Una rappresentazione ci appare quindi come una collezione di aspetti strumentali che costituiscono una visione particolare e squisitamente opportunistica dell’oggetto. Molte cose dipendono dalla rigidità di tale scomposizione. E’ ragionevole pensare che per gli animali inferiori moltissimi oggetti non abbiano in condizioni normali alcuna rappresentazione mentale, e quelli che ne hanno una ce l’abbiano per così dire obbligata, cioè fondata su aspetti strumentali essenzialmente predefiniti. Ciascuno dei vari aspetti apparterrà probabilmente a una ipotetica linea d’azione: le cose che si devono ignorare o mangiare, quelle sessualmente appetibili, quelle che si devono scansare, fuggire, sconfiggere, accudire, calpestare, sollevare e via discorrendo. *Con lo sviluppo di un cervello sempre più voluminoso e la crescita dello spazio anatomico e funzionale occupato dalla corteccia cerebrale, aumenta la discrezionalità e diminuisce la rigidità dell’assegnazione dell’aspetto pertinente di un determinato oggetto a un’unica, specifica, linea d’azione* [corsivo mio]. In condizioni particolari un nemico può anche non essere attaccato e un boccone appetitoso non essere mangiato. Si tratta spesso di una discrezionalità limitata e in ogni caso sempre applicata a oggetti importanti per la sopravvivenza. *Negli esseri umani la discrezionalità e la flessibilità raggiungono il loro massimo e aumenta lo spazio mentale associato alle rappresentazioni* [corsivo mio]. E’ possibile così che di tanto in

tanto si verifichi uno scivolamento trasversale fra prospettive d'azione diverse. Per esempio un ciottolo o un ramo spezzato oltre che scansati possono anche essere sollevati da terra e il ramo di un albero può essere spezzato volontariamente oltre che scansato o spezzato involontariamente. *Vedere lo stesso oggetto da punti di vista nuovi e diversi* [si ricordi il nesso istituito da Lukács tra processo lavorativo, anche a livelli primordiali, ed emersione di possibilità latenti degli oggetti] *può aver rappresentato e rappresenta a tutt'oggi un primo passo per una sua utilizzazione che non sia naturale* [immediatamente naturale] *e spontanea* [corsivo mio].”⁴¹⁶

Accontentiamoci, per ora, di queste puntualizzazioni, e passiamo a considerare un ulteriore passaggio della complessa analisi lukácsiana. Il lavoro, come si è più volte ripetuto, è il modello ontologico delle forme più evolute di prassi sociale, le quali, tuttavia, esprimono il processo del porre, il nesso di teleologia e causalità che lo costituisce, il suo ineliminabile carattere alternativo, in un modo affatto peculiare. Nel suo senso “originario e più ristretto”, il lavoro è infatti “un processo tra attività umana e natura: i suoi atti tendono a trasformare alcuni oggetti in valori d'uso. Nelle forme successive e più evolute di prassi sociale accanto a questo *viene maggiormente in primo piano l'azione su altri uomini* [corsivo mio], che mira in ultima istanza – ma solo in ultima istanza- a mediare la produzione di valori d'uso. Anche in questo caso il fondamento ontologico-strutturale è costituito dalle posizioni teleologiche e dalle serie causali che esse mettono in moto. *Il contenuto essenziale della posizione teleologica, però, a questo punto – parlando in termini del tutto generali e astratti – è il tentativo di indurre un'altra persona (o un gruppo di persone) a espletare da parte sua alcune concrete posizioni teleologiche* [corsivo mio]. Questo problema compare subito non

⁴¹⁶ Edoardo Boncinelli, **L'anima della tecnica**, Rizzoli, Milano, 2006, pp. 18-20.

appena il lavoro diviene sociale, nel senso che poggia sul cooperare di più persone [...]. *Perciò questa seconda forma di posizione teleologica, nella quale il fine posto è nell'immediata finalità di altre persone, può aversi a livelli molto primordiali [corsivo mio].*⁴¹⁷

Con questa importante differenziazione, Lukács perviene ad una rilevante concretizzazione del suo discorso, ponendo in primo piano l'essenziale dimensione, finora rimasta sullo sfondo, costituita dalla socialità storicamente determinata in cui si svolge ogni attività umana trasformativa della natura. L'oggetto del secondo tipo del porre – che, quanto più ramificata, complessa, articolata è la divisione sociale del lavoro, tanto più è costituita da una serie complessa, ramificata e articolata di posizioni teleologiche – non è più infatti un elemento immediatamente naturale, ma “*la coscienza di un gruppo umano*”.⁴¹⁸ I singoli - cooperanti in modi storicamente specifici in virtù della storicità aperta al fare umano dal suo carattere di posizione teleologica alternativa fondata su una intrascendibile base naturale-materiale - devono, più in generale, essere indotti a orientare il loro porre teleologico alternativo socialmente mediato e le ideazioni che lo guidano – anche quando le alternative poste, divenute abitudini, appaiano immediatamente come inconsapevoli riflessi – in modo tale da consentire la riproduzione della trama di nessi sociali attraverso la cui mediazione soltanto avviene di fatto il ricambio organico con la natura. Come fa intelligentemente notare Ester Vaisman, una tale forma del porre, in virtù dell'oggetto che le è proprio, vale a dire “*gli stessi uomini, le loro azioni ed i loro affetti nella praxis sociale extra-lavorativa*”, possiede un “*grado d'incertezza [...] assai maggiore di quella esistente nel caso del lavoro [corsivo mio]*”, il che “*non impedisce che vi sia una conoscenza razionale delle*

⁴¹⁷ G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., pp. 55-56.

⁴¹⁸ Ivi, p. 56.

*tendenze presenti, anche se questa conoscenza, in modo più completo, si dà solo post festum [corsivo mio].”*⁴¹⁹ Anche il processo lavorativo, spiega il filosofo ungherese, risponde solo in una certa misura all’esigenza di “incidere sull’essere”: da un lato, opera esclusivamente in virtù di una posizione che “non può mai essere effettuata nella conoscenza piena e adeguata di tutti i momenti della sua genesi”; dall’altro, limita l’esigenza in questione “al solo scopo immediato del lavoro.”⁴²⁰ Nella decisione “politica”, tuttavia, la posizione teleologica non soltanto investe individui a loro volta intrinsecamente aperti alla possibilità di posizioni alternative, la cui scelta dipende da molteplici circostanze fisio-psichiche, storiche, culturali, ecc., ma anche stimola uno “svolgimento sociale [che] proprio in seguito alla sollecitazione ricevuta può trarre fuori da sé nuove forme e nuove legalità [corsivo mio]. Se, per esempio, una decisione politica favorisce la crescita del capitalismo e questo può entrare così nello stadio in cui il plusvalore assoluto viene soppiantato dal plusvalore relativo ecc., le serie causali messe in movimento dalla soluzione politica della crisi danno vita a determinazioni legali [storico-sociali] del tutto nuove [“nuove”, ovviamente, relativamente agli sviluppi interni ad un modo di produzione rimasto capitalistico]. *Ciò non significa naturalmente che sia impossibile nelle decisioni politiche cogliere le vere tendenze evolutive e dare alle loro conseguenze effetti duraturi, soltanto non va dimenticato che uno sviluppo politico non può mai avere il decorso, immanente, conchiuso in sé di una posizione lavorativa; invece le contraddizioni che si manifestano durante la realizzazione richiedono nuove decisioni sulla cui natura non si hanno garanzie, anche se quelle iniziali erano giuste [corsivo mio].”*⁴²¹

⁴¹⁹ Ester Vaisman, **Lukács versus Althusser**, in **Quaderni Materialisti**, n. 6, cit., pp. 338-339.

⁴²⁰ Cfr. G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., p. 490.

⁴²¹ Ivi, pp. 490-491.

Deve essere sin d'ora ribadito – come avremo modo di chiarire meglio nello svolgersi della nostra esposizione – che Lukács inquadra il processo del porre alternativo nelle sue diverse forme e il sorgere di nuove tendenze evolutive e nuove legalità storico-sociali, in una prospettiva filosofica che nella storia vede – lo si è già accennato in precedenza - il terreno del “trovarsi o perdersi dell'uomo”, del realizzarsi cioè di condizioni che favoriscono od ostacolano, a diversi livelli qualitativi, il dispiegarsi della “genericità per sé” degli esseri umani. Ora, per un verso, questa visione – lo ripetiamo ancora una volta - può essere meglio fondata mediante l'esplicito utilizzo del concetto di natura umana, che radichi in talune predisposizioni comuni alla specie la possibilità di un processo riflessivo multilineare storicamente situato, il quale via via determini (approssimativamente) i contenuti più adeguati a orientare le molteplici posizioni teleologiche verso la valorizzazione di una socialità comunitaria di individualità libere; per l'altro, le precisazioni lukácsiane circa l'impossibilità ontologica di pervenire in qualunque formazione storico-sociale ad una totale padronanza degli esiti attivati dalle decisioni alternative effettuate, impediscono di pensare anche la più democratica delle società come l'esito di un'autocoscienza generica perfettamente trasparente e definitivamente immune da eventuali sviluppi umanamente estranianti. Per Lukács, spiega Alberto Scarponi, “il mondo dell'uomo (che egli di norma chiama “essere sociale”) è costituito dalle *azioni finalistiche dei singoli* che, quando sono omogenee tra loro, si accumulano formando un fatto sociale, collettivo. Questo fatto sociale, però, *non possiede alcuna finalità [corsivo mio]*”, cioè non può mai essere sottoposto, nella totalità dei suoi esiti e dei suoi sviluppi, ad un porre teleologico umano pienamente cosciente di sé e del mondo. “Nel socialismo, nonostante la nuova centralità degli atti di politica economica consapevoli e finalizzati, *il processo economico complessivo resta*

*causale e non-finalistico. Infatti, per far diventare finalistico il processo complessivo, occorrerebbe che il genere umano si trasformasse in un soggetto, ma nella realtà e perciò nel materialismo storico-dialettico (ontologia) di Lukács soggetto, magari minimo, può essere soltanto l'uomo singolo [corsivo mio].*⁴²²

E' nel contesto di simili considerazioni che si può comprendere appieno per quale ragione il grande pensatore ungherese ritenga necessario approfondire il problema del ruolo giocato dalla casualità nei processi storicamente determinati del porre teleologico umano proprio in relazione al tema delle differenze individuali. Queste ultime, lungi dall'essere riducibili a zero, assumono uno specifico rilievo – sia pur qualitativamente diverso a seconda delle diverse circostanze storiche – nel definire il tipo di risposte fornite di fronte alle possibilità alternative di sviluppo sociale. Ribadendo che “la natura si svolge secondo la propria dialettica e si realizza indipendentemente dalle posizioni teleologiche dell'uomo”, Lukács fa notare come “*la costituzione fisiologica dell'uomo e anche il suo destino psicologico dipendono, socialmente parlando, dal caso. Marx [nella lettera a Kugelmann del 17 aprile 1871] osserva giustamente a questo proposito che dipende appunto dal caso se una determinata situazione rivoluzionaria trova a capo della classe operaia un certo individuo, sebbene ciò non sia già più una circostanza meramente fisiologica o psicologica. In ogni caso rimane un residuo ineliminabile di casualità che scaturisce però dal corso meramente causale degli eventi naturali [corsivo mio].*”⁴²³

La necessità di non azzerare le volontà individuali, non trascurando di considerare come siano i singoli uomini, nella loro concreta determinatezza biologica e storico-

⁴²² Passo contenuto nella nota 87 del libro di György Lukács, curato appunto da Alberto Scarponi, **L'uomo e la democrazia** [1968, pubblicato postumo nel 1985], Lucarini, Roma, 1987, p. 63.

⁴²³ W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., p. 88. Cfr., sullo stesso tema, anche le importanti pp. 564-569 dell'**Ontologia dell'essere sociale**.

sociale, i soggetti delle posizioni teleologiche che si combinano nel processo sociale complessivo, è rimarcata con vigore anche da Sebastiano Timpanaro, del quale abbiamo già sottolineato il dichiarato proposito di non rescindere mai il legame tra l'attività umano-sociale e il più ampio contesto naturale-materiale. Richiamandosi a certi passi engelsiani – per esempio l'importante lettera a Joseph Bloch del 21 settembre 1890 –, il pensatore materialista italiano polemizza aspramente con “l'antiumanesimo di Althusser”, il quale approda indebitamente “ad una negazione dell'individuo come entità fisio-psichica *relativamente* indipendente”.⁴²⁴ E' senz'altro vero, infatti, “che le volontà individuali sono a loro volta determinate dalla situazione economico-sociale generale: questo Engels lo sapeva benissimo, *ma sapeva anche che i riflessi di una situazione economico-sociale a livello di coscienza, e i mutamenti di tale situazione che i singoli individui si assegnano come programma d'azione, sono infinitamente vari anche all'interno di una stessa classe sociale (per infinite varietà di formazione culturale, di temperamento fisico, ecc.), e che per ciò stesso, oltre che per l'imprevedibilità delle reazioni della classe avversa, dei molti ceti e individui insufficientemente politicizzati, ecc. ecc., i risultati sono grandemente diversi dai programmi [corsivo mio].*”⁴²⁵ Naturalmente, le scelte compiute dalle volontà singole non sono affatto indipendenti dalla “precedente storia dell'individuo”,⁴²⁶ qualora questa

⁴²⁴ S. Timpanaro, **Sul materialismo**, cit., p. 88. Una classica rivendicazione del non trascurabile peso rivestito dalle caratteristiche biologiche individuali nei processi di modellamento storico-culturali delle personalità, non privi di limiti nel loro operare, è contenuta nella diderotiana **Confutazione del libro «Sull'uomo» di Helvétius**, già da noi menzionata in precedenza: cfr. Walter Bernardi, **Educazione e società in Francia dall'Illuminismo alla Rivoluzione**, Loescher Editore, 1978, pp. 115-118. A proposito della funzione svolta dai fattori genetici e biologici, da un lato, e da quelli ambientali e familiari, dall'altro, nel costituire le individualità singole, si possono, a titolo puramente indicativo, vedere: S. Pinker, **Tabula rasa**, cit., pp. 61-69; E. Boncinelli, **Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza**, cit., pp. 142-150; Michael S. Gazzaniga, **La mente etica**[2005], Codice edizioni, Torino, 2006, pp. 41-46; Chris Nunn, **Il fantasma dell'uomo macchina**[2005], Apogeo, Milano, 2006.

⁴²⁵ S. Timpanaro, **Sul materialismo**, cit., pp. 88-89.

⁴²⁶ Cfr. S. Timpanaro, op. cit., p. 90. Nel **Sogno di d'Alembert**, Diderot scrive: “La volontà nasce sempre da qualche motivo interno o esterno, da qualche impressione presente, da qualche reminiscenza del passato, da qualche passione, da qualche progetto per l'avvenire. Dopo di che, vi dirò una sola parola

sia correttamente assunta in tutti i suoi influssi determinanti e in tutte le sue circostanze concrete, negli effetti oggettivi e soggettivi delle decisioni prese, negli stimoli o negli impedimenti, derivanti da questo umano processo di vita, allo sviluppo e all'esercizio di un'attitudine alla riflessione approfondita su se stessi e il mondo circostante. Se si considera, ad esempio, "un gruppo politico dirigente", esso è, sì, "l'espressione di una data classe sociale, ma può interpretarne le aspirazioni *immediate* (anche in quello che hanno di immaturo e di legato al passato) oppure può tendere a interpretarne le esigenze più profonde e più a lunga scadenza [il passo timpanariano resta ovviamente valido nell'essenziale, anche qualora non si condivida – come appunto non la condivide chi scrive – l'idea marxista tradizionale del carattere "in sé" rivoluzionario della classe operaia]; può, all'interno di una classe, puntare più sull'uno o sull'altro ceto o gruppo sociale; può impostare in modi assai diversi – più autoritari o più tendenti, invece, a ottenere un consenso almeno parziale – il rapporto fra la classe che rappresenta e le classi e i ceti subalterni o egemonizzati. Che si orienti verso l'una o l'altra di queste numerose soluzioni, dipende dalla sua formazione politico-culturale in senso lato, la quale non è soltanto la conseguenza di *quella* situazione economico-sociale in cui si presenta la scelta tra le varie soluzioni, *ma di tutto il «passato» di quel gruppo dirigente e di ciascun suo membro: degli influssi subiti da precedenti esperienze pratiche e da precedenti indirizzi di pensiero, dell'educazione politica e culturale ricevuta, e infine anche (quando si tratti di individui singoli) della costituzione fisio-psichica, dell'ambiente familiare e locale, ecc.* [corsivo mio]."⁴²⁷ Insomma, respinta una concezione della storia quale "progresso sistemico e strutturale senza soggetto (posizione che più di mezzo secolo dopo il russo Plechanov fu ripresa dal francese

sulla libertà: l'ultima delle nostre azioni è l'effetto necessario di una causa unica: noi, causa molto complicata, ma unica." (D. Diderot, **Il sogno di d'Alembert**, cit., p. 91).

⁴²⁷ S. Timpanaro, **Sul materialismo**, cit., pp. 96-97.

Althusser)”, si tratta di comprendere, come ben sintetizza Costanzo Preve, che “la singola personalità nella storia conta, eccome se conta. Certo, essa può contare soltanto se si inserisce in processi storici già autonomamente esistenti, *ma all’interno dei parametri oggettivi di questi processi storici già autonomamente esistenti lo specifico ruolo decisionale dei personaggi storici è risolutivo* [corsivo mio]. Fare storia significa prima di ogni altra cosa camminare nello stretto sentiero che impedisce di precipitare nel burrone di sinistra, quello dell’irrelevanza dei grandi personaggi storici e della decisività esclusiva delle grandi strutture anonime e impersonali, da un lato, e nel burrone di destra per cui la storia è esclusivamente «fatta» da Eroi, positivi o negativi che siano, dall’altro.”⁴²⁸

Il fatto che siano sempre i singoli soggetti, nella determinatezza concreta (naturale e sociale) della loro esistenza, a dar vita alle posizioni teleologiche dal cui intreccio scaturisce il movimento dialettico della società nel suo complesso, fa balzare in primo piano il problema della memoria autobiografica e delle dinamiche che la connotano; è in riferimento ad essa, infatti, che i momenti ideali del porre individuale concretamente determinato possono generalmente plasmarsi in ciò che hanno di socialmente rilevante per la riproduzione complessiva, mediante una fitta trama di relazioni di continuità e mutamento con il passato degli individui e con le loro aspirazioni rivolte al futuro più o meno vicino. Anzitutto, va subito chiarito che la memoria – come è peraltro largamente noto - non è mai una “fotografia” fedele, un calco passivo della varia gamma di esperienze vissute da ciascuno. Nel suo libro **La mente etica**, Michael S. Gazzaniga menziona “il fondamentale lavoro” di Daniel Schacter riguardante “i principali errori di omissione e di commistione che influenzano la memoria, da lui definiti i «sette peccati

⁴²⁸ C. Preve, **La quarta guerra mondiale**, cit., pp. 92-93.

della memoria». Si tratta rispettivamente della *labilità* (evanescenza nel tempo), della *distrazione* (dimenticare perché non si prestava attenzione), del *blocco* (qualcosa che si ha «sulla punta della lingua»), dell'*errata attribuzione* (il caso della donna stuprata che attribuisce all'autore dello stupro la faccia vista in televisione), della *suggestionabilità* (la distorsione dei nostri ricordi da parte di altri, compresi i media), della *distorsione* (come i pregiudizi influenzano i ricordi) e della *persistenza* (il richiamo costante di ricordi indesiderati).⁴²⁹ Non è possibile, in questa sede, riportare per esteso le brillanti considerazioni che ciascuno di questi “peccati capitali della memoria” suggerisce a Gazzaniga; è necessario, tuttavia, per gli evidenti riflessi che tale questione ha sul piano ontologico-sociale, soffermarsi sul meccanismo della “distorsione”, che conduce il neuropsicologo americano ad affrontare il problema di come noi interpretiamo e conciliamo la conoscenza passata e presente per escogitare le idee sulla realtà che ci circonda.⁴³⁰ Il nostro cervello, osserva Gazzaniga, tende a “[distorcere] l'informazione in entrata”, “*perché si incastrano con le nostre credenze sul mondo* [corsivo mio]. Le distorsioni da stereotipo si verificano quando il nostro cervello prova ad incasellare l'informazione in arrivo in categorie specifiche da memorizzare. Queste divisioni sono spesso associate a sensazioni e credenze particolari, e da quell'associazione deriva il fondamento dello stereotipo.”⁴³¹ Una persona dalla pelle scura, per esempio, secondo quanto intuito da Gordon Allport, “attiverà qualsiasi concetto di afroamericano dominante nella nostra mente. Se la categoria dominante è composta da atteggiamenti e credenze negative, noi automaticamente lo eviteremo, o adotteremo qualsiasi atteggiamento di rifiuto più confacente per noi.”⁴³² In tal modo, spesso senza che ne

⁴²⁹ M. S. Gazzaniga, *La mente etica*, cit., p. 123.

⁴³⁰ Cfr. M. S. Gazzaniga, op. cit., p. 133.

⁴³¹ Ivi, p. 131.

⁴³² Ibidem.

siamo consapevoli, il nostro ricordo può venire deformato dall'agire di categorie stereotipe: “*Non è detto che dobbiamo essere coscienti delle nostre opinioni affinché influenzino le nostre azioni* [in termini lukácsiani, potremmo dire che le ideazioni immediatamente presenti alla nostra coscienza non sono mai perfettamente trasparenti nella totalità dei momenti del loro processo genetico. Corsivo mio].⁴³³ In una ricerca, ad alcuni soggetti fu sottoposto un elenco di tipici nomi «bianchi» (come Frank Smith o Adam McCarthy) mescolati ad altri tipicamente «di colore» (come Tyrone Washington o Darnell Jones). Nessuno di loro era un criminale. Eppure, alla richiesta di identificare dai nomi i criminali citati dalla stampa, il soggetto medio «ricordava» di aver sentito 1,7 volte di più i nomi di «colore» rispetto a quelli «bianchi». Probabilmente questa distorsione da stereotipo contribuisce alla maggior falsa identificazione [in sede giudiziaria] di uomini di colore come criminali rispetto a persone dalla pelle di colore diverso.”⁴³⁴

Il responsabile di questa interpretazione delle informazioni, per la quale esse vengono elaborate in modo da potersi coerentemente inserire in un determinato schema di noi stessi e del mondo, sembra essere “*l'emisfero sinistro del cervello* [corsivo mio]. Con i miei colleghi ho studiato a lungo – scrive Gazzaniga – i pazienti dal «cervello diviso», a cui, per alleviare i problemi dell'epilessia, sono state recise appunto le fibre che collegano i due emisferi. [...] Abbiamo indagato l'attività dei singoli emisferi cerebrali presentando informazioni a uno solo dei due: mostrando, per esempio, l'informazione a un solo campo visivo o stimolando il tatto su un solo lato del corpo. Questo ci consente di studiare l'attività di un solo emisfero con una chiarezza impossibile quando i due

⁴³³Sull'impossibilità di accedere ad una compiuta autocoscienza, si vedano, per esempio, le interessanti considerazioni di Giovanni Jervis nel suo **Pensare dritto, pensare storto**, cit., pp. 144-157.

⁴³⁴M. S. Gazzaniga, **La mente etica**, cit., pp. 131-132.

emisferi comunicano incessantemente.”⁴³⁵ In un esperimento, “presentai una figura di una casa in un paesaggio invernale ammantato di neve all’emisfero destro del cervello del soggetto, e quella di una zampa di pollo al suo emisfero sinistro. Per inciso, nessuno dei due lati del cervello sapeva che cosa aveva visto l’altro. A quel punto, ho domandato al paziente di scegliere con ciascuna mano l’oggetto che meglio corrispondeva alla scena vista. Il paziente ha scelto un trespolo con la mano destra, controllata sostanzialmente dall’emisfero sinistro del cervello, affinché corrispondesse all’immagine della zampa di pollo vista dall’emisfero sinistro. Egli scelse con la mano sinistra, controllata essenzialmente dall’emisfero destro, una pala da neve, come corrispondenza all’immagine della casa ricoperta da un manto bianco mostrata all’emisfero destro. Compiendo queste azioni, il paziente si trovava dinanzi al fatto che ciascuna mano aveva scelto un oggetto differente. *Perciò il suo cervello sinistro (che elabora il linguaggio e si occupa della costruzione dell’informazione verbale, ma non aveva mai visto l’immagine della casa innevata) ha offerto una spiegazione: egli deve aver scelto la pala perché poteva essere usata per pulire la stia dei polli [corsivo mio].*”⁴³⁶

Una conclusione molto simile a quella di Gazzaniga circa “l’interprete dell’emisfero sinistro”, è stata raggiunta dall’eminente neuroscienziato Vilayanur S. Ramachandran. Studiando l’anosognosia (inconsapevolezza della malattia), provocata da “una [determinata] lesione al lobo parietale destro”, egli si concentra sui pazienti completamente paralizzati nel lato sinistro del corpo e sulle cause che portano alcuni di loro a negare la propria menomazione, ricorrendo a spiegazioni affatto arbitrarie ma di cui sono ostinatamente convinti: “Il fatto che tale comportamento si osservi quando è

⁴³⁵ Ivi, p. 132.

⁴³⁶ Ivi, pp. 132-133.

leso il lobo parietale destro, ma quasi mai quando è lesa il sinistro, ci offre una chiave di lettura. L'anosognosia è *probabilmente connessa alla specializzazione emisferica, ossia al modo diverso che hanno i due emisferi di gestire le discordanze negli stimoli sensoriali e nelle credenze. Quando si trova davanti a una discordanza, l'emisfero sinistro tende a sminuirla, a fingere che non esista e ad andare avanti per la sua strada (si vedano i meccanismi di difesa freudiani), mentre l'emisfero destro fa esattamente l'opposto: è assai sensibile alle discordanze, tanto che l'ho battezzato «rivelatore di anomalie» [corsivo mio].*⁴³⁷ E' per tale motivo che, di fronte al contrasto tra l'invio del segnale di muovere il braccio e la risposta visiva che mostra il braccio immobile, i pazienti reagiranno diversamente, a seconda dell'emisfero danneggiato: se a essere lesionato in particolari regioni⁴³⁸ è quello destro, "l'emisfero sinistro intatto compie il suo lavoro di negazione e confabulazione, sminuendo le discordanze e affermando che va tutto bene e che non c'è motivo di preoccuparsi. Se invece è lesa l'emisfero sinistro ed è paralizzato il lato destro del corpo, l'emisfero destro, che funziona a dovere, nota la discordanza tra il comando motorio e la mancanza di risposta visiva e riconosce la paralisi."⁴³⁹

Sarebbe del tutto inopportuno, osserva Giorgio Vallortigara commentando "l'ipotesi di Ramachandran-Gazzaniga", trarre da essa la frettolosa conclusione che "la facilità di aggiornamento e modifica dei sistemi di credenze dell'emisfero sinistro da parte dell'emisfero destro sia un tratto auspicabile. [...] come in tutte le faccende ci sono i pro e i contro e, a conti fatti, vale il principio di Paracelso: tutto è veleno, niente è veleno,

⁴³⁷ Vilayanur S. Ramachandran, **Che cosa sappiamo della mente**, cit., p. 39.

⁴³⁸ Scrive Antonio R. Damasio: "Un punto interessante è che, se la paralisi del lato sinistro è causata da un quadro di danni cerebrali diverso da quello dell'anosognosia, i pazienti possono essere a conoscenza della propria menomazione. In breve, l'anosognosia si verifica sempre in caso di lesione a una particolare regione del cervello e solo a quella. La negazione dell'infermità è causata dalla perdita di una particolare funzione cognitiva, dipendente da un particolare sistema cerebrale che viene lesa da una malattia neurologica." (A. R. Damasio, **Emozione e coscienza**, cit., p. 255).

⁴³⁹ V. S. Ramachandran, **Che cosa sappiamo della mente**, cit., p. 40.

dipende dalla dose. *La dose è qui il valore di soglia che nei differenti individui consente la modifica e l'aggiornamento dei sistemi di credenze sulla base dei nuovi dati e delle anomalie nei sistemi di credenze riscontrate dall'emisfero destro* [corsivo mio].

Consideriamo il caso della credenza negli oroscopi. Chi possiede un sistema di credenze razionali sa che una o due circostanze nelle quali l'oroscopo del giorno, come si dice, «ci ha preso», hanno valore statistico pressoché nullo. Tuttavia un ipotetico individuo con una soglia molto bassa di modificabilità dei sistemi di credenze potrebbe accontentarsi dell'identificazione di una o poche anomalie per giungere a cambiare il proprio punto di vista sugli oroscopi.”⁴⁴⁰ Non è affatto vero, quindi, che vi debba necessariamente essere una più accentuata inclinazione al pensiero razionale in corrispondenza di una maggior comunicazione dei due emisferi – dovuta, per esempio, ad un grado ridotto di lateralizzazione manuale -, poiché “lo stesso meccanismo che facilita la modificazione delle credenze” favorirà la modificazione di “*tutti i sistemi di credenze*”, consentendo che si divenga seguaci dell'astrologia o che si abbandoni l'evoluzionismo per il creazionismo. Che questo genere di revisioni di solito non si verifichi, sostiene Vallortigara - dando prova di come la consapevolezza dei limiti del nostro conoscere non debba per forza coincidere con la scettica convinzione che non vi sia alcuna differenza qualitativa oggettiva tra differenti visioni di noi stessi e del mondo -, “*dipende semplicemente dal fatto che all'emisfero destro non vengono fornite informazioni convincenti per una nuova modifica del sistema di credenze* [corsivo mio].

L'avvocato del diavolo [l'emisfero destro] lavora sulla rilevazione di anomalie e incoerenze. Una volta che il sistema scolastico e l'ambiente culturale e intellettuale abbiano fornito alle persone informazioni pertinenti, è facile rendersi conto

⁴⁴⁰ V. Giroto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., pp. 157-158.

dell'assurdità del creazionismo e modificare le credenze naturali che riflettono la nostra programmazione biologica [di ciò tratteremo tra non molto]. Al contrario, l'assenza di dati anomali o contraddittori fa sì che un consolidato sistema di credenze evoluzionistiche non possa più tramutarsi in un sistema di credenze creazionistiche.”⁴⁴¹

Va precisato, tuttavia, come, in termini ontologico-sociali, la razionalità di particolari sistemi di conoscenze (sempre approssimate) possa coesistere con l'irrazionalità delle tendenze riproduttive socialmente dominanti e delle categorie culturali e ideologiche estranianti che esse richiedono (si pensi alla categoria di “razionalizzazione irrazionale” da noi menzionata lungamente nel primo capitolo). In altri termini, il senso reale dell'agire sociale delle “informazioni pertinenti”, la cui importanza è giustamente sottolineata da Vallortigara, deve essere indagato in rapporto alle concrete dinamiche dei processi storici, all'influenza di specifici sistemi ideologici, al formarsi degli effettivi momenti ideali delle posizioni teleologiche alternative, al fine di verificare fino a che punto le potenzialità umanizzanti di determinate conoscenze contrastino le estraniamenti vigenti - contribuendo al formarsi di una cultura che illumini realisticamente le migliori possibilità degli uomini e i loro presupposti ontologico-naturali e sociali -, o semplicemente convivano con esse.

In un quadro siffatto, può trovare un adeguato grado di concretizzazione ontologico-sociale anche il problema del nesso intercorrente tra il mutare, conscio e inconscio, delle nostre memorie autobiografiche e il modificarsi dell'immagine che abbiamo di noi stessi. Qual è, si chiede Gazzaniga, “il significato della fallibilità della memoria per noi, in quanto individui? Che cosa significa per il nostro concetto di identità? *I nostri ricordi autobiografici vengono ricordati in modo nuovo ogni giorno, come meglio si attaglia al*

⁴⁴¹ Ivi, p. 159.

nostro concetto attuale del Sé [corsivo mio]. «La memoria, nella sua accezione fondamentale, è la capacità di archiviare informazione utile e di ritrovarla proprio in quelle circostanze e in quella forma che le permette di esserci utile in un certo istante», ha scritto Daniel Dennett. [...] La memoria non è tanto un meccanismo per ricordare il passato, quanto per predisporci al futuro.”⁴⁴²

In maniera più precisa e articolata, Antonio R. Damasio osserva che “l’idea che ciascuno di noi costruisce di se stesso, l’immagine che via via formiamo di chi siamo fisicamente e mentalmente, della posizione sociale adatta a noi, si basa sulla memoria autobiografica di anni di esperienze ed è costantemente soggetta a rimodellamento. Sono convinto che gran parte della costruzione avvenga in modo non cosciente e così anche il rimodellamento [...]. *Questi processi consci e inconsci, in qualunque proporzione, sono influenzati da ogni genere di fattori: tratti della personalità innati e acquisiti, intelligenza, conoscenza, ambiente sociale e culturale* [corsivo mio]. Il sé autobiografico che dispieghiamo nella mente, in questo momento, è *il prodotto finale non soltanto delle nostre inclinazioni innate e delle nostre effettive esperienze di vita, ma anche del rimaneggiamento dei ricordi di tali esperienze sotto l’influenza di quei fattori* [corsivo mio].”⁴⁴³ I cambiamenti che avvengono nel sé autobiografico nell’arco di una vita, tiene poi a precisare Damasio, “non sono dovuti soltanto al rimodellamento, conscio e inconscio, del passato che si è vissuto, *ma anche alla determinazione e al rimodellamento del futuro che si prevede. Sono convinto che un aspetto chiave dell’evoluzione del sé abbia a che fare con l’equilibrio di due influenze: quella del passato che si è vissuto e quella del futuro che si prevede* [corsivo mio]. Il significato della maturità personale è che i ricordi del futuro, previsti per un momento che potrebbe

⁴⁴² M. S. Gazzaniga, **La mente etica**, cit. p. 137.

⁴⁴³ Antonio R. Damasio, **Emozione e coscienza**, cit., pp. 271-272.

arrivare, hanno in ogni istante un grande peso nel sé autobiografico. *I ricordi degli scenari che concepiamo come desideri, obiettivi e obblighi esercitano in ogni momento una pressione sul sé. Senza dubbio partecipano anche al rimodellamento, conscio e inconscio, del passato vissuto e alla creazione della persona che immaginiamo di essere, momento per momento [corsivo mio].*⁴⁴⁴ Il che non significa, ovviamente, che la trama unitaria dell'identità individuale venga, in condizioni non patologiche, continuamente frammentata in una molteplicità di "io" irriducibili a qualunque logica unificatrice, quanto piuttosto che i mutamenti possono originarsi, nelle loro forme determinate, solo nel processo concreto dell'esistenza individuale, considerata nella totalità articolata delle sue dimensioni biologiche, psicologiche, socio-culturali: "Per certi versi – osserva ancora Damasio -, è quasi sbalorditivo che la maggior parte di noi abbia *un* carattere, anche se vi sono ragioni fondate per la singolarità. Nella storia del nostro sviluppo, *prevale la tendenza al controllo unificato, probabilmente perché un organismo unico richiede la presenza di un sé unico se il compito dev'essere svolto con successo: più di un sé per un organismo non è una buona ricetta per la sopravvivenza [corsivo mio].* [...] Se abbiamo il genio di Shakespeare, possiamo usare le battaglie interiori del sé per creare tutto il cast dei personaggi del teatro occidentale – o, nel caso di Fernando Pessoa, per creare quattro poeti diversi con la stessa penna. Ma, alla fine di tutto, è Shakespeare in persona che si ritira tranquillo a Stratford ed è Pessoa in persona che beve per dimenticare in un ospedale di Lisbona. In poche parole, *il sé unico, continuo e unificato ha dei limiti [...]; i difetti e le mancanze degli esseri umani e la bizzarra patologia dello sdoppiamento della personalità testimoniano dell'esistenza di tali limiti, ma la tendenza verso un unico sé e i vantaggi che ne derivano per una mente sana sono fatti innegabili*

⁴⁴⁴ Ivi, p. 272.

[corsivo mio].”⁴⁴⁵ (Nei termini della sua impostazione ontologico-sociale, Lukács sostiene “che è [...] ontologicamente inevitabile che questa simultaneità di compiti eterogenei [quelli posti all’uomo dalla divisione sociale del lavoro] *acquisti in ogni individuo la tendenza all’unificazione, al collegamento, alla sintesi. L’inevitabilità ontologica di questa sintesi risulta dal semplice fatto che ogni uomo è in grado di vivere e di operare solo come ente irrevocabilmente unitario. Per quanto si cerchi, in una considerazione unilateralmente differenziatrice, di catalogare i suoi singoli atti pratici sotto rubriche del tutto diverse e in apparenza tra loro indipendenti, per la vita personale essi formano una inscindibile unità, stanno in una indissolubile interazione reciproca e, sebbene nell’immediato vengano messi in moto separatamente, la loro esecuzione e le loro conseguenze, i loro effetti di ritorno sull’uomo, hanno un influsso ineliminabilmente unificante* [corsivo mio].)”⁴⁴⁶

La ristrutturazione cui sono sottoposti la memoria autobiografica del passato e gli scenari previsti per il futuro, nel concreto svolgersi dell’esistenza individuale, comportano il mutare, entro certi limiti, delle nostre risposte emozionali a eventi, situazioni, scopi, attività della vita sociale di cui siamo obbligatoriamente parte, e, conseguentemente, modi differenti di prefigurare e valutare l’agire della nostra tensione edonica in rapporto a processi e alternative socialmente e storicamente determinati. Esaminando attraverso quali circuiti neurali si producono negli esseri umani le reazioni di paura, Edoardo Boncinelli ha modo di trarre alcune considerazioni generali sulla nostra capacità di elaborare - modulandole o, nei limiti del possibile, disattendendole - le spinte istintuali immediate: “Al presentarsi di uno stimolo sensoriale che può generare spavento, l’amigdala [che “si è dimostrata essenziale per conservare il ricordo

⁴⁴⁵ Ivi, pp. 272-273.

⁴⁴⁶ G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., pp. 569-570.

delle circostanze pericolose o comunque spiacevoli e in noi uomini anche per il riconoscimento dei volti spaventati o allarmati”]⁴⁴⁷ consulta il proprio archivio di memorie e decide in tempi brevissimi se il corpo deve o non deve mettersi in allarme. Se ritiene di sì, manda un segnale all’ipotalamo che mette tutto il corpo in allerta, tanto internamente quanto esternamente. Dopo poche frazioni di secondo dal presentarsi dello stimolo, il corpo è in condizione di prendere una risoluzione, che può essere la fuga, il combattimento o anche la sola disposizione al combattimento. Comunque ci sarà una reazione. *Questo circuito neurale veloce «sensi-amigdala-ipotalamo-reazione» predomina negli animali inferiori e opera anche nei superiori per generare una prima tendenziale reazione a un pericolo impellente. Via via che si sale nella scala evolutiva si osserva la progressiva affermazione di un altro circuito neurale che si affianca a questo e che comprende anche alcune regioni della corteccia cerebrale [corsivo mio].*”⁴⁴⁸ Esiste quindi, accanto a una cosiddetta “via bassa”, una “«via alta» che connette gli stimoli alle reazioni corrispondenti, e che coinvolge anche elaborazioni superiori, cioè corticali, dello stimolo percepito. E’ inutile dire che negli esseri umani sono presenti entrambe le vie, *ma che quella alta finisce quasi sempre per imporsi. Possiamo pensare che l’amigdala faccia sempre e comunque una proposta e che la corteccia la vagli, confrontandola con il proprio schedario di ricordi e di associazioni, per poi convalidarla o bloccarla* [corsivo mio]. Così noi possiamo non sussultare alla vista di un serpente o di un ragno, o anche di una pistola puntata contro di noi, se «sappiamo» che non sussiste una vera condizione di pericolo. Così un pompiere può decidere di entrare in un appartamento in fiamme o di calarsi in un fiume in piena, tutte azioni sostanzialmente improponibili per un animale perché vanno contro l’istinto e

⁴⁴⁷ E. Boncinelli, **Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza**, cit., p. 35.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 36. Cfr. anche la distinzione tra “processo iniziale” e “processo esteso” di valutazione della situazione in L. Anolli, **Le emozioni**, cit., pp. 66-67.

contro buona parte dell'apprendimento emotivo. Accrescendo le conoscenze sui meccanismi fisiologici delle nostre reazioni e dei nostri comportamenti, potremo comprendere sempre più a fondo che cosa sia l'istinto e che cosa significhi non prestargli ascolto. Il sussulto alla vista di un serpente o del fuoco è un prodotto dell'istinto, *il suo superamento è una dimostrazione dell'entità dell'elaborazione delle spinte istintuali che noi riusciamo a mettere in pratica* [corsivo mio].⁴⁴⁹

La flessibilità della mente umana, capace di sottrarsi a risposte rigidamente predeterminate agli stimoli provenienti dall'ambiente, non testimonia però affatto di una sua presunta indeterminatezza iniziale, di una mancanza di quel sistema di vincoli costitutivi interni che – lo abbiamo visto nel capitolo precedente – sono la condizione stessa del suo appropriato operare. Richiamandosi alle tesi di Sperber, Francesco Ferretti sostiene “*che la modularità non è in contrasto con la flessibilità* [corsivo mio]”, in quanto “*per dar conto della flessibilità della mente modulare non bisogna guardare all'attività di un singolo modulo, ma al processo di interazione tra moduli nella soluzione di un determinato compito* [corsivo mio].”⁴⁵⁰ Si deve considerare, infatti, come la presenza di uno stimolo non sia “una condizione sufficiente a causare l'attivazione e l'intero espletamento di una procedura. Se così fosse, verrebbe a determinarsi una situazione ingovernabile sul piano cognitivo: l'attivazione simultanea e obbligata di procedure comportamentali diverse, alcune contrastanti, tra loro. Il che potrebbe alla paralisi del sistema. Per evitare tale difficoltà l'idea di Sperber è *che in casi di questo tipo i moduli entrino in competizione tra loro per le risorse energetiche del cervello dando luogo a un processo di selezione in cui a imporsi è il sistema di elaborazione più appropriato alla situazione* [ovviamente, il senso dell'espressione “più

⁴⁴⁹ E. Boncinelli, **Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza**, cit., p. 37.

⁴⁵⁰ F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. 82.

appropriato alla situazione”, una volta sottoposto alle opportune mediazioni concettuali, deve essere precisato in base a ciò che già sappiamo grazie alle puntualizzazioni ontologiche lukácsiane: da un lato, l’appropriatezza di ogni intervento pratico umano – attivante un fitto reticolo di facoltà – non è mai assoluta, comportando conseguenze di seconda o terza istanza mai totalmente prevedibili e controllabili; dall’altro, rispetto all’”ambiente” storico-sociale, essa si determina e si ristrutturata in rapporto alle dinamiche conflittuali di sviluppo dei diversi modi di produzione e alle alternative emergenti dai processi riproduttivi complessivi delle differenti società, per cui, per esempio, determinati comportamenti, atteggiamenti, ecc, finora considerati generalmente sensati e opportuni cessano di apparire tali. Corsivo mio].”⁴⁵¹ Si prenda il caso, esemplifica Ferretti, di una rana intenta a cacciare e il cui sistema di monitoraggio delle prede nel campo visivo sia conseguentemente attivo. Si può affermare che “la presenza dello stimolo appropriato determinerà in modo obbligato la sequenza delle operazioni di cattura della farfalla [la preda in questione]? Non necessariamente. In una rana intenta a cacciare è infatti probabile che il sistema che monitora la presenza di una farfalla nel campo visivo (per l’innescò di una procedura d’attacco) sia attivo insieme al sistema che monitora la presenza di predatori (per l’innescò di una procedura di fuga): che cosa accade se una preda e un predatore entrano contemporaneamente nel campo visivo di una rana? In un caso del genere i due sistemi di monitoraggio entrano in competizione e il dispositivo di fuga «blocca» le risposte del dispositivo di caccia. *Il fatto che uno dei due sistemi possa disattivare l’altro mostra che il carattere obbligato dei moduli non è interpretabile nei termini di una procedura irreversibile determinata dalla presenza dello stimolo appropriato* [corsivo mio]. Inoltre, come sottolinea Sperber,

⁴⁵¹ Ivi, p. 83.

se nel caso della rana le opportunità di anticipazione sono abbastanza rare (è difficile che predatori e prede entrino simultaneamente nel campo visivo di una rana), *nel caso degli umani, in cui la rete di sistemi in competizione è straordinariamente complessa, la situazione è affatto diversa* [corsivo mio].⁴⁵² La mente è “*un sistema brulicante di moduli*” in “*competizione-cooperazione tra loro* [corsivi miei].⁴⁵³ Tale sistema complesso, la flessibilità del quale dipende proprio “*dall’aggregazione di un ampio numero di meccanismi specializzati* [corsivo mio],⁴⁵⁴ non potrebbe selezionare e utilizzare di volta in volta l’informazione più adeguata al contesto se non ricorresse alle emozioni, “*che giocano un ruolo chiave a questo riguardo.*”⁴⁵⁵ Tale idea, presentata da Ferretti come “ipotesi ancora da verificare”, gli è suggerita da talune considerazioni sviluppate da Antonio R. Damasio.⁴⁵⁶

Per il neuroscienziato di origine portoghese, le emozioni, “che fanno parte della regolazione omeostatica [cioè di quei processi che tendono a mantenere le variazioni dell’ambiente interno dell’organismo entro “un certo intervallo di valori”, poiché “la vita è una variazione continua, ma soltanto se la variazione è contenuta entro certi limiti”],⁴⁵⁷ sono pronte a evitare la perdita di integrità che è foriera di morte o che è la morte stessa, come pure ad approvare una fonte di energia, di riparo o di sesso. E grazie a potenti meccanismi di apprendimento quali il condizionamento, *alla fine le emozioni di tutte le sfumature contribuiscono a collegare la regolazione omeostatica e i valori di sopravvivenza a numerosi eventi e oggetti della nostra esperienza autobiografica. Le emozioni sono inseparabili dall’idea di ricompensa o punizione, di piacere o di dolore,*

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Cfr. F. Ferretti, op. cit., pp. 83-84.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 31.

⁴⁵⁵ Cfr. F. Ferretti, op. cit., p. 85.

⁴⁵⁶ Cfr. F. Ferretti, op. cit., pp. 85-86.

⁴⁵⁷ Cfr. A. R. Damasio, **Emozione e coscienza**, cit., pp. 170-171.

*di avvicinamento o allontanamento, di vantaggio o svantaggio personale. Inevitabilmente, le emozioni sono inseparabili dall'idea del bene e del male [corsivo mio].*⁴⁵⁸ Se le emozioni “dotano automaticamente gli organismi di comportamenti orientati alla sopravvivenza”, la coscienza di cui alcuni organismi sono dotati permette che le emozioni “vengano conosciute e quindi [ne] favorisce l’effetto all’interno, fa sì che [esse] pervadano il processo mentale [...]. *In conclusione, è la coscienza a far sì che un oggetto venga conosciuto – l’oggetto «emozione» e ogni altro oggetto; in tal modo, la coscienza accresce la capacità dell’organismo di reagire in maniera adattiva, attenta alle esigenze dell’organismo in questione. L’emozione è dedicata alla sopravvivenza di un organismo e così anche la coscienza [corsivo mio].*⁴⁵⁹ Nella nostra memoria autobiografica, accanto ai ricordi di oggetti e situazioni, sono contenute anche le registrazioni delle nostre risposte emotive ad essi: “Secondo il mio schema concettuale – continua Damasio -, il ricordo di [un determinato oggetto] è immagazzinato in forma disposizionale. Le disposizioni sono registrazioni inattive e implicite, a differenza delle immagini, che sono attive ed esplicite. I ricordi disposizionali di un oggetto che una volta è stato effettivamente percepito comprendono registrazioni non soltanto degli aspetti sensoriali dell’oggetto, come il colore, la forma o il suono, ma anche degli aggiustamenti motori che hanno necessariamente accompagnato la raccolta dei segnali sensoriali; inoltre, i ricordi contengono anche registrazioni dell’inevitabile reazione emotiva all’oggetto. Di conseguenza, quando richiamiamo un oggetto, quando consentiamo alle disposizioni di rendere esplicite le loro informazioni implicite, non recuperiamo soltanto i dati sensoriali, *ma anche i dati motori ed emotivi che li accompagnano. Quando richiamiamo un oggetto, richiamiamo*

⁴⁵⁸ Ivi, p. 74.

⁴⁵⁹ Ivi, pp. 74-75.

alla mente non soltanto le caratteristiche sensoriali di un oggetto reale, ma anche le passate reazioni dell'organismo a tale oggetto [corsivo mio]."⁴⁶⁰ Come già abbiamo visto, il rimodellamento incessante del sé autobiografico - dovuto al concorso di "processi consci e inconsci, [...] influenzati da ogni genere di fattori: tratti della personalità innati e acquisiti, intelligenza, conoscenza, ambiente sociale e culturale" -,⁴⁶¹ può però modificare le reazioni emotive istintive, modulando l'agire della tensione edonica a seconda della trama di scopi e interessi che emergono attualmente dalla storia complessiva dell'individuo. E' bensì vero che il concetto di "regolazione omeostatica" non equivale perfettamente al concetto filosofico di "tensione edonica", ma è altrettanto vero che, in una considerazione sintetica sul "dramma della condizione umana", lo stesso Damasio, individuandone l'origine "esclusivamente [nella coscienza]", scrive, molto significativamente: "E' ovvio, la coscienza e le sue rivelazioni ci consentono di creare una vita migliore per noi e per gli altri, ma il prezzo che paghiamo per questa vita migliore è alto. Non è soltanto il rischio, il pericolo e il dolore. *E' il fatto di conoscere il rischio, il pericolo e il dolore. Ancor peggio: è il fatto di conoscere il piacere e di sapere quando è assente o irraggiungibile* [corsivo mio]."⁴⁶² Tuttavia, proprio per consentire alla tensione edonica – più in generale, alla regolazione omeostatica – di agire in forme migliori, superando, nei limiti del possibile, le difficoltà di volta in volta presenti e la dolorosa consapevolezza (mai assolutamente nitida) di ciò di cui siamo privati, la coscienza deve continuare a svolgere il suo "ruolo regolatore, omeostatico, nei confronti dell'esistenza",⁴⁶³ attraverso la capacità che da essa deriva di proiettare i

⁴⁶⁰ Ivi, p. 197.

⁴⁶¹ Ivi, p. 271.

⁴⁶² Ivi, p. 380.

⁴⁶³ Cfr. A. R. Damasio, op. cit., p. 380. Per una definizione più precisa dei concetti damasiani di "coscienza nucleare" e di "coscienza estesa", si rinvia alle pp. 105-133, 205-235, 237-282 dell'opera qui citata, ricordando che il fondamento di tali concetti risiede in quanto Damasio afferma nel brano seguente,

valori indissolubilmente connessi all'omeostasi verso *“il mondo dell'immaginazione (il mondo in cui si possono combinare immagini in diverse modalità, producendo nuove immagini di situazioni che non si sono ancora presentate)”*, in breve *“il mondo della pianificazione, il mondo della formulazione di scenari e della previsione di risultati”*.⁴⁶⁴

Resta inteso, aggiungiamo, che una siffatta attività di prefigurazione di scenari futuri possibili, la delineazione dei quali si lega all'intero processo di ristrutturazione dell'immagine di sé, non è affatto considerabile esclusivamente in rapporto alla sua genesi fattuale e psicologica individuale, né si situa nella dinamica di un progresso storico lineare e continuo. Radicandosi, infatti, in un processo esistenziale concreto, che è connesso attraverso un insieme articolato di mediazioni particolari con le tendenze conflittuali della riproduzione sistemica complessiva e con la dialettica di umanizzazione-estraniazione che l'attraversa, essa pone in gioco anche la questione della natura etico-sociale oggettiva delle sue differenti risposte ai problemi aperti dai processi storici reali e dalle loro molteplici possibilità alternative di sviluppo.

E' dunque ragionevole pensare – per tornare all'ipotesi di Ferretti – che le emozioni, in quanto tramite tra la tensione edonica umana (“la regolazione omeostatica e i valori di sopravvivenza”) e le situazioni e gli oggetti del mondo, siano effettivamente indispensabili per la selezione e l'uso delle informazioni che, ogni volta, appaiono “più appropriate al contesto”. Ma è altrettanto lecito ritenere che proprio l'apertura “generica” connotante l'ente naturale umano, la sua costitutiva capacità di oggettivarsi socialmente in termini alternativi, arricchiscano di molteplici implicazioni storico-

collocato a p. 165 di **Emozione e coscienza**: “Tutto d'un tratto la coscienza mi parve consistere nella costruzione di conoscenza su due fatti: che l'organismo è coinvolto in una relazione con un certo oggetto e che l'oggetto medesimo sta producendo un cambiamento nell'organismo. [Dunque] delucidare la biologia della coscienza ormai è questione di scoprire come il cervello riesce a costruire configurazioni neurali che costituiscono le mappe di ciascuno dei due attori e della relazione che esiste tra loro.”

⁴⁶⁴ Ivi, p. 363.

sociali il problema della scelta adeguata (ossia del senso reale e concreto dell' "adeguatezza al contesto"), rendendo necessario problematizzare riflessivamente l'appropriatezza edonica e vitale delle scelte alla luce delle dinamiche riproduttive storicamente dominanti, dei guasti e dei conflitti che esse possono provocare, delle differenti possibilità di sviluppo umanizzante e/o estraniante che da tali processi vengono profilandosi (si pensi, per fare alcuni esempi che saranno ripresi e approfonditi più avanti, alle pressioni manipolatorie cui è soggetto il "benessere" individuale e collettivo nelle società consumistiche di capitalismo avanzato, o alle concrete condizioni economiche, politiche, culturali, ecc., che mirano a regolare socialmente, sollecitandone o inibendone una più ampia ed efficace operatività, le costitutive tendenze – pur sempre finite e limitate - degli uomini all'empatia cognitiva, alla simpatia, all'altruismo). Non è certo un caso, del resto, che lo stesso Ferretti, per il quale la plasticità della mente umana è dovuta alla competizione-collaborazione di una pluralità "brulicante" di sistemi di elaborazione, individui – come si vedrà – il fulcro del macrosistema della nostra intelligenza sociale nella capacità di "metarappresentazione", potenziata negli umani dagli effetti coevolutivi del linguaggio, e via d'accesso ad una più compiuta raffigurazione del possibile e al ragionamento riflessivo.

I temi della memoria autobiografica e della natura della scelta – la cui rilevanza ontologico-sociale si è cercato fin qui di evidenziare, sia pure in termini inevitabilmente sommarî – sono al centro anche delle interessanti riflessioni di Chris Nunn sul senso da attribuire ai risultati delle ricerche sperimentali svolte, soprattutto negli anni Settanta e Ottanta del secolo appena trascorso, da Benjamin Libet. Questi, come spiega Gazzaniga, "misurò l'attività del cervello durante il movimento volontario di una mano e scoprì che, prima di muoverla realmente (tra i 500 e i 1000 millisecondi prima), si manifesta

un'onda di attività cerebrale, il cosiddetto «potenziale di prontezza». Libet si propose di determinare «il famigerato tempo T » in un attimo intermedio tra quei 500 e 1000 millisecondi, l'istante in cui prendiamo la decisione cosciente di muovere la mano.»⁴⁶⁵ I suoi esperimenti lo condussero a scoprire che “l'intervallo tra l'inizio [del potenziale di prontezza] e il momento della decisione cosciente era circa di 300 millisecondi. *Se il potenziale di prontezza del cervello inizia prima che siamo consapevoli di prendere la decisione di muovere la mano, può sembrare che il nostro cervello sia al corrente delle nostre decisioni prima di noi. Questi dati parevano perciò favorire l'illusorietà e non la realtà del libero arbitrio [corsivo mio].*”⁴⁶⁶

Ora, è fuori discussione che il “libero arbitrio”, inteso come capacità di scegliere nell'assenza di una molteplicità di cause e motivi condizionanti, sia affatto insussistente. Con magistrale intelligenza filosofica, apprezzabile anche da chi ritenga destituite di ogni fondamento le nozioni di “volontà antecedente” e “volontà conseguente” divine, Gottfried W. von Leibniz, nei suoi **Saggi di Teodicea**, osserva a tal proposito come “il caso dell'asino di Buridano che si trova tra due prati, egualmente portato verso entrambi, [sia] una finzione che non può aver luogo nell'universo, nell'ordine della natura”.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ M. S. Gazzaniga, **La mente etica**, cit., p. 89.

⁴⁶⁶ Ivi, p. 90. Gazzaniga osserva che le ricerche di Libet si conciliano con un'idea di libertà di scelta coincidente con il “potere di veto”, il quale, nell'esempio in questione, può esercitarsi nei circa 100 millisecondi intercorrenti tra l'affiorare alla coscienza della decisione inconscia e la trasmissione del segnale alla mano; questo concetto di libertà, commenta ancora lo studioso americano, presenta significative somiglianze con la teoria del libero arbitrio di John Locke, cosa già notata da Vilayanur Ramachandran. Su tutto ciò, si vedano: M. Gazzaniga, op. cit., p. 90; e John Locke, **Saggio sull'intelletto umano**[1690], Fabbri Editori, Milano, 2001, p. 96.

⁴⁶⁷ Gottfried W. von Leibniz, **Saggi di Teodicea**[1710], Rizzoli, Milano, 2004, p. 191. Steven Pinker scrive acutamente che “chi pensa che un'anima non causata possa salvare la responsabilità personale rimarrà deluso. [...] Se il comportamento fosse scelto da un arbitrio assolutamente libero, allora sì che non potremmo davvero ritenere le persone responsabili delle loro azioni. Una simile entità, infatti, non sentirebbe la minaccia di punizione come deterrente, non proverebbe vergogna per l'onta che potrebbe cadere sull'individuo, né il senso di colpa suscettibile di tenerla lontana da un'altra maligna tentazione: potrebbe sempre scegliere di ribellarsi a queste cause di comportamento. Non potremmo sperare di ridurre il numero delle scelleratezze commesse stabilendo codici morali e promulgando leggi, perché un libero agente, fluttuante in un piano diverso da quello di causa ed effetto, non ne sarebbe toccato. Morale e legge sarebbero vane. Potremmo punire un malfattore, ma sarebbe da parte nostra una pura ripicca: la punizione

Non c'è mai, infatti, “indifferenza di equilibrio, cioè tale da consentire un perfetto equilibrio tra le parti, senza che vi sia una maggiore inclinazione verso un lato. *Un'infinità di grandi e piccoli movimenti, interni ed esterni, che molto spesso neppure avvertiamo, concorrono con noi, [e anche quando] si prende un partito per capriccio, per mostrare la propria libertà, il piacere o il vantaggio che si pensa di trovare in tale ostentazione è una delle ragioni che ci spingono a tale azione [corsivo mio].*”⁴⁶⁸ Lo stesso Nunn, discutendo i risultati ottenuti da Libet, rileva che “c'è molto di vero e di sensato” nell'affermazione secondo cui una buona parte di “ciò che avviene nella psicologia e nella neurofisiologia di percezioni e comportamenti apparentemente consci, in realtà è inconscio.”⁴⁶⁹ Ciò nondimeno, egli non è minimamente disposto ad estendere tale ammissione fino ad ipotizzare che la coscienza – da lui considerata “un fenomeno associato alla memoria”⁴⁷⁰ – non svolga alcuna rilevante funzione nel determinare talune delle nostre scelte umanamente più significative. Ripercorrendo le tappe della biografia, inventata ma del tutto verosimile, di una ragazza di nome Susan, Nunn esamina le circostanze che hanno favorito il sorgere in lei di un profondo interesse per la fisica, la chimica e la biologia, e hanno acuito la sua sensibilità per le esigenze altrui. Un giorno, grazie al padre, Susan conosce il professor Libet, e acconsente a sottoporsi, l'indomani, ai suoi esperimenti di neurofisiologia. Quando l'illustre scienziato “le mostra i risultati alla fine della sessione, è molto eccitato perché il cervello di Susan sembra aver iniziato

non avrebbe alcun effetto prevedibile sul comportamento futuro né suo né altrui.” (S. Pinker, **Tabula rasa**, cit., pp. 219-220).

⁴⁶⁸ G. W. von Leibniz, **Saggi di Teodicea**, cit., pp. 189-190. Un'analisi sorprendentemente affine è svolta, sebbene all'interno di un diverso contesto filosofico complessivo, da Denis Diderot: cfr. il saggio introduttivo di Andrea Calzolari a D. Diderot, **Jacques il fatalista**[1778-1780], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1995, pp. XIV-XV.

⁴⁶⁹ Cfr. Chris Nunn, **Il fantasma dell'uomo macchina**, cit., pp. 57-58. Per alcuni esempi assai significativi (visione cieca, “neglect”, ecc.) di “attività mentali che *generalmente immaginiamo consapevoli*, elaborate invece in modo inconscio”, cfr. Pietro Perconti, **L'autocoscienza. Cos'è, come funziona, a cosa serve**, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 9-20.

⁴⁷⁰ C. Nunn, **Il fantasma dell'uomo macchina**, cit., p. 29.

ad agire molto prima che lei sentisse il desiderio di farlo. «Ma io gli ho solo detto cosa fare» pensa fra sé Susan. «Certo che ho deciso di piegare il polso, ma quello era ieri. Nel laboratorio il mio cervello era come se fosse impostato sull'automatico; e comunque avrei potuto fare diversamente se avessi voluto.» Non lo dice ad alta voce, perché è una ragazzina educata. Ma in un certo senso ha ragione: *il suo cervello si è messo effettivamente a lavorare prima che lei ne prendesse coscienza, ma questo non dimostra che la coscienza non abbia avuto un ruolo nel causare tutto ciò; anzi è proprio il contrario. In effetti, questo suggerisce che attività inconsce cerebrali possono spesso avvenire su richiesta di scelte consce precedenti* [corsivo mio].⁴⁷¹ Tuttavia, continua Nunn, “forse Susan non ha del tutto ragione invece, quando dice che avrebbe potuto scegliere diversamente. Forse era veramente possibile; *ma una vita di scelte precedenti l’ha fatta diventare la persona che è, interessata a un certo tipo di sperimentazione e incline a non respingere una richiesta di aiuto* [corsivo mio].”⁴⁷²

Nonostante sottolinei esplicitamente come nessuno debba “necessariamente diventare quel che è diventato”, Nunn sembra concedere troppo, nell’ultima affermazione riportata, ad un determinismo eccessivamente lineare e meccanico, sospetto peraltro ribadito da quanto lui stesso scrive poco oltre: “[...] le scelte di Susan hanno selezionato non solo facce, capacità e dati personali per l’apprendimento o l’inserimento nella sua memoria dichiarativa [“quella capacità che ci permette di dire: «Ieri siamo andati al cinema e poi a mangiare una pizza»”].⁴⁷³ Ci sono anche concetti, pregiudizi, ipotesi, valutazioni emotive abituali di ogni tipo e così via. Questi «oggetti cognitivi» talvolta sembrano avere vita propria. Possono portare le persone in direzioni molto diverse da quelle che avrebbero scelto liberamente se, come individui, non fossero state influenzate

⁴⁷¹ Ivi, p. 83.

⁴⁷² Ibidem.

⁴⁷³ Ivi, p. 31.

dal comportamento quasi indipendente di tali oggetti. *La parziale libertà dal determinismo neurale si acquista solo al prezzo di un considerevole assoggettamento a una specie di determinismo culturale supraindividuale* [corsivo mio].”⁴⁷⁴

Il punto nodale della questione, che Nunn non pare evidenziare adeguatamente, consiste nel fatto che è proprio della natura materialmente determinata dell'uomo possedere la capacità di ragionamento riflessivo e di ideazione alternativa. Non v'è dubbio alcuno – lo ripetiamo ancora una volta – che essa si eserciti sempre all'interno di processi concreti, e che i modi del suo effettivo operare siano sempre condizionati da un complesso di cause inclinanti, biologiche, sociali e culturali (le quali, in situazioni di estrema coazione, possono limitare il campo d'azione della progettazione a livelli atrocemente esigui: “Il suicidio – scrive Primo Levi, esaminando con limpido e straziato rigore le ragioni per le quali un numero di prigionieri relativamente scarso si suicidò durante la detenzione nei campi di sterminio nazisti – è un atto meditato, una scelta non istintiva [...]; ed in Lager c'erano poche occasioni di scegliere, si viveva appunto come gli animali asserviti, che a volte si lasciano morire, ma non si uccidono”).⁴⁷⁵ Ma, una volta che venga effettivamente esercitata attraverso concrete modalità socio-culturali e individuali, essa renderà più o meno atti a problematizzare criticamente e appropriatamente il mondo circostante, sé stessi, le proprie scelte precedenti e le proprie possibilità future. In definitiva, pur sorgendo ed esercitandosi sempre e solo in un contesto reale di condizioni e circostanze, la capacità umana di ragionare riflessivamente e di prefigurarsi scenari possibili sarà essa pure, nelle modalità concrete del suo darsi, un fattore condizionante le scelte eticamente e socialmente rilevanti (mai l'unico, ovviamente, né mai totalmente autotrasparente), e avrà effetti tanto più efficaci

⁴⁷⁴ Ivi, pp. 85-86.

⁴⁷⁵ Primo Levi, **I sommersi e i salvati**, Einaudi, Torino, 1986, p. 58.

– ancorché sempre costitutivamente affetti da limiti – quanto più tenderà ad essere il tramite delle posizioni teleologiche effettive di individui abituati, grazie alla natura sociale della loro quotidianità media, all’esercizio seriamente critico della ragione. Vedremo, in relazione a ciò, come la funzione dell’ideologia sia strettamente legata proprio alla necessità di orientare socialmente la percezione del possibile verso un ventaglio di ideazioni e atti del porre (anche nella forma di riflessi “inconsapevoli” abituali) congruenti con le necessità della riproduzione sistemica complessiva e delle sue tendenze estranianti.

2. La facoltà morale come interazione storicamente e socialmente mediata di strutture e disposizioni radicate nella natura umana.

La precedente trattazione lukácsiana concernente le determinazioni ontologiche basilari dell’essere sociale, ci pone in grado, a questo punto, di affrontare la questione del primo sorgere della categoria di valore – del tutto assente sul piano dello spontaneo agire delle serie causali naturali – e del suo generalizzarsi e complicarsi, intrecciandosi con il decisivo problema del riconoscimento. E’ lo stesso filosofo ungherese, ricorrendo ad un esempio a noi già noto, ad osservare: “L’uomo primordiale [...] trova delle pietre in qualche luogo. Una pietra può essere adatta a tagliare un ramo e un’altra no e questo fatto – essere o non essere adatta – è un problema assolutamente nuovo che nella natura inorganica non esiste perché quando una pietra rotola giù da una montagna non è una questione di successo o fallimento se cade intera oppure si spacca in due o cento pezzi. Mentre dal punto di vista della natura inorganica ciò è completamente indifferente, *la*

comparsa del lavoro (e anche di quello più semplice) fa sorgere il problema dell'utile e dell'inutile, dell'adatto e dell'inadatto, un concetto di valore [corsivo mio]."⁴⁷⁶

Emerge immediatamente, anche in quest'ambito limitato a forme rudimentali del processo lavorativo, come il valore sorga ontologicamente solo in relazione a posizioni teleologiche umane, il che non significa che esso sia puramente e semplicemente "posto" da esse: il nesso indissolubile di teleologia e causalità naturale, che connota il lavoro quale modello ontologico della prassi umana in generale, radica inesorabilmente la possibilità di soddisfacimento di un bisogno tramite atti del porre lavorativi in un sostrato oggettivo di nessi e proprietà reali, per cui, per esempio, in alcun modo un materiale di per sé inadatto a tagliare può essere usato per uno scopo siffatto. D'altra parte, è la stessa storicità concreta dell'uomo, la sua capacità di oggettivarsi in termini socialmente alternativi e molteplici, ad arricchire di determinazioni ontologico-sociali il problema di ciò che umanamente ha valore per la riproduzione umana. Tanto più, infatti, si estende e si complica la vita sociale entro la quale funzionano concretamente le diverse forme del porre teleologico, tanto più i modi del suo indispensabile ricambio organico con la natura consentono di ampliare la gamma di possibilità alternative di sviluppo sociale – senza che con ciò venga mai meno l'agire della base naturale oggettiva del vivere –, quanto più le attività, le capacità, i bisogni, gli scopi socialmente mediati vengono riconosciuti come dotati di umano valore solo in relazione alla concreta dialettica storico-sociale, al conflitto reale di tendenze che ostacolano o favoriscono le esigenze riproduttive storicamente dominanti. La qual cosa, lo ripetiamo, non comporta neppure nel caso di questa più generale applicazione della categoria di valore che essa si risolva di volta in volta, integralmente e relativisticamente, nelle

⁴⁷⁶ W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., p. 32.

forme socio-culturali del suo riconoscimento; al contrario, queste saranno tanto più umanamente sensate quanto più contribuiranno a rendere socialmente operanti dei complessi di capacità e di scopi, i quali, sviluppatisi sulla base delle predisposizioni emotive e cognitive innate della specie, concorreranno effettivamente all'esplicazione quanto più possibile equilibrata e ricca della tensione edonica ed eudemonistica dei singoli nel contesto di una socialità realmente democratica e comunitaria, al contempo causa ed effetto (tendenziali) del venir in essere di quell'equilibrio non estraniante.

Il ruolo dei processi di riconoscimento etico-sociali nella vita e nella riproduzione delle comunità umane è sottolineato con forza da Charles Darwin nel suo celebre **L'origine dell'uomo**.⁴⁷⁷ Esaminando quale sia il processo da cui si originano le “virtù sociali”, il grande naturalista inglese ravvisa uno dei più potenti stimoli al loro consolidarsi nella “lode o nel biasimo dei nostri simili”: *“All’istinto di simpatia [...] è dovuto in primo luogo il fatto che noi abitualmente concediamo sia lode che biasimo agli altri, mentre amiamo l’una e odiamo l’altro se riferiti a noi. Questo istinto, senza dubbio, fu acquisito in origine, come tutti gli altri istinti sociali, attraverso la selezione naturale [corsivo mio]. In quale remoto periodo i progenitori dell’uomo, nel corso del loro sviluppo, siano divenuti capaci di sentire e siano stati stimolati dalla lode o dal biasimo dei loro simili, non possiamo certamente dirlo. Ma è evidente che anche i cani tengono conto degli incoraggiamenti della lode o del biasimo. Il più rude selvaggio nutre il sentimento della gloria, come dimostrano chiaramente conservando i trofei delle loro imprese, con la loro abitudine di vantarsi eccessivamente ed anche con l’estrema*

⁴⁷⁷ Una famosa, stimolante analisi della funzione svolta dalla dialettica dei riconoscimenti interumani in vista della determinazione dell'autocoscienza è condotta, sia pur in termini astrattamente filosofici e senza un adeguato chiarimento della sua genesi naturale e sociale reale, da Alexandre Kojève nel suo **La dialettica e l'idea della morte in Hegel** [raccolta di scritti tratti dalle lezioni sulla hegeliana **Fenomenologia dello Spirito** tenute dall'autore a l'École des Hautes-Études dal 1933 al 1939, e pubblicate a Parigi nel 1947], Einaudi, Torino, 1982 (si vedano soprattutto le pp. 3-33).

cura che pongono nel loro personale abbigliamento e negli ornamenti; infatti se non tenessero conto delle opinioni dei loro compagni, tali abitudini sarebbero senza senso.”⁴⁷⁸ La considerazione per l'altrui giudizio, supportata dall'istinto simpatetico, contribuisce a rinsaldare i legami sociali – sia pur senza alcuna meccanica necessità – e, combinandosi con le attestazioni dell'esperienza e le capacità razionali di riflessione e astrazione, conduce gli umani a formulare modelli ideali di moralità sempre più generali e comprensivi: “ [...] gli istinti sociali che senza dubbio furono acquisiti dall'uomo, come dagli animali inferiori, per il bene della comunità, per prima cosa gli avranno dato un qualche desiderio di aiutare i suoi simili, qualche sentimento di simpatia, e lo avranno spinto a considerare la loro approvazione e disapprovazione. Questi impulsi gli saranno serviti in un primissimo periodo come una rozza regola di giusto e di erroneo. Ma quando l'uomo gradualmente progredì in forma intellettuale, e fu in grado di prevedere le conseguenze più lontane delle sue azioni, quando acquistò conoscenza sufficiente da respingere costumi nocivi e superstizioni, quando considerò sempre di più, non solo il benessere [la sopravvivenza immediata], ma anche la felicità dei suoi simili, quando per abitudine, seguendo l'esperienza benefica, l'educazione e l'esempio, le sue simpatie divennero più dolci e ampiamente diffuse, estendendosi a uomini di tutte le razze, agli idioti, ai mutilati e a tutti gli altri membri inutili della società, e finalmente agli animali inferiori – allora il modello della sua moralità venne salendo sempre più in alto.”⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Charles Darwin, **L'origine dell'uomo e la selezione sessuale**[1871], Newton Compton Editori, Roma, 1975, p. 157.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 149. Per quanto riguarda il modo in cui l'antropologia di Darwin si inserisce nel quadro della sua più ampia concezione evolutivista, respingendo ogni immediata riduzione del sociale al biologico, dal quale pure il primo non può non emergere, cfr. Patrick Tort, **Darwin e la filosofia**[2004], Meltemi, Roma, 2006 (compresa la bella introduzione di Telmo Pievani).

Quanto sia necessaria una rigorosa concretizzazione ontologico-sociale dei processi cui Darwin, dal suo punto di vista di naturalista, allude, al fine di articolare in una comprensione più adeguata della dialettica storico-umana i modi effettivi dei riconoscimenti valoriali e le ideazioni alternative situate concernenti le forme delle relazioni intersoggettive, appare con grande evidenza dalle (pur rilevanti) considerazioni del primatologo Frans de Waal circa la “reciprocità indiretta”, ritenuta un fattore assai importante per consentire alla vita comunitaria di svolgersi: “L’interesse per la comunità [...] rappresenta un primo passo verso un sistema come quello della moralità umana, che di fatto eleva l’interesse della comunità stessa al di sopra di quello individuale. Non che i due possano scindersi – la selezione naturale non darebbe mai luogo a una simile situazione – ma la focalizzazione dell’interesse potrebbe spostarsi gradualmente da quello individuale a quello collettivo, o piuttosto dall’interesse verso se stessi a quello verso la comunità. Poiché da certe qualità dell’ambiente sociale traggono beneficio numerosi individui, appare logico che i membri di una comunità si incoraggino vicendevolmente a plasmarla in questo senso. Più sviluppato è il sistema di incoraggiamento, più gli importanti scopi comuni si avvicinano a quelli privati. *Parte di questo incoraggiamento può assumere la forma di ciò che Richard Alexander ha definito «reciprocità indiretta»: invece che attraverso uno scambio diretto di favori fra due individui, come avviene nell’altruismo reciproco [di cui parleremo tra poco], il comportamento soccorrevole può diventare remunerativo tramite terzi [corsivo mio].*”⁴⁸⁰ Sono qui in questione quei comportamenti che contribuiscono a far aumentare “la reputazione di persona per bene e affidabile”, in modo che il favore sia ricambiato non direttamente da una persona, “*ma dalla comunità nel suo insieme. Essa premia i*

⁴⁸⁰ Frans de Waal, **Naturalmente buoni. Il bene e il male nell’uomo e in altri animali**[1996], Garzanti, Milano, 2001, p. 48.

comportamenti che migliorano la qualità della vita. Se tutti i membri della comunità tengono d'occhio il modo in cui ciascuno risponde alle necessità altrui, in breve tempo essi sapranno chi ha probabilità di prestare aiuto e chi no. Se il buon comportamento viene apprezzato a livello di gruppo, per godere dei suoi benefici non occorre una ricompensa diretta [corsivo mio]. In una comunità morale, ciò che conta non è solo ciò che io faccio a te e tu fai a me, ma anche ciò che gli altri pensano delle nostre azioni. La percezione assume la massima importanza. Per questa ragione Adam Smith introdusse uno «spettatore imparziale» capace di valutare gli eventi sociali con simpatia e comprensione. Le nostre azioni si rispecchiano negli occhi dello spettatore nello stesso modo in cui tutto il nostro operato si riflette nelle risposte del nostro gruppo [corsivo mio].»⁴⁸¹

Il che, se da un lato coglie indubbiamente alcune tendenze costitutive del comportamento morale umano, dall'altro trascura però di considerare come la storicità concreta dell'uomo, il suo oggettivarsi socialmente in modi alternativi, tenda a modulare l'agire effettivo delle tendenze empatiche e altruistiche secondo dinamiche riproduttive socialmente e storicamente definite, che caricano di connotazioni insidiose e problematiche concetti quali quelli di "reputazione", di "persona per bene e affidabile", di "cooperazione". Si tratta ancora una volta, in altri termini, di cogliere nella storia il processo intimamente conflittuale del "trovarsi o perdersi" dell'uomo, del realizzarsi di complessi dinamici e dialettici di condizioni materiali, sociali e culturali che possono favorire o ostacolare l'espressione, lo sviluppo e l'articolazione etica ampi, proporzionati ed efficaci delle predisposizioni migliori della nostra natura, cui

⁴⁸¹ Ivi, pp. 48-49.

appartengono congenitamente, come proprio de Waal ha convincentemente ripetuto in numerosi studi, talune inclinazioni empatico-simpatetiche, altruistiche, cooperative.

Richiamandosi al primatologo olandese, Vittorio Girotto osserva, rispetto a tali tendenze, che esse non paiono essere affatto un esclusivo patrimonio degli umani, sebbene negli umani vengano notevolmente complicandosi ed arricchendosi, anche in virtù della loro interazione con talune capacità non possedute, o possedute solo in parte, dagli altri animali. Le scimmie antropomorfe, per esempio, sembrano in grado, per dirla con Adam Smith, di “scambiarsi di posto nella fantasia con chi soffre”, mostrandosi dotati – a dispetto di coloro che la considerano esclusivo appannaggio della specie umana – di “empatia cognitiva”, la quale “consiste nel valutare le ragioni delle emozioni degli altri e consente di aiutare e consolare chi soffre.”⁴⁸²

Lasciando per il momento da parte la trattazione più esaustiva della capacità empatica, la cui analisi ci condurrà a porre in luce il ruolo giocato dalla facoltà metarappresentazionale, associata al linguaggio e al ragionamento, nel caratterizzare il comportamento umano socialmente mediato e costitutivamente aperto a ideazioni alternative del porre teleologico, esaminiamo attentamente altre due componenti essenziali della nostra moralità, ossia quei “sentimenti di reciprocità e di giustizia”, che Girotto afferma essere ulteriore possesso di alcune specie di primati non umani.⁴⁸³

“La teoria dell’*altruismo reciproco* [corsivo mio], elaborata da Robert Trivers e pubblicata nel 1971 – scrive Frans de Waal – è e resterà il nucleo centrale di ogni sostenibile teoria dell’evoluzione morale.”⁴⁸⁴ Essa, commenta Giorgio Vallortigara, rispetto alla “*selezione di parentela*” individuata da William Hamilton negli anni

⁴⁸² V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., p. 123.

⁴⁸³ Cfr. V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, op. cit., pp. 123-127.

⁴⁸⁴ F. de Waal, **Naturalmente buoni. Il bene e il male nell’uomo e in altri animali**, cit., p. 39.

Sessanta del Novecento,⁴⁸⁵ è più interessante quale meccanismo esplicativo dello sviluppo della cooperazione altruistica, “perché opera anche quando gli individui che interagiscono altruisticamente non sono geneticamente imparentati.”⁴⁸⁶ Questo meccanismo, il quale ha probabilmente concorso allo sviluppo dell’intelligenza sociale in relazione alla necessità di individuare gli imbrogliatori e difendersi da essi,⁴⁸⁷ si distingue dalla cooperazione simultanea da cui deriva un risultato immediato, come è il caso, per esempio, di “un gruppo di cani selvatici [che] abbatte un capo di selvaggina”.⁴⁸⁸ L’altruismo reciproco invece, precisa de Waal, “comporta dei costi prima di fruttare dei benefici”, e possiede “le tre seguenti caratteristiche: *le azioni reciproche, mentre fruttano dei benefici al ricevente, comportano dei costi per colui che le compie; fra il dare e il ricevere trascorre un lasso di tempo; il dare è subordinato al ricevere* [corsivo mio].”⁴⁸⁹ Siamo in presenza, qui, di un processo “evidentemente più complesso della cooperazione simultanea. Vi è, per esempio, l’azzardo del primo atto soccorrevole, poiché non è detto che tutti i partner seguano le regole. [...] *L’altruismo reciproco differisce da altri modelli di cooperazione per il fatto di essere carico di rischi, di dipendere dalla fiducia e di richiedere che gli individui il cui contributo è troppo modesto vengano evitati o puniti, perché diversamente il sistema cederebbe* [corsivo mio].”⁴⁹⁰ Esso non può funzionare tra individui “*che si incontrano raramente o che hanno difficoltà a tenere conto «chi ha fatto cosa per chi», ma richiede invece*

⁴⁸⁵ “L’atto altruistico – spiega Vallortigara - può risultare biologicamente vantaggioso se viene rivolto a consanguinei, cioè a individui che sono portatori di copie degli stessi geni dell’individuo altruista. Può valere la pena lanciare un segnale d’allarme anche a rischio della propria vita individuale se, così facendo, si riesce a salvare un sufficiente numero di copie dei propri geni contenute, per esempio, nei corpi di fratelli o figli che si avvantaggiano del richiamo d’allarme.” (V. Giroto - T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., p. 109)

⁴⁸⁶ V. Giroto – T. Pievani – G. Vallortigara, op. cit., p. 109.

⁴⁸⁷ Cfr. ivi, p. 109. Su tali questioni, si veda anche, di Vallortigara, **Cervello di gallina**, cit., pp. 149-150.

⁴⁸⁸ Cfr. F. de Waal, **Naturalmente buoni. Il bene e il male nell’uomo e in altri animali**, cit., p. 37.

⁴⁸⁹ Ivi, p. 37.

⁴⁹⁰ Ivi, pp. 37-38.

*ottima memoria e relazioni stabili, come quelle che si incontrano fra i primati. Le scimmie, antropomorfe e non, fanno sottili distinzioni fra parenti e non parenti e fra amici e nemici [corsivo mio].”*⁴⁹¹

L'esempio di reciprocità “più elaborato sul piano cognitivo che mai sia stato documentato in animali non umani”,⁴⁹² sembra essere, come sostiene de Waal, “lo scambio di cibo in cambio di *grooming* negli scimpanzé.”⁴⁹³ Riferendo gli esiti di numerose e accurate osservazioni compiute da lui e dai suoi collaboratori, l'illustre primatologo afferma: “Abbiamo riscontrato che gli adulti erano più inclini a condividere il loro cibo con soggetti che precedentemente avevano fatto loro il *grooming*. In altri termini, se A aveva fatto il *grooming* a B nel corso della mattinata, B era più propenso del solito a spartire il proprio cibo con A lungo il resto della giornata.”⁴⁹⁴ Non potrebbe tale comportamento, continua de Waal, essere spiegato semplicemente con lo stato di buonumore indotto dal *grooming* nel donatore, il quale sarebbe per tal motivo maggiormente disposto a condividere il proprio cibo con chiunque altro, senza fare distinzioni di sorta? I dati indicano però che l'intensificarsi della spartizione è indirizzata in modo specifico al compagno che ha eseguito il *grooming*. “In altre parole, *gli scimpanzé sembravano ricordare chi poco prima aveva prestato loro un servizio (il grooming) e reagire rispetto a questi soggetti spartendo il cibo con loro più frequentemente. Inoltre, le reazioni aggressive da parte dei possessori di cibo nei confronti degli individui che li avvicinavano erano per lo più dirette contro coloro che non gli avevano fatto il grooming piuttosto che nei confronti dei loro partner nella precedente sessione di grooming. Questa è una prova convincente dello scambio*

⁴⁹¹ Ivi, p. 38.

⁴⁹² V. Giroto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., p. 124.

⁴⁹³ Frans de Waal, **Primati e filosofi**[2006], Garzanti, Milano, 2008, p. 67.

⁴⁹⁴ Ibidem.

*reciproco con partner specifici [corsivo mio].”*⁴⁹⁵ Simili comportamenti implicano elaborazioni cognitive di non trascurabile complessità: “In effetti – scrive Giroto sintetizzando le considerazioni di de Waal -, per poter scambiare adeguatamente il beneficio ricevuto, *gli scimpanzé devono memorizzarlo e in un momento successivo restituirlo a un individuo specifico. Devono inoltre elaborare un atteggiamento positivo verso quest’ultimo. Ovvero, per usare il linguaggio degli esseri umani, devono provare gratitudine nei suoi confronti [corsivo mio].”*⁴⁹⁶

Se, dunque, talune scimmie antropomorfe mostrano rilevanti e sofisticati comportamenti di altruismo reciproco, ai primati non umani sembra non essere estranea, almeno in un certo grado, neppure “*una serie di aspettative riguardo gli effetti della cooperazione e l’accesso alle risorse [corsivo mio].”*⁴⁹⁷ Indubbiamente, nelle “specie cooperative non umane” manca la capacità di elaborare un modello generale di giustizia, che induce a reagire negativamente di fronte a relazioni inique in cui non si è direttamente coinvolti; in altri termini, nelle scimmie, “il senso di come gli altri dovrebbero o non dovrebbero trattarci è *essenzialmente egocentrico, anche se gli interessi degli individui più vicini a colui che compie l’azione, e specialmente dei parenti, possono essere presi in considerazione [corsivo mio].”*⁴⁹⁸ Inoltre, le aspettative “*variano da specie a specie [corsivo mio].* Per esempio, una scimmia reso non si aspetta nessuna spartizione di cibo di sorta da parte di un dominante, perché vive in una società dispoticamente gerarchica, ma uno scimpanzé invece sì, quindi chiede con la mano tesa, piagnucola e si lascia andare a una scenata quando non si verifica.”⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Ibidem.

⁴⁹⁶ V. Giroto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., p. 124.

⁴⁹⁷ F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., p.68.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 69.

⁴⁹⁹ Ibidem.

La ricerca sulle aspettative e sull'avversione all'iniquità, riferisce de Waal, è stata condotta in particolare sulle scimmie cappuccine, facendo leva sul fatto che esse "imparano facilmente ad attribuire un valore a un oggetto di scambio" e "possono servirsi di questa attribuzione di valore per portare a termine un semplice baratto."⁵⁰⁰ Esaminando le reazioni dei soggetti relativamente ad un compagno che riceveva una ricompensa di entità superiore – ad esempio, un chicco d'uva invece di un pezzo di cetriolo - per uno stesso oggetto scambiato, si è potuto constatare quanto segue: "Gli individui che ricevevano ricompense di valore più scarso mostravano reazioni o negative passive (per esempio rifiutare di scambiare l'oggetto di pegno, snobbando la ricompensa), o negative attive (per esempio gettare via l'oggetto di scambio o la ricompensa stessa). In confronto ai test in cui entrambe ricevevano la stessa ricompensa, le cappuccine erano di gran lunga meno disponibili a portare a termine lo scambio o ad accettare la ricompensa se il loro partner riceveva un trattamento migliore. Ancora più spesso succedeva che le cappuccine rifiutassero di farsi coinvolgere se il loro partner non doveva adoperarsi (effettuare uno scambio) per ottenere la ricompensa migliore, che gli veniva offerta «senza far nulla». *Ovviamente resta sempre la possibilità che i soggetti reagiscano semplicemente alla presenza del cibo di più alto valore, e che quello ricevuto dal partner, facendo qualcosa o non facendo nulla, non abbia influenza sulla loro reazione. Però nel test di controllo del cibo, nel quale la ricompensa di maggior valore era visibile ma non veniva data all'altra scimmia, la reazione alla presenza di quel cibo più ambito diminuiva in modo significativo nel corso del test, un cambiamento questo in direzione opposta alla reazione osservata quando la ricompensa più elevata andava effettivamente a un altro partner. I nostri soggetti*

⁵⁰⁰ Ibidem.

*distinguono chiaramente tra cibo di maggior valore consumato da un proprio simile e lo stesso cibo che resta semplicemente visibile, intensificando le loro reazioni solo nel primo dei due casi [corsivo mio].”*⁵⁰¹ Questi risultati, aggiunge de Waal, inducono a corroborare l’ipotesi secondo cui “al contrario dei primati contraddistinti da gerarchie dispotiche al loro interno, come i macachi reso, *le specie tolleranti, come le scimmie cappuccine, che praticano forme di cooperazione altamente sviluppate, forse posseggono aspettative intense sul piano emotivo rispetto alla distribuzione delle ricompense e allo scambio sociale, che le porta a provare avversione per l’iniquità [corsivo mio].”*⁵⁰²

E’ certo che i primati non umani non possono elaborare una considerazione “disinteressata” dei problemi relativi alla giustizia, vale a dire non sanno tematizzare come “giusti” e “ingiusti” modi sociali determinati di relazione intersoggettiva, prescindendo dal loro interesse immediato – il che comporterebbe quelle capacità di apertura riflessiva al possibile, di ideazione e posizione teleologica alternativa, di generalizzazione e di astrazione, che conferiscono una dimensione concretamente storica allo svolgimento delle vicende delle comunità umane. Il “senso di giustizia” mostrato “dalle nostre scimmie”, puntualizza de Waal, confermava di essere “alquanto egocentrico. *Esse rivelavano un’aspettativa riguardo a come loro stesse avrebbero dovuto essere trattate, non riguardo a come le altre presenti avrebbero dovuto essere trattate. Al contempo, non si può negare che da qualche parte in loro debba essere scattato un senso di giustizia vero e proprio e che il posto più logico in cui cercarne*

⁵⁰¹ Ivi, pp. 71-72.

⁵⁰² Ivi, p. 73.

*l'origine sia il sé. Una volta che la forma egocentrica esiste, questa si può estendere al punto di comprendervi anche gli altri [corsivo mio].*⁵⁰³

Cosa debba intendersi con tale ultima affermazione, è lo stesso de Waal a chiarirlo, recuperando taluni rilievi problematizzanti formulati con particolare efficacia da Peter Singer in un scritto di commento critico alle ipotesi del primatologo olandese sulla natura della moralità umana. L'autore di *The Expanding Circle* osserva come Kant sbagliasse nel ritenere “che la moralità si possa basare esclusivamente sulla ragione”, ma, al tempo stesso, afferma come sia “altrettanto sbagliato [sulla scorta di un'impostazione in senso lato “humeana”] considerare la moralità unicamente come una questione di risposte emozionali e istintive, non padroneggiata dalla nostra capacità di ragionare in modo critico. Non dobbiamo accettare come un dato scontato le risposte emozionali impresse nella nostra natura biologica nel corso di milioni di anni vissuti all'interno di piccoli gruppi tribali. *Siamo capaci di ragionare, di fare delle scelte e possiamo respingere quelle risposte emozionali. Forse lo facciamo soltanto sulla base di altre risposte emozionali, ma questo processo comporta la ragione e la capacità di astrazione, e può condurci, come de Waal ammette, a una moralità più imparziale di quanto la nostra storia evolutiva di mammiferi sociali – in mancanza di quel processo raziocinante – ci consentirebbe [corsivo mio].*⁵⁰⁴

Una volta precisato, per evitare pericolosi equivoci, che lo stesso “processo raziocinante” può fondarsi soltanto sulla stessa integrale materialità naturale degli esseri umani – e dove altro sennò? -, esaminiamo il modo in cui de Waal integra queste considerazioni di Singer nella sua analisi del rapporto tra la dimensione “imparziale” e quella “egocentrica” della nostra moralità. “L'idea che gli individui possano essere

⁵⁰³ Ibidem.

⁵⁰⁴ Peter Singer, **Moralità, ragione e diritti degli animali**, in F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., p. 181.

determinanti per il gruppo ha fatto passi da gigante nella nostra specie. Esigiamo con fermezza che ogni individuo cerchi di essere determinante nel modo migliore. Elogiamo le azioni che contribuiscono al bene più grande e disapproviamo quelle che minano il tessuto sociale. *Approviamo e disapproviamo perfino quando i nostri interessi immediati non sono in gioco* [corsivo mio]. Io disapproverò l'individuo A che ruba all'individuo B non solo se B sono io, o se gli sono vicino, ma anche se non ho niente a che fare con A e con B, se non il fatto che apparteniamo tutti alla stessa comunità. *La mia disapprovazione riflette la preoccupazione per ciò che succederebbe se tutti cominciassero a comportarsi come A: sul tempo lungo il dilagare del furto non è utile al mio interesse. Questa preoccupazione piuttosto astratta, ma che resta egocentrica, nei confronti della qualità della vita di una comunità, è ciò che va a corroborare la prospettiva «imparziale» e «disinteressata» sottolineata da [...] Peter Singer, che sta alla radice della distinzione che noi facciamo tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato* [corsivo mio].⁵⁰⁵ E' dunque l'azione congiunta delle capacità di metarappresentazione, di astrazione, di ragionamento (“*ciò che succederebbe se tutti incominciassero a comportarsi come A*”), e dei meccanismi della “reciprocità indiretta” derivanti da una sistematica “pressione sociale”, a consentire all'egocentrismo di elevarsi ad una più comprensiva valutazione “disinteressata” del funzionamento della vita comunitaria. La tematizzazione ontologicamente corretta di un siffatto processo, concepito nelle forme reali del suo darsi, non può tuttavia prescindere – lo ribadiamo ancora una volta - dall'attento esame dell'articolazione storico-sociale concreta dei gruppi umani: essa, infatti, inevitabilmente problematizza e complica le nozioni di “interesse individuale” e di “interesse comune” alla luce delle modalità socialmente e storicamente date di

⁵⁰⁵ Ivi, pp. 204-205.

strutturazione e regolazione delle capacità, dei bisogni, degli scopi tendenzialmente operanti nei singoli e nella collettività, a partire dalla dotazione biologica di predisposizioni determinate della natura umana.

In sintesi, quindi, come sembra testimoniare il complesso di considerazioni fin qui svolte sui “sentimenti di reciprocità e di giustizia” riscontrabili in almeno alcune specie di primati non umani, è assai difficile contestare *“l’idea che la moralità umana abbia una base naturale. [...] Solo gli esseri umani hanno la capacità di ragionamento morale, sanno interiorizzare i bisogni degli altri e sanno valutarli in modo disinteressato. Ma sia gli esseri umani sia gli altri primati hanno la capacità di aiutare gli altri e di non danneggiarli [corsivo mio].”*⁵⁰⁶ Ciò sembra essere decisamente confermato dagli studi sul fenomeno dell’empatia, da cui emergono – lo si vedrà – esempi stupefacenti di “aiuto mirato” rivolto da scimmie antropomorfe addirittura ad individui di altre specie. Non si deve credere, però, che l’empatia, soprattutto a gradi sufficientemente elevati di sofisticatezza, debba inevitabilmente porre capo a un’immancabile condivisione senza riserve degli stati emotivi altrui o a comportamenti simpatetici di soccorso. Se da un lato, infatti, in quanto sottende la comprensione delle emozioni e dei bisogni degli altri – comprensione inevitabilmente percorsa da zone d’ombra per il fatto di riferirsi ad individui la cui ontologica alterità determinata di singoli non può mai dar vita ad un’illusoria identità perfetta di sentire –, essa è condizione indispensabile di un agire altruistico “mirato”, dall’altro, non si risolve affatto in una sequenza di reazioni e attività che necessariamente conduca a un tale esito.

⁵⁰⁶ V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., pp. 126-127. La convinzione che “la capacità degli esseri umani di farsi guidare da distinzioni tra bene e male, giusto e ingiusto, virtuoso e vizioso sia radicata nella loro natura biologica”, è ribadita con particolare chiarezza da Eugenio Lecaldano in **Un’etica senza Dio**, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 44. Anche Lecaldano, però, trascura completamente nozioni quali quelle di “modo di produzione” o di “forma storicamente determinata di estraniamento”, compromettendosi, ad avviso di chi scrive, la possibilità di articolare concretamente la dimensione biologica e quella storico-sociale dell’etica umana.

Prima di precisare meglio queste ultime affermazioni, non ci si può esimere dal sottolineare che l'impossibilità ontologica di una piena identificazione con l'altro e di un cooperare indefettibilmente armonioso ha una notevole rilevanza sul piano etico-politico, per ragioni assai ben individuate da Costanzo Preve. Si veda, in particolare, quanto egli scrive commentando il celebre passo dei **Grundrisse** sulla libera individualità: “[...] il comunismo del futuro [di Marx], al di là di tutte le ovvie componenti utopistiche, è *pensato come sistema di relazioni universali fra enti distinti, e non come comunione organicistica di una società trasparente a se stessa e a tutti i suoi membri.* [...] [Esso] *non è una Comunione nell'Amore, in cui appunto i corpi e gli spiriti si fondono in uno in un'estasi amorosa, ma una Società dell'Amicizia* [il richiamo ad Epicuro e ad Aristotele non è per nulla casuale] *in cui i diversi enti nazionali, individuali e sociali entrano in relazione reciproca senza dover preventivamente rinunciare alla loro identità. Il carattere «universale» di queste relazioni fra distinti sta solo nel fatto che queste relazioni sono «universalizzabili»* [corsivo mio]”,⁵⁰⁷ in base, come già sappiamo, ad una riflessione dialogica concretamente situata sui modi storico-sociali determinati ed alternativi di espressione, articolazione, sviluppo delle facoltà della natura umana.

Tornando all'empatia, Laura Boella, in riferimento al suo operare nell'uomo, sostiene che essa “è un'esperienza molto stratificata. *Alcune delle sue componenti sono involontarie e inconsapevoli, in quanto originano da una fondamentale correlazione a livello sensibile e motorio tra sé e l'altro; altre dipendono dall'attivazione di processi cognitivi ed emotivi (immaginazione, anticipazione) che non sempre sfociano nella*

⁵⁰⁷ C. Preve, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, cit., pp. 167-168. Sulla dialettica di unità-alterità nella relazione amorosa, esaminata nel contesto di più ampi interessi filosofici, etici e politici, si vedano, tra gli altri: Ludovico Geymonat, **I sentimenti**, Rusconi, Milano, 1989, pp. 92-98; e Zygmunt Bauman, **Amore liquido**[2003], Laterza, Roma-Bari, 2006, soprattutto le pagine iniziali.

condivisione dello stato altrui [corsivo mio]. Lo confermano gli studi sperimentali che mostrano l'attivazione di aree frontoparietali, in cui sono situati i sistemi *mirror*,⁵⁰⁸ insieme a quella di aree corticali mediane associate a processi di riconoscimento della distinzione tra sé e l'altro."⁵⁰⁹ In altri termini, il processo empatico complessivo non può ridursi al semplice meccanismo automatico di "percezione-azione" teorizzato da Preston e de Waal, pur comprendendolo in esso. Tale meccanismo, spiega il primatologo olandese, "fornisce ad un osservatore (il «soggetto») accesso allo stato emotivo di un altro (l'«oggetto») attraverso le rappresentazioni neurali e corporee del soggetto. *Quando il soggetto rivolge la sua attenzione allo stato dell'oggetto si attivano automaticamente le rappresentazioni neurali di stati analoghi del soggetto. Più vicini e più simili sono soggetto e oggetto, più facile sarà per la percezione del soggetto attivare risposte motorie e involontarie che corrispondono a quelle dell'oggetto (per esempio cambiamenti nella frequenza del battito cardiaco, conduttanza epidermica, espressione facciale, postura del corpo). Questa attivazione consente al soggetto di mettersi «nella pelle» dell'oggetto, condividendo i suoi sentimenti e i suoi bisogni, e l'immedesimazione a sua volta favorisce simpatia, pietà e aiuto* [corsivo mio]."⁵¹⁰ Che un atteggiamento simpatetico di compassione e aiuto sia "favorito" non significa però affatto che debba ritenersi necessariamente garantito. Il meccanismo di "percezione-azione" non impronta di sé l'intero svolgersi dell'esperienza empatica: esso, infatti, viene interagendo, nel contesto effettivo del processo esistenziale degli individui, con altri sistemi elaborativi, dando luogo ad una modulazione di reazioni che possono

⁵⁰⁸ Per un primo approccio alla conoscenza della natura e delle funzioni dei "neuroni specchio", si può utilmente vedere l'agile e chiaro scritto – già precedentemente menzionato - di Giacomo Rizzolatti e Lisa Vozza, **Nella mente degli altri**. Più articolati e approfonditi sono invece: Giacomo Rizzolatti – Corrado Sinigaglia, **So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio**, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006; e Marco Iacoboni, **I neuroni specchio**, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

⁵⁰⁹ Laura Boella, **Neuroetica**, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008, p. 102.

⁵¹⁰ F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., pp. 60-61.

presentare gradi diversi di corrispondenza simpatetica all'altro, escludendo sia la totale, immediata e garantita identificazione, sia la radicale, affatto insuperabile scissione (la quale non consentirebbe di modulare nulla). Laura Boella osserva acutamente che il riferimento di sé all'altro "si articola più nettamente e in modo molto vario" attraverso l'intervento di "altri tipi di attività" che complicano il decorso del processo empatico. "L'immaginazione – ella scrive - è l'esempio fondamentale di questa interazione: ciò che viene osservato nell'altro viene anche immaginato, anticipato, messo in relazione con il ricordo di precedenti esperienze e infine accettato o rifiutato. *Ne risulta un'esperienza che assomiglia, ma non è identica a quella dell'altro e che, quindi, può avere risposte orientate verso l'io o verso l'altro: di fronte a una persona sofferente posso avere una reazione di fuga, di sottovalutazione del suo dolore allo scopo di proteggermi da un evento spiacevole* [che, tuttavia, non è per me assolutamente altro, poiché, in questo caso, non avvertirei neppure l'esigenza di proteggermi creando dei "filtri" psicologici]; *posso anche, viceversa, seguire un impulso altruistico e soccorrerla, starle vicino* [corsivo mio]."⁵¹¹ Lo stesso de Waal, pur proponendo talvolta alcune formulazioni che paiono non evidenziare a sufficienza il carattere non automatico né scontato degli esiti dell'esperienza empatica, è ben attento, in generale, a distinguere tra "empatia" e "simpatia". Anzitutto, trattando dell'"empatia cognitiva" riscontrabile nell'uomo e, a suo parere, certamente nelle scimmie antropomorfe, egli afferma a chiare lettere che questa stessa "capacità di capire gli altri *rende possibile far loro del male di proposito: sia la compassione sia la crudeltà dipendono dalla capacità di immaginare come il proprio comportamento abbia effetto sugli altri* [corsivo mio]. Non c'è dubbio che animali con un cervello di dimensioni ridotte, come gli squali,

⁵¹¹ L. Boella, *Neuroetica*, cit., p. 103.

facciano del male agli altri senza però aver la minima idea di quello che gli altri patiscono. Invece le scimmie antropomorfe hanno un cervello che è un terzo del nostro, sufficientemente complesso quindi per arrivare a esercitare forme di crudeltà. Le grandi scimmie a volte infliggono dolore solo per divertimento, come fanno i ragazzi quando tirano sassi alle anatre in uno stagno.”⁵¹² La confusione tra “empatia” e simpatia” deve essere considerata decisamente “infelice, perché ignora la distinzione fra *la capacità di riconoscere il dolore altrui e l’impulso a fare qualcosa al riguardo* [corsivo mio]. Applicare scosse elettriche ai genitali o versare candeggina sulle ferite aperte, come fanno i torturatori della nostra nobile razza, comporta esattamente la medesima capacità di sapere che cosa faccia soffrire gli altri, tuttavia è l’opposto della simpatia. *Ciò che distingue la simpatia dalla crudeltà, dal sadismo o dalla semplice indifferenza è che la sensibilità per la situazione altrui si accompagna all’interesse per l’altra persona. Come ha concisamente riassunto la psicologa Lauren Wispé: «L’oggetto dell’empatia è la comprensione. L’oggetto della simpatia è il benessere dell’altra persona* [corsivo mio].”⁵¹³

A questa importante precisazione concettuale, fa seguito, nel pensiero di de Waal, la corretta considerazione che l’altruismo “è soggetto a ogni sorta di limitazioni e condizioni. *Può essere subordinato ad altri interessi o a quelli che vengono percepiti come obblighi, e può scomparire del tutto quando non ce lo possiamo permettere [...]* *La simpatia umana non è illimitata, ed è offerta più prontamente alla propria famiglia e al clan, meno prontamente agli altri membri della comunità, e con grande riluttanza, dunque non sempre, agli estranei* [corsivo mio].”⁵¹⁴ La moralità “si è evoluta innanzitutto per avere rapporti con la propria comunità e solo di recente ha cominciato a

⁵¹² F. de Waal, **La scimmia che siamo**[2005], Garzanti, Milano, 2006, p. 11.

⁵¹³ F. de Waal, **Naturalmente buoni. Il bene e il male nell’uomo e in altri animali**, cit., p. 58.

⁵¹⁴ Ivi, p. 117.

includere i membri di altri gruppi, l'umanità in generale e gli animali non umani. Nel momento in cui si plaude all'espansione del cerchio [della moralità umana], *questa espansione risulta condizionata dalla disponibilità economica, vale a dire che i cerchi si possono allargare in tempi di abbondanza, ma si restringeranno inevitabilmente nel momento in cui le risorse si assottiglieranno* [corsivo mio].”⁵¹⁵

Ancora una volta, rispetto a tali riflessioni, una puntualizzazione concretamente ontologico-sociale sembra indispensabile: se da una parte, infatti, è certamente vero che, come scrive intelligentemente Paul M. Sweezy, “le possibilità produttive in ogni luogo e momento dati creano limiti e vincoli precisi, seppure non definiti in modo rigido, a ciò che una società particolare può realizzare storicamente”,⁵¹⁶ compresa dunque l'eventuale attivazione solidale ed espansiva delle capacità etiche; dall'altra, lo sviluppo, il controllo, la ripartizione delle forze produttive e della ricchezza materiale accumulata agiscono sempre secondo logiche riproduttive socialmente e storicamente definite, che tendono a orientare e modulare secondo le proprie specifiche esigenze l'agire sociale dei processi empatico-simpatetici e delle disposizioni altruistiche. In tal modo, per fare solo un esempio macroscopico, può accadere - ed è accaduto ed accade -⁵¹⁷ che una disponibilità eccedente di cibo non solleciti affatto, all'interno di certe dinamiche sociali classiste, una più ampia “espansione del cerchio”, ma, al contrario, conviva con la miseria e con lo sradicamento forzato di chi è stato privato dei mezzi produttivi e/o monetari per appropriarsene. Il che, del resto, non contrasta minimamente con quanto si è detto in precedenza sulla varia modulazione dell'empatia e dei suoi esiti, modulazione che ora ci appare più concretamente condizionata, nelle sue valenze etico-sociali, non

⁵¹⁵ F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., p. 196.

⁵¹⁶ Paul M. Sweezy, **Il marxismo e il futuro**[1981], Einaudi, Torino, 1983, p. 17.

⁵¹⁷ Cfr. le vibranti pagine di Raj Patel nel sesto capitolo del suo **I padroni del cibo**[2007], Feltrinelli, Milano, 2008.

soltanto dalla mera varietà di accidenti individuali, ma dalla particolare mediazione di questi con le più generali tendenze storiche alternative che orientano gli effettivi atti del porre teleologico degli individui socialmente vincolati.

La complessità del fenomeno empatico, di cui abbiamo già esaminato alcuni aspetti, può ulteriormente essere precisata mediante l'analisi della molteplicità dei gradi di sofisticatezza in cui esso si manifesta all'interno del mondo animale, di cui l'uomo è integralmente e specificamente parte.

Il livello più elementare, in cui agisce essenzialmente il semplice meccanismo automatico di percezione-azione cui si è fatto cenno poco sopra, è costituito dal *contagio emozionale*, che si ha “quando lo stato emozionale di un individuo suscita uno stato analogo o strettamente collegato a esso in un altro [corsivo mio]”.⁵¹⁸ Qui non opera ancora quella elaborata distinzione tra sé e l'altro che permette il riconoscimento della situazione emotiva altrui e delle sue peculiari ragioni. In un certo senso, nel contagio emozionale determinati altri individui sono visti come “un'estensione di se stessi”, per cui si avvertono “su di sé le ripercussioni delle loro sofferenze.”⁵¹⁹ Ciò che viene attivato è dunque un comportamento volto “a cercare egoisticamente di lenire quella che è la *propria* sofferenza, che ha delle somiglianze con quella che [si è] percepita nell'oggetto.”⁵²⁰ Così, per esempio, “le grida di uno scimmietto reso, severamente punito o rifiutato, spesso spingono gli altri piccoli ad avvicinarsi a lui, ad abbracciarlo, a montargli addosso o anche ad ammucchiarsi sopra la vittima. [...] la sofferenza di un piccolo sembra propagarsi ai suoi coetanei, che quindi cercano di placare nel contatto quello che è il loro stato di agitazione. *Poiché alla sofferenza*

⁵¹⁸ F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., p. 48.

⁵¹⁹ F. de Waal, **Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali**, cit., p. 93.

⁵²⁰ F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., p. 49.

*personale manca una valutazione sul piano cognitivo e una complementarità sul piano del comportamento, essa non va oltre il livello del contagio emozionale [corsivo mio].*⁵²¹

Un livello più elevato di manifestazione empatica è dato dall'*empatia cognitiva*, la quale implica “*la valutazione della difficoltà o della situazione di un altro. Il soggetto non solo reagisce ai segnali mandati dall’oggetto, ma cerca di capire le ragioni che stanno dietro a questi segnali, cercando degli indizi nel comportamento e nella situazione dell’altro. L’empatia cognitiva consente di predisporre un aiuto mirato che tiene conto dei bisogni specifici dell’altro [corsivo mio].*”⁵²² Il complicarsi del processo empatico - che come sappiamo non comporta minimamente, a gradi sufficientemente alti di sofisticatezza, un esito necessario e garantito - non annulla affatto l’agire dei meccanismi automatici più elementari di “percezione-azione”, ma li integra invece in uno svolgimento complesso, il quale permette di modulare, a seconda degli individui e delle circostanze, una gamma piuttosto varia di risposte emotive e comportamentali (modulazione che non potrebbe darsi se il sentire degli altri fosse qualcosa di totalmente estraneo).⁵²³

“Mentre le scimmie (e molti altri mammiferi sociali) sembrano chiaramente in grado di provare il contagio emozionale ed entro certi limiti di fornire un aiuto mirato – spiega de Waal – *quest’ultimo fenomeno in loro non è assolutamente cospicuo come nelle grandi scimmie antropomorfe [corsivo mio].*”⁵²⁴ In taluni casi, le antropomorfe si sono dimostrate capaci di mettere in atto comportamenti di aiuto mirato addirittura nei

⁵²¹ Ibidem.

⁵²² Ivi, p. 63.

⁵²³ Se ciò fosse, commenta de Waal, “non saremmo connessi l’uno con l’altro, come accade allo Spock di *Star Trek*, e staremmo sempre a interrogarci sulle ragioni per cui gli altri sentono quello che dicono di sentire”. (ibidem).

⁵²⁴ Ivi, pp. 63-64.

confronti di individui di specie diverse: “Una bonobo di nome Kuni allo zoo Twycross in Gran Bretagna vide uno storno sbattere contro il vetro del suo recinto e andò a soccorrerlo. Dopo averlo raccolto tramortito, Kuni lo rimise delicatamente in piedi e poiché non si muoveva, provò a spingerlo pian piano, ma l’uccellino agitava a malapena le ali. Allora, con lo storno fra le mani, Kuni si arrampicò sulla cima dell’albero più alto, avvinghiandosi al tronco solo con le zampe così da avere le mani libere per reggere l’uccellino e, una volta in cima, gli dispiegò con cura le ali, gliele aprì del tutto, tenendo tra le dita un’ala per mano, prima di lanciarlo come si fa con un aeroplanino, al di là della barriera del recinto. Ma l’uccello cadde a un passo dalla libertà e atterrò sulla riva di un fossato. Kuni ridiscese e rimase in piedi a sorvegliare lo storno per un bel pezzo, per proteggerlo dalla curiosità di un giovane bonobo. Alla fine della giornata, l’uccello si era ripreso ed era volato via sano e salvo.”⁵²⁵ “Il 16 agosto del 1996 – racconta ancora de Waal -, allo zoo Brookfield di Chicago, una gorilla di nome Binti Jua trasse in salvo un bambino di tre anni caduto da un’altezza di circa sei metri nel recinto dei primati. Reagendo tempestivamente, Binti lo raccolse e lo portò al sicuro, poi si sedette su un ceppo in un torrente, cullando il bambino che aveva in grembo e dandogli dei delicati colpetti di incoraggiamento sulla schiena prima di portarlo al personale dello zoo che la stava aspettando.”⁵²⁶

Un esempio meno clamoroso, ma altrettanto significativo della capacità empatica delle scimmie antropomorfe, è rappresentato dal “comportamento di consolazione”. “Si denomina consolazione la rassicurazione da parte di uno spettatore non coinvolto nei confronti di uno dei contendenti protagonisti di un precedente episodio aggressivo. Per esempio, un terzo individuo dopo una rissa si avvicina allo sconfitto e, con delicatezza,

⁵²⁵ F. de Waal, **La scimmia che siamo**, cit., p. 8.

⁵²⁶ Ivi, p. 9.

gli mette un braccio sulla spalla. La consolazione non va confusa con la riconciliazione tra individui precedentemente in contrasto, che nella maggioranza dei casi sembra motivata dall'interesse personale, per esempio la necessità di ripristinare un rapporto sociale compromesso.”⁵²⁷ Attraverso numerose osservazioni concernenti i comportamenti di scimpanzé successivi a conflitti scatenatisi tra alcuni membri del gruppo, de Waal e Aureli hanno cercato “di verificare due previsioni relativamente facili: se i contatti con un terzo servono davvero a lenire l'angoscia dei partecipanti al conflitto, questi contatti dovrebbero essere indirizzati più ai destinatari di un'aggressione che agli aggressori, e più alle vittime di un'aggressione violenta che di una lieve. Confrontando gli indici dei contatti dei terzi non coinvolti nel conflitto con i livelli di riferimento di base, i ricercatori hanno trovato conferma a entrambe le loro previsioni.”⁵²⁸

Il fatto che l'applicazione della stessa metodologia di osservazione a scimmie non antropomorfe non abbia dato risultati simili, induce a ipotizzare che nelle antropomorfe si realizzi quella che sembra essere una condizione indispensabile per giungere all'empatia cognitiva; probabilmente, infatti, quest'ultima non può emergere “senza un alto livello di consapevolezza di sé. Forse l'aiuto mirato in risposta a situazioni specifiche, e a volte inedite, *richiede una capacità di distinguere tra sé e l'altro che consenta alla situazione dell'altro di essere separata dalla propria, mantenendo al contempo il legame emotivo che ispira il comportamento. In altri termini, per capire che la fonte dello stimolo riflesso non siamo noi ma un altro, e per comprendere le cause dello stato dell'altro, bisogna aver chiara la distinzione tra sé e l'altro* [corsivo

⁵²⁷ F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., p. 57.

⁵²⁸ Ibidem.

mio].”⁵²⁹ Potrebbe allora sussistere una qualche connessione tra la capacità di autoriconoscimento (che il filosofo della mente Pietro Perconti indica quale una delle due dimensioni, quella non concettuale, dell’autocoscienza)⁵³⁰ e l’empatia cognitiva, cosa che pare confermata dalla presenza di entrambe le capacità non solo negli ominoidi, ma anche nei delfini e negli elefanti, in grado di riconoscere la propria immagine e di mettere in atto comportamenti di aiuto mirato.⁵³¹ Va tuttavia ricordato, che “i gorilla [cui si devono casi eclatanti di manifestazione di capacità empatiche, secondo quanto si è detto poco sopra] spesso falliscono” nelle prove di riconoscimento della propria immagine, circostanza che “confligge con il fatto che i gorilla condividono con gli umani, gli scimpanzé e gli oranghi un unico progenitore e che gli altri «cugini»” invece le superano.⁵³² Anche effettuando i test in modo da evitare il contatto diretto dello sguardo, comportamento ritenuto aggressivo tra i gorilla, essi ordinariamente falliscono. “Così, nonostante varie altre ipotesi interpretative su questo inatteso fallimento, rimane la strana circostanza che i gorilla ordinariamente non si comportano come ci aspetteremmo.”⁵³³ In ogni caso, ulteriori ricerche sembrano corroborare l’ipotesi secondo cui sia le antropomorfe sia i bambini piccoli posseggono una dotazione mentale sufficiente alla messa in atto di comportamenti implicanti empatia cognitiva; come informa Vittorio Girotto, “Michael Tomasello e i suoi colleghi all’Istituto Max Planck di Lipsia hanno studiato le reazioni di scimpanzé e bambini di 18 mesi di fronte a una persona, a loro non familiare, che non riusciva a prendere un oggetto per lei importante. Per esempio questa persona cercava di recuperare un bastone che un’altra persona le aveva sottratto e messo in un luogo che risultava fuori dalla sua portata, ma alla portata

⁵²⁹ Ivi, pp. 58-59.

⁵³⁰ Cfr. Pietro Perconti, **L’autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve**, cit., pp. 47-67.

⁵³¹ Cfr. F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., pp. 55-56 e p. 59.

⁵³² Cfr. P. Perconti, **L’autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve**, cit., p. 79.

⁵³³ Ibidem.

dello scimpanzé o del bambino. Ebbene, sia i piccoli umani sia gli scimpanzé si davano da fare per aiutarla, anche quando non si aspettavano di esser ricompensati e anche quando il loro aiuto comportava un costo come, per esempio, spostarsi per prendere l'oggetto. Insomma, il comportamento altruistico si manifesta anche sotto forma di aiuto strumentale nei confronti di un individuo che non riesce a raggiungere il suo scopo. *Poiché compare molto precocemente negli esseri umani e si manifesta anche negli scimpanzé, è probabile che fosse presente anche negli ultimi antenati comuni di queste due specie [corsivo mio].*⁵³⁴

Con lo sviluppo dell'*attribuzione*, l'empatia raggiunge il suo più elevato livello di complessità. Essa consiste nella capacità di attribuire agli altri degli stati mentali, cioè di assumerne il punto di vista.⁵³⁵ Tale capacità, che de Waal ritiene essere posseduta in una certa misura anche dalle scimmie antropomorfe,⁵³⁶ svolge un ruolo assai importante in quello che Francesco Ferretti indica come il "macrosistema" dell'intelligenza sociale umana. "Lo strumento primario utilizzato nelle strategie interpretative tipiche delle faccende umane è il cosiddetto «atteggiamento intenzionale»: *per interpretare e anticipare il comportamento (il proprio come quello degli altri)* [facoltà indispensabile nei processi di interazione sociale] *gli esseri umani dicono che qualcuno si è comportato in un certo modo perché si trovava in un certo stato mentale (perché desiderava una certa cosa o ne credeva un'altra). Questa capacità di mentalizzare il comportamento (ovvero di considerare gli stati mentali cause dell'agire) è stata definita «Teoria della Mente» [...] da Premack e Woodruff* [in un saggio del 1978 sull'eventuale

⁵³⁴ V. Girotto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., p. 122.

⁵³⁵ Cfr. F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., p. 62.

⁵³⁶ Cfr., per esempio, F. de Waal, op. cit., p. 53 e pp. 95-99.

presenza di una più o meno limitata facoltà di mentalizzazione negli scimpanzé. Corsivo mio].⁵³⁷

Giorgio Vallortigara scrive che “attribuire stati mentali è per la nostra specie un’attività compulsiva. *Infatti tendiamo a farlo a sproposito, quando osserviamo il comportamento non solo dei nostri simili o di altri organismi, ma anche di oggetti inanimati* [corsivo mio]. Per i bambini, almeno a partire da una certa età, è assolutamente ovvio che le nuvole si muovono perché *vogliono* andare in qualche posto o che il gradino ti ha fatto cadere perché *gli piace* fare dispetti. A volte anche gli adulti sono inclini a un simile modo di pensare.”⁵³⁸ Lo psicologo di Yale Paul Bloom, precisa Vallortigara, “*ha sostenuto persuasivamente che le radici delle credenze nel sovrannaturale siano da ricercare nella distinzione che viene fatta nella nostra mente tra le entità di natura fisica, inerti, non animate, e quelle di natura psicologica, animate e dotate di intenzioni e di scopi – distinzione che pare precocemente e biologicamente fondata nei piccoli della nostra specie* [altro che “nessuna costante” nella storia e nella stessa corporeità umana, altro che eventi modellati esclusivamente dalla lotta delle interpretazioni contrapposte! Corsivo mio]. Queste differenti specializzazioni adattative della mente, quella per trattare il mondo degli oggetti fisici e quella per trattare il mondo degli oggetti sociali, che vengono spesso etichettate col nome di «fisica intuitiva» (*folk physics*) e «psicologia intuitiva» (*folk psychology*), pare che si sviluppino con tempi leggermente diversi (più tardivamente quella per gli oggetti sociali); inoltre, *mentre la prima sarebbe largamente condivisa con le altre specie, la seconda sarebbe particolarmente sviluppata nella specie umana e, almeno per certi tratti, quelli relativi alla cosiddetta «teoria della mente», forse addirittura unica della nostra specie*

⁵³⁷ F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. 101.

⁵³⁸ G. Vallortigara, **Cervello di gallina**, cit., p. 147.

[vedremo poco sotto come Ferretti cerchi di attenuare ogni affermazione di radicale discontinuità – come fa, del resto, lo stesso Vallortigara, che in più luoghi puntualizza e precisa criticamente la questione -,⁵³⁹ pur senza negare la profonda influenza “coevolutiva” asimmetrica del linguaggio sul sistema metarappresentazionale. Corsivo mio].⁵⁴⁰ Sono due, a parere di Bloom, le conseguenze cognitivamente rilevanti che queste differenti specializzazioni portano con sé. “Primo, *la possibilità di trattare gli oggetti fisici come entità separate dagli oggetti mentali, con la conseguenza di poter concepire corpi privi di menti e menti prive di corpi. Questo dualismo intuitivo costituirebbe il fondamento cognitivo della nostra credenza negli dei, negli spiriti e nella vita dopo la morte* [corsivo mio]. Secondo, *la possibilità di un’«ipertrofia del sistema che tratta gli oggetti animati»* (l’espressione è dell’antropologo Paul Boyer) e, in special modo, quei particolari oggetti che sono i membri della specie umana, *con la conseguente inclinazione a inferire e attribuire desideri e obiettivi laddove questi non esistono. Tale ipertrofia costituirebbe uno dei fondamenti cognitivi della nostra propensione al creazionismo* [il che non esaurisce, ovviamente, l’esame delle funzioni storico-sociali concrete e mutevoli svolte dalle diverse religioni nei processi riproduttivi

⁵³⁹In **Cervello di gallina**, Vallortigara si mostra decisamente incline a valutare non la mera presenza o assenza della “teoria della mente” in altre specie, ma i suoi diversi livelli di sviluppo: “Io sospetto che i precursori della teoria della mente siano in realtà presenti in questi animali [le scimmie antropomorfe e non] che ci sono geneticamente affini, sebbene forse non con la stessa complessità e sofisticatezza. Inoltre, credo che la caccia sia aperta per quel che riguarda le altre specie, caratterizzate da un’evoluita socialità, anche quelle filogeneticamente distanti da noi. I corvidi sono eccellenti candidati da questo punto di vista [segue un interessantissimo esempio relativo alla ghiandaia della Florida].” (ivi, p. 151). In termini analoghi, egli si esprime in **Nati per credere**: “E’ nella mente umana che la capacità di attribuzione di stati mentali ad altre entità ha assunto il massimo grado di sofisticazione. Tuttavia anche altre specie posseggono in una certa forma, oltre che una fisica intuitiva, l’equivalente di una psicologia intuitiva.” Dopo aver menzionato gli esperimenti dello psicologo comparato Josep Call, il quale sostiene “che l’attribuzione di stati psicologici agli altri viene manifestata dagli scimpanzé quando vi sia un incentivo importante al farlo, per esempio nelle situazioni di competizione sociale [mentre de Waal, nel più volte citato **Primati e filosofi** (cfr. pp. 98-99) enfatizza invece il ruolo giocato dalla “necessità della cooperazione”]”, Vallortigara ribadisce “che una tale capacità di attribuzione di stati mentali e d’inferenza sul comportamento altrui [...] è stata osservata in specie filogeneticamente molto distanti dalla nostra, ma altamente sociali, come per esempio nei corvidi.” (ivi, pp. 89- 90).

⁵⁴⁰ V. Giroto – T. Pievani – G. Vallortigara, **Nati per credere**, cit., pp. 84-85.

delle comunità umane, ma illumina una delle condizioni di fondo della possibilità ontologico-naturale e antropologica del fenomeno religioso come tale. Corsivo mio].⁵⁴¹

La capacità di attribuzione che consente agli umani di leggere gli stati intenzionali degli altri allo scopo di anticiparne il comportamento, si manifesta, sostiene Ferretti, grazie ad un dispositivo atto a “*elaborare metarappresentazioni*”, un meccanismo cioè “*che permette di avere credenze circa le credenze (i desideri, le speranze...) altrui* [corsivo mio].”⁵⁴² Richiamandosi agli studi di Suddendorf e Whiten, il nostro autore sostiene la possibilità di abbandonare la rigida dicotomia tra avere o non avere una Teoria della Mente, in virtù dell’individuazione di “un livello rappresentazionale in grado di garantire il passaggio evolutivo dalle rappresentazioni primarie alle metarappresentazioni in senso proprio.”⁵⁴³ La tesi continuista, a suo parere, può rendere conto del fatto che “le grandi scimmie e i bambini piccoli [pressappoco a due anni d’età], in effetti, possono produrre informazioni circa le altre menti in grado di influenzare il proprio comportamento senza necessariamente avere una comprensione delle credenze sufficiente a superare i compiti [del test] della falsa credenza.”⁵⁴⁴ L’importanza di un tale test⁵⁴⁵ risiede proprio nel suo implicare, per essere correttamente superato, “una capacità metarappresentazionale” sviluppata, ossia il saper produrre una “rappresentazione della rappresentazione”, cosa che, a quanto pare, fanno gli umani a partire all’incirca dall’età di quattro anni. Prima di quell’età, i bambini dimostrano “di non riuscire a distinguere la situazione attuale da essi percepita dalle

⁵⁴¹ Ivi, p. 85.

⁵⁴² F. Ferretti, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, cit., p. 103.

⁵⁴³ Ivi, p. 162.

⁵⁴⁴ Ivi, p. 163.

⁵⁴⁵ Ecco come esso viene descritto da Ferretti: “un bambino e la bambola Maxi guardano lo sperimentatore mettere una barretta di cioccolato nella scatola A; Maxi viene fatta uscire e, in sua assenza, lo sperimentatore sposta il cioccolato dalla scatola A alla scatola B; lo sperimentatore chiede al bambino dove Maxi cercherà la barretta di cioccolato al suo ritorno. Solo i bambini di 4 anni rispondono correttamente che Maxi cercherà la barretta nella scatola A; i bambini di età inferiore sostengono che Maxi cercherà la barretta dove essa si trova effettivamente (nella scatola B).” (Ivi, p. 103).

credenze (false) che altri possono avere circa ciò che hanno visto. Questo esperimento testimonia che il bambino di 4 anni è capace di rappresentare lo stato mentale di un altro: egli è infatti in grado di distinguere tra la situazione reale e ciò che un altro individuo crede possa essere la situazione reale.”⁵⁴⁶

L’interpretazione del comportamento altrui, precisa Ferretti sulla scorta di Perner e di Suddendorf, può essere elaborata secondo tre diversi sistemi rappresentazionali: “*con le rappresentazioni primarie le azioni degli altri sono semplicemente percepite; con le rappresentazioni secondarie il comportamento è interpretato in termini di stati mentali non direttamente percepibili (in termini di ciò che la persona intende, vuole o finge di intendere o volere – stati epistemici come le credenze sono tuttavia esclusi a questo livello); con le metarappresentazioni in senso pieno è possibile apprezzare che questi stati mentali sono proprio rappresentazioni* [corsivo mio].”⁵⁴⁷ In questo processo di sviluppo di abilità rappresentazionali via via più sofisticate e complesse, “un ruolo centrale” deve essere riconosciuto alle rappresentazioni secondarie.⁵⁴⁸ E’ in virtù di esse, infatti, che comincia ad affiorare, sia pure in ambiti ancora limitati e immediati, quella capacità di riferimento al possibile, la quale, articolandosi in una più compiuta forma riflessiva, concettuale e linguistica, tanta parte ha, come non ci si è stancati di sottolineare, nella moralità umana concreta. Citando di nuovo Suddendorf, Ferretti puntualizza che “le rappresentazioni secondarie [...] sono dissociate dalla connessione causale col mondo reale. *Esse possono rappresentare situazioni immaginarie, passate o future* [corsivo mio]. [...] La *collating mind* [cioè “il sistema di elaborazione capace di utilizzarle”] può generare una relazione proposizionale tra le rappresentazioni primarie e secondarie. In altre parole, può *pensare a x* (rappresentazione secondaria) mentre guarda

⁵⁴⁶ Ivi, pp. 103-104.

⁵⁴⁷ Ivi, p. 163.

⁵⁴⁸ Cfr. F. Ferretti, op. cit., p. 164.

y (rappresentazione primaria) e paragonare x e y [...]. *La mente può ora non solo sentire, percepire e rappresentare il mondo, ma può anche pensare a eventi e cose, mentre sente, percepisce e rappresenta le stesse o altre cose o eventi [corsivo mio].*⁵⁴⁹

Insomma, *“una mente in grado di elaborare rappresentazioni secondarie è capace di abilità cognitive sofisticate dipendenti dalla possibilità di svincolare il pensiero dalla situazione effettivamente percepita e di accedere a una molteplicità di modelli alternativi della scena rappresentata [corsivo mio].”*⁵⁵⁰ Suddendorf e Whiten, aggiunge Ferretti, *“portano numerosi dati a favore della tesi secondo cui le grandi scimmie utilizzano rappresentazioni secondarie. Per quanto il dibattito sia ancora aperto, i due autori fanno riferimento a diverse prove empiriche testimonianti la capacità delle grandi scimmie di mettere in atto, utilizzando rappresentazioni secondarie, comportamenti di inganno tattico, imitazione ed empatia. Poiché scimpanzé, oranghi e gorilla mostrano capacità, come il far finta o l’inganno, che il bambino raggiunge durante il secondo anno di vita, si può concludere che le grandi scimmie e i bambini di questa età condividono una *collating mind* per il fatto che entrambi sono in grado di utilizzare rappresentazioni secondarie.”*⁵⁵¹

Il passaggio decisivo verso il possesso della metarappresentazione in senso pieno avviene quando, verso i quattro anni, il bambino diventa abile nel *“padroneggiare non solo il contenuto di una certa rappresentazione (di un’immagine, ad esempio, il fatto che raffiguri una casa) ma di rappresentare anche il modo in cui quella rappresentazione raffigura ciò che rappresenta (il fatto che la casa sia raffigurata da un certo punto di vista, ad esempio) [corsivo mio].”*⁵⁵² Accedendo alla distinzione tra

⁵⁴⁹ Ibidem.

⁵⁵⁰ Ibidem.

⁵⁵¹ Ivi, pp. 164-165.

⁵⁵² Ivi, p. 165.

ciò che è rappresentato e il modo determinato di rappresentarlo, il bambino acquisisce la capacità di “*rappresentare rappresentazioni in quanto rappresentazioni*”, sviluppando abilità cognitive “impensabili agli stadi precedenti.” In particolare, la capacità in questione “*gli permette di costruire predicati di alto livello come «è vero» o «è falso» consentendogli di attribuire ad altri individui stati epistemici come le credenze; di inserire tali credenze in una catena di relazioni alla base del ragionamento; e, soprattutto, di svincolarsi definitivamente dalla realtà percepita per entrare nel mondo del possibile e del ragionamento riflessivo. La conclusione di Suddendorf a commento di questo punto è che «per quanto ci sia ampia evidenza che anche i nostri parenti più prossimi (le grandi scimmie) abbiano evoluto una ‘collating mind’, c’è una sostanziale mancanza di evidenza che essi posseggano gli elementi chiave di una ‘metamind’» [corsivo mio].*”⁵⁵³

Si può ipotizzare, a parere di Ferretti, che lo sviluppo della capacità metarappresentazionale vera e propria e delle abilità cognitive che ne derivano, sia il risultato “*dell’«effetto di ritorno» del linguaggio sul pensiero* [corsivo mio]”, assumendo come appropriata “*una concezione coevolutiva dei rapporti tra linguaggio e metarappresentazione* [corsivo mio].”⁵⁵⁴ L’assunzione di una prospettiva coevolutiva fa risaltare la centralità del ruolo attribuito da Ferretti alla rappresentazione secondaria, posseduta a suo dire anche dalle grandi scimmie, in quanto il linguaggio, lungi dal costituire integralmente il sistema rappresentazionale umano, interviene su di esso riorganizzandone e modificandone la struttura, non già plasmandolo per intero a suo piacimento.⁵⁵⁵ In particolare, egli si richiama di nuovo a Suddendorf e Whiten per sottolineare come, secondo i due studiosi, le scimmie antropomorfe posseggano una

⁵⁵³ Ivi, p. 166.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 167.

⁵⁵⁵ Cfr, F, Ferretti, op. cit., pp. X-XI e pp. 167-175.

teoria della mente “implicita”, che i nostri parenti ancestrali hanno imparato a rendere progressivamente più esplicita, probabilmente proprio in virtù dell’avvento del linguaggio.⁵⁵⁶ Quest’ultimo, infatti, sembra svolgere una funzione essenziale per consentire la rappresentazione oggettivante degli stati mentali nostri e degli altri; più precisamente, la “*sintassi proposizionale*” pare essere “*il mezzo attraverso cui il contenuto informativo può essere reso oggettivo ai fini di un utilizzo dell’attenzione cosciente [corsivo mio]*”,⁵⁵⁷ divenendo esplicitamente tematizzabile quale espressione dell’altrui (e del proprio) modo di rappresentazione, dell’altrui (e del proprio) mondo mentale. Come giustamente osserva Villiers – continua Ferretti, che pure ne rifiuta la tesi del “primato del linguaggio sul pensiero”-⁵⁵⁸ “alcune proprietà rappresentazionali dei simboli (e degli stati mentali) dipendono dalla struttura sintattica del linguaggio. [La sua] attenzione è rivolta a *una particolare classe di costruzioni linguistiche (le strutture complete), vale a dire a quella particolare classe di strutture sintattiche che permettono a una proposizione di essere incassata, ricorsivamente, in un’altra proposizione. I verbi di comunicazione e quelli riguardanti gli stati mentali occorrono in strutture di questo tipo:*

Mario ha detto di aver visto un elefante rosa.

Mario ha pensato di aver visto un elefante rosa.

L’opinione di Villiers è che l’uso di strutture di questo tipo sia una condizione necessaria per riferirsi alla falsità degli stati mentali [per cogliere la quale, già lo sappiamo, è necessaria un’adeguata capacità di “rappresentare le rappresentazioni”] e dunque per aprire la strada alla Teoria della Mente in senso proprio [corsivo mio].”⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ Cfr. F. Ferretti, op. cit., p. 166.

⁵⁵⁷ Ivi, p. 168.

⁵⁵⁸ Cfr. F. Ferretti, op. cit., p. 171.

⁵⁵⁹ Ivi, pp. 168-169.

Le strutture complete, quindi, esplicitandone e oggettivandone i contenuti, “*ci invitano a prendere in considerazione i mondi possibili delle altre menti [corsivo mio]*”,⁵⁶⁰ consentendoci, al contempo, di riferire oggetti, eventi e situazioni ad una molteplicità di possibilità rappresentative e di ipotetiche linee d’azione,⁵⁶¹ confrontabili e valutabili all’interno di processi ragionativi e riflessivi.

Quanto Ferretti afferma circa la capacità metarappresentazionale trova significativi riscontri in ciò che de Waal scrive sul “terzo livello della moralità”, rispetto al quale “i raffronti con gli altri animali diventano davvero esigui. Può darsi che questo rifletta semplicemente lo stato attuale delle nostre conoscenze, *ma per quanto riguarda il ragionamento morale non conosco paralleli possibili con gli animali. Noi esseri umani seguiamo una bussola interna e giudichiamo noi stessi (e gli altri) valutando le intenzioni e le convinzioni che sottendono le nostre (e le loro) azioni. Oltre a ciò noi cerchiamo anche una logica coerente [...]. Il desiderio di una struttura morale dotata di un’interna coerenza è unicamente umano. Noi siamo gli unici a preoccuparci del perché pensiamo ciò che pensiamo [la qual cosa implica che possiamo rappresentarci e confrontare tra loro le credenze e le ideazioni sottese alle nostre posizioni teleologiche]. Possiamo chiederci, per esempio, come conciliare la nostra posizione sull’aborto con quella che abbiamo verso la pena di morte, o in quali circostanze il furto possa essere*

⁵⁶⁰ Ivi, p. 169.

⁵⁶¹ Il nesso tra metarappresentazione ed elaborazione di una pluralità di modi di raffigurazione e di condotta è descritto con molta chiarezza da Vilayanur S. Ramachandran. Questi, ipotizzando quali aree del cervello siano coinvolte nella produzione di metarappresentazioni, esamina, a scopo esemplificativo, il seguente caso: “Se vedo una mela, l’attività del lobo temporale mi permette di accedere a tutte le sue implicazioni quasi simultaneamente. La corteccia inferotemporale (IT) riconosce la mela come frutto di un certo tipo, l’amigdala valuta la sua importanza per il mio benessere e l’area di Wernicke [connessa alla comprensione e produzione linguistica] e altre regioni mi fanno capire tutte le sfumature di significato che l’immagine mentale, compresa la parola «mela» evoca: posso mangiare il frutto, odorarlo, usarlo per fare una torta, toglierne il torsolo, piantarne i semi, servirmene per «levare il medico di turno», tentare Eva e così via. Scegliere quale implicazione privilegiare («attenzione») e che cosa fare compete in parte al cingolo anteriore [“che fa parte del lobo frontale”]. Quando questo subisce un danno, il paziente rimane perfettamente presente a se stesso, ma perde la voglia di pensare, parlare, scegliere o agire, e soffre di «mutismo acinetico».” (V. S. Ramachandran, **Che cosa sappiamo della mente**, cit., pp. 101-102 e p. 93).

*giustificabile. Tutto questo è di gran lunga più astratto del livello comportamentale concreto in cui sembrano muoversi gli altri animali [corsivo mio].*⁵⁶² E ciò nondimeno, aggiunge intelligentemente de Waal, gli individui che effettivamente esercitano una siffatta capacità di riflessione e valutazione morale “astratta” agiscono nel concreto di un ambiente sociale che contribuisce a forgiare la loro “bussola interna”, cioè tende a far sì che essi “*interiorizzino*” gli obiettivi e i bisogni dominanti nella loro comunità,⁵⁶³ i quali pure, bisogna precisare, possono essere problematizzati e criticati in rapporto alle tensioni conflittuali che si originano nei processi storici di riproduzione sociale.

Il requisito della coerenza logica richiesto dalla moralità umana rinvia a quella “responsabilità inferenziale” che Pietro Perconti individua quale tratto caratteristico della seconda, più complessa forma dell’autocoscienza, articolata (a differenza del semplice riconoscimento di sé) in termini concettuali e linguistici: il ragionamento riflessivo. Esso “*consiste nel fare inferenze tra concetti che si riferiscono a chi li intrattiene, ossia nella capacità di considerare il ruolo che un certo concetto ha all’interno della rete riflessiva in cui si trova. In generale, ragionare vuol dire proprio essere capaci di apprezzare le giuste conseguenze che comporta l’intrattenere un certo pensiero. Non si tratta soltanto di contemplare un’idea, ma di riconoscere che intrattenerla comporta la responsabilità nei riguardi di una serie di altre idee* [corsivo mio]. Quando la conversazione tra due persone è autentica, ciascuno degli interlocutori può richiamare l’altro alla responsabilità che egli ha nei riguardi delle idee che dice di intrattenere. Di norma questo tipo di avvertimenti sono pubblici in quanto avvengono nella pratica sociale della conversazione, *ma la responsabilità che abbiamo verso la rete dei concetti in cui noi stessi ci avviluppiamo è presente ed esercita la sua influenza*

⁵⁶² F. de Waal, **Primati e filosofi**, cit., pp. 207-208.

⁵⁶³ Cfr. F. de Waal, op. cit., p. 208.

*anche quando siamo impegnati in quel surrogato privato della conversazione che è il discorso interno [corsivo mio].”*⁵⁶⁴ Così, quando assumiamo noi stessi ad oggetto del nostro ragionamento, attribuendoci una data proprietà scopriamo che, nel farlo, diventiamo “responsabili verso altre proprietà che parimenti ci riguardano e che però in un primo momento non avevamo contemplato. [...] Se mi attribuisco una proprietà, se per esempio mi accorgo che negli ultimi tempi sono diventato irascibile, sono per ciò condotto ad attribuire a me stesso anche altre proprietà in forza del significato che ha per me l’essere irascibile. Se ritengo che essere irascibili comporti anche essere mutevoli d’umore, e temo di assumere quest’ultima caratteristica, allora magari inizierò a sorvegliare la stabilità del mio umore.”⁵⁶⁵ La “responsabilità inferenziale” che scaturisce dalla dimensione riflessiva, concettuale e linguistica, della nostra autocoscienza ha una notevole influenza sul modo in cui mutevolmente si articola l’immagine del nostro sé autobiografico, ossia sulle modalità tramite cui si costituisce “l’impalcatura dei ricordi, il binario che seguiamo quando raccontiamo agli altri e a noi stessi la nostra vita e quando, inconsciamente, decidiamo che un certo dettaglio o un certo avvenimento debbano entrare nella nostra storia personale o invece essere destinati all’oblio.”⁵⁶⁶

Due osservazioni, a questo punto, si rendono tuttavia necessarie per meglio comprendere l’effettiva funzione della capacità di ragionamento riflessivo nei processi esistenziali concreti, colti nelle loro particolari mediazioni col mobile intreccio delle relazioni e delle tendenze sociali contraddittorie che formano l’imprescindibile contesto entro cui si definiscono le personalità individuali. In primo luogo, poiché la singolarità determinata dell’individuo si esprime e si sviluppa sempre in un ambito relazionale

⁵⁶⁴ P. Perconti, **L’autocoscienza. Cos’è, come funziona, a cosa serve**, cit., p. 50.

⁵⁶⁵ Ivi, p. 51.

⁵⁶⁶ Ibidem.

storicamente e socialmente mediato (senza con questo ridursi integralmente ad esso), la riflessione che la concerne viene continuamente ad intersecare, secondo processi individuali specifici e a vari gradi di consapevolezza e di profondità, le differenti possibilità alternative che s'aprono nel movimento complessivo della società e delle sue diverse sfere vitali. Inoltre, la capacità tendenziale di sistematizzare secondo criteri di coerenza e consequenzialità logica le proprie convinzioni e i propri atti, non implica, è chiaro, che non possano sussistere oggettivamente – come di fatto sussistono – molteplici incongruenze e contraddizioni tra le diverse componenti delle costellazioni ideali alla base delle posizioni teleologiche espletate dai singoli socialmente determinati, tra i principi conclamati e il loro declinarsi secondo le modalità ideative e pratiche che, senza apparire alla coscienza nella totalità dei loro momenti genetici e delle loro conseguenze, effettivamente strutturano i comportamenti realmente messi in atto. E' proprio in relazione a tali complessi problematici, fra l'altro, che l'ideologia dominante interviene a svolgere i suoi compiti di "razionalizzazione" giustificatrice, i quali mirano ad orientare e limitare la percezione delle contraddizioni e delle possibilità reali, interpretandole in conformità con le vigenti logiche riproduttive estranianti. Ma ciò non sarebbe necessario se il ragionamento riflessivo e le istanze di coerenza che ne discendono non fossero una reale predisposizione degli uomini, predisposizione che può concorrere, in circostanze storicamente e socialmente definite, al profilarsi di ideazioni e posizioni teleologiche pericolose per la riproduzione degli assetti sociali dati, e tali da poter aprire spazi dialettici per l'agire rinnovato, più o meno ampio, profondo ed efficace, di tendenze etico-umane concretamente disalienanti.

La combinazione e il vario intrecciarsi del sistema metarappresentazionale, del linguaggio, del ragionamento riflessivo, delle capacità di generalizzazione e di astrazione,⁵⁶⁷ ecc., consentono dunque agli esseri umani, nella concretezza del loro processo di vita determinato biologicamente e socialmente, di problematizzare i diversi ambiti delle loro relazioni intersoggettive – e, al limite, le forme fondamentali dei rapporti sociali connotanti un certo modo di produzione, rispetto alle cui dinamiche riproduttive specifiche e contraddittorie si articolano i movimenti, a loro volta conflittuali, delle differenti sfere della totalità sociale. Possono così essere prefigurati, con maggior o minor chiarezza e appropriatezza, modi alternativi di interazione interindividuale, comportanti un complesso di considerazioni più o meno profonde e pertinenti, più o meno articolate e consapevoli, più o meno adeguatamente argomentate, circa l'insieme storicamente dominante di capacità e scopi socialmente modulati, ora affioranti alla coscienza come essenziali remore ad uno sviluppo personale più autenticamente umano ed eticamente vero. E' ovvio che la rilevanza storico-sociale di queste valutazioni, delle ideazioni che ne possono scaturire e degli eventuali, effettivi atti del porre, è tanto maggiore quanto più riesce a investire l'essere sociale di mutamenti, i quali, coinvolgendo possibilità ontologico-storiche reali, contribuiscono a un riorientamento umanizzante dei modi sociali di espressione, articolazione e sviluppo delle predisposizioni migliori della specie – anche se possono farlo solo aprendo a loro volta una concreta, socialmente specifica dialettica di alternative, mai cioè in una forma linearmente progressiva, definitivamente al riparo da possibili insorgenze estranianti. Nella vita quotidiana, si deve sottolineare seguendo György Lukács, possono non essere

⁵⁶⁷ Come già ricordato nel primo capitolo, ipotesi di grande interesse sullo sviluppo della capacità di astrazione in rapporto alla possibilità di creare correlazioni sinestetiche e metaforiche sono, in vario modo, presentate da Vilayanur S. Ramachandran e da Steven Pinker rispettivamente in: V. S. Ramachandran, **Che cosa sappiamo della mente**, cit., pp. 63-83; **L'evoluzione della mente**, a cura di Telmo Pievani, cit., pp. 70-77.

affatto chiare le reali mediazioni storico-sociali generali dei più significativi conflitti che vengono generandosi nel tessuto dell'esistenza individuale, ma ciò nondimeno è nell'essenza ontologica della cosa che le decisioni alternative poste in gioco, le contrastanti possibilità emergenti, ecc. si connettano ai processi storico-sociali di fondo dello sviluppo umano. Di più, è solo quando investono momenti rilevanti di tali processi, quando coinvolgono problematiche decisive per i modi della riproduzione sociale nella sua articolata e contraddittoria totalità, che i conflitti in questione acquistano un valore non meramente individuale, cioè assumono una consistenza propriamente etica. Spesso avviene – scrive dunque Lukács – “che, di fronte alle alternative poste dalla società, *le decisioni normalmente funzionanti nella vita quotidiana non costituiscano più risposte soddisfacenti se semplicemente si seguono le norme date dalla tradizione, dagli usi, dal diritto, dalla morale, ecc. I conflitti cui ci troviamo di fronte come individui vengono risolti in primo luogo sul piano individuale* [corsivo mio]. Decisivo resta il fatto che, per l'individuo, è la società che rende necessaria una tale decisione alternativa individuale. Vi si può rispondere con la ribellione o la sottomissione (per esempio, Nora o la signora Alving di Ibsen), *ma l'alternativa resta nella sua essenza sociale generale la medesima, giacché essa non è altro che il manifestarsi nella vita di singoli individui di una contraddizione appartenente allo sviluppo sociale, allo sviluppo generico. I conflitti di questa specie si distinguono dagli innumerevoli contrasti solo individuali proprio per questo carattere socialmente fondato della scelta e delle possibilità di decisione che li riguardano. Non occorre affatto che il soggetto agente abbia sempre la chiarezza teorica di voler realizzare – in ultima analisi – un nuovo assetto della società, quando egli personalmente insorge contro i dominanti modi ideologici di dirimere determinati conflitti. Ma proprio questo rivela la socialità del conflitto* [corsivo

mio].”⁵⁶⁸ Così, la Nora Helmer di **Casa di bambola** – per riprendere uno dei due esempi ibseniani di Lukács - può non aver minimamente presenti alla coscienza le connessioni concrete che legano un certo tipo di famiglia patriarcale a certe forme storiche della società capitalistica in un contesto nazionale particolare, ma le oggettive mediazioni storico-sociali cui è sottoposto il suo conflitto con il marito, le possibilità alternative che esso finisce col coinvolgere, conferiscono ugualmente accenti spiccatamente universalistici, di generale rilievo etico-umano, a queste sue memorabili parole (a loro volta, tuttavia, ulteriormente precisabili, approfondibili, inquadrabili in una più comprensiva visione, in rapporto alle catene di alternative poste in essere dai successivi sviluppi storici): “Non lo credo più [di essere “in primo luogo (...) sposa e madre”, come subito prime le ha detto Helmer]. Credo di essere prima di tutto una creatura umana, come te... o meglio, voglio tentare di divenirlo. So che il mondo darà ragione a te, Torvald, e che anche nei libri sta scritto qualcosa di simile. Ma quel che dice il mondo e quel che è scritto nei libri non può più essermi di norma. Debbo riflettere col mio cervello per rendermi chiaramente conto di tutte le cose.”⁵⁶⁹

Sono, questi condensati nella battuta di Nora, esiti di un processo di ripensamento critico delle relazioni vigenti in una sfera determinata della totalità articolata del vivere storico-sociale (segnatamente, la sfera dei rapporti sessuali e familiari), che non possono certo essere raggiunti in base all’agire di pochi, semplici meccanismi emotivi e cognitivi, richiedendo, al contrario, una complessa attivazione intrecciata di molteplici facoltà. E’ appunto tramite questa fitta interazione che l’orientamento della tensione edonica generato dall’operare di capacità, bisogni e scopi, socialmente mediati a partire da una dotazione biologica originaria (evolatasi per selezione naturale), può venir ridiscusso e

⁵⁶⁸ G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., pp. 582-583.

⁵⁶⁹ Henrik Ibsen, **Casa di bambola**[1879], Einaudi, Torino, 1993, p. 86.

criticato. Al contempo, esso può essere ridisegnato – si ricordino le puntuali osservazioni di Antonio R. Damasio in proposito – dalla sua proiezione in uno scenario prefigurato (abbozzato e vieppiù determinabile) di differenti relazioni interumane, scenario il cui reale poter essere, il cui valore etico-sociale, ecc., dipendono dalla natura delle oggettive possibilità materiali e sociali che esso deve coinvolgere per la sua attuazione.

Tali considerazioni ci consentono di comprendere taluni equivoci teoretici cui si espone una ricerca – pur ricchissima di osservazioni e analisi assai stimolanti – quale quella tentata da Marc D. Hauser. Contrapponendosi ad un modello esplicativo “humeano”, incentrato sulle reazioni emozionali simpatetiche, e a un modello “kantiano” ibridato col precedente, fondato quindi su una “miscela di emozioni inconscie e di qualche forma di ragionamento consapevole fondato su principi”,⁵⁷⁰ Hauser, sulla scorta di indicazioni rawlsiane e chomskyane, ravvisa a fondamento della moralità umana “*un insieme di principi*”, “*inaccessibili alla consapevolezza razionale*” e “*innati*”, ciascuno dei quali, indipendentemente da ogni emozione o ragionamento cosciente, “*genera un giudizio rapido e automatico in merito alla possibilità che un atto o un evento sia moralmente lecito, obbligatorio o proibito*”,⁵⁷¹ attraverso “*l’analisi delle cause [motivazioni o intenzioni che sottendono l’azione] e delle conseguenze [corsivi miei]*”.⁵⁷² Questi principi, secondo Hauser, “costituiscono la *grammatica morale universale, caratteristica della specie*”, definiscono cioè la nostra “*facoltà morale*”, stabilendo una competenza comune agli umani che “*vincola la gamma dei sistemi etici possibili e stabili [corsivi miei]*”, derivanti da una determinata regolazione ambientale

⁵⁷⁰ Cfr. Marc D. Hauser, **Menti morali. Le origini naturali del bene e del male**, cit., pp. 54-56.

⁵⁷¹ Cfr. M. D. Hauser, op. cit., pp. 62-63.

⁵⁷² Ivi, p. 56.

dei parametri propri della nostra moralità.⁵⁷³ La facoltà morale, interagendo con le altre capacità mentali (“per esempio il linguaggio, la visione, la memoria, l’attenzione, l’emozione, le credenze”),⁵⁷⁴ produce le effettive “prestazioni” eticamente significative, ossia le valutazioni realmente elaborate e le azioni concretamente compiute rispetto alle alternative cui ci troviamo di fatto a rispondere. Lo studioso americano, infatti, così come afferma a chiare lettere che i principi innati “*non determinano rigorosamente il modo in cui agiamo* [corsivo mio]”,⁵⁷⁵ sostiene anche che essi “*guidano* [bensì] *i nostri giudizi morali* [corsivo mio]”,⁵⁷⁶ i quali tuttavia “*sono suscettibili a un ragionamento post hoc* [corsivo mio].”⁵⁷⁷ Esaminando, per esempio, la specializzazione sviluppata dalla nostra mente “per comprendere i contratti sociali e per rilevarne le violazioni”, Hauser osserva come potremmo benissimo “*avere una intuizione rapida e automatica della situazione, formulare un giudizio e quindi compiere una nuova valutazione. Le nostre valutazioni potrebbero cambiare anche in base alle differenze contestuali. Tuttavia questi effetti non alterano il fatto che vi è un giudizio iniziale, spesso accurato, sulla possibilità che qualcuno abbia imbrogliato* [corsivo mio].”⁵⁷⁸

Ora, è certamente assai probabile che alcuni principi innati contribuiscano ad orientare le nostre valutazioni morali, ma poiché queste sono eticamente rilevanti proprio nel loro effettivo strutturarsi quali risposte concrete a concrete alternative radicate nei processi storico-sociali di sviluppo del genere umano, mai e poi mai quei principi, isolatamente considerati, potranno identificare la “facoltà morale” dell’uomo, a cui le disposizioni

⁵⁷³ Cfr. M. D. Hauser, op. cit., pp. 62-63.

⁵⁷⁴ Cfr. M. D. Hauser, op. cit., p. 63.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 62.

⁵⁷⁶ Ibidem.

⁵⁷⁷ Ivi, p. 273.

⁵⁷⁸ Ibidem.

emotive e razionali debbano semplicemente offrire un “supporto”⁵⁷⁹ nel suo tradursi in reali “prestazioni” etiche. Indubbiamente, in situazioni estreme di allarme e pericolo, che lasciano comunque pochi margini di manovra – situazioni quali quella delineata dalle diverse varianti del “dilemma della locomotiva”, ripetutamente menzionato da Hauser -,⁵⁸⁰ saranno proprio le risposte automatiche e istintive che tenderanno a prevalere, ma in un contesto relazionale sottoposto a una complessa mediazione storico-sociale (per esempio, il rapporto matrimoniale di Nora Helmer con Torvald, e i problemi che esso ingenera) non si comprende come sia possibile ideare e porre in atto una determinata risposta senza il ricco interagire, concretamente situato, di molteplici facoltà e disposizioni emotive, linguistiche, riflessive, ecc., tutte concorrenti a definire la concreta e reale capacità morale umana. Non è allora un caso che lo stesso Hauser, di fronte alla questione della determinazione di una punizione al contempo equa ed

⁵⁷⁹ Cfr. M. D. Hauser, op. cit., p. 63.

⁵⁸⁰ Cfr. M. D. Hauser, op. cit., pp. 42-44 e 117-125. Ecco come esso viene sinteticamente descritto da Peter Singer (che parla di “dilemma del carrello”, riferendosi però alla stessa questione): “Nel dilemma standard del carrello ci si immagina di essere vicino a un binario ferroviario e di notare improvvisamente che un carrello con nessuno a bordo sta procedendo lungo il binario in direzione di un gruppo di cinque persone che rimarrebbero tutte uccise se il carrello continuasse il suo percorso sul binario. L’unica cosa che si può fare per evitare la morte di cinque persone è tirare la leva di scambio che devierà il carrello su un binario laterale, dove andrà ad investire solo una persona. Quando si chiede cosa si dovrebbe fare in queste circostanze, la maggioranza delle persone dice che bisogna far deviare il carrello sul binario laterale, risparmiando così al netto quattro vite. In un’altra versione del dilemma il carrello, come nel caso precedente, sta per investire cinque persone. Questa volta, però, non si è vicino al binario, ma su un ponte pedonale al di sopra del binario. Il carrello non può essere deviato. Si prende in considerazione l’idea di saltare dal ponte, davanti al carrello, sacrificando così sé stessi per salvare le persone in pericolo, ma ci si rende conto di essere troppo leggeri per fermare la corsa del carrello. Vicino a noi, però, c’è uno sconosciuto corpulento. L’unica maniera per impedire che il carrello uccida cinque persone è buttare giù dal ponte davanti al carrello questo grosso sconosciuto. Se si butta giù lo sconosciuto questi morirà, ma si salveranno gli altri cinque. Quando si chiede cosa si dovrebbe fare in circostanze come queste, la maggioranza delle persone dice che non bisogna buttare giù dal ponte lo sconosciuto.” (P. Singer, **Moralità, ragione, diritti degli animali**, cit., pp. 177-178). Secondo Hauser, la ragione di tali risposte risiede nell’applicazione irreflessa del “principio del doppio effetto”, applicato inconsciamente dai più e chiarito dall’investigazione filosofica solo con molta fatica; secondo tale principio, “è lecito causare un danno considerato un effetto collaterale del raggiungimento di un bene maggiore, ma non è lecito usarlo come mezzo per un bene maggiore.” (M. D. Hauser, **Menti morali. Le origini naturali del bene e del male**, cit., p. 43). Non appena si considerino, tuttavia, le implicazioni tragicamente ambigue che la nozione di “danno collaterale” comporta rispetto a fenomeni politico-sociali odierni come le “guerre umanitarie” o “al terrorismo” promosse e guidate dagli USA, si comprende immediatamente l’esigenza ineludibile di procedere, in casi simili, a valutazioni fondate su un ricco concorrere di disposizioni e facoltà e conoscenze.

efficace per reati commessi nell'ambito della società moderna – questione ben più densa di implicazioni sociali e storiche rispetto all'ipotetico caso della locomotiva fuori controllo -, si senta in dovere di precisare che le “politiche giuridiche” non possono di fatto né “ignorare” né “essere schiave” delle nostre intuizioni morali.⁵⁸¹

In termini più generali, si può forse ipotizzare che l'autore di **Menti morali** non tenga sufficientemente conto di alcune essenziali differenze tra il linguaggio e la morale, quando, richiamandosi a John Rawls e a Noam Chomsky, ravvisa le “profonde somiglianze” dei due ambiti, e sostiene la possibilità di trasporre alla sfera etica un modello a “principi e parametri” simile a quello in uso nella linguistica di ascendenza chomskyana.⁵⁸² Così facendo, tra l'altro, Hauser non considera adeguatamente quanto la teorizzazione del nesso tra “linguaggio e libertà” sviluppata da Chomsky nel corso degli anni, sebbene non escluda affatto l'ipotesi di una grammatica morale universale, non possa per nulla – come si vedrà tra poco – essere ridotta completamente ad essa, presentando molteplici sfumature ed oscillazioni, che pure ruotano attorno alla costante esigenza di sottrarre la lotta per una società più libera e solidale ad un inquadramento teorico non sufficientemente avveduto nei confronti di possibili derive nichilistico-manipolatorie. E' un'istanza, quest'ultima, non certo assente dalle riflessioni filosofiche di Martha C. Nussbaum, la quale difende la necessità di proporre “criteri universali per misurare la qualità di vita delle donne” – ma il suo discorso ha un'evidente rilevanza al di là di ogni confine di genere -, esaminando criticamente, tra gli altri, “*l'argomento derivato dal bene della diversità*”, esame che le consente di porre acutamente in luce proprio ciò che distingue i sistemi linguistici dalle pratiche culturali.⁵⁸³ L'argomento in questione, scrive la Nussbaum, “ci ricorda che il nostro mondo è ricco, almeno in parte,

⁵⁸¹ Cfr. M. D. Hauser, op. cit., pp. 114-115.

⁵⁸² Cfr. M. D. Hauser, op. cit., pp. 46-52.

⁵⁸³ Cfr. Martha C. Nussbaum, **Giustizia sociale e dignità umana**, cit., p. 61 e p. 63.

anche perché non siamo tutti d'accordo su un singolo insieme di pratiche e di norme. Noi pensiamo che le diverse lingue del mondo siano belle e degne di esistere, e che, in generale, sia un danno se una lingua qualsiasi cessa di esistere, riducendo le risorse espressive della vita umana. Allo stesso modo, possiamo pensare che anche un sistema culturale abbia una sua bellezza caratteristica, e che il mondo sarebbe impoverito se diventasse più omogeneo.”⁵⁸⁴ Per argomentare adeguatamente contro una simile obiezione ad un approccio universalistico, è indispensabile contestare l'idea che la “diversità sia buona in sé”, la qual cosa richiede di domandarsi *“fino a che punto la differenza culturale sia paragonabile alla differenza linguistica. Il problema dell'analogia consiste nel fatto che le lingue in quanto tali non danneggiano le persone, mentre le pratiche culturali spesso lo fanno [corsivo mio].* Potremmo pensare che le lingue celtiche come il cornico o il bretone debbano essere preservate, senza pensare la stessa cosa della violenza domestica: questa non è certo degna di essere preservata solo perché esiste ed è molto antica.”⁵⁸⁵ Una sensata valorizzazione delle differenze, quindi, non solo *“non inficia la ricerca di valori universali, ma li presuppone; poiché essa invita a chiedersi se i valori culturali in questione sono tra quelli che vale la pena di preservare, e questo implica almeno la presenza di un'impostazione universale, che ci dica quando è meglio che una determinata pratica sia lasciata morire [corsivo mio].”*⁵⁸⁶

Esattamente perché deve formulare delle distinzioni di valore, giudicando ciò che danneggia o ciò che favorisce lo sviluppo umano-sociale, la morale, nella concretezza dei suoi processi e delle sue alternative, non può dunque essere retta esclusivamente da principi analoghi a quelli che, attraverso variazioni parametriche, regolano, ad esempio, i mutamenti sintattici delle diverse lingue, le quali, di per sé, non sono ordinabili in

⁵⁸⁴ Ivi, p. 63.

⁵⁸⁵ Ivi, p. 64.

⁵⁸⁶ Ibidem.

gerarchie secondo criteri di valore e disvalore. Al contrario, il giudizio concretamente etico comporta sempre la produzione di risposte assiologicamente connotate e storicamente situate, la formulazione delle quali non può non implicare l'agire congiunto di schemi orientativi innati di valutazione morale e di un ampio ventaglio di altre predisposizioni emotive e cognitive della natura umana, secondo relazioni variabili in base alle circostanze effettive. E' questa interazione, nella sua complessità, a costituire la facoltà morale propria dell'uomo, rispetto alla quale, soprattutto per la dimensione assiologica che la contraddistingue, l'analogia con il linguaggio può essere utilizzata solo in parte.

Se si analizza, del resto, il modo in cui Chomsky è venuto via via definendo la relazione tra dimensione linguistica e dimensione etico-politica, nello svolgimento del suo pensiero – come già si è anticipato - si possono individuare, accanto a formulazioni effettivamente molto vicine a quelle hauseriane (e, dunque, allo stesso modo discutibili), suggerimenti e spunti di riflessione di ben altra portata. Nell'importante scritto **Linguaggio e libertà**, risalente al 1970, il grande linguista americano, per esempio, si sofferma sulla rilevanza filosofico-politica dell'innatismo linguistico soprattutto per sottolineare come esso possa offrire al più ampio concetto di natura umana un modello teorico in cui creatività e limitazione originaria si contemperino. Non si tratta tanto, per il Chomsky di questo saggio, di individuare principi morali innati che agiscano in modo analogo ai principi innati operanti nel linguaggio – sebbene la loro esistenza non sia per nulla esclusa dalla logica dell'argomentazione svolta -, quanto di porre in luce la necessità di individuare quella trama di meccanismi, disposizioni, strutture in cui si radica la possibilità di uno sviluppo morale e culturale dell'uomo assiologicamente connotabile come realmente libero e solidale. E', insomma, il netto rifiuto di una

concezione della storicità ridotta a manipolabilità illimitata, a produzione polverizzata di assetti sociali e culturali sottratti ad ogni possibile confronto razionale oggettivo ad essere il principale obiettivo polemico del saggio chomskyano in questione (identiche preoccupazioni, come già sappiamo, informeranno, l'anno dopo, le posizioni di Chomsky nel corso del dibattito olandese con Foucault, spingendolo a rimarcare l'imprescindibile esigenza teorica e politica di una ricerca volta a *“tracciare le connessioni che esistono tra un concetto di natura umana che conceda spazio alla libertà, alla dignità, alla creatività e alle caratteristiche fondamentali della nostra specie e la struttura sociale in cui queste qualità distintive del genere umano possano trovare la loro realizzazione e nella quale possa aver luogo una vita piena di significato [corsivo mio]”*).⁵⁸⁷

In **Linguaggio e libertà**, il nostro autore afferma a chiare lettere di non volersi soffermare sulle concezioni humboldtiane in campo linguistico, per semplice “amore di antiquariato”; le idee di Wilhelm von Humboldt, secondo cui “il linguaggio è un processo di libera creazione; le sue leggi e i suoi principi sono fissi, ma i modi in cui si adoperano i principi generativi sono liberi e infinitamente vari”,⁵⁸⁸ debbono infatti essere recuperate perché evidenziano anzitutto come la creatività *“si compia nell’ambito di un sistema di limiti e regole (e anzi lo presupponga) [corsivo mio].”*⁵⁸⁹ Nulla di diverso, a prima vista, da quanto sostiene Hauser; in realtà, gli accenti (almeno in parte) differenti dell’argomentazione chomskyana emergono chiaramente nelle pagine immediatamente successive, soprattutto attraverso le seguenti affermazioni, che ben evidenziano gli intenti filosofici di fondo del pensatore americano: *“L’azione sociale deve essere animata dalla visione di una società futura, e da espliciti giudizi di valore*

⁵⁸⁷ N. Chomsky – M. Foucault, **Della natura umana. Invariante biologico e potere politico**, cit., p. 53.

⁵⁸⁸ N Chomsky, **Linguaggio e libertà**, cit., p. 232.

⁵⁸⁹ Ibidem.

sul carattere di tale società, giudizi che devono derivare da qualche concezione della natura umana. [...] Se infatti gli esseri umani sono indefinitamente malleabili, totalmente plastici, senza strutture mentali innate e senza bisogni intrinseci di natura culturale o sociale, allora sono soggetti adatti a subire la «formazione del comportamento» operata dallo Stato, dall'alto dirigente commerciale o industriale, dal tecnocrate o dal comitato centrale del partito. Quelli che conservano un po' di fiducia nella specie umana sperano che non sia così e cercheranno allora di determinare quelle caratteristiche intrinseche dell'uomo che fanno da telaio per il suo sviluppo intellettuale, per la crescita della sua coscienza morale, delle sue conquiste culturali e della sua partecipazione a una comunità libera [corsivo mio].”⁵⁹⁰

Nel corso degli anni Novanta, Chomsky viene articolando, precisando e problematizzando ulteriormente la prospettiva contenuta nel brano testé riportato, sebbene indubbiamente s'affacci al contempo in lui la propensione ad estendere indebitamente e acriticamente l'analogia tra il funzionamento del linguaggio e quello del “nostro sistema di giudizio morale”, come si ricava nitidamente da queste parole: “[...] *potremmo considerare seriamente l'ipotesi secondo la quale questo sistema ricorda un po' quello del linguaggio, campo nel quale le nostre conoscenze sono piuttosto estese [corsivo mio].* Esiste per esempio uno schema di meccanismi fondamentali del linguaggio che sono in qualche modo tipici della nostra struttura biologica, valgono per qualsiasi lingua e consentono soltanto modifiche molto limitate, legate alle esperienze precoci dell'infanzia. Una volta fissate queste opzioni, il bambino possiede un sistema linguistico che gli permette di dire, capire e interpretare nuove espressioni mai sentite prima. *Ebbene, sul piano qualitativo, il nostro sistema di*

⁵⁹⁰ Ivi, pp. 233-234.

*giudizio morale funziona secondo le stesse modalità, quindi è concepibile che possieda una struttura simile. Ma ricordiamoci, ancora una volta, che queste sono ipotesi, non risposte [corsivo mio].*⁵⁹¹ E tuttavia, immediatamente dopo, a sostegno di tali ipotesi, il linguista americano sostiene che, anche se non “sappiamo veramente quali siano i principi fondamentali del giudizio morale”, “*abbiamo buoni motivi per credere che ci siano [corsivo mio].*”⁵⁹² La qual cosa, lo ripetiamo, se di per sé è degna del massimo interesse e conferisce sostanza e significato alla ricerca (ben accolta da Chomsky) di Hauser, non elimina il fatto che una teorizzazione sull’etica che voglia coglierne il radicamento nelle dinamiche e nelle alternative concrete della dialettica storica, ben difficilmente potrà elevarsi alla dimensione assiologica ed umano-sociale che compete agli effettivi giudizi morali, senza considerare l’interazione dei principi orientativi innati di questi ultimi con una gamma ben più estesa di facoltà emotive e cognitive.

Lo stesso Chomsky, d’altra parte, comprende benissimo che la competenza morale umana (e non la semplice “prestazione”) scaturisce dall’intreccio di molteplici disposizioni costitutive della specie, di cui le capacità ragionate e riflessive sono componenti assai rilevanti. A un anonimo interlocutore, il quale gli ha chiesto se “alla radice della reticenza ad impegnarsi in attività politiche” non vi sia l’idea che “la natura umana è corrotta, egoista, egocentrica, antisociale e così via”, per cui “ci saranno sempre una gerarchia, lo sfruttamento dell’altro, la spinta dell’interesse personale eccetera”, egli – con apprezzabile realismo - risponde che “*ci sono riscontri sufficienti nella storia, e nella nostra stessa esperienza, per potere affermare che la natura umana*

⁵⁹¹ Noam Chomsky, **Capire il potere**[2002. Il volume raccoglie interventi chomskyani provenienti da discussioni seminariali, da conversazioni svoltesi dopo conferenze pubbliche, da interviste, datati 1989-1999. I brani da noi citati sono contenuti nel capitolo 7, “basato essenzialmente su dibattiti tenutisi a Woods Hole, nel Massachusetts, tra il 1993 e il 1996”], a cura di Peter R. Mitchell e John Schoeffel, il Saggiatore Net, Milano, 2007, p. 441.

⁵⁹² Ibidem.

è coerente con tutto quanto ha ricordato [corsivo mio]. [...] Quindi sappiamo che la natura umana, inclusa la nostra, la sua e la mia, può facilmente portare le persone a essere efficienti torturatori, assassini di massa e schiavisti. Lo sappiamo, non abbiamo bisogno di cercare le prove. Ma cosa comporta tutto ciò? Che non bisogna nemmeno cercare di fermare le torture? Se vediamo un bambino che viene picchiato a sangue dobbiamo dire: «Che ci vuoi fare, è la natura umana»? Anche se lo è, di fatto, visto che in alcune situazioni le persone agiscono in quel modo. *Nella misura in cui questa affermazione è vera – e lo è – è anche irrilevante: la natura umana possiede anche capacità di cooperazione e sacrificio, di sostegno e di solidarietà, sa anche essere estremamente coraggiosa e così via* [corsivo mio. Quanto le pagine precedenti del presente lavoro abbiano tentato di supportare e precisare tale tesi, senza affatto negare l'intima problematicità delle scelte etiche umane, mai certamente garantite nei loro esiti universalizzabili, è perfino inutile sottolineare].”⁵⁹³ Ciò detto, Chomsky propone un esempio molto semplice per chiarire in che modo la moralità implichi un cooperare storicamente situato delle facoltà che sono radicate nella dotazione biologica dell'uomo, potendo realizzare conquiste, se non meccanicamente riproducibili ed estendibili secondo un processo linearmente cumulativo, certamente degne di essere perpetuate, trasmesse ed ulteriormente sviluppate: “Consideriamo il modo in cui vengono trattati i bambini. Nel Medioevo era lecito ucciderli, buttarli fuori di casa o trattarli con brutalità. Ovviamente succede ancora oggi, ma comportamenti del genere vengono considerati patologici, non giusti. *Ciò non significa che possediamo una capacità morale assente invece nel Medioevo, ma soltanto che la situazione è cambiata: abbiamo opportunità di riflessione* [la quale concorre dunque a determinare l'effettiva risposta alle alternative

⁵⁹³ Ivi, p. 437.

etiche concretamente rilevanti poste dal complesso problematico in questione] *che non c'erano in una società dal livello di produzione materiale basso come quella medioevale* [sebbene, come già si è osservato, il semplice livello di sviluppo delle forze produttive non garantisca un automatico arricchimento etico degli atti del porre effettivamente espletati, essendo il suo agire mediato dalle logiche riproduttive specifiche di una specifica, articolata totalità sociale]. *Quindi abbiamo arricchito la nostra conoscenza del senso morale in quel campo* [più precisamente, abbiamo elaborato momenti ideali del porre, che, tradotti in pratica, contribuiscono a una reale moralizzazione del nostro modo di trattare i bambini. Corsivo mio].”⁵⁹⁴

3. Le forme storico-sociali dell'estraniamento umano e la funzione dell'ideologia.

L'esame critico appena svolto delle difficoltà teoretiche insite nella ricerca hauseriana (e in talune formulazioni chomskyane) ha fatto ricorso, come si è potuto vedere, alle sottili obiezioni mosse da Martha C. Nussbaum a coloro i quali ritengono, troppo frettolosamente e genericamente, che “la diversità” sia sempre e comunque “un bene”; tali obiezioni, si è detto, sono collegate ad un'acuta analisi delle questioni qualitativamente distinte sollevate rispettivamente dall'esistenza di differenti sistemi linguistici e da quella di molteplici pratiche culturali e sociali. Il contesto argomentativo, poi, da cui esse scaturiscono e rispetto al quale definiscono le proprie ragioni, è connotato dalla ferma rivendicazione di un approccio universalistico ai temi della giustizia sociale e della dignità umana, approccio che è giunto il momento di esaminare

⁵⁹⁴ Ivi, pp. 437-438.

più dettagliatamente, dato che ci consentirà di dare un senso maggiormente tangibile ai concetti – più volte affiorati nel corso della nostra esposizione - di “estraniazione” e di realizzazione processuale possibile, mai definitivamente garantita, della “genericità per sé” degli esseri umani tramite il loro tendenziale costituirsi come “libere individualità” sociali e comunitarie.

La Nussbaum, le cui teorizzazioni hanno una rilevanza che evidentemente trascende le problematiche di genere direttamente coinvolte nelle sue analisi, osserva anzitutto come la proposta da lei avanzata di “criteri universali per misurare la qualità di vita delle donne” debba scontrarsi, oltre che con l’argomento già esaminato, con altri due rilievi critici. Il primo è quello “*basato sulla cultura*”, secondo il quale è frutto indebito di un’inaccettabile etnocentrismo – soprattutto occidentalistico - il pretendere di scardinare norme e valori iscritti in tradizioni plurisecolari. “Dovremmo iniziare sottolineando – commenta la nostra pensatrice – *che il concetto di tradizione usato in questo argomento è eccessivamente semplicistico. Le culture sono uno scenario di dibattiti e contestazioni. Esse non contengono soltanto le opinioni dominanti, ma anche le opinioni di donne che non sono mai state ascoltate* [corsivo mio]. Sarebbe poco plausibile sostenere che le molte organizzazioni che si stanno impegnando per migliorare le condizioni del lavoro femminile nel settore informale, ad esempio, stiano sottoponendo le donne a una sorta di lavaggio del cervello solo perché si battono in favore delle loro opportunità economiche: esse chiaramente forniscono soltanto i mezzi per realizzare obiettivi a cui le donne già aspirano, e in un contesto di solidarietà femminile entro il quale perseguire tali obiettivi. Là dove modificano effettivamente le preferenze già esistenti, tipicamente lo fanno offrendo alle donne un senso più ricco sia delle loro possibilità che del loro eguale valore, in un modo che assomiglia più a una forma di autorealizzazione che di

lavaggio del cervello.”⁵⁹⁵ In realtà, continua la Nussbaum, è del tutto fuorviante rappresentare, come spesso viene fatto, “le culture occidentali come dinamiche, critiche e moderne”, identificando invece “le culture orientali [...] con i loro elementi più antichi: *come se questi non mutassero o non venissero contestati*. [...] *la critica è profondamente radicata in quasi tutte le culture* [corsivo mio], e più che mai nella cultura indiana, così profondamente dialettica. Tanto per citare un esempio famoso, il pensatore religioso bengalese Rammohun Roy, immaginando gli orrori della morte, sceglie come particolarmente terribile il fatto che «tutti contesteranno il tuo punto di vista e tu non potrai rispondere». Anche questa è cultura indiana.”⁵⁹⁶ In sintesi, “poiché le culture sono uno scenario di contestazioni, il fatto di appellarsi alla cultura pone problemi più di quanto non dia risposte. Questo appello non riesce a dimostrare che le norme multiculturali [termine con il quale la Nussbaum intende un insieme di criteri derivanti dal confronto critico universalizzante di molteplici istanze culturali, né relativisticamente equiparate, né dogmaticamente, aprioristicamente, gerarchizzate] sono una cattiva risposta a tali problemi.”⁵⁹⁷

L’altro argomento da esaminare è quello “*derivante dal paternalismo*. Questo argomento sostiene che quando usiamo un insieme di norme universali come criteri validi per le varie società del mondo, dimostriamo troppo poco rispetto per la libertà d’azione delle persone (e, correlativamente, per il loro ruolo di cittadini democratici). Le persone sono i migliori giudici di ciò che è bene per loro, e se noi impedissimo loro di agire in base a scelte autonome, li tratteremmo come bambini.”⁵⁹⁸ In ciò che contengono di realmente valido, rileva la Nussbaum, tali considerazioni non sono

⁵⁹⁵ M. C. Nussbaum, **Giustizia sociale e dignità umana**, cit., p. 62.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 63.

⁵⁹⁷ Ibidem.

⁵⁹⁸ Ivi, pp. 64-65.

affatto incompatibili “con l’accettazione di valori universali”, in quanto sembrano suggerire l’universale rispetto dovuto alla “libertà delle scelte più significative. [...] Ma questo significa che siamo [...] portati a valorizzare la tolleranza religiosa, la libertà di associazione e le altre importanti forme di libertà. *Queste libertà sono esse stesse valori universali, e non sono compatibili con concezioni condivise da molte persone e in molte culture* [a causa dell’agire di processi manipolatori assai sottili, tali libertà sono in pericolo anche nelle cosiddette “democrazie” occidentali, come non è certo inutile ribadire. Corsivo mio].”⁵⁹⁹ Da un certo punto di vista, può essere definito “paternalistico” ogni sistema di norme che cerchi di contrastare determinati complessi di valori operanti nella società e lesivi della libertà e della umana dignità di interi gruppi di individui; così, per esempio, “la Costituzione indiana è in questo senso «paternalistica», quando dice alla popolazione che d’ora in avanti è illegale discriminare persone in base alla casta e al sesso. Ma questo non è un buon argomento contro il ruolo della legge o, più in generale, contro l’opposizione al tentativo di alcuni di tiranneggiare gli altri. *Il paternalismo non ci piace proprio perché c’è qualcos’altro che ci piace: la libertà di scelta di ciascuno nelle questioni fondamentali. E’ perfettamente coerente rifiutare alcune forme di paternalismo e sostenerne altre che riconoscono questi valori centrali* [corsivo mio].”⁶⁰⁰ Non solo: il diritto formalmente riconosciuto all’esercizio di certe libertà fondamentali è del tutto insufficiente qualora ad esso non si aggiunga un’ulteriore mossa “paternalistica”, che tuteli realmente le opportunità di ogni singolo di esercitarle effettivamente. “Lo stato che intende garantire con efficacia i diritti dei suoi cittadini – osserva assai giustamente la Nussbaum – *deve difendere molto di più di [uno] scarso elenco di diritti fondamentali: dovrà impegnarsi nella distribuzione della*

⁵⁹⁹ Ivi, p. 65

⁶⁰⁰ Ivi, pp. 65-66.

ricchezza, nell'accesso all'impiego, nel godimento dei diritti locali, nella sanità e nell'educazione [corsivo mio]. Se riteniamo che questi diritti siano importanti valori universali, dovremmo prendere posizione a livello internazionale per propagandarli. *Ciò richiede ancor più universalismo e, in un certo senso, paternalismo. Ma certamente non potremmo dire che le molte donne costrette a matrimoni violenti e repressivi, senza mezzi e senza opportunità di cercare lavoro al di fuori delle mura domestiche, siano particolarmente libere di fare ciò che desiderano* [corsivo mio].”⁶⁰¹

Dopo aver esaminato criticamente le argomentazioni che s’oppongono per le più varie ragioni ad una prospettiva transculturale universalistica, la filosofa americana passa ad analizzare alcuni degli approcci tradizionali al problema della “misurazione della qualità della vita”, problema la cui importanza si impone immediatamente quando si è posti di fronte alle scelte da effettuare per migliorare concretamente l’esistenza degli individui, a cominciare dai paesi più poveri. Il criterio del “*prodotto interno lordo pro capite*”, esaminato per primo dalla Nussbaum, appare ampiamente inadeguato. Anzitutto, esso ipostatizza arbitrariamente la ricchezza monetaria e mercantile quale valore universale, senza per altro interessarsi della sua distribuzione: “Il Sudafrica si è sempre collocato in ottima posizione tra i paesi in via di sviluppo, nonostante le sue enormi diseguaglianze e la violazione dei principi fondamentali di giustizia.”⁶⁰² Per sapere in che modo le politiche adottate incidano sul tessuto reale della quotidianità individuale, ben lungi dal poterci limitare alla misurazione del Pil, dobbiamo considerare tutta un’altra serie di aspetti dell’esistenza: “la speranza media di vita, la mortalità infantile, le opportunità di istruzione e di impiego, le cure per la salute, i diritti sulla terra, le libertà politiche. *La consapevolezza di ciò che manca nella rappresentazione del Pil ci sprona vivamente a*

⁶⁰¹ Ivi, pp. 66-67.

⁶⁰² Ivi, p. 68.

tracciare una mappa dei beni fondamentali secondo criteri universali, in modo da poter disporre di una lista di beni fondamentali per paragonare la qualità della vita tra le varie società [corsivo mio].”⁶⁰³

Un ulteriore problema degli approcci basati sulle risorse, anche di quelli più sensibili ai problemi distributivi - continua la Nussbaum riprendendo talune illuminanti riflessioni di Amartya Sen -, “*nasce dal fatto che gli individui si differenziano a seconda della loro capacità di convertire le risorse in funzionamenti [corsivo mio].”⁶⁰⁴ Una distribuzione di risorse che non tenga debitamente conto di essenziali differenze fisiche (legate, per esempio, all’età, al sesso, alla salute o alla malattia) o socio-culturali è molto probabilmente destinata a rivelarsi inadeguata o addirittura controproducente: “Se vogliamo portare tutti i cittadini di un paese a un certo livello fondamentale di istruzione, avremo bisogno di devolvere maggiori risorse proprio a favore di coloro che sono ostacolati dalle gerarchie tradizionali o dai pregiudizi. Per questo, in molte parti del mondo, l’alfabetizzazione femminile risulterà più costosa dell’alfabetizzazione maschile. Se agiremo soltanto con un indice delle risorse, rafforzeremo spesso disuguaglianze che incidono in maniera rilevante sul benessere.”⁶⁰⁵*

Non privi di considerevoli limiti appaiono anche gli approcci “*basati sulle preferenze*”, pur avendo il pregio, nei confronti di quelli incentrati sul Pil, di “prendere in considerazione le persone”, valutando “il ruolo delle risorse a seconda di quanto queste contribuiscono a migliorare realmente la vita degli individui.”⁶⁰⁶ Essi, tuttavia, assumono acriticamente “le preferenze correnti” delle persone come criteri a giusta ragione utilizzabili per definire una distribuzione delle risorse che venga incontro ai

⁶⁰³ Ivi, pp. 68-69.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 69.

⁶⁰⁵ Ibidem.

⁶⁰⁶ Cfr. M. C. Nussbaum, op. cit., p. 70.

desideri di realizzazione individuale. In tal modo, però, si trascura un problema decisivo: “[...] *le preferenze non sono qualcosa di estraneo e di indipendente rispetto alle condizioni economiche e sociali, poiché sono, almeno in parte, plasmate proprio da queste condizioni* [corsivo mio]. Spesso le donne non dimostrano alcuna preferenza per l’indipendenza economica prima di apprendere quali sono le possibilità che le mettono in condizione di porsi questo obiettivo; né pensano a se stesse come a cittadini i cui diritti siano stati ignorati prima di credere nella loro eguale dignità di esseri umani. [...] Ma anche le preferenze degli uomini sono formate, e spesso malformate socialmente. Di solito gli uomini preferiscono decisamente che esclusivamente le mogli si dedichino alla cura dei bambini e al lavoro domestico, spesso in aggiunta a un lavoro quotidiano di otto ore. Ma anche queste preferenze non sono stabilite dalla natura oggettiva delle cose: sono piuttosto il risultato di una tradizione sociale di privilegio e subordinazione. In questo modo, un approccio basato sulle preferenze finisce solitamente per rafforzare le diseguaglianze, soprattutto quelle che sono radicate quanto basta per insinuarsi negli stessi desideri effettivi delle persone.”⁶⁰⁷

Di gran lunga più convincente appare allora alla Nussbaum, visti i limiti che ineriscono costitutivamente alle impostazioni testé menzionate, l’approccio incentrato sulle capacità: “*Prendendo posizione, a fini politici, sull’elenco delle funzioni che sembrerebbero di fondamentale importanza per la vita umana ci chiediamo: la persona in questione è capace di questo o no? Non chiediamo soltanto se è soddisfatta di ciò che fa, ma cosa fa e che cosa può fare (di quali opportunità e di quali libertà dispone). E ci interessano non solo quali risorse la circondano, ma in che modo entrino in azione permettendole di agire in modo pienamente umano* [corsivo mio].”⁶⁰⁸ Richiamandosi

⁶⁰⁷ Ivi, pp. 70-71.

⁶⁰⁸ Ivi, p. 72.

opportunamente ai **Manoscritti economico-filosofici del 1844** di Marx⁶⁰⁹ ed evidenziandone le profonde influenze aristoteliche, la nostra pensatrice esplicita poi le idee fondamentali che sorreggono tale approccio. “Anzitutto, [...] *alcune funzioni umane sono particolarmente essenziali per la vita umana, nel senso che la loro presenza o assenza è contrassegno caratteristico della presenza o assenza della vita umana* [corsivo mio].”⁶¹⁰ In secondo luogo, “e questo è ciò che Marx aveva trovato in Aristotele”, una vita che si svolga in condizioni tali da non consentire agli individui “*di assolvere queste funzioni in modo specificamente umano, ossia un modo permeato dalla ragione e dalla socievolezza* [corsivo mio]”, non può essere considerata una vita degna di un essere umano.⁶¹¹ Siffatte condizioni impediscono alle persone di divenir “*capaci di sviluppare e di esercitare le proprie facoltà umane*. [Come scrive il giovane Marx], *una persona affamata* [che soffre quotidianamente la fame a causa delle sue condizioni economico-sociali di esistenza] *si getta sul cibo al solo scopo di sopravvivere, ma i molteplici fattori sociali e razionali dell'alimentazione umana non possono manifestarsi* [corsivo mio].”⁶¹²

Quest'ultima formulazione della Nussbaum – perfettamente consapevole, per altro, della necessità di “*evitare la promozione di una capacità a svantaggio delle altre* [corsivo mio] -⁶¹³ ci offre l'occasione per chiarire il concetto di “estraniazione” in rapporto allo sviluppo della personalità dei singoli e delle loro relazioni interumane

⁶⁰⁹ La Nussbaum (p. 72) cita in particolare il seguente brano dei **Manoscritti**: “S'intende che l'occhio umano gode in modo diverso dall'occhio rozzo, inumano, l'orecchio umano in modo diverso dall'orecchio rozzo, ecc. [...] Il *senso*, prigioniero dei bisogni pratici primordiali, ha soltanto un *senso limitato*. Per l'uomo affamato non esiste la forma umana dei cibi, ma soltanto la loro esistenza astratta come cibi; potrebbero altrettanto bene esser presenti nella loro forma più rozza, e non si può dire in che cosa differisca questo modo di nutrirsi da quello *delle bestie*.” (Cfr. K. Marx, **Opere filosofiche giovanili**, cit., p. 230 e p. 231).

⁶¹⁰ M. C. Nussbaum, **Giustizia sociale e dignità umana**, cit., p. 73.

⁶¹¹ Cfr. M. C. Nussbaum, op. cit., p. 73.

⁶¹² Ibidem.

⁶¹³ Ivi, p. 78.

socialmente ed eticamente più rilevanti. Chiedamoci infatti, proprio rispetto all'esempio appena riportato concernente l'umanizzazione del nutrirsi, fino a che punto un raffinato buongustaio, effettivamente in grado di esibire una sterminata conoscenza di cibi e sapori, ma del tutto indifferente alla miseria morale e sociale che lo circonda, realizzi effettivamente quella "socievolezza e ragionevolezza" in cui la Nussbaum individua "il modo specificamente umano" di assolvere essenziali funzioni della specie. E' evidente, come mostrano palesemente casi simili a questo, che un'umanizzazione non estraniante dell'individualità personale non comporta, quindi, soltanto uno sviluppo dei "fattori sociali e razionali" delle singole capacità, ma anche che esse interagiscano nel contesto concreto di personalità, le quali, nelle loro ideazioni e nelle loro reali posizioni teleologiche, siano in grado di concorrere a promuovere l'avvento e la riproduzione di relazioni sociali nel cui ambito la "genericità per sé" degli esseri umani possa più efficacemente e generalmente esplicarsi. Le forme di riconoscimento interumano concretamente operanti nella totalità articolata della vita sociale, in altri termini, devono essere orientate, indipendentemente da ogni meccanica necessità, a preservare le condizioni per uno sviluppo personale ricco ed equilibrato, uno sviluppo cioè in cui l'acquisizione individuale creativa di un'ampia gamma di capacità elaborate storicamente dalla specie non ostacoli, ma anzi promuova il riprodursi di una socialità effettivamente democratica.

La possibilità di uno sviluppo siffatto, per usare le parole della Nussbaum, è ontologicamente radicata anzitutto nella nostra "*facoltà innata di sviluppare capacità umane di alto livello* [corsivo mio]",⁶¹⁴ vale a dire in quell'insieme di predisposizioni e strutture facenti parte della nostra dotazione biologica e costituenti le nostre "capacità di

⁶¹⁴ M. C. Nussbaum, **Giustizia e aiuto materiale**, cit., p. 74.

base”.⁶¹⁵ Queste, non solo “restano infeconde, mutilate, e in qualche modo l’ombra di se stesse” quando “sono private del nutrimento che le trasformerebbe [in] capacità di livello superiore [socialmente e storicamente mediate]”,⁶¹⁶ ma non possono liberamente agire, come si è detto, quali fattori compiutamente umanizzanti neppure se si sviluppano in contesti sociali che variamente estraniano gli individui, inibendone l’espressione di una genericità (nei limiti del possibile) consapevole.

Gli ostacoli posti ad un’esplicazione profonda e proporzionata delle migliori capacità fondate sulla nostra natura d’uomini determinano inevitabilmente uno squilibrio impoverente nella realizzazione della tensione edonico-eudemonistica degli individui. Parlare di uno sviluppo umanamente non estraniante delle capacità e degli scopi socialmente e storicamente mediati non è infatti altro che un modo diverso di manifestare l’esigenza di forme (storico-sociali) di espressione equilibrata della nostra tendenza al piacere e alla felicità. Come scrive Enrico Berti, secondo Aristotele – una delle essenziali matrici teoriche del pensiero della Nussbaum – “*la felicità consiste nel vivere, e nel vivere più intensamente possibile, cioè nell’esercitare le attività in cui più si caratterizza la nostra vita di uomini* [corsivo mio].”⁶¹⁷ Ora, non v’è dubbio che la felicità non si identifichi immediatamente col piacere, a parere del grande stagirita, se quest’ultimo deve designare soltanto il piacere sensibile immediato e privo di misura, contrassegno di “un’esistenza degna delle bestie”.⁶¹⁸ E tuttavia, trattando delle sostanze soprasensibili motrici delle sfere celesti, lo stesso Aristotele ammette che “l’atto del

⁶¹⁵ Cfr. M. C. Nussbaum, **Giustizia sociale e dignità umana**, cit., p. 78.

⁶¹⁶ Ibidem.

⁶¹⁷ Enrico Berti, **Profilo di Aristotele**, Edizioni Studium, Roma, 1979, p. 274.

⁶¹⁸ Cfr. Aristotele, **Etica Nicomachea**, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 7-8 (I, 5).

vivere” di ciascuna di esse “è piacere [corsivo mio]”.⁶¹⁹ Ogni sostanza immobile infatti, spiega ancora Berti, “deve essere necessariamente atto di pensiero, poiché il pensiero è l’unica attività che non implica mutamento ed è pertanto compatibile con l’assoluta immobilità. Questo anzi vale solo per un pensiero il quale da sempre pensi il suo oggetto con un unico atto, senza cioè passare dalla potenza all’atto, ossia un pensiero che sia eterna intuizione dello stesso oggetto. Ora, osserva Aristotele, *se noi proviamo piacere nell’atto in cui cogliamo col pensiero un oggetto, dobbiamo ammettere che la sostanza immobile, in quanto compie tale atto continuamente, provi piacere sempre, cioè sia eternamente beata. Ma l’essere immobili e l’essere beati sono precisamente i caratteri che si attribuiscono agli dei, perciò si dovrà concludere che ciascuna di queste sostanze immobili è un dio [corsivo mio].*”⁶²⁰ Il piacere, dunque, lungi dall’essere incompatibile con la felicità derivante dall’esercizio delle più alte capacità umane, è addirittura una condizione divina, dato che nella “felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente”.⁶²¹ Non solo: poiché nell’uomo l’esercizio dell’attività teoretica, sempre accompagnata dal piacere, “è possibile solo se non sussistono ostacoli ad esso, cioè solo se colui che la compie possiede quei beni anche esteriori, quali i beni del corpo e la fortuna, che di per se stessi sono piacevoli [corsivo mio]”,⁶²² anche i piaceri del corpo debbono essere eticamente valorizzati, purché non eccedano la misura che li ordina in vista di una compiuta realizzazione umana.⁶²³ Anche in Aristotele, quindi, come già nel pensiero degli autori citati a mo’ d’esempio nel primo capitolo – salvaguardate, ovviamente, le differenze intercorrenti tra

⁶¹⁹ Cfr. l’articolata esposizione di Aristotele in **Metafisica**, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2008, pp. 561-567 (XII, 7).

⁶²⁰ E. Berti, **Profilo di Aristotele**, cit., p. 230.

⁶²¹ Cfr. Aristotele, **Metafisica**, cit., pp. 565-567 (1072b 20-30).

⁶²² E. Berti, **Profilo di Aristotele**, cit., p. 276. Cfr. Aristotele, **Etica Nicomachea**, cit., pp. 188-189 (VII, 13).

⁶²³ Cfr. Aristotele, **Etica Nicomachea**, cit., pp. 188-192 (VII, 13-14).

ciascuno di essi -, viene fatta valere la distinzione tra il piacere considerato nella sua immediata modulazione empirica e sociale, e il piacere vero; il piacere, in definitiva, tanto più è conforme ad un'autentica realizzazione della tensione eudemonistica quanto più scaturisce da un profondo e multilaterale esercizio di facoltà (in termini nussbaumiani, di "capacità di alto livello") che inverte le migliori potenzialità della specie nel contesto di una socialità realmente adeguata a promuovere un tale fine.

Condizione fondamentale di tutto ciò, secondo Lukács, è che gli atti del porre con cui gli esseri umani rispondono concretamente alle alternative determinate della loro vita sociale diano vita a processi che ostacolano in misura sempre più efficace il formarsi di tendenze estranianti, generatrici di personalità caratterizzate – lo si è accennato poco sopra - dall'antitesi "*fra lo sviluppo di singole capacità degli uomini e le loro possibilità di svilupparsi come individui* [corsivo mio]".⁶²⁴ Il problema dell'estraniamento, precisa infatti mirabilmente il pensatore ungherese, emerge "plasticamente", nella sua reale consistenza storico-sociale, non appena si consideri che "*lo sviluppo delle capacità umane non produce obbligatoriamente quello della personalità umana. Al contrario: proprio potenziando singole capacità può sfigurare, svilire, ecc. la personalità dell'uomo* [corsivo mio]."⁶²⁵ Certamente, nelle diverse fasi storiche, "*le estraniamenti possono avere [...] forme e contenuti assai differenti. Quel che importa [però] è solo che l'antitesi di fondo tra sviluppo delle capacità e sviluppo della personalità stia alla*

⁶²⁴ G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., p. 583.

⁶²⁵ Ivi, p. 562. Descrivendo "il vero contenuto aureo delle utopie di Dostoevskij", il suo tenace attaccamento all'obiettivo – che per la sua epoca deve inevitabilmente avere, almeno in parte, i caratteri del "sogno"-, Lukács raffigura anche, in sintesi, il suo proprio modello di sviluppo umano, il nocciolo intimo del suo grande umanesimo democratico: "L'età aurea è il genuino e armonioso contatto tra persone umane genuine e armoniose. [...] L'istintiva, selvaggia e cieca rivolta dei personaggi [dostoevskijani] avviene sempre nel segno di quell'età aurea e – qualunque sia il contenuto del loro esperimento psichico, - rimanda sempre a quell'età aurea. E' questa rivolta ciò che è poeticamente grande, storicamente progressista in Dostoevskij; in essa divampa effettivamente una luce nelle tenebre di Pietroburgo, una luce che illumina le vie dell'avvenire umano." (György Lukács, **Saggi sul realismo**[1946], Einaudi, Torino, 1976, p. 293).

*base dei loro svariati modi di presentarsi. Ed è quanto accade appunto in tutti i fenomeni di estraniamento, in specie quando la produzione è più sviluppata [corsivo mio].*⁶²⁶ E' insito in questo aspetto generale dell'estraniamento, quindi, che i caratteri realmente umanizzanti di singole capacità, positivamente acquisibili all'interno di un processo possibile di universalizzazione democratica, tendano ad essere subordinate alle esigenze riproduttive di forme storicamente determinate di relazioni sociali, la cui logica, secondo modalità specifiche, non consente agli individui di riconoscersi realmente come individualità libere, ostacolando così lo sviluppo qualitativamente ricco e proporzionato delle loro umane facoltà, ossia, per esprimere lo stesso concetto in altro modo, l'agire equilibrato e umanamente sensato della loro tensione edonico-eudemonistica. "Agire per estraniare un altro essere umano", scrive icasticamente Lukács, "comporta necessariamente anche la propria estraniamento [corsivo mio]",⁶²⁷ vale a dire il convivere disarmonico e deformante del possesso di talune capacità, magari dotate di un contenuto umano almeno in parte realmente significativo e universalizzabile, con un orientamento generale della personalità che tende ad essere concreta scaturigine di atti del porre conformi alle vigenti logiche classiste, oppressivamente gerarchizzanti, negatrici delle migliori possibilità ontologiche della *Gattungswesen* (per dirla con Preve). Ovviamente, la coscienza dell'estraniamento, la messa in discussione problematizzante delle forme di sviluppo personale socialmente date può sempre emergere, a livelli diversi di profondità e di rilevanza individuale e sociale, relativamente ai processi storici in atto e al loro interagire con capacità radicate nella natura umana. La trasformazione degli assetti sociali esistenti, operata sulla base di concrete circostanze oggettive e soggettive (le risposte umane situate alle differenti

⁶²⁶ Ivi, p. 563.

⁶²⁷ Ivi, p. 578.

alternative storicamente apertesi), non può tuttavia impedire alla “genericità per sé” degli esseri umani di attuarsi in forme necessariamente dimidiate, quando ponga capo a una socialità nuovamente estraniante. In generale infatti, nelle società di classe ogni eventuale sviluppo per certi versi sostanzialmente umanizzante si accompagna - in termini eminentemente dialettici, escludenti un’accumulazione continua e lineare di acquisizioni sociali, etiche, culturali – alla produzione di modi rinnovati di estraniamento: “ogni progresso – scrive magistralmente Engels – è, *ad un tempo, un relativo regresso* [corsivo mio]”.⁶²⁸ Lukács, a tal proposito, sottolinea come “l’elevamento della base economica della vita” non generi affatto spontaneamente un correlativo estendersi di forme di relazione intersoggettiva sempre più corrispondenti all’esigenza di un autentico sviluppo personale degli esseri umani, ma produca, nelle società gerarchico-classiste, un “doppio movimento simultaneo” di umanizzazione e disumanizzazione: scompaiono certe forme di estraniamento, ormai divenute inconciliabili con lo sviluppo economico-sociale, “*ma al tempo stesso [si] creano forme nuove, più evolute, più sociali* [corsivo mio]” di inumanità.⁶²⁹ “*Un fenomeno umano come Eichmann – esemplifica il filosofo ungherese – non è mai esistito al tempo dei cannibali, in cui, credo, non avrebbe potuto sorgere un uomo in grado di fare dell’annientamento in massa degli uomini un’operazione tranquillamente burocratica. Si tratta di un prodotto dell’epoca imperialistica mai prima esistito* [nel senso che non è mai esistito quel modo storico-sociale di esprimere, sviluppare e articolare culturalmente le disposizioni costitutive della natura umana: viene in essere infatti, come proprio Lukács insegna, solo ciò che può realmente essere in base alla processualità naturale oggettiva della quale l’uomo è

⁶²⁸ Friedrich Engels, **L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato**[1884], Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 93.

⁶²⁹ Cfr. G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., pp. 649-650.

parte, processualità i cui tempi non sono certo quelli dei mutamenti sociopolitici. Corsivo mio].”⁶³⁰

L’impulso ad un ampio e profondo dispiegamento della “genericità per sé” degli esseri umani può dunque derivare soltanto da un processo democratizzante che estenda e arricchisca, nei limiti del possibile, gli spazi di espressione di una socialità solidale e consapevole, innervante le ideazioni e gli atti del porre effettivamente realizzati. Evidenziandone le differenze rispetto a quelle forme di democrazia connotate in termini ontologico-sociali e antropologici dall’essere subalterne ai processi estranianti e particolarizzanti della riproduzione capitalistica, Lukács specifica che una tale democratizzazione “deve essere *non la sovrastruttura idealistica del materialismo spontaneo della società civile* [ossia del riprodursi vieppiù pervasivo (tendenzialmente) del processo capitalistico di produzione-consumo di merci e della atomizzazione particolarizzante e massificante, falsamente individualizzante, che esso porta con sé], *ma un fattore materiale di movimento del mondo sociale stesso [...]. Per questo, suo compito è di compenetrare realmente l’intera vita materiale di tutti gli uomini; dalla quotidianità fino alle questioni decisive della società, di dare espressione alla loro socialità in quanto prodotto della attività personale di tutti gli uomini* [corsivo mio].”⁶³¹

Con notevole acume e sensibilità, il filosofo ungherese ribadisce incessantemente che un tale processo democratizzante, che una tale promozione della socialità “generica per sé” degli esseri umani potrà realizzarsi come tendenza fondamentale della vita sociale-materiale solo quando sarà in grado di improntare realmente la vita quotidiana degli individui, quando, in altri termini, diverrà capace di orientare abitualmente – pur senza alcuna garantita necessità riproduttiva - le ideazioni e le posizioni teleologiche della

⁶³⁰ W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., pp. 165-166.

⁶³¹ G. Lukács, **L’uomo e la democrazia**, cit., p. 67.

grande maggioranza delle persone, investendo le diverse sfere della totalità sociale, a partire dal modo di produzione: “[...] *l’intera storia dell’umanità* – scrive dunque Lukács - *mostra come tentativi simili della prassi umana, che conducevano alla promozione del vero essere-uomo dell’uomo, alla sua piena e consapevole genericità, ce ne siano sempre stati in quanto casi singoli, eccezioni, tentativi che hanno portato in vicoli ciechi, ecc., ma nelle società classiste non sono mai riusciti a influire sull’azione in senso opposto dell’economia* [nell’accezione socialmente concreta di modo di produzione]. *Potranno invece diventare bene comune del genere umano solo quando la vita media della quotidianità (anzitutto, appunto, il lavoro, la prassi economica) sarà oggettivamente, socialmente, strutturata per promuovere queste tendenze negli uomini, non per reprimerle, non per piegarle in fatti negativi delle specie più diverse, come per l’appunto fino a oggi è accaduto e accade in tutti gli ordinamenti sociali* [corsivo mio].”⁶³²

Un processo siffatto, è evidente, non può essere innescato spontaneamente dal mero decorso dello sviluppo economico e sociale dell’umanità, il quale viene piuttosto aprendo, in determinate condizioni storiche, alternative concrete che profilano la possibilità di dar vita – di nuovo: nell’inevitabile assenza di ogni granitica certezza circa il suo svolgimento – ad una democratizzazione radicalmente anticapitalistica. Respingendo fermamente ogni “necessità” storica che secolarizzi una teleologia

⁶³² Ivi, p. 125. Sul grande tema dell’“abitudine”, considerato nelle sue dimensioni antropologiche e storico-sociali effettive, si vedano i costanti richiami di Lukács al Lenin di **Stato e rivoluzione**[1917] (pp. 66-74 del testo citato). Il rivoluzionario russo affronta tuttavia numerose altre volte questa problematica, insistendo sulla necessità inderogabile che vengano formandosi, nella società sovietica, rinnovati abiti morali, che si diffonda una cultura la quale innalzi ad universalità concreta le più alte conquiste del passato e le sviluppi ulteriormente (è un indubbio limite di Lenin, a parere di chi scrive, che egli, nonostante lo straordinario acume di molte sue intuizioni relative alla natura del processo democratizzante, non comprenda fino in fondo il valore sostanziale delle principali libertà politiche): cfr., per esempio, a tal proposito, il **Rapporto sul programma del partito presentato all’VIII Congresso del partito comunista (bolscevico) di Russia**[19 marzo 1919], e il notevole **Meglio meno ma meglio**[4 marzo 1923], entrambi contenuti in Vladimir Ilic Lenin, **Opere scelte**, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 1245-1263 e pp. 1815-1827.

provvidenzialistica d'impronta religioso-messianica, Lukács afferma con inequivocabile chiarezza che *“l'esito della lotta di classe [deve sempre essere visto] come un'alternativa. Così credo che lo sviluppo economico crei soltanto le condizioni per la vittoria del socialismo [corsivo mio].”*⁶³³ Tali condizioni – si pensi soltanto alle problematiche attuali legate al deterioramento di condizioni ontologico-naturali essenziali della riproduzione sociale della vita umana, deterioramento causato da un dissennato “svilupppismo” mercificante – debbono, a loro volta, essere pensate come viluppo di tendenze contraddittorie, di possibilità differenti e conflittuali di problematizzazione critica e di progettazione politica, e non già come fattori orientati ad agire di per sé in senso democraticamente umanizzante. Tenendo conto di ciò, si può allora ricordare come Marx – seguito fedelmente dal filosofo ungherese – individui un essenziale fondamento ontologico-sociale della libera individualità nel superamento degli *“ambiti ristretti e [dei] punti isolati”* in cui si sviluppa la produttività umana nelle forme precapitalistiche di produzione, nel costituirsi cioè di quel *“sistema di relazioni universali [corsivi miei]”*, che il capitalismo ha storicamente (non “fatalmente”) contribuito a creare, seppure in forme eminentemente dimidiate, estranianti, recanti in sé la spinta a divisioni antagonistiche e ineguaglianze sempre di nuovo prodotte.⁶³⁴

La liberazione effettivamente universalizzante da un localismo soffocante, che non tramuti l'esigenza autentica di radicamento comunitario quotidianamente vissuto in *“imbarbarimento e avvizzimento nel provincialismo”*,⁶³⁵ in asfittica e deformante incapacità di aprirsi alla comprensione, al godimento e alla seria problematizzazione

⁶³³ W. Abendroth - H. H. Holz – L. Kofler, **Conversazioni con Lukács**, cit., p. 155.

⁶³⁴ Cfr. K. Marx, **Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica**, cit., pp.98-99.

⁶³⁵ Cfr. le mirabili riflessioni di Jean Améry nel suo **Intellettuale ad Auschwitz**[1966], Bollati Boringhieri, Torino, 1987, pp. 90-91.

critica e creativa della miglior produzione culturale e spirituale dell'umanità intera,⁶³⁶ non può tuttavia realizzarsi appieno senza un adeguato livello di sviluppo delle forze produttive. Il che non significa affatto che si debba tendere ad un insensato imperativo di inesausta crescita economica; l'obiettivo da perseguire è piuttosto quello di contemperare l'esigenza di garantire agli individui reali opportunità di espansione ricca e profonda delle proprie più alte capacità, limitando e umanizzando il tempo di lavoro, con un'organizzazione della vita sociale che si sottragga all'ipoteca umanamente estraniante ed ecologicamente deleteria del processo della competizione intercapitalistica e dell'accumulazione di merci e valore che l'accompagna. Herbert Marcuse afferma assai giustamente che una diversa strutturazione sociale del ricambio organico con la natura *“in vista di fini qualitativamente differenti cambierebbe non solo il modo, ma anche il volume della produzione socialmente necessaria. Questo cambiamento, a sua volta, toccherebbe gli agenti umani della produzione ed i loro bisogni [...]. Al di sopra del livello animale anche le necessità della vita in una società libera e razionale saranno diverse da quelle prodotte in e per una società irrazionale e coatta [corsivo mio].”*⁶³⁷ Alla luce di questa consapevolezza, che può emergere adeguatamente solo quando la società capitalistica abbia raggiunto livelli sufficientemente alti del suo sviluppo costitutivamente mercificante, deve perciò esser letta la celeberrima pagina marxiana del Libro terzo del **Capitale**, concernente il nesso tra “regno della necessità” e “regno della libertà”: *“Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e*

⁶³⁶ Cfr. Karl Marx – Friedrich Engels, **La concezione materialistica della storia** [è un volumetto che contiene la parte teoreticamente più rilevante dell'**Ideologia tedesca**, scritta nel 1845-1846], Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 60.

⁶³⁷ H. Marcuse, **L'uomo a una dimensione**, cit., p.250.

propria [corsivo mio]. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare l'uomo civile e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. *La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minor impiego possibile di energia e nelle condizioni più adeguate della loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà che tuttavia può fiorire soltanto sulla base di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa* [corsivo mio].⁶³⁸

Un'importante ed efficace precisazione sulla natura delle condizioni e delle capacità che debbono essere equilibratamente sviluppate per promuovere individualità umane davvero libere - puntualizzazione sorretta da una vigile coscienza dei guasti antropologici e ambientali generati dal dissennato processo, tendenzialmente illimitato, di crescita capitalistica - è contenuta in un notevole brano del libro **Un comunista tedesco**, che raccoglie le considerazioni politico-filosofiche di Robert Havemann, scienziato e pensatore marxista dissidente dell'ex DDR, morto nel 1982. Molto opportunamente, egli sostiene la necessità di definire quali siano “*gli scopi del*

⁶³⁸ K. Marx, **Il capitale**, cit., Libro terzo, p. 933.

socialismo” affinché “*si metta in chiaro quale tipo di vita*” esso promette a differenza del capitalismo, “*a cosa mira, qual è la sua vera aspirazione [corsivi miei].*”⁶³⁹

Anzitutto, afferma recisamente Havemann polemizzando duramente con una concezione meramente “produttivistica” e “quantitativa” della ricchezza economica, “non credo che si possa definire il comunismo, o come altrimenti si voglia chiamare il nostro futuro ordinamento sociale che abbiamo di mira, con il fatto che ogni uomo debba avere il rasoio elettrico, ogni donna un apparecchio elettrico per ondularsi i capelli, o che ciascuno debba avere un televisore, un’automobile o una motocicletta oppure una barca a motore o una casetta nel bosco o così via. *Credo che non si faccia molta strada con siffatte definizioni tecnico-economiche [corsivo mio], che sono tutte soltanto relative, e che rappresentano ancor sempre povertà, se comparate con la ricchezza che anche oggi si procurano i ricchi in tutta la terra. Con siffatte definizioni di ricchezza non si potrà mai definire il comunismo. Io trovo che le premesse essenziali per il comunismo stiano anzitutto nel fatto che non possono esistere persone privilegiate. Non deve essere ammesso che ci siano persone che abbiano a disposizione dieci o cento volte più mezzi, materiali e altri, anche spirituali, di ogni altro uomo. Non deve essere ammesso che ci siano persone privilegiate, strati e gruppi privilegiati; al contrario, tutte le persone, tutti gli esseri umani [compresi, come scrive con toccante sensibilità morale Martha Nussbaum, coloro che sono affetti da gravi “handicap mentali o fisici”, ciascuno secondo la sua particolare condizione]* ⁶⁴⁰ *debbono avere assolutamente le stesse possibilità, le stesse chances, debbono essere uguali tra di loro.*

⁶³⁹ Cfr. Robert Havemann, **Un comunista tedesco**[1978], a cura di Manfred Wilke, Einaudi, Torino, 1980, p. 92. L’esigenza di pensare alla democratizzazione comunista in alternativa ad ogni forma di società incentrata su uno scriteriato sviluppo tecnico-economico fine a se stesso, viene da Havemann fermamente ribadita nello scritto utopico **Domani. La società contemporanea al bivio: distruzione o Utopia**[1980], De Donato, Bari, 1982. Per un profilo generale della personalità teorico-politica del pensatore tedesco, si veda Lucio Lombardo Radice, **Sul socialismo reale. Saggi su Robert Havemann e Milan Kundera**, a cura di Luana Benini, Editori Riuniti, Roma, 1990.

⁶⁴⁰ Cfr. M. C. Nussbaum, **Giustizia sociale e dignità umana**, cit., pp. 27-50.

*Questo è comunismo; questo, del resto, significa «communis» [corsivo mio].*⁶⁴¹ In secondo luogo, osserva Havemann, evocando implicitamente una famosa formulazione dell'**Ideologia tedesca**, “non deve essere un comunismo del bisogno e della miseria. *La vita di ogni essere umano deve essere assicurata: devono essere assicurati la sua nutrizione, la sua vita, la sua abitazione, il suo sonno, i suoi indumenti, le cure della sua salute. Non deve cadere nel bisogno; anche a causa di malattia non deve soffrire più di quello che non debba soffrire per la malattia in sé. Deve esserci una completa sicurezza sociale per ogni individuo, per ogni membro della società* [corsivo mio].”⁶⁴² E’ poi indispensabile che i singoli individui siano “*uguali rispetto alla libertà delle loro decisioni. Debbono avere la libertà di recarsi dove vogliono, cambiare di luogo e di paese, fare viaggi, scegliere l’oggetto del loro interesse secondo il loro gusto e secondo i loro desideri, in modo che non possano essere diretti da una quale che sia istanza più alta, più potente, che li costringe a qualcosa che non vogliono* [è evidente, dal contesto, che l’elezione libera dell’”oggetto del proprio interesse” deve equilibrarsi con la necessità di non generare estraniamenti, sia rispetto all’esigenza già enunciata di non creare posizioni sociali privilegiate, sia rispetto a quella, fondamentale, che Havemann definisce nel seguito immediato della pagina. Corsivo mio].”⁶⁴³ “*Assolutamente decisivo*”, infine, “*è che tutti gli uomini abbiano accesso ai grandi valori culturali dell’umanità, mostrino interesse per essi; che esistano nella società gruppi, che si adoperano attivamente per coltivare e per destare l’interesse per la pittura, l’architettura, la musica; per liberare gli uomini dalla schiavitù della musica senza valore e kitsch, dal mondo kitsch delle immagini, dall’atmosfera primitiva delle storie di delitti; per far sì che gli uomini scoprano infine che esiste una così immensa*

⁶⁴¹ Ivi, pp. 92-93.

⁶⁴² Ivi, p. 93.

⁶⁴³ Ibidem.

ricchezza di grande letteratura e di bellezza spirituale, e anche di profonda saggezza; che essi imparino a conoscere i grandi filosofi del passato, di tutti i paesi. Tutto ciò deve diventare sempre di più il centro della vita associata, qualche cosa alla quale ci si interessa. E con ciò comincia poi, nello stesso tempo, la funzione principale di una società comunista che si sviluppa sempre più liberamente: la formazione del giovane e la cura perché esso non venga distrutto in partenza, ma che possa al contrario sviluppare tutte le sue grandi capacità [corsivo mio].”⁶⁴⁴

Una volta specificato che anche l’interesse nei confronti della miglior produzione culturale e spirituale dell’umanità può cessare di essere un reale fattore umanizzante (nel senso di un ampliamento degli spazi sociali di manifestazione di una genericità consapevole) qualora si esprima nella forma estraniata di una curiosità onnivora, fugace, vacuamente intensa e superficialmente inquieta, che contraddistingue (tendenzialmente) le modalità consumistico-capitalistiche di relazione col reale, si può passare ad esaminare più dettagliatamente l’elenco nussbaumiano delle capacità fondamentali, grazie al proporzionato sviluppo delle quali può sorgere, all’interno di un concreto processo storico-sociale, un’individualità umana ricca, equilibrata, le cui distinte inclinazioni particolari non le impediscano d’esser fonte di posizioni teleologiche non estranianti. Nel complesso, tali capacità presentano molteplici affinità sostanziali con le definizioni degli scopi posti da Havemann alla base del suo concetto di comunismo. Per tale ragione, invece di passarle tutte analiticamente in rassegna, si ritiene più opportuno sottolineare quegli aspetti di esse – colti intelligentemente dalla Nussbaum – che possono meglio precisare il nostro discorso o consentire indispensabili chiarimenti.

⁶⁴⁴ Ivi, pp. 93-94. In questa formulazione, si avvertono echi – non si sa se voluti e consapevoli – di un passo engelsiano assai significativo: cfr. F. Engels, **La questione delle abitazioni**, cit., p. 52.

Dopo aver affermato che questa “lista rappresenta il risultato di anni di discussioni transculturali”, che non ha ovviamente la pretesa di essere definitivamente compiuta e che “serve a fornire la struttura portante per la valutazione della qualità della vita e della progettazione politica, [mirando] *a selezionare capacità di importanza centrale per ogni vita umana, qualunque altra cosa una persona persegua* [corsivo mio]”,⁶⁴⁵ la Nussbaum comincia col porre in luce la necessità inderogabile che venga garantita a ciascun individuo l’effettiva possibilità di salvaguardare la sua vita, la sua salute e la sua integrità fisica, specificando che ciò implica, tra l’altro, sia l’”essere protetti contro le aggressioni, *compresa l’aggressione sessuale e la violenza domestica*” sia l’”*avere la possibilità di godere del piacere sessuale e di scegliere in campo riproduttivo* [corsivi miei].”⁶⁴⁶

Trattando, poi, della possibilità di “*usare i propri sensi per immaginare, pensare e ragionare [...] in modo «veramente umano»*”, la nostra pensatrice precisa che con tale espressione deve intendersi il poterlo fare “*in un modo informato e coltivato da un’istruzione adeguata, comprendente alfabetizzazione, matematica elementare e formazione scientifica, ma nient’affatto limitata a questo. Essere in grado di usare l’immaginazione e il pensiero in collegamento con l’esperienza e la produzione di opere autoespressive, di eventi, scelti autonomamente o di natura religiosa, letteraria, musicale e così via. Poter usare la propria mente in modi tutelati dalla garanzia delle libertà di espressione rispetto sia al discorso politico sia artistico, nonché della libertà di pratica religiosa* [corsivo mio].”⁶⁴⁷

E’ indispensabile osservare, a proposito della libertà d’espressione, che essa certamente non protegge automaticamente dal pericolo costante dell’errore, della vera e

⁶⁴⁵ Cfr. M. C. Nussbaum, **Giustizia sociale e dignità umana**, cit., pp. 74-75.

⁶⁴⁶ Cfr. M. C. Nussbaum, op. cit., p. 75.

⁶⁴⁷ Ivi, pp. 75-76.

propria sciocchezza o, ancor peggio, in determinate condizioni sociali, della partecipazione più o meno attiva e convinta all'ideazione e all'attivazione di posizioni teleologiche estranianti. E tuttavia, non v'è dubbio alcuno che sia costitutivamente impossibile cercare di approntare un ambiente sociale idoneo allo sviluppo di individualità libere e socialmente consapevoli negando la possibilità di esprimere pubblicamente il proprio pensiero, discutendo e giudicando apertamente qualsiasi punto di vista. Senza scomodare Spinoza, si può ricordare quanto Rosa Luxemburg affermava circa l'importanza della "libertà politica" in un processo di transizione volto al superamento sistemico delle estraniamenti capitalistiche e all'espansione autenticamente democratica della capacità di contribuire effettivamente all'elaborazione delle decisioni fondamentali della vita sociale comunitaria e al controllo della loro attuazione: *“La libertà solo per i seguaci del governo, solo per i membri di un partito – per numerosi che possano essere – non è libertà. La libertà è sempre unicamente libertà di chi la pensa diversamente. Non per fanatismo di «giustizia», bensì perché tutto ciò che di educatore, salutare e purificatore deriva dalla libertà politica, dipende da questa condizione, e perde ogni efficacia, quando la «libertà» si fa privilegio [corsivo mio].”*⁶⁴⁸

Tornando all'elenco nussbaumiano, esso, dopo aver incluso nell'esercizio umano dei sensi, dell'immaginazione e del pensiero il *“poter fare esperienze piacevoli ed evitare dolori inutili [corsivo mio]”*,⁶⁴⁹ ribadisce più volte l'esigenza di tutelare la libertà di coscienza, di parola e di associazione, assicurando al contempo il diritto di *“partecipare in modo efficace alle scelte politiche che governano la propria vita [corsivo mio]”*.⁶⁵⁰ Devono essere poste in essere e preservate, inoltre, *“le basi sociali per il rispetto di sé e*

⁶⁴⁸ Rosa Luxemburg, **La rivoluzione russa. Un esame critico**[1918. Pubblicato postumo nel 1922], in R. Luxemburg, **Scritti scelti**, a cura di Luciano Amodio, Einaudi, Torino, 1975, p. 599.

⁶⁴⁹ Cfr. M. C. Nussbaum, **Giustizia sociale dignità umana**, cit., p. 76.

⁶⁵⁰ Cfr. M. C. Nussbaum, op. cit., pp. 76-77.

per non essere umiliati”, onde poter essere trattati come “*persone dignitose il cui valore eguaglia quello degli altri. Questo implica, al livello minimo, protezione contro la discriminazione in base a razza, sesso, tendenza sessuale, religione, casta, etnia, origine nazionale [corsivo mio].*”⁶⁵¹ Correttamente, la Nussbaum parla qui di “livello minimo”, poiché, se da un lato ogni pratica discriminatoria lede le condizioni di base per l’instaurarsi di una reale dialettica democratica, dall’altro la proibizione giuridica della discriminazione non garantisce per nulla, di per sé, che siano realmente eliminate dinamiche socio-economiche (si pensi, per esempio, alle matrici capitalistiche del “pluralismo interiorizzato” di cui si è parlato alla fine del primo capitolo) o abitudini culturali (determinate tradizioni patriarcali che s’appoggiano a certe credenze religiose, per dirne una) generatrici di oppressioni estranianti. Non è un caso, allora, che la filosofa americana aggiunga che ogni persona deve essere in grado di “*impegnarsi in una riflessione critica [corsivo mio]*” su cosa è bene e su come debba essere saggiamente programmata la propria vita, considerando che uno sviluppo davvero umano della propria personalità comporta l’essere capaci di “*riconoscere l’umanità altrui e mostrare preoccupazioni per il prossimo*”, di “*impegnarsi in varie forme di interazione sociale*”, di “*capire la condizione altrui e provarne compassione*”, di stabilire relazioni fondate sulla “*giustizia e [sull’] amicizia [corsivi miei]*”.⁶⁵² Questo complesso di capacità, che si possono definire come “ragione pratica” e “appartenenza”, spiccano anzi “*per importanza [...], poiché entrambe organizzano e pervadono tutte le altre, rendendo veramente umana la loro ricerca [corsivo mio].*”⁶⁵³

Evidentemente, non si può in alcun modo trascurare la cura di una vasta gamma di sentimenti al fine di “sostenere” forme di associazione che possono rivelarsi essenziali

⁶⁵¹ Ivi, pp. 76-77.

⁶⁵² Cfr. M. C. Nussbaum, op. cit., p. 76.

⁶⁵³ Ivi, p. 78.

per un'autentica realizzazione personale: è indispensabile *“poter provare affetto per cose e persone oltre che per noi stessi, amare coloro che ci amano e che si curano di noi, soffrire per la loro assenza; in generale, amare, soffrire, provare desiderio, gratitudine e ira giustificata. Non vedere il proprio sviluppo emotivo distrutto da ansie o da paure eccessive, o da eventi traumatici di abuso e di abbandono [corsivo mio].”*⁶⁵⁴

Si deve, poi, *“essere in grado di vivere in relazione con gli animali, le piante e con il mondo della natura provando interesse per esso e avendone cura [corsivo mio]”*, così come va attentamente salvaguardata la capacità di *“ridere, giocare e godere di attività ricreative [corsivo mio].”*⁶⁵⁵

La lista si chiude sottolineando come debba essere garantito il “controllo del proprio ambiente” non solo dal punto di vista politico, ma anche da quello “materiale”: *“Aver diritto al possesso (di terra e di beni mobili) non solo formalmente, ma in termini di concrete opportunità; avere il diritto a cercare lavoro sulla stessa base degli altri; essere garantiti da perquisizioni o arresti non autorizzati. Sul lavoro, essere in grado di lavorare in modo degno di un essere umano, esercitando la ragione pratica e stabilendo un rapporto significativo di mutuo riconoscimento con gli altri lavoratori [corsivo mio].”*⁶⁵⁶

Nonostante l'indubbia pregnanza filosofica delle tesi della Nussbaum - confermata dalla sua apprezzabile consapevolezza dei molteplici rapporti che intercorrono tra queste diverse capacità, nessuna delle quali può essere indebitamente privilegiata a discapito di uno sviluppo personale quanto più possibile armonico e generico per sé -,⁶⁵⁷ tali sue ultime formulazioni lasciano trasparire una certa imprecisione nella

⁶⁵⁴ Ivi, p. 76.

⁶⁵⁵ Ivi, p. 77.

⁶⁵⁶ Ibidem.

⁶⁵⁷ Cfr. M. C. Nussbaum, op. cit., pp. 77-78.

determinazione delle condizioni economico-sociali indispensabili al fiorire di individualità (tendenzialmente) né estraniare né estranianti. Si sarà infatti notato che, sostenendo “il diritto al possesso di terra e di beni mobili”, ella non ritiene opportuno distinguere tra quelle forme di proprietà individuali e comunitarie le cui potenzialità socialmente emancipatrici possono essere adeguatamente valorizzate solo all’interno di un processo radicalmente democratizzante (pensiamo, per fare un esempio, a tutti quei piccoli contadini dei paesi del sud del mondo, le economie agricole tradizionali dei quali vengono insensatamente devastate dall’imposizione forzata di modelli dissennati di agricoltura industriale e mercificata); e la proprietà e/o il controllo capitalistico e oligarchico dei mezzi e dei processi produttivi, in base alla cui logica estraniante tendono sempre più ad essere plasmate le scelte socialmente e politicamente rilevanti. In generale, il limite principale del pensiero nussbaumiano deve essere rintracciato nella mancanza di un inquadramento ontologico-sociale pienamente convincente dei problemi affrontati, carenza dovuta, ad avviso di chi scrive, soprattutto al mancato utilizzo del concetto di “modo di produzione storicamente determinato”, il quale consente di tematizzare più approfonditamente le forme storico-sociali specifiche delle estraniamenti che scaturiscono dalla tendenziale riproduzione sistemica della totalità della società e, conseguentemente, di chiarire quali ostacoli debbono essere rimossi per favorire uno sviluppo (nei limiti del possibile) ampio ed equilibrato del complesso di capacità individuali, cui corrisponde, come sappiamo, una ricca e proporzionata espressione della tensione edonico-eudemonistica degli esseri umani.

Beninteso, sostenere che la realizzazione di quest’ultimo obiettivo sia umanamente auspicabile non significa affatto affermare che l’eventuale costituirsi storico di una quotidianità organizzata proprio per valorizzare la manifestazione della nostra genericità

consapevole sia a buon diritto pensabile come una sorta di “paradiso in terra”, miracolosamente immune da ogni doloroso turbamento e da ogni rischio di pericolose degenerazioni. Anzitutto, già lo si è visto, l'autocoscienza degli esseri umani può esistere soltanto negli ideazioni e negli atti dei singoli socialmente vincolati, comportando necessariamente zone di oscurità e inconsapevolezza, e non garantendo automaticamente, quindi, che le risposte alle alternative sempre di nuovo risorgenti non creino (almeno in termini tendenziali) le condizioni per il riproporsi di rinnovate estraniamenti. In secondo luogo, anche la migliore delle comunità sociali istituibili, la quale dia modo ai singoli di manifestare al meglio le loro potenzialità di enti naturali, razionali e sociali, non può impedire che continui a sussistere un qualche inevitabile iato tra l'esistenza individuale e la vita collettiva; a tal proposito, Herbert Marcuse, mescolando originariamente influenze hegeliane, marxiane e freudiane, scrive assai giustamente: “[Il processo “economico e politico” di liberazione dei bisogni dalle loro deformazioni estraniamenti] implica tra l'altro, per la collettività, il potere di disporre dei mezzi di produzione, la riorganizzazione del processo di produzione in vista dei bisogni della collettività stessa, la riduzione della giornata lavorativa, la partecipazione attiva degli individui alla gestione di tutto l'insieme della società. Con lo schiudersi di tutte le possibilità soggettive ed oggettive di sviluppo, i bisogni stessi muteranno. *Ma nulla esclude che anche allora ci saranno ancora malati, pazzi e criminali. Il regno della necessità continua a sussistere, la lotta con la natura e persino tra gli uomini continua. E anche la riproduzione di tutto l'insieme continuerà ad essere legata alle privazioni del singolo; l'interesse particolare non coinciderà immediatamente con il vero interesse. E tuttavia, la differenza tra interesse particolare e interesse vero è diversa dalla differenza tra l'interesse particolare e l'interesse di una universalità che, resasi*

indipendente, opprime gli individui. Nella sua relazione con l'universalità l'individuo si metterà in un rapporto reale con la verità: nelle esigenze e nelle decisioni dell'universalità il suo interesse sarà salvaguardato[come tendenza generalmente operante, non già quale certezza incontrovertibilmente garantita], ed esse torneranno infine a vantaggio della sua felicità. Se il vero interesse dovrà pur sempre essere rappresentato da una legge universale che proibisca certi bisogni e certe soddisfazioni, tuttavia dietro questa legge non ci sarà più l'interesse particolare di gruppi che mantengono il loro potere usurpando l'universalità a scapito di questa stessa universalità, ma la decisione razionale di individui liberi [corsivo mio].”⁶⁵⁸

Al sorgere di una siffatta reale universalità, concepita entro i confini di ciò che è ontologicamente possibile e dunque non identificabile con una condizione di armonia e felicità indefettibili, s'oppongono, come si è avuto modo di vedere, tutti quei processi e tutte quei rapporti sociali storicamente determinati la cui riproduzione comporta il riprodursi delle forme d'estraniamento che sono loro strutturalmente connesse. Nessuna riproduzione sociale è tuttavia possibile senza l'attivazione di una molteplicità di posizioni teleologiche individuali, l'orientamento delle quali è conforme al vario operare di tendenze socialmente e umanamente estranianti quando sia ideologicamente condizionato. Va anzitutto chiarito che l'ideologia non sorgerebbe neppure se la natura umana non avesse in sé determinate predisposizioni edoniche, empatico-simpatetiche, altruistiche, cooperative, metarappresentazionali, riflessive, linguistiche, ecc., che, in certe condizioni, consentono la problematizzazione critica delle norme e delle forme sociali vigenti, sebbene a differenti livelli di profondità e secondo prospettive più o meno appropriate. Chomsky, a questo proposito, rileva che “è estremamente raro che un

⁶⁵⁸ H. Marcuse, **Per la critica dell'edonismo**, cit., p. 139.

SS o un torturatore dica: «Faccio queste cose perché mi piace comportarmi da figlio di puttana». A tutti capita di fare cose sbagliate nella vita, ma se torniamo indietro con la memoria è difficile che allora dicessimo: «Faccio queste cose perché mi piace».⁶⁵⁹ Generalmente, “la gente rilegge gli eventi”, razionalizzandoli e giustificandoli in modi che manifestano la condivisione di “un certo terreno morale”,⁶⁶⁰ ossia il comune possesso (individualmente mediato) di un complesso di principi innati, predisposizioni e facoltà, interagenti nell’esercizio concreto del giudizio e della pratica morale. In termini assai simili si esprime anche Terry Eagleton, il quale aggiunge considerazioni del massimo interesse sul senso in cui va intesa l’intrinseca “falsità” delle ideologie: “Immaginiamo una società nella quale tutti fossero cinici o masochisti, o entrambe le cose. *In una situazione del genere non ci sarebbe bisogno di ideologia, cioè di un insieme di discorsi che nascondano o legittimino l’ingiustizia, perché i masochisti non darebbero peso alle loro sofferenze e i cinici non soffrirebbero nel vivere in un ordine sociale basato sullo sfruttamento. Infatti, molta gente ha occhio per i diritti e gli interessi che la riguardano personalmente, e molti non sopportano il pensiero di appartenere a un sistema di vita ingiusto. Hanno bisogno di credere che queste ingiustizie siano in via di soluzione, o siano bilanciate da grandi benefici, o siano inevitabili, o non siano veramente delle ingiustizie. La funzione di un’ideologia dominante consiste anche nell’inculcare queste convinzioni. Riesce a farlo o falsificando la realtà, cancellandone ed escludendone alcuni aspetti, o suggerendo che questi aspetti siano inevitabili* [corsivo mio]. Quest’ultima strategia è interessante dal punto di vista del dilemma verità/falsità. Perché è possibile che nell’attuale sistema un certo livello di disoccupazione sia inevitabile, ma non possiamo dire altrettanto di un

⁶⁵⁹ N. Chomsky, **Capire il potere**, cit., p. 443.

⁶⁶⁰ Cfr., N. Chomsky, op. cit., pp. 443-444.

eventuale sistema alternativo. *I giudizi ideologici possono essere veri in relazione allo stato presente della società, ma falsi nel momento in cui servono a stroncare la possibilità di un cambiamento. La verità di questi giudizi è anche la falsità della loro implicita negazione che non si possa immaginare un mondo migliore [il quale sia realmente possibile e non meramente chimerico, è evidente. Corsivo mio].*⁶⁶¹

L'ideologia, quindi, è una dimensione costitutiva di qualunque logica di potere estraniante e oppressiva, quali che siano le sue forme storicamente specifiche. *“In ogni epoca – scrive Piero Bevilacqua – i poteri dominanti tendono ad autorappresentarsi come un dato di natura e a eternizzare la propria posizione di dominio, a farla coincidere con la realtà stessa, quasi fosse l'unico modo possibile di vita. E tale rappresentazione del mondo [che, sia ben chiaro, in base agli sviluppi interni a certi modi di produzione - segnatamente, a quello capitalistico -, può esprimersi secondo modalità eminentemente pragmatiche, svincolando i suoi adepti dall'obbligo di aderire esplicitamente a una qualche oggettiva verità religiosa, metafisica, etica] è imposta e alla fine accettata da tutti [corsivo mio]. Oggi, ad esempio, l'ideologia dello sviluppo dà il colore al cielo sotto cui viviamo.”*⁶⁶²

La questione dell'intima carica mistificatoria dell'ideologia, della sua “falsità”, come si esprime Eagleton, non coincide però immediatamente con il problema generale del vero e del falso, qualora la funzione delle diverse formazioni ideologiche sia individuata nell'orientare idealmente gli atti del porre – orientamento, come sappiamo, che può

⁶⁶¹ T. Eagleton, **Ideologia**, cit., p. 43.

⁶⁶² P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, p. 108. Si ricordi, in relazione a tutto ciò, il famoso passo dell'**Ideologia tedesca** in cui Marx ed Engels scrivono: “[...] ogni classe che prenda il posto di un'altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia [...] a dare alle proprie idee [espressione dei rapporti materiali conformi al dominio di questa classe] la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide.” E, poco sotto, aggiungono che questa “parvenza” mistificante ha termine “non appena non è più necessario rappresentare un interesse particolare come universale o l'«universale» come dominante.” (Cfr. K. Marx – F. Engels, **La concezione materialistica della storia**, cit., pp. 74-75).

esprimersi anche come “abitudine a”, come riflesso quasi inconsapevole, ma, di per sé, teleologicamente diretto e socialmente connotato – affinché essi siano conformi ad una logica sociale estraniante. Procediamo con ordine. Qualunque sistema ideologico, scrive assai acutamente Lukács, deve essere conformato in modo che almeno alcune delle sue articolazioni interne non smarriscano mai *“il contatto, molto spesso organizzato in forme complesse, con i destini specifici degli individui in quanto individui nella vita quotidiana [corsivo mio].”*⁶⁶³ Il diritto, per esempio, “intende dominare la vita quotidiana degli uomini, nell’interesse di una certa classe a un dato grado di sviluppo economico, soprattutto con la minaccia generale di pene; per considerare raggiunto questo obiettivo, basta che tali comandi e divieti siano in larga misura rispettati dalla maggioranza delle persone.”⁶⁶⁴ Tuttavia, esso non sarebbe ideologicamente abbastanza efficace, se non fosse affiancato da altri strumenti ideologici in grado di incidere più profondamente sulle elaborazioni quotidiane degli individui, soprattutto quando è in gioco ciò che è decisivo per essi proprio in quanto individui. “Si pensi, per esempio, alla prima guerra mondiale. Il diritto poté presentarla all’individuo come legittima dal punto di vista del diritto internazionale, poté dimostrare che nella lunga serie degli assassini, omicidi, ecc. non rientrava l’uccisione del nemico per mano dei soldati. Tutto questo non era privo di importanza. *Quando però le varie confessioni sostennero che l’uomo, assolvendo senza riserve i suoi doveri verso la propria patria, si salvava l’anima, restava fedele alle sacre tradizioni dell’umanità cristiana, ecc. esse favorirono gli interessi allora centrali delle classi dominanti con una intensità e profondità d’azione molto maggiori di quanto il diritto sia mai stato capace di ottenere. E’ senz’altro evidente che tali effetti possono essere raggiunti solo quando le posizioni teleologiche*

⁶⁶³ G. Lukács, **Ontologia dell’essere sociale**, cit., p. 633.

⁶⁶⁴ Ivi, pp. 633-634.

*che vanno realizzandosi sono basate su una ricca messe di esperienze relativamente a che cosa l'uomo medio nella vita quotidiana ritiene vero, reale, importante, ecc., a quali forme concrete suscitano in lui tali idee sulla realtà del suo ambiente in quanto realtà, insomma a come è fatta l'ontologia della vita quotidiana in un dato momento per vari tipi di persone [corsivo mio].*⁶⁶⁵ Certamente, anche la religione, come il diritto, ha la necessità di “fondare con sottigliezze concettuali le sue decisioni”, ma esse, se la religione vuole “comunque conservare l'evidenza di un possibile effetto di massa (effetto su una massa di individui nella vita quotidiana)”, “*devono allora essere restituite all'evidenza diretta nella prassi della vita quotidiana [corsivo mio]*”, come, per fare un esempio, nell'episodio dantesco di Guido da Montefeltro, “dove il pentimento non tradotto in pratica è privo di valore per la salvezza.”⁶⁶⁶

Non è detto, naturalmente, che debba essere proprio la religione a caratterizzare fondamentalmente un sistema ideologico e a orientare gli atti pratici degli individui in base a ciò che ad essi vien fatto apparire come corrispondente alle proprie più autentiche esigenze personali. Zygmunt Bauman, considerando gli sviluppi interni alla società capitalistica, afferma che “la socializzazione efficace è quella che obbliga/induce/persuade gli individui a *desiderare di fare* quel che il sistema, di fatto, *ha bisogno che essi facciano* per continuare ad esistere. *Questo si ottiene in modo diretto o indiretto [corsivo mio]*: in modo diretto raccogliendo il consenso attorno al sistema all'insegna dello «Stato» o della «nazione», attraverso una campagna permanente di «mobilitazione spirituale», «educazione civica», «difesa dei valori», «indottrinamento ideologico» e a volte «lavaggio del cervello» (questo è stato fatto nella fase della piena modernità, cioè nella «società dei produttori»). D'altra parte,

⁶⁶⁵ Ivi, p. 634.

⁶⁶⁶ Cfr. G. Lukács, op. cit., p. 634.

*agendo in maniera indiretta, è possibile addestrare gli individui a seguire certi comportamenti e ad affrontare i problemi seguendo certi protocolli. Quando questi modelli sono stati osservati e assorbiti fino a diventare comportamenti automatici, gradualmente i modelli alternativi e le capacità necessarie per metterli in pratica spariscono. Questa è la fase della modernità liquida, cioè della società dei consumatori [corsivo mio].”*⁶⁶⁷ In essa, in termini più precisi, viene imposto un modello di “benessere” e di “individualità” che pervade molto a fondo i bisogni, le esigenze e le posizioni della vita quotidiana, dissociandoli da ogni obbligo etico e veritativo “forte” che ostacolerebbe la fluidificazione (parziale) delle condotte e la ristrutturazione consumistica degli stili di vita (almeno come tendenza e aspirazione), funzionali allo scorrimento generalizzato delle merci capitalisticamente prodotte. L’ideologia consumistica e “sviluppista”, il cui pragmatismo e relativismo sono radicate nelle necessità sistemiche della riproduzione capitalistica, mira ad abituare gli individui a considerare come frutto di una “democratica libertà di scelta individuale” la scelta manipolatoria di tipo commerciale (o, comunque, racchiusa negli angusti confini di una razionalità meramente strumentale o strategico-competitiva), includendo nel suo ambito qualunque tipo di appello alla “giustizia”, ai “diritti umani”, alla “salvezza dell’ambiente”, ecc., purché esso sia recepito, consumato, declinato secondo le modalità antropologico-sociali e culturali richieste dalla (tendenziale) mercificazione universale del capitalismo assoluto odierno (di tutto ciò, si dirà più a fondo nel terzo capitolo).

Se l’ideologia, dunque, - assuma o meno una forma ontologica, metafisica, religiosa - deve anzitutto tendere a modellare gli atti quotidiani del porre, mistificando come umanamente rilevante ciò che è invece conforme al riprodursi delle estraniamenti

⁶⁶⁷ Zygmunt Bauman, **Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi**[2006], Edizioni Erickson, Gardolo (TN), 2007, pp. 42-43.

immanenti ai rapporti sociali dominanti, è in relazione a tali sue peculiarità che deve esser posta la questione della funzione svolta rispetto ad essa dalle produzioni spirituali (scientifiche, filosofiche, ecc.) vere (sempre e solo approssimativamente) e false. Da un lato, non necessariamente una realizzazione della falsa coscienza è destinata a svolgere una funzione ideologica⁶⁶⁸ poiché non è detto che essa debba sollecitare, in determinate condizioni, delle posizioni teleologiche socialmente rilevanti ed estranianti. Dall'altro, acquisizioni conoscitivamente vere o eticamente disalienanti (almeno entro certi limiti, per determinati loro aspetti, ecc.) possono divenire operanti, in termini sociali, quali componenti dei momenti ideali di atti del porre ingeneranti il riprodursi o l'innescarsi di processi sociali portatori di forme specifiche di estraniamento. Ciò non significa affatto, però, che verità e falsità, all'interno dei processi ideativi ideologici, stiano esattamente sullo stesso piano e abbiano in sé, per la loro intrinseca natura, le stesse identiche possibilità di sviluppo in senso alienante o disalienante. Se un'effettiva conoscenza scientifica o una sensata istanza etico-sociale possono diventare vettori di posizioni teleologiche estranianti, infatti, questo accade non per ciò che esse contengono in sé di approssimativamente vero (o giusto) e positivamente universalizzabile, ma per gli elementi propriamente ideologici (supportati da determinate tendenze socialmente attive) cui tali acquisizioni sono subordinate nell'ambito delle costellazioni ideali alla base del porre. Allo stesso modo, una determinata concezione della realtà ontologicamente inconsistente (per esempio, di tipo creazionista) può porre capo a ideazioni e atti del porre non privi di caratteri umanamente, socialmente, eticamente significativi, cosa resa possibile non certo da quanto di erroneo, distorto, illusorio essa contiene, ma dal suo mediarsi con elementi conoscitivi ed etico-sociali oggettivamente (approssimativamente)

⁶⁶⁸ Cfr. E Vaisman, **Lukács versus Althusser**, cit., p. 342.

validi. Così, se consideriamo per esempio il pensiero etico e politico di Aristotele, possiamo trovare congiunti in esso istanze pesantemente ideologiche (quali la teorizzazione della naturalità della schiavitù o un accentuato pregiudizio patriarcale) e un orientamento di fondo, incentrato sul concetto greco-classico di “misura”, che è suscettibile di ben altri sviluppi. Costanzo Preve, della cui polemica contro la “crematistica” politica smithiana abbiamo parlato in precedenza, sostiene, a tal proposito, che l’etica aristotelica del giusto mezzo “fa parte di un trittico in cui c’è anche il giusto mezzo dell’economia contro l’illimitata dismisura della *crematistica* ed il giusto mezzo della politica contro l’illimitata dismisura dei regimi oligarchici, demagogici e tirannici.”⁶⁶⁹ Tutto questo è stato reso possibile “dall’attenta osservazione [da parte di Aristotele] [del] mercato ateniese della metà del IV secolo”,⁶⁷⁰ in un’epoca in cui – nonostante si avviasse alla fine - era ancora in certa misura operante l’influenza culturale della polis originaria di piccoli produttori indipendenti, sostegno materiale del “metron”, fatto valere nei confronti della crescita illimitata di una ricchezza privata individuale schiavizzante e disgregatrice del nesso comunitario.⁶⁷¹ Quanto una tale elaborazione concettuale sia portatrice di spunti di riflessione universalisticamente validi e ulteriormente specificabili, mostrando di possedere ancor oggi (anzi, soprattutto oggi) un “estremo interesse”,⁶⁷² è assai ben colto, tra gli altri, da Serge Latouche; egli, individuando “il problema fondamentale” dell’epoca attuale “nella logica della *dismisura* [corsivo mio] del nostro sistema economico”,⁶⁷³ non si perita per nulla di parlare di una “rivincita postuma [...] del vecchio Aristotele” e della sua critica della

⁶⁶⁹ C. Preve, **Storia dell’etica**, cit., p. 45.

⁶⁷⁰ E. Berti, **Profilo di Aristotele**, cit., p. 299.

⁶⁷¹ Cfr. C. Preve, **Storia dell’etica**, cit., pp. 37-45.

⁶⁷² Cfr. E. Berti, **Profilo di Aristotele**, cit., p. 298.

⁶⁷³ Cfr. Serge Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**[2007], Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 39.

“crematistica innaturale”, cioè dell’arte di fare denaro con denaro e di accumulare senza limiti”.⁶⁷⁴ Un’analoga mescolanza di tratti ideologici e di aspetti a buon diritto universalizzabili è rintracciabile, per fare un altro esempio, nella rivendicazione delle libertà di parola, di pensiero e di espressione. Ben pochi dubbi vi sono sul fatto che una tale rivendicazione, qualora sia disgiunta da un’avvertita coscienza critica delle molteplici, sottili e spesso non facilmente avvertibili pressioni manipolatrici cui quelle libertà sono sottoposte nell’odierna società capitalista, sia destinata a rimanere puramente retorica e, al di là delle intenzioni soggettive, addirittura mistificante. Ciò non toglie che la negazione della possibilità di esprimere liberamente le proprie opinioni costituisca una remora essenziale allo sviluppo di personalità non estraniare, ostacolando e intralciando la diffusione sociale generalizzata dell’abitudine a sottoporre criticamente a confronto i più diversi punti di vista, quale che sia l’individuo o l’istituzione che li adotta. Esaminando brevemente la questione in rapporto a più ampie considerazioni sulla “libertà negativa” (“c’è «libertà negativa» quando non esiste una forza coercitiva che impedisca di fare una certa cosa”) e sulla “libertà positiva” (“c’è «libertà positiva» quando esistono le circostanze adatte per farla”),⁶⁷⁵ Noam Chomsky sostiene che “al giorno d’oggi, negli Stati Uniti la libertà di parola è soprattutto una libertà negativa, ovvero nessuno ci impedisce di parlare. Ma la libertà di parola non è disponibile come libertà positiva perché [...] nella nostra società l’accesso ai canali di comunicazione è fortemente distorto e rispecchia grosso modo la distribuzione del potere, che ovviamente è molto ineguale.”⁶⁷⁶ La qual cosa non deve certo indurci a

⁶⁷⁴ Cfr. Serge Latouche, **Altri mondi, altre menti, altrimenti. Oikonomia vernacolare e società conviviale**, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2004, p. 76. Le mirabili riflessioni di Aristotele sulla crematistica sono contenute in **Politica**, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 18-24 (I, 9-11).

⁶⁷⁵ Cfr. N. Chomsky, **Capire il potere**, cit., p. 340.

⁶⁷⁶ Ibidem.

negare alla libertà di parola il suo valore universalistico: “Ritengo che occorra salvaguardare le libertà negative, difenderle con forza e cercare poi di tradurle in libertà positive. *Se l’obiettivo è quello di raggiungere una libertà positiva, non ha senso distruggere quella negativa. Lasciare, per esempio, che lo stato decida ciò che la gente può dire non migliora la situazione di chi non ha potere. Queste sono le uniche scelte a nostra disposizione. Conquistare la libertà negativa è stato un grande risultato* [corsivo mio].”⁶⁷⁷ Seguendo una linea argomentativa assai simile, Marino Badiale e Massimo Bontempelli precisano che il principio giuridico della generalità della legge, risalente all’Illuminismo e alla Rivoluzione Francese, rappresenta un’acquisizione irrinunciabile di “*grande valore etico. La legge valevole per la generalità delle persone che rientrano nella sua casistica astratta presuppone infatti che ogni persona, per il solo fatto di essere persona, meriti lo stesso rispetto formale di ogni altra* [corsivo mio].”⁶⁷⁸ E’ profondamente vero che la mera eguaglianza formale delle persone non esclude per nulla “*diseguaglianze sostanziali anche molto pesanti, e perdite di fatto della dignità sociale per effetto di condizioni economiche di miseria o di condizioni sociali di precarietà ed emarginazione.*”⁶⁷⁹ E tuttavia gravemente erroneo sarebbe non riconoscere “*gli effetti positivi, anche se certo insufficienti, che il principio della generalità della legge anche da solo produce. Vogliamo dire che persino per chi vive una condizione economica e sociale di perdita sostanziale della propria dignità sociale, è meno peggio soggiacere a una legge formalmente uguale per tutti che a una diseguaglianza anche nella forma della legge. Senza l’eguaglianza formale di fronte alla legge, infatti, cade l’unica cintura protettiva esistente dei più elementari diritti [...]* Non è un caso che la

⁶⁷⁷ Ibidem.

⁶⁷⁸ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 77.

⁶⁷⁹ Ibidem.

tradizione comunista [dei partiti comunisti], che ha educato generazioni di militanti al disprezzo delle garanzie formali del diritto in nome dell'eguaglianza sostanziale, economico-sociale, abbia in questo modo a suo tempo avallato gli enormi crimini dei regimi staliniani e la repressione sanguinosa di ogni dissidenza politica, anche di ispirazione genuinamente comunista".⁶⁸⁰ Ancora – sempre a mo' di esempio -, si pensi a quanto Carla Ravaioli, in riferimento alla riflessione femminile e femminista, afferma circa il "privato". Questo, se da un lato è stato storicamente "l'*hortus conclusus*" dell'oppressione della donna, "un luogo di segregazione, di esclusione dalle vicende della parola, del pensiero, della tecnica, di tutte le orgogliose categorie della «civiltà»" e, viceversa, "di obbligato commercio con quanto di «animalità» l'*homo sapiens* conserva", in sintesi, "luogo della «natura» contrapposto a quello della «cultura»; dall'altro, ha consentito l'elaborazione di *«una specifica «cultura» femminile, cresciuta mediante una lunga accumulazione storica di innumerevoli, minuti, preziosi saperi, che toccano momenti importantissimi del nostro essere umani: la casa, il cibo, gli indumenti, i farmaci, la nascita, l'infanzia, la vecchiaia, la morte; una cultura fondata su rapporti ravvicinati con la materialità della vita, esperita mediante una conoscenza prevalentemente manuale e corporea delle cose, espressa entro una misura eminentemente emotiva dell'esistere, carica di una ricchissima serie di affetti e valori, che la storia ha incaricato la donna di impersonare e rappresentare, ma che appartengono all'essenza stessa dell'umanità [corsivo mio].»*⁶⁸¹

Esempi simili a questi potrebbero ovviamente moltiplicarsi, riproponendo continuamente però, ai fini della nostra discussione, il medesimo insegnamento: mentre ogni acquisizione culturale dotata di aspetti oggettivamente validi – rimandiamo

⁶⁸⁰ Ivi, pp. 77-78.

⁶⁸¹ Carla Ravaioli, **Il quanto e il quale. La cultura del mutamento**, Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. 26-27.

all'analisi fin qui svolta per chiarire in che senso debba intendersi tale rivendicazione di validità oggettiva in sede conoscitiva ed etica -, pur potendo essere ideologicamente strumentalizzata e deformata, può aprire spazi reali di umanizzazione non estraniante (sebbene all'interno di dinamiche storico-sociali mai linearmente cumulative né, comunque, tali da garantirne l'automatica estensione e riproduzione), ideazioni di per sé false non hanno, quanto alla loro intima natura, la possibilità autonoma di promuovere positivamente dei processi disalienanti, se non mediandosi, in modi complessi e specifici, con elementi effettivamente universalizzabili, ossia recuperabili, ridefinibili, approfondibili all'interno di un processo volto a realizzare il profondo e diffuso dispiegarsi della genericità consapevole degli esseri umani. Per fare un esempio soltanto, si può porre mente al modo – artisticamente felicissimo – in cui il sommo regista cinematografico danese Carl Theodor Dreyer nel mirabile **Ordet** (1955) riprende, come scrive intelligentemente Guido Oldrini, “i due estremi caratteristici della «dialettica qualitativa» di Kierkegaard, la cancellazione della storicità reale e l'ipertrofia della soggettività interiormente sviluppata”, ma rielaborandoli in una personale “*prospettiva critico-umanistica, che ne assorbe esteticamente l'irrazionalismo* [corsivo mio]”:⁶⁸² il miracolo su cui il film si chiude, rappresentato in una sequenza di sconvolgente forza espressiva, riafferma ed esalta, sia pur sulla base di presupposti luterano-kierkegaardiani personalmente filtrati, il valore dell'amore nella sua terrena concretezza (come dimostra lo struggente e sensuale abbraccio finale tra il marito e la moglie risorta), sicché del tutto legittimamente si può concludere che “*dalla potenza di queste immagini finali emerge in tutta la sua potenza, nonostante il travestimento mistico, anche l'umanesimo di Dreyer* [corsivo mio].”⁶⁸³ (Allo stesso modo, se ci allontaniamo dal terreno dell'arte,

⁶⁸²Cfr. Guido Oldrini, **Il cinema nella cultura del Novecento**, Le Lettere, Firenze, 2006, pp. 212-213.

⁶⁸³ Ivi, p. 212.

possiamo constatare come tutte le grandi religioni abbiano esposto in forme varie lo stesso principio umanamente rilevante, la cosiddetta “regola d’oro” – non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te -, le cui radici non affondano certo in una qualche volontà divina o nell’annuncio di qualche profeta illuminato).⁶⁸⁴

La correlazione da noi posta in luce tra ideologia ed estraniamento (dal cui possibile agire nessuna società, neppure quella auspicabilmente capace di democratizzare radicalmente, in termini tendenziali, le posizioni quotidiane medie degli individui, può mai dirsi definitivamente immune) deve inoltre tener conto del fatto che nessun processo di riproduzione sociale complessiva recante con sé il riprodursi di forme specifiche di estraniamento può mai dirsi completamente disumanizzante, cancellando integralmente tratti, disposizioni, capacità, modalità relazionali suscettibile di ulteriori sviluppi disalienanti e consapevolmente generici. Esaminando l’agire di quelli che Althusser chiama “gli apparati ideologici di Stato”,⁶⁸⁵ Eagleton osserva giustamente – sebbene, a tratti, con eccessiva schematicità - che “è difficile immaginare che scuole, chiese, famiglie e media siano strutture *puramente* ideologiche. *La scuola può insegnare il senso civico e a onorare la bandiera, ma insegna pure a leggere, a scrivere e ad allacciarsi la stringa delle scarpe, tutte cose che presumibilmente sono utili anche sotto il socialismo. Sua Santità sarebbe sorpreso di apprendere che la Chiesa in America Latina non faceva altro che sostenere il potere imperiale. [...] La famiglia è il teatro dell’oppressione, soprattutto per le donne e i bambini, ma ogni tanto promuove dei valori e delle relazioni in contrasto con il mondo brutale e indifferente del capitalismo monopolistico. Tutte queste istituzioni, in breve, sono contraddittorie al*

⁶⁸⁴ Cfr., per esempio, M. D. Hauser, **Menti morali. Le origini naturali del bene e del male**, cit., p. 216, p. 349, p. 374.

⁶⁸⁵ Cfr. Louis Althusser, **Ideologia e apparati ideologici di Stato**[1970], in **Critica marxista**, n. 5, 1970, pp. 23-65.

loro interno, e perseguono scopi sociali disparati [...]. Non tutti gli aspetti di questi apparati sono ideologici sempre e comunque [corsivo mio].”⁶⁸⁶ A sua volta, Noam Chomsky, nella sua più volte menzionata discussione del '71 con Foucault, sostiene che “sarebbe troppo affrettato definire i sistemi giudiziari oggi esistenti come semplici strumenti dell’oppressione di classe [...]. Credo piuttosto che questi sistemi contengano al loro interno elementi che appartengono ad altre forme di oppressione, ma che, al contempo, esprimano in qualche modo anche la ricerca di quel che è l’umanità più vera, espressa da concetti importanti e che considero fondati come la giustizia e l’integrità, l’amore, l’attenzione per gli altri e la solidarietà. Ritengo che in qualunque società futura, che naturalmente non sarà perfetta, avremo ancora a che fare con queste idee [corsivo mio].”⁶⁸⁷ Di qui, l’esigenza, espressa dal linguista americano, di difendere, migliorare e utilizzare le componenti più avanzate degli ordinamenti legislativi vigenti, quelle più adatte a venir integrate in un processo democratizzante, facendole valere contro le componenti più arretrate o contro le stesse decisioni dei governi, le pretese delle multinazionali o dei militari, ecc.⁶⁸⁸ Anche in Lukács ritroviamo un analogo rifiuto di considerare le società di classe e lo sviluppo storico che le riguarda come un processo monoliticamente estraniante. Rimarcando con forza il carattere non “utopistico” della prospettiva marxiana e leniniana di trasformazione sociale, il filosofo ungherese scrive che “per un più profondo senso umano, non occorre che venga al mondo nulla di inedito, ma «semplicemente» che determinati atteggiamenti, comportamenti, ecc. umani, che fino a quel momento avevano potuto realizzarsi inefficacemente solo come «eccezioni», ora pervengano a una universalità sociale totale. Anche qui ha luogo un

⁶⁸⁶ T. Eagleton, **Ideologia**, cit., pp. 179-180.

⁶⁸⁷ N. Chomsky – M. Foucault, **Della natura umana. Invariante biologico e potere politico**, cit., pp. 67-68.

⁶⁸⁸ Cfr. N. Chomsky – M. Foucault, op. cit., pp. 58-63.

*salto, anche qui si verifica una svolta rivoluzionaria, ma questa «semplicemente» innalza momenti fino ad allora esistenti e operanti dell'essere sociale degli uomini [frutto dell'espressione, articolazione, sviluppo sociali delle predisposizioni determinate della loro natura] e li colloca a un'altezza fino ad allora immaginabile a stento [corsivo mio].*⁶⁸⁹ Quel che è in gioco in un processo possibile di democratizzazione comunista, aggiunge Lukács, non è perciò l'instaurazione di modi di vita e di relazione che aspirino ad un assoluto rinnovamento umano-sociale, ad una velleitaria e manipolatoria palingenesi antropologica inevitabilmente foriera di infelicità e sofferenza, ma, ben più concretamente, un'universalizzazione reale che assimili, rielabori e renda generalmente operante *“quanto vi [è] di più valido nello sviluppo più che bimillenario della cultura e del pensiero umani [corsivo mio].”*⁶⁹⁰ “Quando si parla di un al di là dell'uomo – si può concludere allora con Franco Fortini – *è dunque necessario intendere un al di là dell'uomo presente, non un al di là della specie. Comunismo è rifiutare anche ogni sorta di mutanti per preservare la capacità di riconoscersi nei passati e nei venturi [corsivo mio].*”⁶⁹¹

Come si è fin qui costantemente ripetuto, le ideazioni e le posizioni teleologiche attraverso cui gli individui rispondono alle alternative etiche concrete della loro esistenza sono sempre riccamente mediate in termini storico-sociali, scaturendo dall'esprimersi e dallo svilupparsi delle predisposizioni costitutive della natura umana entro la dialettica reale delle totalità sociali e dei modi di produzione attorno a cui esse si articolano. E' quindi indispensabile, a questo punto della nostra esposizione, cercare di individuare, sia pur in termini inevitabilmente generali, le principali problematiche e

⁶⁸⁹ G. Lukács, **L'uomo e la democrazia**, cit., pp. 72-73.

⁶⁹⁰ Ivi, p. 73.

⁶⁹¹ Franco Fortini, **Extrema ratio. Note per un buon uso delle rovine**, Garzanti, Milano, 1990, p. 101.

le divergenti possibilità di sviluppo sociale che si profilano nell'orizzonte storico dell'odierno capitalismo, al fine di meglio determinare i caratteri economici, sociopolitici, culturali, etici, antropologici dello scontro oggi in corso tra tendenze (disperse e minoritarie) democratizzanti e le forme di estraniamento connesse coll'estendersi vieppiù pervasivo dei processi capitalistici di produzione e consumo. Sarà compito del terzo capitolo del presente lavoro elaborare talune riflessioni in merito a tale complesso insieme di questioni.

Capitolo III

DEMOCRATIZZAZIONE ED ESTRANIAZIONE NELL'EPOCA DEL CAPITALISMO ASSOLUTO: ALCUNE RIFLESSIONI

Nella sua **Breve storia del neoliberismo**, David Harvey individua nella “svolta drastica alla politica monetaria statunitense” imposta nell’ottobre del 1979 da Paul Volcker, presidente della Federal Reserve Bank durante la presidenza Carter, “una condizione necessaria” - ancorché di per sé “non sufficiente” - “per l’avvio della neoliberalizzazione.”⁶⁹² Il suo significato storico va ravvisato nell’abbandono dell’*“impegno a perseguire i principi del New Deal, cioè politiche fiscali e monetarie keynesiane che avevano come obiettivo principale la piena occupazione [corsivo mio]”, “a favore di una politica concepita per tenere a freno l’inflazione, senza riguardo per le conseguenze sull’occupazione [corsivo mio].* Il tasso reale d’interesse, spesso negativo durante l’ondata inflazionistica a due cifre degli anni settanta, fu reso positivo per ordine della Fed. Il tasso nominale d’interesse venne alzato da un giorno all’altro e, dopo qualche oscillazione, nel luglio 1981 si attestò poco al di sotto del 20 per cento. Cominciò così «una lunga e profonda recessione *che avrebbe svuotato le fabbriche e*

⁶⁹² Cfr. David Harvey, **Breve storia del neoliberismo**[2005], il Saggiatore, Milano, 2007, pp. 33-34.

*distrutto i sindacati negli Stati Uniti, e spinto i paesi debitori sull'orlo dell'insolvenza, aprendo la lunga epoca dell'aggiustamento strutturale [corsivo mio]».*⁶⁹³

In effetti, scrivono a loro volta Marino Badiale e Massimo Bontempelli, il “Volcker shock”, pur non manifestando immediatamente tutti i suoi effetti – com'è del resto naturale -, “*ha rappresentato la cesura storica nella cui scia si instaura l'attuale capitalismo assoluto [corsivo mio]”.*⁶⁹⁴ Con quest'ultima espressione essi affermano di volersi riferire a “quello che nella pubblicistica corrente viene indicato come «capitalismo neoliberistico» o «capitalismo globalizzato», contrapposto al capitalismo «keynesiano-fordistico» che ha caratterizzato il mondo occidentale nel trentennio seguito alla Seconda guerra mondiale”;⁶⁹⁵ nella fase storica odierna, sfociata per motivi strutturali in una generalizzata recessione internazionale, “*il «modo di produzione» capitalistico tende a coincidere con la «formazione sociale» (con la concreta società in cui viviamo), e il capitalismo diviene [appunto] «assoluto» perché non si limita più a indirizzare la dinamica sociale ma permea [meglio: tende a permeare] ogni aspetto della realtà [corsivo mio].*”⁶⁹⁶

Le ragioni storico-sociali alla base della manovra di Volcker non possono dunque essere pienamente comprese se non alla luce dei caratteri di fondo del modello “fordistico-keynesiano” (lasciando qui da parte le differenze tra le sue diverse applicazioni, europee o statunitensi) e delle ripercussioni negative che esso, alla lunga, ha finito coll'avere, innescando processi erosivi, sul profitto capitalistico - sebbene, nello stesso tempo, proprio tale modello abbia fortemente contribuito, come vedremo,

⁶⁹³ Ivi, p. 34.

⁶⁹⁴ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., pp. 257-258.

⁶⁹⁵ Ivi, p. 41.

⁶⁹⁶ Intervista a Marino Badiale e Massimo Bontempelli (22/05/2009), facilmente rintracciabile sul sito www.ecodellarete.net (la citazione è tratta dalla pagina 2 del testo scaricato).

alla costituzione di taluni presupposti antropologico-sociali e culturali indispensabili al dispiegarsi tendenzialmente assolutizzante del processo di produzione e consumo della merce capitalisticamente prodotta. “La tremenda crisi capitalistica del 1929, non superata se non dalle politiche di riarmo e dalle produzioni belliche – scrive Bontempelli -, è stata una classica e devastante crisi da insufficienza della domanda monetaria globale. Dopo la seconda guerra imperialistica mondiale, sembrò sempre più, man mano che passavano gli anni, che crisi del genere fossero ormai scongiurate. *In realtà, il tarlo dissolutore dell’insufficienza della domanda globale era semplicemente entrato in una lunga fase di latenza storica, a causa del cosiddetto compromesso fordista tra classi capitalistiche e classi proletarie. Le prime, infatti, accettavano di devolvere una parte dei loro profitti per assicurare alle seconde un graduale incremento del salario diretto, e la formazione di un salario indiretto costituito da alcune prestazioni gratuite dello Stato. Gli aumenti salariali, e gli stipendi di un ceto medio sempre più esteso in seguito all’accrescimento delle funzioni dello Stato, hanno mantenuto la domanda globale sempre adeguata all’allargamento dell’offerta, consentendo un aumento costante della forza produttiva del lavoro e della massa del profitto, parte della quale veniva impiegata per continuare ad alimentare questo processo [corsivo mio].*”⁶⁹⁷ Nell’ambito del modello keynesiano-fordistico venne, da un lato, radicandosi ed estendendosi “la produzione serializzata di massa”, la quale “era fonte di una gigantesca massa di plusvalore *che esigeva, per essere monetizzata e capitalizzata, un corrispondente consumo di massa* [corsivo mio]. Perciò le sinistre potevano battersi per migliori condizioni di reddito, di lavoro e di esistenza materiale delle classi subalterne, *senza mettere in questione il sistema capitalistico, ed anzi*

⁶⁹⁷ Massimo Bontempelli, **La disgregazione futura del capitalismo mondializzato**, Editrice C. R. T., Pistoia, 1998, pp. 7-8.

favorendone lo sviluppo proprio con le loro attività sindacali e politiche emancipatorie. Maggiori retribuzioni operaie, infatti, erano indispensabili all'assorbimento della produzione di massa [corsivo mio].”⁶⁹⁸ Dall'altro, “la protezione sociale delle classi lavoratrici, rappresentando un salario indiretto o differito (sotto forma di reddito corrisposto per cure mediche, frequenza scolastica, trasporto pubblico, periodo disoccupazione ed età non lavorativa) consentiva l'impiego integrale del salario diretto nel consumo delle merci e quindi nella realizzazione del plusvalore capitalistico [corsivo mio]. La spesa pubblica in deficit del Welfare, traducendosi in redditi di diversi strati di ceto medio professionalmente utilizzati nelle istituzioni statali e parastatali, contribuiva anch'essa a creare il mercato necessario per i beni durevoli di consumo prodotti in serie [corsivo mio].”⁶⁹⁹

Appare evidente, da questa analisi, la duplicità immanente a tale modello e alla stessa politica delle sinistre – non importa se socialdemocratiche o comuniste, dato che anche queste ultime, nel periodo in questione (1945-1975, all'incirca), al di là di un'adesione tutta ideologica a principi “marxisti” e “rivoluzionari”, sono venute sempre più rinunciando ad ogni effettiva “prassi antisistemica” per intraprendere un'azione di natura eminentemente redistributiva e amministrativa (per esempio, nelle amministrazioni locali), compatibile con le necessità riproduttive capitalistiche.⁷⁰⁰ Se, infatti, l'attività rivendicativa messa in atto nell'ambito di questa fase storica ha accresciuto realmente redditi e diritti delle masse lavoratrici, dando espressione a bisogni democratizzanti autentici sorti da processi plurisecolari della modernità – non è un caso, scrive Domenico Losurdo, che per “il gran patriarca del neoliberalismo”,

⁶⁹⁸ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 251.

⁶⁹⁹ Ivi, pp. 251-252.

⁷⁰⁰ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, op. cit., pp. 251-253.

Friedrich von Hayek, “le tappe dell’avvento del *Welfare State* (e del suffragio universale) sono le tappe dell’avvento della «democrazia ‘sociale’ o totalitaria» -,⁷⁰¹ tuttavia ha potuto farlo solo nei limiti consentiti dalle esigenze di accumulazione e di realizzo del plusvalore, le quali hanno, per così dire, “piegato” alla loro logica quelle sacrosante istanze liberatorie, distorcendone – sia pur non completamente – la carica effettivamente emancipatrice. Si può comprendere, allora, come, a parere di Costanzo Preve, “i trenta anni gloriosi” di cui parla Eric Hobsbawm (il trentennio ’45-’75, appunto) debbano essere considerati soprattutto “*il periodo storico in cui le classi operaie, salariate e proletarie vengono progressivamente «frollate» (per usare un linguaggio culinario), e cioè inserite nel capitalismo attraverso l’integrazione consumistica* [corsivo mio]. Solo la tradizionale e incurabile stupidità socialdemocratica poté pensare che si trattasse di una «fase intermedia» diretta verso il socialismo. E’ infatti interessante che nel «trentennio glorioso», che sarebbe forse preferibile connotare come il trentennio delle illusioni, si sia diffusa una concezione sociale definita «teoria della convergenza» per cui i due sistemi rivali avrebbero dovuto a poco a poco avvicinarsi. *E invece il mistero da spiegare sta in ciò, che il sistema capitalistico non ha vinto sul rivale sulla base di un graduale e riformistico avvicinamento propiziato dalla «teoria della convergenza», ma al contrario ha vinto radicalizzando la propria natura oligarchica, liberistica ed appunto «assoluta»* [corsivo mio].”⁷⁰²

Deve essere ben chiaro che ciò cui il filosofo torinese allude, parlando di “integrazione consumistica” delle classi operaie, salariate e proletarie, non è per nulla il risultato del “corrompersi” di una presunta (e affatto inesistente) costitutiva capacità di trascendimento sistemico posseduta “in sé” da queste classi, che dovrebbero solo

⁷⁰¹ Cfr. Domenico Losurdo, **Il peccato originale del Novecento**, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 27 e pp. 30-34.

⁷⁰² C. Preve, **La quarta guerra mondiale**, cit., pp. 114-115.

divenire coscienti del loro ruolo storico – a chiare lettere Preve sostiene che il modello staliniano prima, e il suo progressivo disfacimento fino alla restaurazione capitalistica poi, “è dovuto primariamente alla pittoresca ed incurabile incapacità di gestione sociale e soprattutto di egemonia culturale della classe operaia e proletaria [corsivo mio]”, cosa che ha reso necessario il formarsi di un nuovo ceto dirigente privilegiato, dispotico e burocratizzato -,⁷⁰³ quanto piuttosto l’esito della neutralizzazione (tendenziale) capitalistica della “dialettica «moderna» fra la lotta [proletaria] per il riconoscimento del lavoro e l’elaborazione universalistica della [borghese] coscienza infelice [corsivo mio].”⁷⁰⁴ Se quest’ultima è stata “devitalizzata” recidendo la parte più significativa del pensiero borghese, cioè la dolorosa consapevolezza “del mancato universalismo del pensiero borghese stesso [corsivo mio]”, alla quale tendono via via a sostituirsi gli imperativi della “concorrenza imprenditoriale globalizzata”, la cui unica universalità risiede nel suo generalizzarsi mondializzato;⁷⁰⁵ le istanze di riconoscimento umano integrale del lavoro provenienti dai ceti operai, fertile terreno di problematizzazione critica antisistemica e universalistica ad opera di un’intellettualità democratica e umanistica di estrazione borghese, sono state invece tendenzialmente riassorbite in virtù di un processo di “plebeizzazione consumistica del proletariato”, processo al quale hanno potentemente contribuito proprio le dinamiche economiche, sociali, politiche e culturali innescate dal capitalismo fordistico-keynesiano.⁷⁰⁶

Quest’ultimo, del resto, entra in crisi non appena comincia a diventare evidente, tra la fine degli anni ’60 e l’inizio degli anni ’70, che il suo ulteriore sviluppo eroderebbe i margini di profitto delle classi capitalistiche in maniera per esse non più tollerabile.

⁷⁰³ Cfr. C. Preve, op. cit., pp. 107-109.

⁷⁰⁴ Cfr. C. Preve, **Storia dell’etica**, cit., pp. 114-116.

⁷⁰⁵ Cfr. C. Preve, op. cit., pp. 116 e 126.

⁷⁰⁶ Cfr. C. Preve, op. cit., pp. 92-94, 114-116 e 126.

Anzitutto, sostengono Badiale e Bontempelli, “il mercato dei beni durevoli di consumo che hanno trainato lo sviluppo [...] (automobili, televisori, frigoriferi, lavatrici, materie plastiche, tessuti sintetici) conosce, dopo decenni, una inevitabile saturazione. I redditi di un ceto medio reso sempre più ampio e garantito dalla spesa keynesiana, perciò, *invece di allargare ulteriormente gli sbocchi alla produzione fordistica di massa, cominciano a generare inflazione: chi ha già un televisore in buono stato non spende i suoi incrementi di reddito per comprarne subito un altro, ma li impiega per comprare beni dall’offerta meno elastica, per esempio frequentando più spesso ristoranti o zone turistiche, o dotandosi di oggetti meccanici più sofisticati, o aumentando il suo consumo di carne o frutta, e facendo così lievitare i prezzi di tali beni* [corsivo mio].”⁷⁰⁷

In secondo luogo, “il flusso di dollari che alimenta la domanda internazionale della produzione fordistica, attraverso le spese statunitensi all’estero (per alimentare la guerra del Vietnam, per mantenere le basi militari disseminate nel mondo, per compiere investimenti in altri continenti, per importare petrolio), a un certo momento mette in discussione la convertibilità aurea del dollaro, che Nixon deve formalmente abolire il 15 agosto 1971. *In questo modo tale flusso di dollari diventa un generatore internazionale di inflazione* [corsivo mio. “L’iniziativa di Nixon – precisano Luigi Marelli e Renato Salvalaggio – era dovuta al fatto che il deficit della bilancia dei pagamenti americana aveva raggiunto dimensioni colossali, provocando una continua emorragia di dollari verso l’estero. Nel 1970 era stato registrato un passivo record di 10 miliardi e 700 milioni di dollari. A ciò aveva contribuito, *per la prima volta nella storia degli Stati Uniti, il deficit registrato dalla bilancia commerciale (che è parte della bilancia dei pagamenti). Questo dato significava che le importazioni degli Stati Uniti avevano*

⁷⁰⁷ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., pp. 253-254.

*superato le esportazioni ed era un chiaro sintomo della perdita di competitività dei prodotti americani rispetto a quelli europei e giapponesi (corsivo mio).⁷⁰⁸].⁷⁰⁹ Il punto critico fondamentale, sottolineano gli autori della **Sinistra rivelata**, “*sta però nel fatto che il lento, pluridecennale, processo [contraddittoriamente] emancipativo delle classi operaie ha ridotto la disoccupazione a piccole percentuali della forza-lavoro, la quale, ormai sindacalmente ben organizzata, si rivela capace di accrescere i propri redditi anche erodendo margini di profitto [corsivo mio]*”.⁷¹⁰ Ciò, se da un lato si inquadra all’interno di un epocale processo di trasformazione culturale e sociale che tende sempre più ad orientare la quotidianità media degli individui verso modelli di vita e scopi consumisticamente manipolati, dall’altro conferisce tuttavia, nell’immediata contingenza storica, in condizioni di notevole riduzione dell’”esercito industriale di riserva”, un aumentato potere contrattuale ai ceti operai e salariati, che esprimono la loro giusta insofferenza nei confronti “del carattere sempre più pesante, alienate e mentalmente svuotante delle catene di montaggio della produzione fordistica”, intensificando le proprie “spinte ribellistiche” (non concretamente rivoluzionarie, sia chiaro).⁷¹¹*

Le conseguenze storiche prodotte dal modello keynesiano-fordistico comportano perciò che le classi dominanti capitalistiche superino le proprie difficoltà attraverso “un modello diverso di capitalismo”,⁷¹² vale a dire che via via definiscano e attuino “un progetto politico” di neoliberalizzazione avente lo scopo, secondo David Harvey, di “*ristabilire le condizioni necessarie all’accumulazione del capitale e ripristinare il*

⁷⁰⁸ Luigi Marelli – Renato Salvalaggio, **Storia. Istituzioni, economia e società. Il ‘900**, vol. 2, Arnoldo Mondadori Scuola, Milano, 1995, pp. 307-308.

⁷⁰⁹ M. Badiale – M. Bontempelli, op. cit., p. 254.

⁷¹⁰ Ibidem.

⁷¹¹ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, op. cit., p. 254. Cfr anche M. Bontempelli, **La disgregazione futura del capitalismo mondializzato**, cit., pp. 10-11.

⁷¹² Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, op. cit., p. 254.

potere delle élite economiche [nel senso generale di garantire più saldamente la riproduzione dei meccanismi propriamente capitalistici di strutturazione gerarchica della società. Corsivo mio].”⁷¹³ Inizialmente, quando la nuova prospettiva non è ancora stata delineata e ad emergere è soprattutto l’esigenza immediata di ristabilire livelli più alti di profitto, i gruppi dominanti, “di fronte allo shock petrolifero dell’ottobre 1973, e alla successiva crisi recessiva del 1974-75 (la prima seria del dopoguerra), *puntano proprio sull’inflazione* [corsivo mio], tanto che gli economisti si troveranno a discutere il fenomeno assolutamente inedito della «stagflazione». Ciò accade perché l’inflazione, partendo dal dollaro statunitense, lo svaluta, favorendo le esportazioni nordamericane e quindi rallentando il flusso destabilizzante di dollari all’estero, *e soprattutto perché rialzando continuamente i prezzi i capitalisti ristabiliscono continuamente i margini di profitto erosi dagli aumenti salariali, impedendo la stabilizzazione di una distribuzione del reddito divenuta ai loro occhi troppo favorevole alle classi lavoratrici* [corsivo mio].⁷¹⁴ La strategia del presidente Carter, inizialmente volta ad adattarsi all’inflazione e a mantenere un’elevata spesa pubblica, “espansa soprattutto in campo militare, ottiene effettivamente il risultato di un rilancio dei profitti e dell’accumulazione del capitale, portando il capitalismo statunitense, e trainando quello europeo, fuori dalla recessione del 1974-75.”⁷¹⁵ L’esito che ne consegue è tuttavia un evidente indicatore dell’ormai raggiunta insostenibilità storica, per il funzionamento del modo capitalistico di produzione, di quel “compromesso sociale tra capitale e lavoro che con tanto successo aveva costituito la base per l’accumulazione di capitale nel dopoguerra.”⁷¹⁶ La ripresa economica, infatti, avvenendo in condizioni prossime alla piena occupazione, conduce a

⁷¹³ Cfr. D. Harvey, **Breve storia del neoliberismo**, cit., p. 29.

⁷¹⁴ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., pp. 254-255.

⁷¹⁵ Ivi, p. 255.

⁷¹⁶ D. Harvey, **Breve storia del neoliberismo**, cit., p. 24.

ulteriori aumenti dei salari nominali “che eroderebbero nuovamente i profitti se i corrispondenti aumenti dei salari reali non fossero impediti da nuovi aumenti generalizzati dei prezzi. *Il modello keynesiano-fordistico chiaramente non funziona più, perché i gruppi capitalistici non sanno più operarvi se non con continui rilanci dell’inflazione, che nel 1978 portano a un grave deprezzamento del dollaro* [corsivo mio].”⁷¹⁷

La durissima manovra antinflazionistica promossa nell’ottobre 1979 da Paul Volcker, chiamato alla presidenza delle Federal Reserve da un Jimmy Carter ormai preoccupato per gli effetti di una spinta inflazionistica aggravata dal secondo shock petrolifero, va dunque compresa, nella sua reale portata storica, in rapporto a questo nodo problematico. La drastica riduzione di liquidità monetaria, attuata “con un’assenza sconcertante di gradualità e proporzioni”, permette indubbiamente alle autorità statunitensi di ottenere “un pieno successo nella lotta all’inflazione che, sotto l’urto di tassi d’interesse al 25%, scende dal 19% al 13% nella primavera successiva, al 9% alla fine del 1980 (con tassi d’interesse al 15%), e infine al 3% alla fine del 1981. *Il prezzo pagato per questo successo è tuttavia assurdamente alto: tra il 1979 e il 1981, con la domanda interna e le spese di investimento soffocate dalla mancanza di liquidità, la produzione scende di dieci punti percentuali (una recessione senza precedenti [fino a quel momento] nel dopoguerra) e la disoccupazione sale dal 4% all’11% della forza-lavoro* [corsivo mio].”⁷¹⁸ Non deve certo stupire, commentano Badiale e Bontempelli, che i provvedimenti della Federal Reserve abbiano prodotto simili conseguenze, dato che il reale obiettivo della manovra di Volcker era assai più quello di creare disoccupazione attraverso la recessione che di contrastare l’eccessiva inflazione. “Se, infatti [lo scopo

⁷¹⁷ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 256.

⁷¹⁸ Ivi, p. 246.

principale] fosse stato davvero quello, la manovra sarebbe stata concepita diversamente, cioè distribuendo su più anni il processo di discesa dell'inflazione, restringendo il credito in maniera selettiva, limitando le importazioni, in modo da fermare l'ascesa dei prezzi con un impatto meno traumatico possibile sulla produzione e sull'occupazione. Volcker restringe invece la liquidità in maniera intenzionalmente non-selettiva, brutale e molto concentrata nel tempo, in modo da ottenere, attraverso una recessione produttiva, un rapido e consistente aumento della disoccupazione, come richiestogli dall'oligarchia finanziaria. Ma perché? *In primo luogo perché un rapido aumento della disoccupazione appare in quel momento ai gruppi dominanti come l'unico mezzo per ridurre in maniera rapida e consistente il potere contrattuale delle classi lavoratrici, che essendo progressivamente cresciuto nel corso degli anni '60 e dei primi anni '70, ha finito per erodere il profitto capitalistico. In secondo luogo perché una drastica frenata dei prezzi appare, se ottenuta attraverso una netta riduzione del monte-salari, più durevolmente stabile e capace, mediante l'aumentato potere d'acquisto della moneta, di ricapitalizzare gli istituti bancari e i gruppi finanziari tramite la rivalutazione dei loro crediti. La disoccupazione come fine e la lotta all'inflazione come mezzo, dunque, e non viceversa [corsivo mio].*⁷¹⁹

Quanto una tale politica, pur non ancora compiutamente neoliberista, segni un punto di rottura epocale con le pratiche in senso lato keynesiane che avevano in vario modo costituito, nel dopoguerra, "l'orizzonte comune dell'Occidente capitalistico", è con ogni evidenza testimoniato dal documento con il quale la stessa Federal Reserve illustra, il 6 ottobre 1979, la sua manovra. In esso si afferma *"un nuovo principio che comincia subito a propagarsi nel mondo: e cioè che non rientra tra i compiti dello Stato né*

⁷¹⁹ Ivi, pp. 247-248.

promuovere l'occupazione della forza-lavoro, che è affare esclusivo delle aziende private, né compensare le riduzioni di reddito di alcuni settori della popolazione, che è affare degli individui coinvolti e della loro capacità di iniziativa e reazione. Si tratta di un principio specificamente antikeynesiano, perché nega alla radice il ruolo, anticiclico e di sostegno all'occupazione, dello Stato nell'economia, e generalmente antipolitico, perché nega ogni diritto sociale di cittadinanza e costituisce uno Stato socialmente deresponsabilizzato, al quale sono indifferenti sia le sperequazioni anche abissali nella distribuzione della ricchezza,⁷²⁰ sia l'incapacità degli individui, in particolare dei ceti inferiori, di proteggere la salute e la vecchiaia. Volcker è l'uomo che più di ogni altro ha messo una pietra tombale sul Welfare State [corsivo mio].”⁷²¹

Alla luce di questo processo di superamento del “compromesso fordista-keynesiano” e delle ragioni strutturali che, da un punto di vista capitalistico, lo motivano, si può comprendere come David Harvey possa individuare, al di là delle differenti condizioni specificamente nazionali, “la somiglianza più ovvia” tra gli Stati Uniti reaganiani e il Regno Unito thatcheriano proprio nei “rapporti col mondo del lavoro e [nella] lotta all'inflazione”, usata per estendere “l'esercito industriale di riserva” e indebolire la forza contrattuale dei ceti operai e salariati. Anche la Thatcher, divenuta primo ministro nel maggio del '79, “mise il monetarismo e il rigido controllo del bilancio all'ordine

⁷²⁰ Paul Krugman, nel suo libro **La coscienza di un liberal**[2007], sostiene che, all'inizio del XXI secolo, si è venuta producendo negli USA un' “impressionante e inquietante” “concentrazione del reddito nelle mani di un'élite ristretta[...] uguale a quella degli anni '20.” (P. Krugman, **La coscienza di un liberal**, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 14-15 – si veda la tabella ivi riportata). Nel 1996, scrive a sua volta David Harvey, “il valore netto delle 358 persone più ricche era «uguale al reddito complessivo del 45 per cento più povero della popolazione mondiale, 2,3 miliardi di persone». Cosa più grave ancora, «le duecento persone più ricche del mondo hanno più che raddoppiato il loro patrimonio netto nei quattro anni precedenti il 1998, fino a oltrepassare i mille miliardi di dollari. I patrimoni dei tre miliardari più ricchi superavano il PIL complessivo di tutti i paesi meno sviluppati e dei seicento milioni di persone che li abitavano».” (D. Harvey, **Breve storia del neoliberalismo**, cit., p. 46 – i dati forniti da Harvey sono tratti dall'**Human Development Report 1996** e dall' **H.D.R 1999**, curati dall'United Nations Development Program). Per ulteriori, spaventose cifre sull'iniquità della distribuzione mondiale del reddito, cfr. Hervé Kempf, **Perché i mega-ricchi stanno distruggendo il pianeta**[2007], Garzanti, Milano, 2008, pp. 45-81.

⁷²¹ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 259.

del giorno. Alti tassi d'interesse significavano molta disoccupazione (che superò il 10 per cento tra il 1979 e il 1984; il Trade Union Congress perse il 17 per cento dei suoi membri nel giro di cinque anni). [...] *Alan Budd, consulente economico della Thatcher, in seguito ammise che «le politiche degli anni Ottanta, fatte di attacchi all'inflazione che esercitavano una forte pressione sull'economia e la spesa pubblica, non erano che una copertura per colpire i lavoratori». Proseguì rilevando che la Gran Bretagna aveva creato quello che Marx definiva un «esercito di riserva dell'industria», indebolendo così le organizzazioni dei lavoratori e permettendo ai capitalisti di realizzare, da allora in poi, facili profitti [corsivo mio].»*⁷²² La Thatcher, continua Harvey, “ridusse ulteriormente il potere dei sindacati aprendo il Regno Unito alla competizione straniera e agli investimenti esteri”, i quali distrussero “buona parte dell'industria tradizionale britannica”, quale quella dell'acciaio (Sheffield) e quella navale (Glasgow). Ella, di fatto, “distrusse l'industria automobilistica nazionalizzata, con i suoi sindacati forti e le tradizioni di militanza, trasformando la Gran Bretagna in una base operativa per le società automobilistiche giapponesi che cercavano accesso all'Europa. Queste costruirono dove c'erano spazi verdi e reclutarono lavoratori non sindacalizzati disposti ad accettare rapporti di lavoro in stile giapponese. *L'effetto complessivo fu che, nel giro di tre anni, il Regno Unito si trasformò in un paese di salari relativamente bassi con una forza lavoro molto arrendevole rispetto al resto d'Europa. Quando la Thatcher lasciò la sua carica [nel 1990], gli scioperi si erano ridotti a un decimo rispetto ai periodi precedenti. Aveva sradicato l'inflazione, piegato i sindacati, domato i lavoratori e costruito progressivamente il consenso della classe media alle sue politiche [corsivo mio].»*⁷²³ Allo stesso modo, Ronald Reagan, eletto per

⁷²² D. Harvey, **Breve storia del neoliberismo**, cit., pp. 72-73.

⁷²³ Ivi, p. 73.

la prima volta presidente nel 1980, fece degli “attacchi ai sindacati e al potere delle categorie professionali”, sostenuto dalla “medicina” monetarista di Volcker, uno degli assi portanti della sua pratica di governo.⁷²⁴ “Reagan tenne testa al PATCO (Professional Air Traffic Controllers), il sindacato dei controllori di volo, nel corso di un lungo e duro sciopero nel 1981: fu l’inizio di un attacco frontale al potere delle organizzazioni sindacali, proprio nel momento in cui la recessione ispirata da Volcker stava producendo alti livelli di disoccupazione (10 per cento o più). Ma il PATCO era qualcosa di più di un normale sindacato: era un’organizzazione di colletti bianchi che aveva il carattere di un’associazione di professionisti specializzati, ed era quindi un’icona della classe media più che dei lavoratori sindacalizzati. *L’impatto sulla condizione dei lavoratori in genere fu fortissimo: basti dire che la retribuzione federale minima, che nel 1980 era pari alla soglia di povertà, nel 1990 era scesa del 30 per cento al di sotto di quel livello. Il lungo declino dei livelli reali delle retribuzioni iniziò sul serio in quel periodo [corsivo mio].*”⁷²⁵ A ciò contribuirono “le agevolazioni fiscali sugli investimenti” che “sovvenzionarono di fatto i movimenti di capitale dal Nordest e dal Midwest, aree a forte presenza sindacale, verso il Sud e l’Ovest, scarsamente regolamentati e non sindacalizzati. [Inoltre], per realizzare profitti più alti, il capitale finanziario guardava sempre più all’estero; la deindustrializzazione interna e le iniziative per trasferire la produzione all’estero divennero fenomeni sempre più diffusi.”⁷²⁶ L’ideologia del mercato costituì in effetti “il veicolo di un consolidamento monopolistico. *Le imposizioni fiscali alle aziende furono drasticamente ridotte e la tassa sulle persone fisiche, per la fascia di reddito più alta, fu portata dal 70 al 28 per cento, nell’ambito di quello che fu definito «il più grande taglio fiscale della storia»*

⁷²⁴ Cfr. D. Harvey, op.cit., p. 35.

⁷²⁵ Ivi, pp. 35-36.

⁷²⁶ Ivi, p. 36.

[corsivo mio].”⁷²⁷ La politica fiscale reaganiana, osservano a loro volta Badiale e Bontempelli, contribuisce a incrementare il deficit di bilancio, via via accresciutosi dal 1981, deficit cui concorrono anche gli “imponenti aumenti di spese in campo tecnologico e militare. Crescenti deficit di bilancio interno si associano a crescenti deficit commerciali esterni, perché, trascurando la produttività dei settori merceologicamente ordinari a vantaggio delle più alte tecnologie, soprattutto militari, l’aumento della domanda interna creata dai deficit di bilancio alimenta soprattutto le importazioni dall’estero. D’altra parte i saldi commerciali negativi degli Stati Uniti, in costante crescita dal 1981, sono più che compensati dai saldi attivi dei movimenti di capitale”, dato che la scelta reaganiana di continuare a mantenere assai alti i tassi di interesse consolida il dollaro, garantisce elevati rendimenti e favorisce “un gigantesco flusso di capitali dalle aree asiatiche ed europee a quella nordamericana, con marchi tedeschi, yen giapponesi e franchi francesi continuamente convertiti in dollari impiegati negli Stati Uniti per acquistare credito pubblico, azionariato industriale e proprietà immobiliari.”⁷²⁸

L’ampio ricorso alla spesa pubblica che caratterizza la politica economica di Reagan mostra il perdurare in essa di elementi “keynesiani”, i quali tuttavia agiscono ora nel contesto di un progetto sostanzialmente “estraneo al modello keynesiano-fordistico, *perché l’imponente spesa pubblica in deficit, quantitativamente keynesiana in misura ben maggiore di quanto Keynes avesse mai immaginato, qualitativamente non promuove neppur minimamente alcuna forma di emancipazione sociale, non opera sulla distribuzione della ricchezza collettiva se non in direzione di un ulteriore aumento delle sperequazioni economiche, e neppure sostiene la domanda monetaria interna di*

⁷²⁷ Ivi, pp. 36-37.

⁷²⁸ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., pp. 260-261.

consumi. La spesa pubblica della «reaganomics», infatti, finanzia le grandi ordinazioni statali per le forze armate, per gli apparati repressivi, per la destabilizzazione di paesi esteri, per le infrastrutture militari. E' una spesa, insomma, che promuove acquisti non di case, mobili, elettrodomestici, indumenti, ma di missili, navi da guerra, aerei, edifici carcerari, e di quei beni di consumo solo indirettamente e limitatamente, nel senso che gli occupati nell'industria militare spendono ovviamente le proprie retribuzioni anche per comprare elettrodomestici e indumenti. Ma i maggiori acquisti di beni durevoli di consumo si traducono negli Stati Uniti, a partire dagli anni '80, in maggiori importazioni, e quindi in maggiori saldi passivi della bilancia commerciale statunitense, riequilibrati, almeno fino alla metà degli anni '90, da maggiori ingressi di capitali esteri, attratti dalla forza economica e politica del dollaro [corsivo mio].”⁷²⁹

Insomma, a partire dalla fine degli anni '70, “nasce una nuova configurazione del capitalismo”, ormai lontana dal modello keynesiano-fordistico e destinata a tramutarsi compiutamente in neoliberismo – traguardo in generale raggiunto negli anni '90 – quando la risposta di stampo “volckeriano” alla crisi organica di una forma storica definita di riproduzione capitalistica verrà precisandosi e potenziandosi in virtù dell'intervento di ulteriori, decisivi fattori: “una deregolamentazione integrale dei mercati”, “una totale privatizzazione aziendalistica”, “la libera circolazione mondiale dei capitali”, “la flessibilità del lavoro”.⁷³⁰

La realizzazione di siffatte trasformazioni interne alla logica capitalistica di produzione e consumo, osservano Badiale e Bontempelli, è stata condotta in un contesto politico-ideologico che ha visto il progressivo affievolirsi – per ragioni che analizzeremo tra poco - della tradizionale dicotomia tra “destra” e “sinistra”. Le

⁷²⁹ Ivi, pp. 261-262.

⁷³⁰ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, op. cit., p. 258.

differenze tra i due schieramenti, in altre parole, pur sussistendo tendenzialmente ancora (per esempio, il maggior laicismo della sinistra e la sua maggior tolleranza rispetto alle scelte dei costumi di vita individuali), sono via via diventate sostanzialmente irrilevanti nei confronti del corso dell'evoluzione socioeconomica, vale a dire nella determinazione *“dei livelli di occupazione, della distribuzione della ricchezza, delle tutele sociali, degli assetti proprietari, della produttività del lavoro, della natura dei beni prodotti, dell'impatto ambientale della loro produzione, delle condizioni sanitarie e di istruzione della popolazione, delle scelte di guerra o di pace nel campo internazionale.* Queste cose, che sono anche le più importanti per la vita sociale, e che non a caso la sinistra ha sempre considerato decisive nel giudizio sulla politica, non cambiano minimamente al cambiare della parte politica che governa. *Il ceto politico di sinistra ha scelto come unico scopo quello di accedere al potere governativo, e a questo scopo ha accettato di usare tale potere unicamente per amministrare la società di mercato prodotta dal meccanismo puramente economico di accumulazione privata di valori monetari.”*⁷³¹

Questa completa subalternità della sinistra ai vincoli della riproduzione sistemica dell'odierna capitalismo assoluto – subalternità che coinvolge la stessa sinistra “radicale” nel momento in cui questa appoggia i governi di centrosinistra, si culla nell'illusione di “fare pressione” su di essi, resta invischiata in tatticismi e giochi di potere che non l'aiutano certo a emendarsi dalle proprie deficienze teorico-politiche -⁷³² è ampiamente comprovata, sostengono ancora i nostri due autori, dalle scelte da essa effettuate negli ultimi decenni, quando ha avuto modo di governare. Il democratico Bill Clinton, per esempio, eletto per la prima volta presidente degli Stati Uniti il 3 novembre

⁷³¹ Ivi, pp. 321-322.

⁷³² Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, op. cit., pp. 14-17.

1992, ha dato un duro colpo alla legislazione rooseveltiana, abolendo, nel 1996, il Glass-Steagall Act del 1933, “che impediva l’unione di banche commerciali e di banche d’investimento”, al fine di “limitare la speculazione finanziaria ed evitare il ripetersi di una crisi borsistica traumatica come quella del 1929.”⁷³³ “Con il Telecommunications Act, sempre del 1996, è stato [inoltre] eliminato ogni principio regolatore nel campo delle telecomunicazioni stabilito nell’epoca rooseveltiana. I controlli governativi sulle società per azioni stabiliti dalla legislazione rooseveltiana sono stati smantellati. [Joseph] Stiglitz, che è stato protagonista, poi parzialmente pentito, della politica clintoniana di quel periodo, ha scritto che *«nella corsa sfrenata alla deregulation...[noi democratici] abbiamo premuto sull’acceleratore ancora di più di quanto avesse fatto l’amministrazione Reagan»*[corsivo mio].”⁷³⁴ E’ sempre Clinton a scegliere Mickey Kantor, esperto in materie commerciali, “come negoziatore degli Stati Uniti nella formazione del Wto, l’organizzazione mondiale del commercio entrata in vigore il 1 gennaio 1995. Kantor conduce con successo questi negoziati, dispiegando un’aggressività imperiale particolarmente accentuata. Gli Stati Uniti ottengono infatti, in barba al liberismo tanto conclamato, di poter massicciamente sussidiare la loro agricoltura [...] e di bloccare l’accesso nel paese ad alcune produzioni straniere. *Il Wto, inoltre, per la forte determinazione di Kantor, clintoniano e di sinistra, proibisce limiti di ordine ecologico, sanitario e di tutela del lavoro alla circolazione internazionale delle merci. Queste disposizioni costringono anche gli Stati Uniti a modificare la loro legislazione e a consentire l’importazione di prodotti prima vietati perché inquinanti e nocivi. Ma Clinton vuole proprio un simile esito che, smantellando le tutele ecologiche*

⁷³³ Cfr. Jean Peyrelevade, **Capitalismo totale. Perché la finanza minaccia la democrazia**[2005], prefazione di Salvatore Bragantini, Isbn Edizioni, Milano, 2008, p. 7 e p. 38; e M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 318.

⁷³⁴ M. Badiale- M. Bontempelli, op. cit., pp. 318-319.

e sanitarie degli Stati Uniti (senza che lui ne appaia responsabile, perché lo smantellamento sembra impostogli dall'esterno, dal Wto), accresce la competitività mercantile della sua economia [corsivo mio].”⁷³⁵ A lui si deve anche una “riforma” del Welfare incentrata su tagli consistenti alle spese sociali, la qual cosa ha fatto successivamente dire al già menzionato Stiglitz: “Siamo riusciti a far tirare la cinghia ai poveri e a farla allentare ai ricchi [corsivo mio]”.⁷³⁶

Il leader laburista inglese Tony Blair, a sua volta, divenuto primo ministro “*avalla la demolizione thatcheriana del Welfare, lasciando i ceti più deboli indifesi e senza diritti. Invade un paese come l'Iraq, che non aveva mai rappresentato un pericolo per l'Inghilterra, violando le norme più elementari del diritto internazionale. Quando viene fuori che i soldati del corpo di invasione praticano abitualmente sequestri arbitrari e torture dei prigionieri, se ne dispiace come se queste non fossero conseguenze logiche della guerra d'invasione da lui preparata e operata assieme ai suoi complici Usa [corsivo mio].”⁷³⁷*

In Germania, a partire dal 1998, anno in cui si installa il governo di sinistra guidato da Gerard Schroeder, fino al 2004, la disoccupazione, aggravata da un attacco di inedita intensità al “modello sociale «renano»”, sale “*al suo massimo storico del dopoguerra [ossia] 5,2 milioni di persone, corrispondente al 12,5% della popolazione attiva [...]. Le persone che vivono sotto la soglia di povertà [aumentano] dall'11,1% [nel 1998, percentuale già molto alta e già frutto di politiche neoliberistiche] al 13,5% [corsivo*

⁷³⁵ Ivi, pp. 320-321. Sulla natura e le funzioni del Wto, si vedano, per esempio: Lori Wallach – Michelle Sforza, **WTO. Tutto quello che non vi hanno mai detto sul commercio globale**[1999], Feltrinelli, Milano, 2001; e Susan George, **Fermiamo il WTO**[2001], Feltrinelli, Milano, 2002.

⁷³⁶ Cfr. D. Harvey, **Breve storia del neoliberismo**, cit., p. 64.

⁷³⁷ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 322.

mio].”⁷³⁸ Il ministro degli Esteri del governo Schroeder, Joska Fischer, originariamente ecologista e pacifista, “*arriva ad essere [...] uno dei politici che – assieme alla rappresentante di Clinton, Madeleine Albright – vuole con maggiore determinazione l’aggressione alla Jugoslavia. Il fatto che tale aggressione porti a bombardare Belgrado il 6 aprile del 1999, nell’anniversario esatto del bombardamento di Belgrado ordinato da Hitler il 6 aprile 1944, rappresenta il suggello simbolico della sinistra contemporanea* [corsivo mio].”⁷³⁹

Per quanto riguarda l’Italia, continuano Badiale e Bontempelli, il centrosinistra, nei suoi periodi di governo nel corso degli anni ’90, ha inflitto “*colpi distruttivi al Welfare State («riforma delle pensioni»)*”; ha contribuito ad abbattere “*i diritti dei lavoratori (legge Treu)*”, assecondando normativamente la precarizzazione dell’occupazione; ha affrontato (*legge Turco-Napolitano*) il problema dell’immigrazione istituendo i Cpt (Centri di permanenza temporanea) e, più in generale, non allontanandosi affatto da una logica subalterna alle prospettive dell’odierna riproduzione capitalistica mondializzata, generatrice di “vite di scarto” su scala globale (come verremo dicendo nelle pagine seguenti);⁷⁴⁰ ha proseguito nella “*massiccia privatizzazione dell’economia (telefonia,*

⁷³⁸ Ivi, p. 323.

⁷³⁹ Ibidem.

⁷⁴⁰ Ecco cosa scrive Alessandro Dal Lago sulla legge Turco-Napolitano (approvata tra febbraio e marzo 1998) e sullo spirito che la anima (spirito che ha improntato, esacerbandosi, i successivi provvedimenti legislativi in materia da parte dei governi di centrodestra): “ [Essa prevede] non solo le restrizioni agli ingressi (quote, lavoro stagionale, concessione del permesso di lavoro in base ad una garanzia fornita da un datore di lavoro italiano), ma un percorso di regolarizzazione tortuoso e ai limiti del sadismo. Ai turisti «poveri» viene concesso un visto di 3 mesi, ai lavoratori stagionali uno di 6 (che può raggiungere in determinati casi i 9 mesi), agli studenti un anno di soggiorno legale, ai migranti con un lavoro garantito un soggiorno di due anni e infine, a quelli che abbiano dimostrato di essere regolari, una carta di soggiorno dopo 6 anni di buona condotta. Ma, nella sostanza, la legge Turco-Napolitano riconferma e razionalizza la logica della chiusura [generatrice, tra l’altro, di manodopera clandestina facilmente ricattabile e sfruttabile] perché introduce l’espulsione dei sospetti o dei soggetti socialmente pericolosi [“se applicate agli stranieri queste norme [stabilite in precedenza e recepite della legge in questione] consentono di espellere, su proposta delle autorità di pubblica sicurezza, un ambulante abusivo che vende oggetti su una spiaggia, un immigrato ubriaco oppure un albanese che esibisce, «per il suo tenore di vita» indizi di qualche «delittuosità». Queste norme, che non sono più applicate agli italiani, fanno degli stranieri dei soggetti pericolosi in base a valutazioni del tutto arbitrarie e discrezionali.”] e soprattutto

autostrade, ferrovie) [corsivi miei].”⁷⁴¹ Il governo di Massimo D’Alema, poi, ha coinvolto “la Repubblica italiana in una guerra d’aggressione verso un paese, la Jugoslavia, che non rappresentava in nessun modo una minaccia per l’Italia, violando due articoli della costituzione italiana [in modo particolarmente evidente, l’articolo 11]. Inoltre, rifiutando l’asilo politico, sgradito agli Usa, per Ocalan, lo lascia finire nelle carceri turche [corsivo mio].”⁷⁴²

Se tutti questi esempi non bastassero, è indispensabile rammentare che il **Libro bianco per il completamento del mercato interno** europeo (approvato nel giugno del 1985) è scaturito soprattutto dall’iniziativa del socialista mitterandiano Jacques Delors, all’epoca presidente della Commissione europea, il quale ha redatto il documento in questione mediante una stretta, emblematica cooperazione con “il commissario al mercato interno Arthur Cockfield, [...] un inglese della destra thatcheriana.”⁷⁴³ Il **Libro bianco** conteneva le disposizioni necessarie ad integrare “*il mercato unico delle merci, che l’Europa comunitaria [aveva] portato a compimento già nel 1968, con un mercato unico dei capitali, dei titoli e di ogni genere di prestazioni* [corsivo mio].”⁷⁴⁴ Esse prevedevano, tra l’altro, “*la circolazione dei capitali senza più regole restrittive, il libero investimento privato, senza più barriere geografiche, nei servizi, non soltanto in quelli più tradizionali come assicurazioni, banche e trasporti, ma anche nei nuovi come*

l’istituzione di campi di detenzione per gli stranieri in attesa di espulsione [“dalla prosa ministeriale risulta indubbiamente che, nelle intenzioni dei legislatori, gli stranieri in attesa di espulsione sono internati in campi di custodia, approntati [preferibilmente] in prossimità dei confini, sotto il controllo della polizia; campi in tutto e per tutto assimilabili a prigioni, benché gli ospiti possano non essere soggetti a procedimento penale.”]” (Alessandro Dal Lago, **Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale**[1999, ampliata nel 2004], Feltrinelli, Milano, 2008, p. 27, p. 39, p. 40. Per quanto riguarda l’orientamento “sempre più restrittivo” delle politiche nei confronti di migranti e profughi adottate nel corso degli anni Novanta da paesi europei quali Germania, Francia, Gran Bretagna, Spagna, cfr., per esempio, le pp. 24-26 del libro di Dal Lago).

⁷⁴¹ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 323 e pp. 69-75.

⁷⁴² Ivi, pp. 323-324.

⁷⁴³ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, op. cit., p. 288.

⁷⁴⁴ Ivi, p. 286.

*quelli audiovisivi, informatici e di marketing, e il libero commercio dei prodotti finanziari, non solo azioni e obbligazioni, ma anche derivati [corsivo mio].*⁷⁴⁵ In tal modo, lo spazio della vita sociale tendeva ad essere interamente colonizzato dalla produzione-circolazione capitalistica delle merci e dalla speculazione finanziaria, relegando sempre più la politica ad un ruolo puramente sussidiario rispetto alle esigenze sistemiche delineate dal processo complessivo dei capitali in competizione.

Di fronte ad una disfatta di tal sorta degli ideali emancipativi storicamente appartenuti alla sinistra, sebbene con differenti modulazioni nelle sue diverse varianti teoriche, politiche e organizzative, Badiale e Bontempelli si pongono la cruciale domanda circa le condizioni che l'hanno resa possibile e alimentano, al giorno d'oggi, la contraddizione, palese nel cosiddetto "popolo di sinistra", tra il convincimento di rappresentare la componente effettivamente democratizzante della società e il continuo appoggio elettorale a partiti la cui azione è sempre più subordinata alle dinamiche estranianti e antidemocratiche dell'attuale sistema economico e sociale. Il nodo centrale della questione, secondo l'interessante analisi dei nostri due autori, risiede in quella " *fusione di modernizzazione ed emancipazione [corsivo mio]*" che ha storicamente caratterizzato la cultura della sinistra.⁷⁴⁶ "Parlando di fusione di modernizzazione ed emancipazione intendiamo dire – specificano Badiale e Bontempelli – che la sinistra è stata il settore politico e culturale che ha lottato da una parte per la modernizzazione, intesa come sviluppo sociale, economico e tecnologico, e dall'altra per l'emancipazione delle classi subalterne dai vincoli della povertà, dell'ignoranza, della sottomissione. Per essere più precisi, *la sinistra ha cercato l'emancipazione attraverso la modernizzazione, ha cioè sempre cercato di favorire il progresso economico e tecnologico nella convinzione che*

⁷⁴⁵ Ivi, p. 290.

⁷⁴⁶ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, op. cit., p. 188.

da esso scaturisse, in un modo o nell'altro, l'emancipazione delle classi subalterne, dando così un valore prioritario all'istanza modernizzatrice [corsivo mio].”⁷⁴⁷

Sono due le implicazioni di fondo, una storico-sociale e una teorica, contenute in questo basilare assunto. In primo luogo, sia pur all'interno di un processo intimamente contraddittorio, in cui istanze genuinamente liberatorie e democratizzanti si intrecciavano dialetticamente con il progressivo costituirsi del terreno economico, sociale, culturale e antropologico della mercificazione capitalistica, le componenti emancipatorie della modernizzazione hanno potuto farsi effettivamente valere finché la logica “sviluppista” non è entrata in insanabile conflitto con ogni esigenza autenticamente democratica e disalienante: *“Per due secoli è stata possibile la sinistra perché le due cose (emancipazione e sviluppo) in sostanza correvano parallele. Oggi non è più così, oggi lo sviluppo capitalistico (l'unico sviluppo esistente) significa distruzione dell'ambiente, perdita di diritti, peggioramento della vita. Una persona che si senta ancora legata agli ideali di giustizia sociale e di emancipazione che furono della sinistra deve rompere con tutte le forze politiche di sinistra (ormai diventate attivi strumenti di de-emancipazione), e porsi nell'ottica della critica dello sviluppo, cioè di quella che oggi viene chiamata “decrescita” [corsivo mio].”⁷⁴⁸*

Inoltre, l'affidare al mero scorrimento “progressivo”, “modernizzante” della storia il ruolo di fondamento primo del processo sociale emancipatorio, porta inevitabilmente ad identificare come vettore di potenzialità positivamente umanizzanti ogni mutamento innovatore che si realizzi storicamente, indipendentemente da una verifica della sua reale consistenza etico-umana. *“Questo significa, in sostanza – scrivono con molta chiarezza Badiale e Bontempelli –, che chi fa della forza innovativa e della spinta*

⁷⁴⁷ Ivi, p. 189.

⁷⁴⁸ Intervista cit. a M. Badiale e M. Bontempelli, p. 3.

storica i criteri prioritari delle proprie scelte non può mantenere nessun determinato contenuto come irrinunciabile, deve essere pronto ai più radicale cambiamenti di linea politica e culturale, a passare dal sostegno all'Urss al sostegno a Clinton, dalla difesa del ruolo dello Stato nell'economia alle privatizzazioni. L'evoluzione storica, con i suoi mutamenti imprevedibili, finirà sempre per corrodere ogni contenuto determinato facendolo passare da simbolo di progresso a simbolo di ciò che le sinistre modernizzatrici più di tutto temono, la «conservazione» [corsivo mio].”⁷⁴⁹

E' facile comprendere, a questo punto, come “la scatola vuota” rappresentata da modernizzazione e innovazione debba, di volta in volta, essere concretamente riempita da quelle forze (gruppi, classi, interessi, nazioni) che temporaneamente finiscono col prevalere negli scontri che animano i reali processi storici. Sono proprio esse, in definitiva a delineare i contenuti di quella “modernizzazione” che la sinistra ha inopportunamente identificato con l'emancipazione, definendo il suo pensiero e la sua azione entro l'orizzonte sempre di nuovo tracciato dalle forze socialmente vincitrici. “*E negli ultimi decenni la realtà economico-sociale che è apparsa vincente sul piano storico è proprio quella del capitalismo assoluto. L'ideologia modernizzatrice della sinistra l'ha portata quindi all'accettazione rapida di questa realtà e dei postulati che da essa derivano* [corsivo mio].”⁷⁵⁰

Sulla base di tali presupposti ideologici e storico-sociali, l'identità del militante o dell'elettore di sinistra viene ad essere sempre più connotata dal senso di appartenenza all'organizzazione (o, in generale, allo schieramento) “come guscio vuoto di ogni contenuto”, piuttosto che dall'adesione profonda e criticamente vagliata a valori non negoziabili. Questo, del resto, è un tratto che tende necessariamente a radicalizzarsi nel

⁷⁴⁹ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 190.

⁷⁵⁰ Ibidem.

capitalismo odierno, accomunando indifferentemente i sostenitori della sinistra e quelli della destra. Il tipo di appartenenza in questione, aggiungono infatti Badiale e Bontempelli, “è creato dalla logica del capitalismo assoluto che, promuovendo innovazioni continue, elimina ogni coordinata stabile di appartenenza, per cui ciò che rimane è l'appartenenza all'apparato organizzativo in cui si è inseriti. Tale appartenenza assume inevitabilmente caratteri opportunistici, clientelari, flessibili, per cui si può passare da un'organizzazione politica all'altra come un calciatore passa da una squadra all'altra. La sinistra ha manifestato compiutamente il suo nichilismo quando si è strutturata su questo tipo di appartenenza puramente organizzativa [corsivo mio].”⁷⁵¹

Anche la sinistra, dunque, ha assecondato, nel corso degli anni '80 e '90, il processo di costituzione e diffusione di una “nuova ortodossia economica” che, sganciandosi via via dal compromesso fordista, “rendesse permanente la lotta all'inflazione [prima risposta capitalistica, come sappiamo, al delinarsi della crisi del vecchio modello], indicasse come unico mezzo per combatterla *l'abbattimento continuo dei costi delle prestazioni sociali, sollecitasse l'incremento degli investimenti volti alla riduzione dei costi salariali, legittimasse la detassazione degli alti redditi per favorire gli investimenti. In pratica, una nuova ortodossia economica volta a limitare la spesa pubblica ai soli interventi di sostegno del capitale, e a finanziarla soltanto con il tributo delle classi medie e basse* [corsivo mio].”⁷⁵²

Il “totalitarismo neoliberista” scaturito da una tale svolta ha prodotto una pluralità di conseguenze, generando anzitutto, scrive Piero Bevilacqua, “un nuovo attacco su scala

⁷⁵¹ Ivi, p. 195.

⁷⁵² M. Bontempelli, **La disgregazione futura del capitalismo mondializzato**, cit., pp. 11-12.

mondiale, e di forme inedite, [...] al lavoro umano in tutte le sue molteplici espressioni sociali [corsivo mio].”⁷⁵³ Questa “trasformazione multiforme” si manifesta, almeno in parte, addirittura “con la rinascita in grande stile del lavoro schiavile: una delle forme più stabili e continuative di nuova occupazione creata dallo sviluppo negli ultimi anni [corsivo mio].”⁷⁵⁴ Sebbene non sia assente nelle aree più ricche del mondo, per esempio nel settore agricolo, attraverso metodi di “sfruttamento intensivo e temporaneamente coatto” di lavoratori immigrati scacciati dalle loro terre dai processi di espansione mondializzata della logica produttiva e sociale capitalistica, “la schiavitù piena e completa [...] è operante e addirittura in crescita soprattutto in India, Cina, Africa del Nord, America Latina. E’ un fenomeno di proporzioni sorprendenti. Il suo maggiore e più attendibile studioso, Kevin Bales, che utilizza le stime più prudenti e al ribasso circolanti sull’argomento, calcola la presenza di almeno 27 milioni di schiavi.[...] [Essa] si concentra, in forme assai estese e severe, soprattutto nelle zone interne del Brasile per la fabbricazione dei mattoni e per la lavorazione del legno, in Pakistan per la tessitura dei tappeti, in Thailandia per la vendita del corpo di migliaia di prostitute, soprattutto minorenni. Ma essa trova ambiti di applicazione molteplici nell’abbattimento delle foreste pluviali, nella creazione di gioielli, nella lavorazione di pietre, nello scavo di cave e miniere, nelle attività agricole, nel lavoro domestico. Il grosso della schiavitù vera e propria è costituito dal cosiddetto *bonded labor*, lavoro vincolato: è una schiavitù del debito, un debito contratto direttamente dallo schiavo o dai familiari, che deve essere onorato per un tempo stabilito ovviamente dall’impresa.”⁷⁵⁵ Non si sia condotti a ritenere, da tali indicazioni geografiche, che la schiavitù contemporanea sia frutto

⁷⁵³ P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, cit., p. 64.

⁷⁵⁴ Ibidem. Cfr. anche, sulle forme odierne di sfruttamento schiavile o semischiavile, Loretta Napoleoni, **Economia canaglia. Il lato oscuro del nuovo ordine mondiale**, il Saggiatore, Milano, 2008, pp. 130-132.

⁷⁵⁵ P. Bevilacqua, op. cit., pp. 37-38.

essenzialmente di arretratezza economica e/o politica, che non ponga cioè in causa, per più versi, la natura dello sviluppo capitalistico odierno. Al contrario, la diffusione del lavoro schiavile è decisamente stimolata dal coinvolgimento nei processi della produzione e dello scambio capitalistici globali di paesi “*che sono indotti a competere nell’arena mondiale svendendo quello che possiedono in abbondanza: lavoro indifeso e risorse naturali senza protezione* [corsivo mio].”⁷⁵⁶ In un tal contesto di feroce concorrenza, gravi responsabilità vanno attribuite alle pressioni esercitate dalle logiche economiche dei paesi ricchi: “Spesso – osserva Bevilacqua – *a praticare la schiavitù sono imprese sussidiarie di società transnazionali, aziende di subappalto che lavorano risparmiando strenuamente sui costi e assicurando così lucrosi dividendi agli anonimi azionisti delle Borse di Londra o di New York* [corsivo mio].”⁷⁵⁷ Certo - aggiunge Loretta Napoleoni riferendosi a settori produttivi come quello del cacao della Costa d’Avorio, che sfrutta bestialmente il lavoro semischiavile di bambini e adolescenti -, non è detto che le aziende occidentali abbiano sempre contatti diretti con i coltivatori. Ma ciò non annulla affatto l’umanità insita in un commercio di questo tipo, creatore di considerevoli guadagni. Esso, infatti, “avviene tramite intermediari del posto, distributori e trasportatori. I profitti della schiavitù sono incorporati nel prodotto e gli intermediari non lo sanno *o non lo vogliono sapere* [corsivo mio].”⁷⁵⁸

Schiavitù a parte, altre, inedite e più sottili, forme di subordinazione estraniante dei lavoratori si vengono largamente diffondendo nella nuova fase storica del modo capitalistico di produzione. L’impetuoso sviluppo delle tecnologie elettroniche - automazione, informatica, telematica -, sollecitato dalle esigenze sistemiche legate al superamento del precedente modello capitalistico, ha infatti permesso al capitalismo

⁷⁵⁶ Ivi, p. 38.

⁷⁵⁷ Ibidem.

⁷⁵⁸ L. Napoleoni, **Economia canaglia. Il lato oscuro del nuovo ordine mondiale**, cit., p. 131.

“post-fordista” e “post-taylorista” di “ridurre notevolmente i costi del lavoro”; “il capitale globale”, in una situazione di aspra competizione internazionale, “*tende [così] a liberarsi della quasi totalità dei tradizionali lavoratori dipendenti a favore di prestazioni lavorative «flessibili» - a tempo determinato, a tempo parziale o di carattere interinale – che consentono alle imprese notevoli risparmi. Ciò consente infatti alle imprese di utilizzare la minor quantità di forza-lavoro per unità di prodotto, acquistando esclusivamente in ogni dato momento [...] la forza-lavoro necessaria per soddisfare la domanda a breve termine [corsivo mio].*”⁷⁵⁹

Le conseguenze sociali e umane di un siffatto processo sono assai profonde. Anzitutto, osserva intelligentemente Danilo Zolo, viene innescata una tendenza – del tutto congruente con la genesi e la natura storica del totalitarismo neoliberista – all’“indebolimento dell’intero apparato delle tutele sociali garantite sinora ai lavoratori e alle loro famiglie: pensione, liquidazione, malattie, gravidanza, e così via. *Le tecniche, sempre più sofisticate, di flessibilizzazione del lavoro tendono infatti a costringere il lavoratore dipendente in una situazione di puro diritto privato. Il carattere sempre più precario e «atipico» del rapporto di lavoro dissocia infatti la posizione del lavoratore dipendente da qualsiasi dimensione collettiva, sino alla completa individualizzazione della sua figura sociale e giuridica. In prospettiva decade l’efficacia della tutela sindacale del lavoro e, al limite, la stessa possibilità di una normazione pubblica dei rapporti di lavoro: «il terminale della flessibilità – è stato scritto – è la pura contrattazione individuale» [corsivo mio].*”⁷⁶⁰ In secondo luogo, scrive Piero Bevilacqua, in un mondo in cui “circa il 50% dei lavoratori – su un totale che si aggira sui 2,7-2,8 miliardi di occupati [il libro di Bevilacqua da cui la citazione è tratta, è stato

⁷⁵⁹ Danilo Zolo, **Globalizzazione. Una mappa dei problemi**, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 40.

⁷⁶⁰ Ivi, p. 41.

pubblicato nel marzo del 2008] – svolge lavori informali”, “*anche le occupazioni stabili sono sempre più forzate ad adattarsi alle forme continuamente mutevoli dell’organizzazione del lavoro, alle esigenze produttive sempre più segmentate delle aziende. In tutto il mondo, ha amaramente commentato Luciano Gallino in **Il costo umano della flessibilità**, «le imprese perseguono l’ideale di utilizzare la forza lavoro pressappoco nel modo in cui utilizzano l’energia elettrica – portando quando serve l’interruttore su «on» oppure su «off» - perché così si comportano quasi tutte» [corsivo mio].»⁷⁶¹*

Questa aumentata capacità di comando del capitale sui lavoratori può far leva sulla costante minaccia di licenziamento che grava su di essi, non solo a causa del rapido diffondersi di forme precarizzate di occupazione o delle frequenti ristrutturazioni tecnico-organizzative o finanziarie che riducono i posti di lavoro, ma anche in conseguenza della “*ben nota politica di delocalizzazione*” messa in atto dalle imprese. Essa, favorita dalla grande libertà di movimento accordata ai capitali e dall’esistenza di profonde differenze nelle normative fiscali, di tutela del lavoro, di protezione dell’ambiente, “*porta i centri di comando delle società a trasferire interi settori produttivi, di assemblaggio o di progettazione, nei paesi a basso reddito, dove possono godere di bassi salari, lunghi e deregolamentati orari di lavoro, privilegi fiscali, libertà di contaminazione ambientale. E tali scelte, ovviamente, non solo tolgono lavoro in patria, ma servono a intimidire gli occupati superstiti e a far loro accettare una sopravvivenza dentro l’impresa sempre in bilico e minacciata* [corsivi miei].”⁷⁶² Molto spesso, poi, sottolinea Colin Crouch, “*le aziende più avanzate esternalizzano più o meno tutto tranne la capacità decisionale finanziaria collocata nel quartier generale*

⁷⁶¹ P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, cit., p. pp. 66-67.

⁷⁶² Ivi, pp. 69-70.

*strategico, che gestisce il marchio ma ha pochissimo a che fare con la produzione effettiva. La tecnologia informatica è di grande aiuto nella complessa organizzazione che questo comporta [corsivo mio]. Internet può essere usata sia per mettere insieme gli ordinativi dei clienti sia per indirizzare la produzione e la distribuzione da una serie di unità produttive disaggregate, che possono variare rapidamente da un momento all'altro. [...] Quindi, come Naomi Klein ha analizzato così bene nel suo **No logo** (2000), se tutto il lavoro per realizzare un prodotto può essere affidato all'esterno, l'azienda stessa può concentrarsi sull'unico compito di sviluppare l'immagine del marchio. Klein analizza in particolare vari marchi famosi in settori della moda per il grande pubblico, dove i sistemi di produzione e distribuzione si reggono in maniera virtuale su lunghe catene di subappalti, mentre la maggior parte del lavoro materiale viene svolto in condizioni di vera e propria schiavitù in Paesi del Terzo mondo. Il ruolo dell'azienda di successo, sollevata da qualsiasi compito materiale, è limitato all'associare il suo marchio a immagini e concetti allettanti o celebrità: i prodotti con quel marchio saranno venduti in virtù di tali abbinamenti, quasi a prescindere dalla loro qualità effettiva [corsivo mio].”⁷⁶³*

Proprio nelle condizioni create da un siffatto attacco generalizzato alle classi lavoratrici – attacco storicamente motivato dagli intollerabili impacci generati dal modello keynesiano-fordistico allo svolgersi del processo di accumulazione – devono essere ravvisate alcune ragioni di fondo della crisi che sta travagliando in questi ultimi due anni il mondo capitalistico. L'epoca del totalitarismo neoliberista è infatti, commenta Bontempelli, un'epoca in cui è destinata a ripresentarsi “*con forza il problema dell'insufficienza della domanda globale, che in precedenza era stato*

⁷⁶³ Colin Crouch, **Postdemocrazia**[2003, nell'edizione compiuta], Laterza, Roma- Bari, 2005, pp. 48-49.

*temporaneamente disattivato dal compromesso fordista. Come potrebbe del resto essere diversamente? I redditi nei quali è percentualmente più alta la spesa di consumo sono i più tassati. Il monte salari complessivo viene progressivamente ridotto dai nuovi investimenti [...]. Il salario indiretto [data la riduzione delle spese sociali nell'ambito di politiche volte a colpire il sistema del Welfare] è costantemente eroso [corsivo mio].*⁷⁶⁴

Secondo le dinamiche tipiche del modo capitalistico di produzione, la sproporzione tra le capacità produttive e la domanda (vieppiù inadeguata) proveniente dai redditi da lavoro viene per temporaneamente compensata dalla “crescita di capitale fittizio. [...] In mancanza [infatti] di una domanda sufficiente a sostenere un aumento reale della produzione di merci, in conseguenza di una sperequazione nella distribuzione dei redditi, una quota parte del plusvalore è investita nel commercio di meri titoli di proprietà. La crescente domanda di tali titoli ne fa lievitare continuamente i prezzi, e attraverso tale lievitazione si determina un'accumulazione simulata, in termini di valore, di plusvalore, la quale per un certo tempo sostituisce efficacemente l'accumulazione reale, evitando al capitale complessivo di passare per le strettoie di una domanda insufficiente. La legge del valore non può tuttavia essere elusa a tempo indeterminato; la riproduzione capitalistica viene prima o poi ricondotta, attraverso una contrazione drastica della massa di denaro priva di sostanza di valore, ai suoi effettivi valori [corsivo mio].”⁷⁶⁵

La crisi che dalla fine del 2007 si è abbattuta sull'economia capitalistica globale, quindi, afferma Bontempelli assieme a Marino Badiale, discende dalle caratteristiche essenziali dell'odierna fase capitalistica: “l'abbassamento del livello di vita delle classi subalterne ha creato un deficit di domanda solvibile, al quale si è tentato di rimediare con il credito facile, che a sua volta ha generato la bolla speculativa poi esplosa con le

⁷⁶⁴ M. Bontempelli, **La disgregazione futura del capitalismo mondializzato**, cit., p. 14.

⁷⁶⁵ Ivi, p. 26.

conseguenze note [corsivo mio]. [...] è molto probabile che la crisi segni l'inizio della fine per quella forma particolare di organizzazione che il capitalismo si è dato negli ultimi trent'anni («globalizzazione», «neoliberismo»). Cosa verrà dopo di questo non possiamo saperlo. Data la totale mancanza di forze politiche in grado di indirizzare la crisi verso forme di organizzazione sociale capaci di maggiore giustizia [le dodici «tavole» dell'Ocse, presentate al G8 dell'Aquila nel luglio 2009, per esempio, sono l'esito soprattutto del lavoro di esperti nominati da Giulio Tremonti e da Angela Merkel, la cui reale preoccupazione per la tutela dei lavoratori e dell'ambiente è testimoniata, tra l'altro, dall'accordo quadro per la riforma (peggiorativa) dei contratti di lavoro patrocinato dal governo Berlusconi (gennaio 2009), o dalla forti pressioni esercitate in anni recenti dalla cancelliera tedesca per l'innalzamento della media delle emissioni di diossido di carbonio da parte delle nuove auto prevista dalla Commissione Europea per il 2010],⁷⁶⁶ è assai probabile che ciò che emergerà dalla crisi sarà un capitalismo più feroce e inumano, un capitalismo «alla cinese» per intenderci. In ogni caso ci sembra che la crisi economica *stia accentuando alcuni processi di crisi della civiltà occidentale che erano già in corso* [su ciò, si dirà meglio in seguito. Corsivo mio].⁷⁶⁷

Dalla caduta del muro di Berlino (1989), scrive a sua volta Loretta Napoleoni commentando il diffondersi di “credito facile” nel corso degli anni Novanta, “la Federal Reserve riduce all'osso i tassi d'interesse *per evitare le crisi legate alla globalizzazione dell'economia americana; una politica che ha conseguenze drammatiche sul destino*

⁷⁶⁶ Cfr., sul documento dell'Ocse, i seguenti articoli del **Corriere della Sera: Le dodici «tavole» per un'economia etica** di Roberto Bagnoli, 6 luglio 2009, p. 2; **Il passo giusto delle 12 tavole** di Massimo Gaggi, 7 luglio 2009, p. 1. Sulla riforma dei contratti di lavoro in Italia, cfr., per esempio, l'articolo **Riforma contratti, firmato l'accordo quadro senza la Cgil** (22 gennaio 2009), rintracciabile sul sito www.corriere.it ; sulle posizioni della Merkel rispetto alla produzione (socialmente ed ecologicamente nociva) di biocarburanti e ai limiti previsti dalla Commissione Europea per il diossido di carbonio emesso dalle nuove auto, cfr. l'articolo del **Guardian** citato da Vandana Shiva nel suo **Ritorno alla terra. La fine dell'ecoimperialismo**[2008], Fazi Editore, Roma, 2009, p.133.

⁷⁶⁷ Intervista cit. a M. Badiale e M. Bontempelli, p. 4.

delle famiglie e sulle spese dei consumatori [corsivo mio]”, i cui stipendi reali, come del resto quelli dei lavoratori di tutto l’Occidente, tendono a ristagnare in conseguenza dei processi neoliberistici e del mondializzarsi del mercato del lavoro.⁷⁶⁸ La riduzione dei consumi è dunque allontanata, almeno nell’immediato, tramite “l’offerta di credito a prezzi sempre più bassi”, la quale “produce una vera e propria euforia consumistica globale. Joseph Stiglitz ribattezza quel decennio «i ruggenti anni novanta». Il mondo si lascia andare a spese folli, incoraggiato da un’industria del credito che vende illusioni di ricchezza. I prestiti si ottengono facilmente e a condizioni senza precedenti, ci sono i mutui, le carte di credito [corsivo mio].”⁷⁶⁹ Ciò, a lungo andare, non è certo privo di conseguenze né per gli individui né per il sistema economico nel suo complesso: “Il credito facile e a buon mercato incoraggia la gente a spendere denaro che non possiede [corsivo mio]. Negli Stati Uniti, dal 1993 al 2004, il debito al consumo, e cioè l’indebitamento dei consumatori dato dalle carte di credito e dal finanziamento di beni durevoli come le auto, schizza da 800 milioni di dollari a 2000 miliardi, pari a circa il tre per cento dell’economia mondiale. Nel 2006, l’indebitamento totale degli americani è il triplo del Pil del paese [corsivo mio].”⁷⁷⁰ E’ in questo contesto generale che deve essere collocato “il fallimento delle società di mutui”, iniziato negli Usa nell’estate del 2007 e progressivamente tramutatosi in una crisi finanziaria ed economica che ha coinvolto tutto il mondo capitalistico,⁷⁷¹ in ragione delle sue contraddizioni sistemiche. Il boom dei mutui subprime, concessi con estrema facilità a cittadini che spesso non potevano garantire un’adeguata copertura, si basava, spiega Paul Krugman (per il quale, molto significativamente, “il problema più importante è oggi quello di mantenere

⁷⁶⁸ Cfr. L. Napoleoni, **Economia canaglia. Il lato oscuro del nuovo ordine mondiale**, cit., pp. 44-45.

⁷⁶⁹ Ivi, p. 44.

⁷⁷⁰ Ivi, p. 45.

⁷⁷¹ Cfr. L. Napoleoni, op. cit., pp. 45-46.

abbastanza elevato il livello della domanda)⁷⁷² sulla “convinzione che, per il finanziatore, contava ben poco se il finanziato poteva effettivamente rimborsare le rate: *finché i prezzi delle case continuavano a salire, i mutuatari in difficoltà potevano rifinanziare il prestito o saldare il mutuo vendendo la casa [corsivo mio].*”⁷⁷³ A partire dall’autunno del 2005, tuttavia, “la grande bolla immobiliare degli Stati Uniti ha cominciato a sgonfiarsi [...] – ma la gente ci ha messo un po’ di tempo ad accorgersene. *Siccome i prezzi erano talmente saliti che acquistare una casa era diventato impossibile per molti americani – anche senza anticipo, e con dei mutui a tassi allettanti – le vendite hanno cominciato a rallentare [corsivo mio].*”⁷⁷⁴ In tal modo, però, veniva meno il “fondamento razionale” che aveva alimentato l’esplosione dei subprime e della intricatissima molteplicità di prodotti da essi derivati,⁷⁷⁵ innescando un processo capace di bruciare enormi quantità di risorse finanziarie e di soffocare, per mancanza di sufficiente credito, l’attività produttiva: “*Non appena i prezzi delle case hanno cominciato a scendere, anziché a salire, e gli immobili sono diventati pressoché invendibili, i tassi di insolvenza hanno cominciato a crescere. [...] Quando la gravità della crisi immobiliare è emersa in tutta la sua evidenza, si è capito che i finanziatori avrebbero perso un sacco di soldi, come gli investitori che avevano acquistato titoli sorretti dai mutui [corsivo mio].*”⁷⁷⁶

L’affermarsi di un capitalismo postfordista e postkeynesiano nel contesto della mondializzazione neoliberista ha rappresentato per le classi lavoratrici, come si è più

⁷⁷² Paul Krugman, **Il ritorno dell’economia della depressione e la crisi del 2008**[2009, edizione aggiornata e ampliata], Garzanti, Milano, 2009, p. 205.

⁷⁷³ Ivi, p. 187.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 186.

⁷⁷⁵ Una schematizzazione chiara ed efficace della pluralità di interessi legati ai mutui subprime è contenuta nell’articolo (non firmato) **Crisi finanziaria internazionale** (10 febbraio 2008) rintracciabile sul sito www.fulminiesette.it.

⁷⁷⁶ P. Krugman, **Il ritorno dell’economia della depressione e la crisi del 2008**, cit., p. 187 e pp. 189-190.

volte ripetuto, una più accentuata subordinazione alla logica estraniante e mercificante della società capitalistica, il superamento della quale comporta l'avvio di processi di decrescita radicalmente democratizzante qualitativamente nuovi (ovviamente, non nel senso di una totale, assoluta – e affatto illusoria – discontinuità storico-umana). Secondo Antonio Negri e Michael Hardt, invece, l'informatizzazione accentuata dell'organizzazione produttiva attuale e le rinnovate forme di lavoro che essa richiede, vengono positivamente forgiando stili relazionali e capacità socializzanti e cooperative in grado di approntare fin da subito il terreno su cui edificare una società comunista. Al giorno d'oggi, affermano i due autori, "la produzione industriale non domina più le altre forme economiche e i fenomeni sociali. Il mutamento è chiaramente visibile alla luce delle variazioni quantitative dell'occupazione. Mentre la modernizzazione era stata segnata da un massiccio trasferimento della forza lavoro dal settore primario (agricoltura e miniere) verso il settore secondario (industria), *la postmodernizzazione – o informatizzazione – è contraddistinta da un passaggio dall'occupazione industriale al prevalere degli impieghi nei servizi (settore terziario)* [corsivo mio]. Nei principali paesi capitalistici – e, in particolar modo, negli Stati Uniti – questo mutamento è stato avviato sin dall'inizio degli anni Settanta. I servizi coprono una vasta gamma di attività: dalle cure sanitarie alla pubblicità, passando per l'educazione, la finanza, i trasporti e l'industria del divertimento. I posti di lavoro, per la maggior parte, sono temporanei e richiedono competenze fluide e duttili. *Ma l'aspetto più importante è che sono caratterizzati dal ruolo capitale svolto dalla conoscenza, dall'informazione, dall'affettività e dalla comunicazione. L'economia postindustriale viene perciò generalmente definita un'economia dell'informazione* [corsivo mio]."⁷⁷⁷ Tutto ciò non

⁷⁷⁷ Michael Hardt – Antonio Negri, **Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione**[2000], Rizzoli, Milano, 2002, pp. 267-268.

implica affatto, ovviamente, “che l’industria sia scomparsa o che abbia cessato di svolgere un ruolo importante anche nelle regioni più avanzate del globo. Così come l’industrializzazione ha trasformato l’agricoltura e l’ha resa più produttiva, allo stesso modo, *la rivoluzione informatica sta trasformando l’industria, di cui ridefinisce e rigenera i processi manifatturieri* [corsivo mio]. Il nuovo imperativo gestionale è: «Considerare la manifattura come un servizio». In effetti, con la trasformazione dell’industria, la distinzione tra manifattura e servizi inizia a dissolversi. *Come nella modernizzazione qualsiasi produzione tendeva a industrializzarsi, allo stesso modo, nella postmodernizzazione, tutte le produzioni vengono attratte dalla produzione di servizi, e cioè tendono a informatizzarsi* [corsivo mio].”⁷⁷⁸ La qual cosa – come spiega Mimmo Porcaro - comporta che esse via via assumano le caratteristiche proprie delle modalità di lavoro tipiche del “terziario”, le quali, per Negri e Hardt, “*consistono essenzialmente nell’erogazione di lavoro immateriale, che non è produzione di cose, ma creazione di relazioni comunicative tra lavoratori (e tra lavoratori e clienti/utenti), relazioni il cui sviluppo è condizione fondamentale della produzione* [corsivo mio].”⁷⁷⁹ L’aspetto saliente di quest’ultima, divenuta sempre più “produzione sociale”, va dunque rintracciato nel fatto che “*il lavoro stesso crea, attraverso le trasformazioni economiche, reti cooperative e comunicative nelle quali, a sua volta, viene incorporato. Chiunque lavori, per esempio, con l’informazione e la conoscenza – dai lavoratori del settore agricolo che sviluppano le proprietà specifiche delle sementi ai programmatori di software – si riattacca a una conoscenza comune che gli è stata trasmessa dagli altri e crea, a sua volta, una nuova conoscenza comune. Questo vale, in modo particolare, per tutti i lavori che animano progetti immateriali che includono idee, immagini, affetti e*

⁷⁷⁸ Ivi, p. 268.

⁷⁷⁹ Mimmo Porcaro, **Lo scudo di Perseo. Rischi e risorse dei movimenti**, in Stefano Calzolari – Mimmo Porcaro, **L’invenzione della politica. Movimenti e potere**, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2005, p. 295.

*relazioni. Chiameremo questo nuovo modello dominante «produzione biopolitica», per sottolineare che essa implica non solo la produzione di beni materiali in senso strettamente economico, ma soprattutto coinvolge e produce tutte le sfaccettature della vita sociale, economica, culturale e politica [corsivo mio].»*⁷⁸⁰ La produzione informatizzata, “terziarizzata” e immateriale, sviluppatasi in organica relazione con l’emergere del nuovo ordine mondiale, realizza un mutamento altamente significativo, continuano i nostri due autori, nel rapporto tra il lavoro e i suoi mezzi, un mutamento che sollecita una creazione democratica di socialità già oggi in atto e controllabile solo in parte dal capitale, contro cui si fa valere una resistenza polimorfa sempre più diffusa.⁷⁸¹ “Marx – scrivono dunque Negri e Hardt - insiste nel sottolineare che uno dei fattori più progressivi della storia del capitalismo è l’organizzazione di eserciti di lavoratori mediante rapporti di cooperazione produttiva. I capitalisti chiamano i lavoratori in fabbrica con l’ordine di collaborare e di comunicare nel corso della produzione e consegnando loro i mezzi per farlo. *Nel paradigma della produzione immateriale, invece, è il lavoro stesso che tende a produrre direttamente i mezzi dell’interazione, della comunicazione e della cooperazione produttiva. Il lavoro affettivo costruisce direttamente relazioni. La produzione di idee, immagini e sapere non è soltanto svolta in comune – nessuno pensa realmente da solo, tutte le forme di pensiero sono prodotte in cooperazione con il pensiero passato e presente degli altri – bensì ogni nuova idea, ogni nuova immagine stimolano e inaugurano nuove forme di collaborazione. Infine, la produzione di linguaggi – sia naturali sia artificiali, come i linguaggi informatici e altri tipi di codici – è sempre il frutto di una cooperazione e crea, a sua volta, nuove relazioni collaborative. In tutti questi modi, nella produzione*

⁷⁸⁰ Michael Hardt – Antonio Negri, **Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale**, Rizzoli, Milano, 2004, p. 14.

⁷⁸¹ Cfr. M. Hardt – A. Negri, op. cit., per esempio p. 11, pp. 14-15, p. 176.

*immateriale, la creazione continua di nuove forme di cooperazione è diventata intrinseca al lavoro e, quindi, esterna al capitale [corsivo mio].*⁷⁸² Di conseguenza, se le attività lavorative – anche all’interno della stessa fabbrica postfordista -⁷⁸³ si trasformano progressivamente in attività dialogiche e comunicative, i cui mezzi sono direttamente prodotti dalle interazioni dei lavoratori, la scissione storica tra questi ultimi e le condizioni produttive è destinata ad essere nell’essenziale superata: *“il capitale costante tende ad essere costituito e rappresentato all’interno del capitale variabile che è nei cervelli, nei corpi e nella cooperazione dei soggetti produttivi [corsivo mio].”*⁷⁸⁴ Tali “soggetti produttivi” non sono più riconducibili alla tradizionale classe operaia, ma devono essere compresi nel concetto “aperto e inclusivo” di “*moltitudine*”, “pienamente in sintonia con i più recenti e rilevanti mutamenti dell’economia globale: da un lato, la classe operaia industriale, malgrado la sua dimensione non sia numericamente ridotta a livello mondiale, non svolge più un ruolo egemonico nel quadro dell’economia globale; dall’altro [ripetono ancora una volta Negri e Hardt], al giorno d’oggi, la produzione non può più essere concepita in termini meramente economici, ma più ampiamente, come produzione sociale – non solo, dunque, di beni materiali, ma anche di comunicazione, relazione e stili di vita. *La moltitudine è potenzialmente composta da tutte le differenti figure della produzione sociale. Indubbiamente, Internet è un modello, un’immagine utile per comprendere la moltitudine: in primo luogo, i suoi differenti nodi sono tutti ugualmente connessi nella rete e, in secondo luogo, i confini esterni della rete restano aperti affinché possano sempre aggiungersi nuovi nodi e nuove relazioni [corsivo*

⁷⁸² Ivi, p. 175.

⁷⁸³ Cfr., a tal proposito, M. Porcaro, **Lo scudo di Perseo. Rischi e risorse dei movimenti**, cit., pp. 296-298.

⁷⁸⁴ M. Hardt – A. Negri, **Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione**, cit., pp. 356-357.

mio].”⁷⁸⁵ Lo sviluppo di reti comunicative e collaborative promosso dalla produzione sociale della moltitudine, se da un lato è sottoposto al dominio parassitario del capitale, “che può appropriarsi dei frutti della cooperazione discorsiva, *ma non può più organizzare dall’interno questa stessa attività* [corsivo mio]”,⁷⁸⁶ dall’altro, in maniera ben più rilevante, delinea “*il futuro assetto istituzionale [della] nuova società*”, il quale “*è incorporato nelle relazioni affettive, cooperative e comunicative della produzione sociale. Le reti della produzione sociale, in altri termini, sottendono una logica istituzionale capace di sostenere una nuova società. Il lavoro sociale della moltitudine conduce così direttamente all’affermazione della moltitudine come potere costituente* [corsivi miei].”⁷⁸⁷

Sono, quelle degli autori di **Impero** e di **Moltitudine**, affermazioni alquanto discutibili, il cui errore di fondo – commenta acutamente Mimmo Porcaro – risiede “*nel credere che la comunicazione consista solo in una serie di atti linguistici ogni volta creativi, e non anche nella codificazione, nella formalizzazione (spesso, ma non necessariamente, informatica) del linguaggio stesso, ossia nella sua trasformazione in mezzo. Quando lavora con le parole, il lavoratore non crea ogni volta ex novo un senso e un rapporto: li crea attraverso codici più o meno rigidi che rappresentano la formalizzazione, la sedimentazione di atti linguistici precedenti* [corsivo mio].”⁷⁸⁸

Anche quando, ipoteticamente, non lavora con le macchine ma con le parole, egli trova perciò “di fronte a sé dei mezzi che gli sono esterni e che, *se appropriati e organizzati*

⁷⁸⁵ M. Hardt – A. Negri, **Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale**, cit., p. 13.

⁷⁸⁶ M. Porcaro, **Lo scudo di Perseo. Rischi e risorse dei movimenti**, cit., p. 298.

⁷⁸⁷ M. Hardt – A. Negri, **Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale**, cit., p. 403. Cfr. anche, su tali temi, il libro di Antonio Negri, **Goodbye Mr Socialism**, a cura di Raf Valvola Scelsi, Feltrinelli, Milano, 2006, soprattutto le pp. 20, 38, 52-53, a proposito delle valenze socializzanti e solidali dell’informatica e dei “nuovi modelli del vivere comunicativo”.

⁷⁸⁸ M. Porcaro, **Lo scudo di Perseo. Rischi e risorse dei movimenti**, cit., pp. 307-308.

*dal capitale, possono divenirgli estranei e ostili [corsivo mio].*⁷⁸⁹ Ciò che si frappone tra il lavoratore e l'oggetto del suo lavoro, sia questo cosale o non cosale, “ è un insieme di strutture, macchiniche, ma anche organizzative, comportamentali, linguistiche, la cui caratteristica fondamentale è l'essere «lavoro accumulato», lavoro cristallizzato che serve a rendere effettuale l'attività lavorativa. Anche i nessi sociali che innervano l'organizzazione sono quindi mezzi e non lavoro. Sono, se si vuole, attività mentale cristallizzata. *Per conseguenza, di fronte a questa attività mentale cristallizzata, l'attività mentale viva deve essere intesa solo come lavoro (e non come incorporazione del mezzo nel lavoro), lavoro che non potrebbe diventare effettuale se non unendosi ai mezzi. Questa unione e questi mezzi (codici informatici, ma anche prassi manageriali, tecniche di gestione dei gruppi, modelli prestabiliti di pratiche discorsive e modalità di controllo della comunicazione) sono oggi in massima parte gestiti, organizzati e posseduti dal capitale [corsivo mio].*⁷⁹⁰ Certamente, la capacità critica e inventiva dei lavoratori “è sollecitata e messa a valore dal capitale, e può costituire un'arma nel conflitto sindacale e nel processo di riappropriazione delle condizioni di lavoro. Ma [...] *essa non si realizza mai in un universo totalmente libero, viene sovente codificata e assoggettata a mediazioni di potere, e si trova di fronte mezzi che non sono semplicemente strutture macchiniche, ma mezzi linguistici preformati [corsivo mio].*⁷⁹¹ In definitiva, “la comunicazione che si svolge all'interno dei processi produttivi, concentrati e diffusi che siano, non è «buona» per il solo fatto di essere comunicazione, *ed è sempre più codificata dalle esigenze della produzione capitalistica. [...] Se si vuole*

⁷⁸⁹ Ivi, p. 308.

⁷⁹⁰ Ivi, p. 308.

⁷⁹¹ Ivi, p. 309.

trovare una buona comunicazione e una buona cooperazione la si deve cercare accanto, fuori e contro la comunicazione e la cooperazione gestite dal capitale [corsivo mio].”⁷⁹²

Un’evidente riprova di quanto testé sostenuto è offerta dalla reale natura delle forme di cooperazione che l’uso di tecnologie informatiche ha consentito di sviluppare alle imprese capitalistiche odierne. Non solo, come già si è accennato in precedenza, l’informatica è di grande aiuto alle imprese multinazionali per organizzarsi in una struttura reticolare e flessibile, che si traduce in un’accresciuta capacità di sfruttamento del lavoro, ma, all’interno delle stesse singole unità produttive, essa, sottoposta agli imperativi della logica socioeconomica capitalistica, consente di dar forma a modalità di lavoro di squadra che costituiscono per lo più una deformazione estraniante di un cooperare umano autenticamente democratico. Sulla scorta degli studi di Laura Fiocco, Porcaro prende come esempio l’organizzazione della produzione realizzata, con la mediazione di sistemi informatici, alla Fiat di Melfi [si ricordi che il suo scritto risale al 2005]. In ogni “unità tecnica elementare”, ciascuna “preposta a gestire una parte della produzione e a intervenire nella soluzione dei problemi e nel controllo della qualità”, “è incentivato il rapporto cooperativo e dialogico fra tutti gli elementi che la compongono [tecnici e operai], *ma questo rapporto è finalizzato esclusivamente al raggiungimento degli obiettivi posti dalla direzione e quindi ad ottenere premi ed evitare punizioni. E poiché l’efficacia del lavoro dell’Ute dipende dall’efficacia del lavoro del singolo, il gruppo, qui, funziona da meccanismo di controllo, di soluzione delle microconflittualità, di censura nei confronti dei comportamenti devianti. Così è raggiunto lo scopo di ottenere l’autoattivazione dei lavoratori, la mobilitazione delle loro intelligenze e delle loro capacità relazionali, rafforzando contemporaneamente, ma come un meccanismo*

⁷⁹² Ivi, p. 310.

*apparentemente impersonale e «autonomamente» scelto, il dominio del capitale [corsivo mio].*⁷⁹³ Come intelligentemente scrive Richard Sennett, il lavoro di squadra invalso nella nuova organizzazione produttiva flessibile diffusasi nei più diversi rami della divisione sociale del lavoro, genera soprattutto delle “*maschere di cooperazione [corsivo mio]*”, le quali, “in un mondo del lavoro in continua rotazione, [...] sono uno dei pochi tesori che un lavoratore si può portare dietro da un incarico all’altro, da un’azienda all’altra; si tratta di finestre di abilità sociali, il cui «ipertesto» è un sorriso vincente. Se questo addestramento ai rapporti umani è solo una recita, *si tratta però di una faccenda che riguarda la pura sopravvivenza. [...] E all’interno di una squadra, la finzione dell’inesistenza della lotta individuale per il potere o dei conflitti reciproci rafforza la posizione di chi si trova al vertice [corsivo mio].*”⁷⁹⁴ In realtà, aggiunge Sennett, le persone si sentono oppresse “in modo molto preciso dalla stessa superficialità delle finzioni adottate nel lavoro di gruppo.”⁷⁹⁵ Così, per esempio, la sociologa Laurie Graham, la quale era andata a lavorare in una delle fabbriche della Subaru-Isuzu, scoprì che “al momento di aumentare la velocità con cui le macchine si spostavano lungo la catena di montaggio, *la pressione dei colleghi che facevano parte della sua squadra sostituiva lo schiocco della frusta dei padroni; la finzione della cooperazione tra dipendenti era posta al servizio dell’incessante spinta aziendale verso una maggiore produttività. Dopo un periodo iniziale di entusiasmo, un compagno di lavoro le disse: «Pensavo che qui le cose sarebbero state diverse, con il concetto del lavoro di gruppo e tutto il resto, ma i dirigenti stanno solo cercando di far lavorare la gente finché non schianta». I diversi gruppi di lavoro erano collettivamente*

⁷⁹³ Ivi, p. 316.

⁷⁹⁴ Richard Sennett, **L’uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale**[1999], Feltrinelli, Milano, 2007, p. 113

⁷⁹⁵ Ivi, p. 114.

responsabili per gli sforzi individuali dei loro membri, e le squadre si criticavano a vicenda [corsivo mio].”⁷⁹⁶ Di più: sempre la Graham, riferisce ancora Sennett, ebbe modo di constatare che in tale fabbrica, “dove i dirigenti si facevano chiamare «allenatori» (secondo [un’onnipresente] metafora sportiva), per un lavoratore era difficile, o addirittura fatale, parlare direttamente dei problemi a un capo-allenatore in termini non cooperativi; discorsi diretti come la richiesta di una paga più alta o di una minor pressione all’incremento della produttività venivano visti come una mancanza di cooperazione. Il buon lavoratore di gruppo non si lamenta. Tutti i discorsi sul lavoro di squadra, grazie alla stessa superficialità dei loro contenuti e alla concentrazione sull’attimo presente, all’annullamento di ogni resistenza e allo stornamento dei conflitti, sono quindi funzionali alla pratica del controllo [corsivo mio].”⁷⁹⁷

Quanto, poi, alla “cooperazione delle menti nel *web*”, assunta da Negri e Hardt addirittura come immagine paradigmatica della moltitudine, è da dubitare, osserva Porcaro, che essa generi “*spontaneamente [corsivo mio]* quel pensiero critico e riflessivo necessario per pensare l’emancipazione.”⁷⁹⁸ Certamente, “nessuno può sognarsi di negare le potenzialità offerte dal *web*”, tuttavia le forme di resistenza alla globalizzazione capitalistica che si sono sviluppate “*grazie al web*”, non sono sorte “*dal web*”, non sono “l’effetto di un progetto insito nella rete, ma del convergere, grazie alla rete, di progetti di emancipazione e quindi di pensieri critici *che sono sorti per altre vie, meno permeabili dalla predeterminazione, dalla fretta, dalla superficialità delle comunicazioni che si affollano in Internet [corsivo mio].”⁷⁹⁹ Gli utenti di Internet, infatti, lungi dall’attuare spontaneamente modalità dialogiche creative e disalienanti, “*tendono**

⁷⁹⁶ Ibidem.

⁷⁹⁷ Ivi, p. 116.

⁷⁹⁸ M. Porcaro, **Lo scudo di Perseo. Rischi e risorse dei movimenti**, cit., p. 333.

⁷⁹⁹ Ivi, p. 336.

ad assorbire e a imitare la velocità comunicativa propria del mezzo [e degli imperativi sociali dominanti che contribuiscono a determinarne le concrete forme d'impiego]”, facendone “un modello per le proprie relazioni. Brevità, efficacia immediata, quasi istantaneità dello scambio di messaggi provocano una perdita della «dimensione referenziale» della comunicazione, ossia della consapevolezza della complessa realtà di ogni interlocutore: ne consegue una sorta di smaterializzazione della relazione che, se conduce a una comunicazione disinibita e meno vincolata allo «status» degli interlocutori, ne favorisce però anche il carattere fittizio, deresponsabilizzato e soggetto a continui cambiamenti di parere [corsivi miei].”⁸⁰⁰ Non è certo un caso che questi caratteri della relazioni che avvengono in rete (o, per esempio, tramite cellulari e sms), e che rappresentano tendenze antropologico-sociali tipiche dell’onnipervasività mercificante del capitalismo assoluto, trovino puntuale riscontro nella dimensione consumistica di una gran parte degli usi di internet, indissolubilmente legati al suo sfruttamento commerciale: “a regolare il cyberspazio non è la democrazia, ma il piacere [meglio: una sua variante consumisticamente manipolata] – scrive Loretta Napoleoni – [...]. [Esso] è il regno ideale degli imprenditori canaglia, operatori del mercato del piacere che si riempiono le tasche con il gioco d’azzardo, la pornografia e le guerre sintetiche perenni. E’ quello che avviene ogni giorno nei cybermercati contemporanei che sfuggono a ogni regolamentazione [corsivo mio].”⁸⁰¹

Sono molteplici, come si è potuto vedere, le difficoltà teoriche cui va incontro il concetto negriano di “moltitudine”. Esse, più in generale, possono essere ricondotte all’idea – erronea – secondo la quale è la dinamica stessa del modo di produzione capitalistico a generare, in virtù della sua intima logica di movimento, un soggetto

⁸⁰⁰ Ivi, pp. 335-336.

⁸⁰¹ L. Napoleoni, **Economia canaglia. Il lato oscuro del nuovo ordine mondiale**, cit., p. 159.

collettivo di per sé dotato di capacità rivoluzionaria sistemica e intermodale. Si tratta, osserva Gianfranco La Grassa, di una deficienza da cui è già affetta la tradizionale analisi marxista del processo di sviluppo capitalistico, che persino un autore come Lenin, per altri versi geniale, non ha saputo riconsiderare adeguatamente nella sua globalità. Il grande rivoluzionario russo comprese, infatti, “che l’estensione dello sviluppo capitalistico sarebbe avvenuta tra continue disuguaglianze (di potenza e di ritmo nello sviluppo in questione) tra i diversi paesi capitalistici, o in via di diventare tale. Simili disuguaglianze non potevano che comportare sempre più gravi conflitti tra questi paesi (potenze mondiali, subpotenze regionali, ecc.) con disordine globale in aumento, sofferenze e miseria crescenti di imponenti masse umane, in specie nelle aree favorite e sottoposte allo sfruttamento imperialistico; anzi, in molti casi apertamente coloniale. Da queste tesi egli trasse la convinzione dell’imminenza di successive ondate rivoluzionarie che potevano, in un’epoca storica non lunghissima, condurre all’affossamento del capitalismo nel suo complesso. *Al fondo di questa convinzione vi era comunque anche [la sua] adesione alle concezioni fondamentali del marxismo, in specie nella sua coloritura kautskiana [corsivo mio].*”⁸⁰² Certamente, continua La Grassa, Lenin prese le distanze “da un marxismo teoricamente ormai improntato ad un economicismo piatto e deterministico, basato sul semplice sviluppo delle forze produttive, con il suo logico corollario politico costituito dall’attendismo riformistico” per il quale, “se lo sviluppo del modo di produzione capitalistico porta alla crescente centralizzazione monopolistica, e dunque in prospettiva ad un unico trust mondiale, mentre la classe operaia si allarga a macchia d’olio nella popolazione dell’intero globo, con i dirigenti della produzione, gli specialisti borghesi, anch’esse ridotti a un gruppo sempre più minoritario, allora non c’è

⁸⁰² G. La Grassa, **Gli strateghi del capitale**, cit., p. 108.

che da aspettare, meglio ancora favorire, il presunto sviluppo universale del capitalismo, e poi il potere cadrà nelle mani dei dominati come un frutto maturo, anzi marcio.”⁸⁰³ E tuttavia, egli – che non a caso considerava l'imperialismo “lo stadio supremo e finale” del capitalismo - non seppe mai rompere veramente, nella visione di lungo periodo, con gli elementi teorici di fondo che alimentavano la concezione kautskiana dello sviluppo capitalistico, la quale, pur in parte deformandola e impoverendola, non costituiva affatto un mero “tradimento” dell'analisi marxiana.⁸⁰⁴ “Il nodo decisivo – scrive La Grassa – è la centralizzazione dei capitali individuata da Marx, considerata dai suoi seguaci crescente fino a raggruppare l'intero capitale (produttivo e finanziario) in poche grandi imprese, fra le quali diverrebbe possibile un accordo, via via pacifico, per la spartizione dei mercati. Questo il processo che riteneva pressoché tutta l'attenzione dei marxisti (e, del resto, non solo dei marxisti) nel campo delle cose «economiche». *In realtà, se il processo di tendenziale aumento dimensionale delle imprese, pur a sbalzi e con momenti di arresto e ritorno all'indietro, è un fatto senza dubbio reale, ne vanno presi in considerazione pure altri due che lo contrastano* [corsivo mio].”⁸⁰⁵ Per intendere correttamente il primo, si deve osservare che, a parere di La Grassa, lo sviluppo capitalistico è intimamente “*inequale*”; “e ciò sia sul piano della struttura intersettoriale del sistema economico, periodicamente sconvolto da ondate innovative ma ancor di più da forti strategie di conflitto interimprenditoriale promosse in stretto collegamento con apparati politici (e anche culturali); sia al livello dello scontro, spesso latente e occulto ma non per questo meno acuto, tra diversi paesi e gruppi di paesi che si stringono in alleanze ancora instabili e mutevoli.”⁸⁰⁶ Nel contesto storico-sociale del capitalismo, in

⁸⁰³ Ivi, p. 94.

⁸⁰⁴ Cfr. G. La Grassa, op. cit., p. 142.

⁸⁰⁵ Ivi, pp. 136-137.

⁸⁰⁶ Ivi, p. 184.

cui lo scontro tra i dominanti innerva strettamente la sfera dell'economia articolandosi tuttavia in una strategia di supremazia che coinvolge tutta la ramificata articolazione della compagine sociale, dei suoi apparati e delle sue istituzioni, si danno "ricorsive" esplosioni di tale conflitto, "sia a livello economico (tra settori e imprese) sia a livello politico-culturale (tra paesi e aree della formazione capitalistica mondiale)." ⁸⁰⁷

L'esacerbarsi, in certe fasi storiche, del conflitto tra i gruppi dominanti determina il sopravvenire di periodi di "forte disagio, malessere, spesso anche miseria, di masse di dominati, soprattutto in particolari paesi e aree dove si addensano, e concentrano la loro forza devastante le varie contraddizioni interdominanti; in simili fasi, e paesi o aree, viene in piena luce [la seguente] caratteristica: *la crescente divaricazione tra pochi gruppi privilegiati e la gran parte della popolazione. Non bisogna però pensare che in una situazione del genere si verifichino processi necessari, sicuramente indirizzati ad uno sbocco anticapitalistico. In realtà, molteplici sono i giochi possibili e ancor di più i loro risultati* [corsivo mio]. Proprio perché la crisi è prevalentemente provocata dalla lotta tra dominanti (a livello di aree, paesi, gruppi di agenti strategici economici e politici, ecc. entro ogni paese), il disagio, la rabbia, ecc. di massa (o di quote di masse che si scontrano pure fra loro) rendono certo evidenti le condizioni della reale disuguaglianza vigente nel capitalismo, *ma non è affatto detto che facciano capire, alla maggioranza della popolazione, chi e che cosa rappresenta la vera causa di quest'ultima e delle conseguenze negative, perfino distruttive, che essa comporta* [corsivo mio]."⁸⁰⁸ E' in rapporto a queste generali considerazioni che si possono meglio comprendere, al di fuori di qualsiasi concezione linearmente progressiva, le considerazioni di La Grassa sul primo fattore che ostacola lo spontaneo orientarsi dello

⁸⁰⁷ Ivi, p. 179.

⁸⁰⁸ Ibidem.

sviluppo sociale capitalistico verso una polarizzazione dicotomica costituita da un centro mondiale dominante sostanzialmente unificato e una massa di dominati parimenti in via di socializzazione unificatrice antisistemica. Tale fattore è rappresentato dall’*“ampliamento dei mercati dovuto alla crescita del potere d’acquisto delle stesse masse popolari (in particolare quello del lavoro dipendente salariato), fenomeno che il marxismo non ha mai valutato adeguatamente e con il rilievo che esso ha avuto nei paesi capitalistici in sviluppo* [quest’ultima osservazione di La Grassa è invero piuttosto discutibile, almeno rispetto a singoli, importanti pensatori di orientamento in senso lato “marxista”, da Anders, a Marcuse, a Debord, a Lukács, a Jameson, ecc.], *perché la sua ammissione avrebbe significato prendere atto che i salari reali, malgrado crisi e periodici arretramenti gravi delle condizioni di vita delle masse in questione, sono grandemente cresciuti in una prospettiva di lungo e lunghissimo periodo, allargando il consenso che questa forma sociale ha presso la stragrande maggioranza nei suddetti paesi* [corsivo mio].”⁸⁰⁹ Una tale tendenza può venire in essere in virtù del secondo, “ancor più decisivo”, processo, *“legato alle ondate innovative poste in luce, per esempio, da Schumpeter. Il mercato cresce non solo quantitativamente, ma si ramifica in modo complesso in sempre più numerosi e nuovi settori produttivi [i quali offrono profittevoli occasioni di investimento capitalistico e di rinnovata competizione], che sono il condensato «materiale» di quei «flussi di forza» sprigionati dalle strategie del conflitto interimprenditoriale (così come gli apparati costituenti gli Stati, anch’essi sempre più complessi, sono il precipitato, in istituzioni, dei conflitti più prettamente politici)* [corsivo mio].”⁸¹⁰ Non esiste affatto, quindi, alcuna “tendenza univoca ad uno stadio finale di massima centralizzazione, con blocco delle forze produttive e

⁸⁰⁹ Ivi, p. 137.

⁸¹⁰ Ibidem.

stagnazione permanente”, quanto piuttosto il succedersi, “con andamento *ricorsivo*”, di fasi di inasprimento della competizione intercapitalistica e di fasi “mono(oligo)polistiche” in cui essa in parte si acquieta, fasi dipendenti dalla velocità con cui procede, “in modo non lineare né continuo”, la crescita dimensionale delle imprese, l’ampliamento del mercato e il suo infittimento intersettoriale.⁸¹¹

Il conflitto strategico interimprenditoriale, non solo nei suoi aspetti strettamente economici ma anche nel suo riverberarsi sul piano politico-statuale e culturale, è dunque, per La Grassa, il fenomeno centrale della formazione sociale capitalistica. In essa, la “*razionalità strumentale*” volta all’efficienza produttiva, al massimo ottenimento del profitto (plusvalore) svolge indubbiamente una funzione essenziale nell’ambito delle singole unità produttive, in quanto genera quel valore i cui segni monetari sono strumento indispensabile di lotta in un contesto sociale in cui il conflitto in questione stimola il generalizzarsi della forma di merce e di denaro. Nonostante ciò, essa è subordinata sempre ad una più ampia e comprensiva “*razionalità strategica*” imprenditoriale e politica, avente la supremazia come suo scopo primario, scopo in vista del quale possono venir comodi, a seconda delle circostanze, tanto la sopraffazione quanto l’alleanza, tanto l’aggressione quanto la difesa, tanto l’exasperazione della corsa ad una maggior produttività quanto un suo temporaneo allentamento in vista di maggiori vantaggi strategici.⁸¹² La finanza, dal canto suo, alimentando una lotta in cui “ogni strumento utilizzato deve essere acquisito in forma di merce, dunque anche di denaro”, “non diventa mai parassitaria *tout court*, in se stessa considerata, così come ha sempre ritenuto il marxismo della tradizione. E non è nemmeno soltanto quello che pensava Schumpeter: un tramite per trasferire risorse dai vecchi settori imprenditoriali a

⁸¹¹ Cfr. G. La Grassa, op. cit., p. 137.

⁸¹² Cfr. G. La Grassa, op. cit., p. 161.

quelli innovativi. Essa è uno degli aspetti che assume necessariamente la competizione per la preminenza nella sfera economica.”⁸¹³ Ciò non significa, però, che essa non possa, talvolta, diventare un ostacolo “al pieno dispiegarsi del conflitto per la supremazia, essenziale per lo sviluppo delle forze produttive. Questa funzione negativa si verifica proprio quando la finanza sembra aver assunto definitivamente e stabilmente la preminenza nella sfera economica [come è il caso della crisi scoppiata nel 2008, preludio, secondo La Grassa, ad una fase policentrica di aspra competizione politico-economica intercapitalistica, causa strutturale reale della crisi in questione].⁸¹⁴ Essa tende ad autonomizzarsi sempre più dalla produzione in senso proprio; la strategia del far denaro per mezzo del denaro diventa lo scopo principale degli agenti strategici dominanti in determinate fasi temporali o in determinate aree socio-economiche della formazione capitalistica mondiale. *E’ la struttura capitalistica particolare – struttura dei rapporti intercorrenti soprattutto tra i gruppi dominanti – formatasi in tali fasi o in tali «spazi sociali» a diventare, per certi pensatori, il paradigma del capitalismo tout court, che sembra così aver raggiunto il suo ultimo stadio; questo l’errore di tutti i marxisti (e anche di Lenin, il più avveduto di essi). E ogni volta, i marxisti sono poi stati smentiti dal successivo sviluppo degli eventi storici [corsivo mio].*”⁸¹⁵

La centralità del conflitto economico, politico-statuale e culturale tra dominanti, “che frammenta la società in numerosi ceti [e] la rende sempre meno dicotomica”, consente inoltre di comprendere come nella compagine sociale capitalistica “*non si verifichi alcun movimento in direzione della formazione del lavoratore collettivo cooperativo associato né del general intellect* [ossia della riunificazione della collettività dei

⁸¹³ Ivi, pp. 125-126.

⁸¹⁴ Cfr. l’articolo di Gianfranco La Grassa, **Un gioco vecchio** (18-10-2008), rintracciabile sul sito www.ariannaeditrice.it.

⁸¹⁵ G. La Grassa, **Gli strateghi del capitale**, cit., p. 126.

lavoratori, tecnico-direttivi ed esecutivi, con le potenze mentali della produzione], gli unici due reali presupposti [a parere di Marx] di una società fondata su principi e regole di tipo comunistico.”⁸¹⁶ Il pensatore di Treviri, osserva La Grassa, ha correttamente individuato le condizioni (i due presupposti, appunto) che devono venire in essere affinché si realizzi una forma sociale di cooperazione solidale e democratica, ma si è sbagliato nel pronosticarne la costituzione nel corso dello sviluppo dello stesso modo capitalistico di produrre. Secondo la prospettiva marxiana, *“la competizione (concorrenza) sarebbe conseguenza della proprietà privata dei mezzi di produzione, e della tensione alla massima estrazione di plusvalore dalla forza lavoro tramite nuove tecnologie ed organizzazioni dei processi lavorativi. La centralizzazione dei capitali, connessa alla competizione che assicurerebbe la prevalenza dei pochi sui più, avrebbe dovuto condurre alla proprietà assenteista dei rentier (che sarebbero infine stati espropriati) e alla produzione controllata dai lavoratori (intellettuali e manuali, dirigenti ed esecutivi) che avrebbero avuto convenienza a cooperare, non a competere, tra loro. La piena collaborazione tra produttori sarebbe stata il fondamento della possibilità di un intreccio intersettoriale – non più assicurato «spontaneamente» (casualmente e in modo anarchico) dal mercato, bensì dalla pianificazione consapevole – del tutto equilibrato, che avrebbe garantito lo sviluppo continuo secondo i ritmi decisi dai produttori stessi in base alle esigenze della loro vita sociale [corsivo mio].”*⁸¹⁷ Ora, come si è detto, la centralizzazione in questione, secondo La Grassa, è esclusa dalla natura stessa dello sviluppo capitalistico, connotato da un incessante infittirsi e complicarsi delle relazioni intersettoriali, secondo ritmi più o meno accelerati in rapporto alle fasi ricorsive della competizione strategica interimprenditoriale; un tale

⁸¹⁶ Cfr. G. La Grassa, op. cit., p. 100.

⁸¹⁷ Ivi, p. 117.

sviluppo, lungi dal generare una strutturazione della società che tendenzialmente omogeneizzi le esigenze e gli intenti di tutti i lavoratori, contrapponendoli ad una proprietà privata vieppiù parassitaria e assenteista, crea invece una stratificazione sociale antagonistica, segmentata, spezzettata, soggetta a frequenti rimodellamenti.

I veri agenti dominanti nell'ambito della riproduzione capitalistica – la quale ha costitutivamente bisogno di un'adeguata articolazione politico-statuale e culturale – sono anzitutto “*gli strateghi (proprietari o meno che siano), che costituiscono i vertici imprenditoriali, mentre i dirigenti (manager), specialisti possessori delle potenze mentali della produzione, sono in una posizione comunque inferiore [corsivo mio].*”⁸¹⁸

Infatti, “*l'impresa in quanto unità produttiva viene subordinata all'impresa quale mezzo del conflitto strategico per la supremazia. Il manager non è in grado, senza contraddire la sua stessa funzione, di mettersi in contrasto con lo stratega; semmai si scontra con il finanziere, quando questi prende il sopravvento, dimentica la sua «base produttiva», provocando così il graduale prosciugamento dei mezzi adeguati alla conquista della preminenza. Il manager starà però sempre, in ultima analisi, con lo stratega, la cui azione efficace è decisiva per conseguire con efficienza il suo obiettivo «massimizzante» [conforme cioè alla razionalità strumentale del massimo profitto col minimo costo]*”⁸¹⁹ Non si deve dimenticare, al fine di meglio intendere il rapporto tra vertici strategici e direzioni manageriali, che “*la strategia è una politica tesa a conseguire il predominio, non certo il massimo sviluppo delle forze produttive. Quest'ultimo viene spesso perseguito anch'esso, ma come obiettivo subordinato a quello fondamentale, cioè quale mezzo per procurarsi il necessario alimento (finanziario) della lotta. Gli agenti strategici in conflitto fanno e disfano alleanze*

⁸¹⁸ Ivi, p. 127.

⁸¹⁹ Ivi, p. 130.

sempre per conseguire il loro scopo primario [ricorrono, in altri termini, ad una razionalità strategica, più ampia di quella strettamente strumentale-produttivistica, pure indispensabile in una società in cui il conflitto tra dominanti investe direttamente lo stesso terreno economico-produttivo e conduce al generalizzarsi della forma di merce e di denaro]; *ogni forma di cooperazione è finalizzata al suo contrario, al reciproco scontro, che produce quindi, come tendenza principale e permanente, lo squilibrio, l'alterazione dei rapporti di forza tra gruppi contrapposti, lo sviluppo diseguale già al livello della semplice sfera economica* [corsivo mio]”,⁸²⁰ sebbene l'intensità e l'ampiezza della manifestazione aperta del conflitto possano variare – e, di fatto, mutino – nelle diverse fasi dello sviluppo capitalistico, fasi ricorsive di relativa coordinazione sul piano economico e geopolitico (per esempio, il trentennio del compromesso fordista e delle politiche keynesiane) o di accentuata competizione interimprenditoriale e interstatale policentrica (è di questo tipo, secondo La Grassa, il periodo apertosi all'incirca dal 1975).⁸²¹

Quanto ai salariati, continua il nostro autore, va ascritto a merito duraturo di Marx l'aver compreso e mostrato che è il loro pluslavoro, in ultima istanza, il fondamento del profitto capitalistico, nonostante sia errato attribuire all'insieme dei lavoratori un'essenziale disposizione rivoluzionaria radicata in un (fantomatico) processo di omogeneizzazione antisistemica derivante dal progressivo polarizzarsi dicotomico dell'assetto sociale. Nel corso dello sviluppo del capitalismo, infatti, “non è avvenuto nulla di quanto previsto circa un secolo e mezzo fa. Non si è creata, ai vertici, una oligarchia ristretta di semplici parassiti, la cui funzione sarebbe stata soltanto quella di

⁸²⁰ Ibidem.

⁸²¹ Cfr., per la particolare chiarezza, il saggio di Gianfranco La Grassa, **Per una analisi di medio periodo. “Destra” e “sinistra” nell'attuale fase capitalistica**, contenuto in G. La Grassa – Costanzo Preve, **Una teoria nuova per una diversa strategia politica**, Edizioni Punto Rosso, Milano, 1995, p. 10; cfr., inoltre, il già citato articolo del novembre 2008, **Un gioco vecchio**, pp. 3-6.

succhiare il pluslavoro della maggioranza”, mentre i lavoratori salariati, dal canto loro, “non sono affatto divenuti un blocco sociale *dotato di un minimo di omogeneità e compattezza. Il salariato è invece spezzettato sia in numerosi strati posti verticalmente quanto a reddito, condizioni di vita, status sociale; sia in svariati settori «professionali» particolare – con tendenza al corporativismo, non certo all’unione e alla reciproca cooperazione [corsivo mio].*”⁸²²

Beninteso, ribadisce La Grassa, Marx “aveva perfettamente ragione nel sostenere che una futura società, per porre termine a quella divisione tra dominanti e dominati (sfruttatori e sfruttati, ecc.) che è sempre esistita in ogni società giunta ad un minimo grado di sviluppo storico, doveva possedere una precisa caratteristica [corsivo mio]. Sia chiaro: non credo che questa sia *sufficiente*, ma è comunque *necessaria*. La caratteristica in oggetto è la seguente, e a noi ben nota: *l’insieme dei lavoratori – ormai definitivamente scisso in dirigenti e possessori delle potenze mentali della produzione, da una parte, e portatori di compiti esecutivi, dall’altra, con il formarsi di sempre più numerosi gradini intermedi – deve potersi unire perseguendo compiti comuni, senza che si affermi al suo interno un’ampia, e interconflittuale, divisione sia in verticale (tra i vari livelli gerarchici e di sapere) sia orizzontalmente (in base a sempre più spinti specialismi settoriali, per quanto spesso di infima o nulla qualificazione). I saperi produttivi (e non) debbono poi superare il loro effettivo, e non più eliminabile, specialismo instaurando un consapevole spirito cooperativo, che non sia la mera, e in gran parte fantomatica, interdisciplinarietà. [Come si è però visto], Marx non aveva compreso che simili processi non sono per nulla messi in moto dallo sviluppo capitalistico, poiché la direzione di marcia di quest’ultimo è esattamente opposta e*

⁸²² Cfr. G. La Grassa, **Gli strateghi del capitale**, cit., pp. 149-150.

provoca crescenti divaricazioni tra i lavoratori, sia in verticale che in orizzontale [corsivo mio].”⁸²³

Una volta precisato che il cooperare solidale ed egualitario che si vuole raggiungere non equivale affatto all’*“annullamento di ogni particolarità individuale, con i suoi desideri e bisogni e con le sue specifiche ambizioni [corsivo mio],”* ma deve essere concepito piuttosto come *“un [rinnovato] spirito di competizione”*, il quale, lasciando agli individui *“la soddisfazione di sviluppare le proprie capacità, [cerchi] solo di impedire che esse si rivolgano al tentativo di sconfiggere e sottomettere altri [corsivo mio]”*;⁸²⁴ La Grassa afferma che l’insussistenza di una classe *“in sé”* rivoluzionaria, parto inevitabile della stessa logica immanente allo sviluppo capitalistico, deve necessariamente condurre a ripensare le condizioni e i termini dell’attività politica, sociale e culturale volta al mutamento sistemico. Affinché questo avvenga è necessario anzitutto che si proponga una *“situazione critica innescata dal conflitto interdominanti, il quale alimenti il malcontento e accenda la ribellione di consistenti quote della popolazione”*, le quali, tuttavia, tenderanno a muoversi a *“casaccio, in direzioni del tutto contrastanti, spesso con forti frizioni e scontri interni.”*⁸²⁵ In tali condizioni, è soltanto la volontà di rottura del sistema capitalistico da parte di agenti strategici che coscientemente la propugnano a poter indirizzare la diffusa e caotica insofferenza nei confronti dello stato presente delle cose verso un diverso orizzonte storico-sociale, caratterizzato dallo sforzo di superare la dicotomia dominio/subordinazione. Resta assodato che chi compie tale scelta antisistemica *“non rappresenta alcuna avanguardia di una classe sociale cui il processo storico avrebbe affidato compiti specifici (e salvifici). Quelli che possiamo indicare come agenti strategici di una trasformazione*

⁸²³ Ivi, p. 186.

⁸²⁴ Cfr. G. La Grassa, op. cit., pp. 188-189.

⁸²⁵ Cfr. G. La Grassa, op. cit., p. 180.

*anticapitalistica (più precisamente: di tentativi in tal senso) appartengono ai più svariati gruppi sociali, i quali non sono affatto, nel corso dello sviluppo capitalistico, in fase di crescente omogeneizzazione, addirittura sul piano internazionale [corsivo mio].*⁸²⁶

Se sembra decisamente illuminante la critica la Grassiana della metafisica del “soggetto” sociale rivoluzionario, radicata com’è in una penetrante riconsiderazione delle dinamiche di movimento interne della società capitalistica e dei suoi processi di stratificazione gerarchica, desta invece più di una perplessità il fatto che egli espunga dalla sua analisi ogni accenno al degrado antropologico ed ecologico generato dal processo di espansione quantitativa e qualitativa della merce capitalisticamente prodotta. Egli, in altri termini, da un lato riconosce acutamente che lo sviluppo capitalistico può rilanciarsi, al di là di temporanei periodi di crisi, attraverso “ondate innovative” che complicano la struttura intersettoriale della produzione quali manifestazioni del fondamentale scontro strategico, storicamente specifico, tra dominanti; dall’altro non si cura a sufficienza di valutare cosa comporti per l’esistenza umana e per l’ambiente naturale una tale mercificazione costantemente ampliata e intensificata. Questa trascuratezza – probabilmente radicata nel rifiuto (di matrice althusseriana) dei concetti di estraniamento e di *Gattungswesen*⁸²⁷ si esprime con particolare evidenza in quelle pagine in cui La Grassa sottolinea la capacità del capitalismo di sviluppare impetuosamente le forze produttive e di allargare enormemente la scala dei bisogni, affermando, invero in modo decisamente acritico, che tali bisogni “non sono per nulla *superflui*, ma appartengono invece *integralmente all’orizzonte sociale e culturale* di società nettamente avanzate, al cui livello di vita e di consumi la «massa del popolo»

⁸²⁶ Ivi, p. 181.

⁸²⁷ Cfr., a tal proposito, lo scritto di Costanzo Preve, **Riflessioni critiche sul profilo teorico di Gianfranco la Grassa** (settembre 2008), rintracciabile sul sito www.comunitarismo.it.

non vuol affatto rinunciare.”⁸²⁸ Il che, se ha una qualche razionale validità rispetto al problema storico-umano della lotta contro la penuria e della liberazione di tempo per il marxiano “sviluppo delle capacità come fine a sé”, costituisce però anche un terreno di specifiche insorgenze estranianti e di deterioramento delle condizioni ontologico-naturali del ricambio organico tra società e natura, terreno che apre nuove possibilità alternative di sviluppo sociale ed etico, taluni essenziali aspetti delle quali sono destinate a sfuggire all’impostazione programmaticamente a filosofica di La Grassa.

“La nostra società – scrive Serge Latouche - *ha legato il suo destino a un’organizzazione fondata sull’accumulazione illimitata. Questo sistema è condannato alla crescita. Non appena la crescita rallenta o si ferma è la crisi, il panico. Ritroviamo l’«Accumulate! Accumulate! Questa la legge, questi i profeti!» del vecchio Marx. Questa necessità fa della crescita una «camicia di forza»* [corsivo mio].”⁸²⁹ In siffatto contesto, osserva Piero Bevilacqua, non è difficile comprendere, come l’economia politica abbia progressivamente proceduto alla sostanziale “*cancellazione del mondo fisico*”, rimuovendolo dall’orizzonte dei suoi interessi.⁸³⁰ Ai tempi di Smith, di Ricardo e di Marx, “era pur sempre comprensibile che il pensiero economico tendesse ad assegnare al lavoro tutti i meriti della creazione del valore delle merci. E, per quell’epoca, costituiva un indirizzo di pensiero non poco rivoluzionario. *Tanto più che i padri dell’economia politica, e soprattutto il loro maggior critico, non dimenticarono del tutto il ruolo della natura nel processo di produzione della ricchezza. Senza contare che l’opera di distruzione degli equilibri ambientali del pianeta non era ancora così*

⁸²⁸ G. La Grassa, **Gli strateghi del capitale**, cit., p. 188.

⁸²⁹ S. Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**, cit., p. 26.

⁸³⁰ Cfr. P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, cit., p. 9.

*conclamata com'è oggi [corsivo mio].”⁸³¹ Il paradosso, continua Bevilacqua, si fa davvero “gigantesco negli ultimi decenni: *allorché la potenza dei processi economici reali incide così gravemente su tutta la biosfera e il pensiero economico dominante che l'ispira ha, nel frattempo, definitivamente perduto ogni ancoraggio alla Terra [corsivo mio].”⁸³² Richiamandosi a Nicholas Georgescu-Roegen, “cui va il merito di aver individuato le implicazioni bioeconomiche della legge dell'entropia”, Latouche afferma a sua volta che l'economia dominante tende a escludere “*l'irreversibilità delle trasformazioni dell'energia e della materia. Viene oscurato per esempio il fatto che i rifiuti e l'inquinamento, pur essendo prodotti dall'attività economica, non rientrano nel processo di produzione così come si è andato determinando [corsivo mio].”⁸³³ Secondo quanto sostiene Yves Cochet, continua Latouche, “«la teoria economica neoclassica contemporanea maschera dietro un'eleganza matematica la sua indifferenza alle leggi fondamentali della biologia, della chimica e della fisica, in particolare quelle della termodinamica». Si tratta dunque di un nonsenso ecologico. In sostanza, *il processo economico reale, a differenza del modello teorico, non è un processo puramente meccanico e reversibile; essendo di natura entropica, si svolge in una biosfera che funziona all'interno di un tempo unidirezionale. Da ciò discende, per Georgescu-Roegen, l'impossibilità di una crescita infinita in un mondo finito e la necessità di sostituire la scienza economica tradizionale con una bioeconomia, ovvero di pensare l'economia all'interno della biosfera* [il che, portando prepotentemente alla ribalta il problema sociale degli effetti oggettivi su scala mondiale degli interventi umani sull'ambiente naturale, sembra rendere implausibile concepire i processi storici***

⁸³¹ Ivi, pp. 9-10.

⁸³² Ivi, p. 10.

⁸³³ Cfr. S. Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**, cit., pp. 24-25.

indipendentemente dal sostrato ontologico-materiale in cui si iscrive necessariamente ogni articolazione sociale determinata del porre teleologico. Corsivo mio].”⁸³⁴

L’istanza “sviluppista”, la coazione all’incessante accumulazione denunciata da Latouche si è storicamente affermata e attuata nella sua forma più compiuta nel quadro del processo di produzione e consumo capitalistico, la cui logica costitutiva spinge a valutare la prosperità (apparente) del pianeta in base “*alla crescita del PIL (il prodotto interno lordo) e del commercio internazionale* [corsivo mio].”⁸³⁵ Nel senso economico contemporaneo del termine, scrivono Badiale e Bontempelli, lo sviluppo è appunto l’aumento del PIL, “misurato dai valori monetari dei beni e dei servizi venduti e comprati”; e “poiché beni e servizi scambiati secondo i loro prezzi sono merci, *lo sviluppo nel senso contemporaneo del termine altro non è che l’incremento della produzione di merci. Questo è lo sviluppo. L’ideologia dello sviluppo è la convinzione che la diffusione del benessere economico e il progresso delle conoscenze dipendano dallo sviluppo, e che quindi un’eventuale decrescita comporterebbe necessariamente una regressione sociale e storica* [corsivo mio]. Anche quando non viene espressa nelle forme più sciocche e superficiali tipiche di certi discorsi del senso comune (del tipo: la decrescita ci farebbe tornare al tempo delle candele e delle carrozze, la decrescita ci ricondurrebbe ad antiche miserie e privazioni, è roba per monaci medioevali, nasce dalla nostalgia romantica per una natura incontaminata che non è mai esistita, e banalità

⁸³⁴ Ivi, pp. 25-26. Su tali temi, assai chiaramente si esprime Carla Ravaioli nella sua premessa a AA.VV., **Lettera aperta agli economisti. Crescita e crisi ecologica**, a cura di Carla Ravaioli, manifestolibri, Roma, 2001, per esempio a pagina 37. Della stessa autrice si veda anche **Un mondo diverso è necessario**, Editori Riuniti, Roma, 2002.

⁸³⁵ Cfr. H. Kempf, **Perché i mega-ricchi stanno distruggendo il pianeta**, cit., p. 40.

simili), *una tale convinzione si riferisce non alla realtà, ma ad una rappresentazione ideologica di essa* [corsivo mio].”⁸³⁶

Che un’inesausta accumulazione di merci sia condizione necessaria di effettivo miglioramento delle condizioni di vita degli individui, infatti, è decisamente discutibile. Non è certo difficile individuare, continuano i nostri due autori, diverse situazioni in cui, nel nostro tempo, un’esistenza migliore e più libera deve indubitabilmente correlarsi ad una riduzione della quantità di beni economici (capitalisticamente mercificati) prodotti e consumati: “Nei paesi più sviluppati una dieta più sana presuppone il consumo di una minore quantità dei tanti prodotti altamente sofisticati e calorici dell’industria alimentare. Nelle città degli Stati Uniti una minore esposizione ai rischi presuppone una diminuzione delle armi da fuoco vendute e comprate. Una più libera fruizione delle nostre spiagge e delle nostre scogliere presuppone una minore quantità di colate di cemento sulle nostre coste. E via dicendo.”⁸³⁷

“In diversi altri casi, invece – scrivono ancora Badiale e Bontempelli -, la libertà individuale e la creatività mentale richiedono che la disponibilità di beni e servizi non diminuisca, oppure che aumenti. *Ma attenzione: una disponibilità accresciuta di beni e servizi può essere realizzata anche in un contesto non di sviluppo, ma di decrescita* [corsivo mio]. Un esempio: immaginiamo che il nostro sistema sanitario cominci a svolgere una seria attività di prevenzione ecologica delle patologie mediche, e, con un’immaginazione ancor più sganciata dalla realtà attuale, che il nostro sistema politico e amministrativo produca e faccia rispettare leggi che riducano drasticamente i rischi di infortuni sul lavoro e di contatto nell’ambiente con sostanze patogene. In una tale

⁸³⁶ Marino Badiale – Massimo Bontempelli, **Contro lo sviluppo**, articolo del 22-4-2007, rintracciabile sul sito www.cpeurasia.org, p.1.

⁸³⁷ Ivi, p. 2. Tale brano è riportato dai due autori nel loro scritto **Per salvare la vita. 28 tesi contro la barbarie** (novembre 2008), scaricabile dal sito www.rivistaindipendenza.org, alle pp. 7-8.

situazione il cittadino fruirebbe di migliori servizi sanitari e potrebbe maggiormente disporre di quei beni preziosi che sono cure mediche attente alle persone e basate su buone informazioni ambientali, nel quadro non di uno sviluppo, ma di una decrescita dell'economia. Infatti il contributo del sistema sanitario allo sviluppo dell'economia è dato dalla quantità di farmaci immessi sul mercato, di apparecchi diagnostici smerciati, di tempi di degenze ospedaliere, che evidentemente diminuirebbero nel caso di un'efficace prevenzione di diverse patologie e di una drastica diminuzione di malattie e infortuni sul lavoro [a tal proposito, si pensi solo alla grave unilateralità, sottolineata da Piero Bevilacqua, di una lotta al cancro essenzialmente basata su costose (e redditizie) terapie, la quale non agisce in misura adeguata sulle cause "ambientali" dell'insorgenza di molti tumori; oppure al rapporto, che è stato recentemente ribadito, tra esposizione ai pesticidi e sviluppo del morbo di Parkinson]⁸³⁸ „⁸³⁹

In sintesi, dunque, la decrescita non coincide affatto necessariamente con “un progetto francescano di rinuncia alla ricchezza economica”⁸⁴⁰ o di oscurantistica negazione della conoscenza scientifico-tecnica,⁸⁴¹ essendo finalizzata a un'evoluzione dell'economia e della tecnologia che le “*connetta più strettamente ai bisogni sociali, a uno stile di vita più edonista perché non trascinato dalla rincorsa stressante a consumi superflui o, peggio, resi necessari dalla cattiva organizzazione sociale. Il benessere e i piaceri della*

⁸³⁸ Cfr. P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, pp. 78-83; e l'articolo di Elena Meli, **Per il Parkinson è colpevole l'onda lunga dei pesticidi**, contenuto nel **Corriere della Sera** del 19-7-2009, p. 46.

⁸³⁹ M. Badiale – M. Bontempelli, **Per salvare la vita. 28 tesi contro la barbarie**, cit., p. 8. Cfr. anche, degli stessi due autori, **Contro lo sviluppo**, cit., p. 2.

⁸⁴⁰ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, **Per salvare la vita. 28 tesi contro la barbarie**, cit., p. 7. Da parte sua, Latouche sostiene che “il timore di ripiombare in un passato di miseria, quale che sia la possibile deformazione della memoria, è più che legittimo. Tuttavia non si tratta di ritornare a quello stato di bisogno, che tra l'altro nella maggior parte dei casi era esacerbato da disuguaglianze insopportabili. Innanzitutto si tratta di stabilire se il benessere richiede necessariamente che si possiedano dieci paia di scarpe, spesso di cattiva qualità, piuttosto che due paia di buona qualità.” (S. Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**, cit., p. 68).

⁸⁴¹ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 130.

vita non crescono al crescere della quantità di merci, rifiuti e scarichi tossici (il consumismo è il falso edonismo di gente interiormente vuota e disperata), ma crescono con la selezione qualitativa dei beni prodotti [corsivo mio].”⁸⁴²

Quest’ultima, comportando una dissociazione sempre più radicale dalla logica mercificante dello “svilupplismo” capitalistico – l’unico “svilupplismo” storicamente esistente e vieppiù dominante a livello mondiale -, non può non implicare “un profondo cambiamento culturale *che consiste nel dare valore non al consumo di oggetti acquisiti sul mercato ma alla sicurezza di una vita garantita nei suoi bisogni di base e ricca di possibilità di relazioni umane [corsivo mio]*”; una politica ispirata ai principi e ai valori di una decrescita democratizzante anticapitalistica, di conseguenza, deve anzitutto evitare di rincorrere una insensata crescita dei “*consumi privati, fonte di profitto per il capitale*”, promuovendo invece “*consumi collettivi di pubblici servizi gratuitamente offerti [corsivo mio].*”⁸⁴³ In relazione a questi obiettivi, sostengono Badiale e Bontempelli ipotizzando l’avvio dell’attuazione di un programma di decrescita in Italia, “*gli espulsi dai loro posti di lavoro dall’economia del plusvalore in conseguenza del regresso dello sviluppo dovrebbero venire subito ripresi al lavoro in nuove aree di intervento pubblico a fini di pubblica utilità. Queste aree di lavoro, capaci di occupare qualche milione di lavoratori, dovrebbero riguardare progetti di disinquinamento di acque e suoli, il riassetto urbano volto a rendere vivibili le città, la riorganizzazione dei trasporti urbani e interurbani, un programma di assegnazione permanente di case di abitazione a tutti coloro che ne sono privi, un programma di ripopolamento di zone collinari e montane abbandonate, la creazione di una rete capillare di nidi per bambini e di assistenza domiciliare per gli anziani. Ma come finanziare queste aree di lavoro di*

⁸⁴² Ivi, pp. 130-131.

⁸⁴³ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, **Per salvare la vita. 28 tesi contro la barbarie**, cit., p. 8.

pubblica utilità? Sarebbe certamente indispensabile un prelievo fiscale permanente di tipo patrimoniale sulle grandi ricchezze, e poi le spese dei nuovi occupati farebbero crescere altri gettiti tributari. Ciò non basterebbe, tuttavia, ad evitare l'innescio di un processo inflazionistico. Come evitarlo? [corsivo mio]”⁸⁴⁴ Proprio rispondendo a tale quesito, i nostri due autori evidenziano come un processo di decrescita democratizzante coerentemente perseguito ridurrebbe la quantità di bisogni e consumi individuali strutturalmente legati alle esigenze della riproduzione capitalistica, rendendo possibile contemperare l'assenza di incrementi salariali con il miglioramento della qualità della vita dei cittadini: “Per sconfiggere l'inflazione occorre sostituire l'aumento dei salari con una drastica riduzione di costi del soddisfacimento di bisogni, sia creando le condizioni per cui i bisogni possano essere soddisfatti con una minore quantità di consumi, e quindi con un prodotto lordo decrescente, sia soddisfacendo in maniera gratuita, attraverso le nuove aree di intervento pubblico di cui si è detto, i bisogni più elementari. Se un lavoratore avesse la casa gratuita, il trasporto gratuito sul luogo di lavoro, il nido gratuito per i suoi bambini e l'assistenza gratuita per i suoi anziani, e se gli si offrisse una gamma più ristretta ma soddisfacente di beni di consumo da comprare, potrebbe vivere meglio senza aumenti salariali, in un quadro complessivo di prodotto interno lordo decrescente [corsivo mio].”⁸⁴⁵

Lo spazio pubblico della decisione e del controllo democratici in una società comunitaria della decrescita, d'altro canto, deve essere via via riorganizzato e potenziato in un processo che realizzi un'articolazione sempre più democratica tra comunità locali aperte all'effettiva partecipazione dal basso, all'interno di un quadro sociale e culturale di rottura della logica dell'accumulazione capitalistica e di attiva

⁸⁴⁴ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., pp. 166-167.

⁸⁴⁵ Ivi, pp. 167-168.

promozione di abiti etici concretamente capaci di orientare posizioni teleologiche individuali e collettive espressive della “genericità per sé” degli esseri umani. Non si tratta per nulla, quindi - precisa Serge Latouche sulla scorta di talune osservazioni di Michael Singleton -, di “*un ritorno al comunitarismo più vieto (la piccola famiglia atomizzata, il quartiere esclusivo, l’egoismo regionale), ma di una ritessitura organica del locale [corsivo mio]*” in nome di una socialità saldamente ancorata ai luoghi quotidiani del vivere e, al tempo stesso, universalmente democratica.⁸⁴⁶ Lungi dall’essere “un microcosmo chiuso”, il locale deve, in altri termini, sapersi porre come “*il nodo di una rete di relazioni trasversali virtuose e solidali [corsivo mio]*”,⁸⁴⁷ cosa realmente possibile – come si è cercato di chiarire nei due capitoli precedenti - solo qualora le distinte identità culturali locali recuperino, valorizzino e approfondiscano le loro componenti oggettivamente disalienanti e democratizzanti in rapporto ad un più generale processo di universalizzazione etico-sociale multilineare (così, per fare solo un semplice ma significativo esempio, la società della decrescita, nelle fasi iniziali della sua lotta per imporsi nei confronti della dismisura capitalistica, implica “*un solido protezionismo contro le concorrenze selvagge e sleali, ma anche un’ampia apertura sugli «spazi» che adottano misure analoghe [corsivo mio].*”)⁸⁴⁸

Latouche delinea con molta chiarezza alcuni dei punti essenziali di un programma politico che voglia preparare le condizioni per l’attuazione di siffatti obiettivi. In primo luogo, scrive lo studioso francese, è indispensabile “*recuperare un’impronta ecologica uguale o inferiore a un pianeta, ovverossia, a parità di tutto il resto, ritornare a una*

⁸⁴⁶ Cfr. S. Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**, cit., p. 60.

⁸⁴⁷ Cfr. S. Latouche, op. cit., pp. 60-61.

⁸⁴⁸ Ivi, p. 60. Nell’ambito di un’impostazione non certamente anticapitalistica, Paul Krugman denuncia quanto sia “intellettualmente disonesto” affermare che un aumento dei dazi doganali è destinato in ogni caso a non aumentare l’occupazione: cfr. P. Krugman, **Il ritorno dell’economia della depressione e la crisi del 2008**, cit., pp. 206-207.

produzione materiale equivalente a quella degli anni 1960-70.”⁸⁴⁹ Ciò è possibile “senza ritornare all’età della pietra”, “semplicemente operando una drastica diminuzione dei «consumi intermedi», intesi in senso ampio (trasporti, energia, imballaggi, pubblicità) senza colpire il consumo finale [quantitativamente ridotto, come si è detto, esclusivamente a paragone della moltiplicazione manipolatoria di bisogni connessa con le necessità sistemiche della riproduzione capitalistica]. Il ritorno al locale e la lotta agli sprechi daranno un contributo decisivo.”⁸⁵⁰

La decisiva importanza di questo punto programmatico emerge con estrema evidenza quando si consideri come, secondo “i ricercatori dell’istituto californiano Redefining Progress e della World Wild Foundation (WWF)”, lo spazio bioprodotivo “consumato pro capite dalla popolazione mondiale sia in media di 2,2 ettari. *Dunque gli uomini hanno abbandonato da tempo il sentiero di una civiltà sostenibile, che richiederebbe di limitarsi a 1,8 ettari a persona, ammesso che la popolazione attuale rimanga stabile. Inoltre, questa impronta media nasconde disparità enormi* [corsivo mio]. Un cittadino degli Stati Uniti consuma 9,6 ettari, un canadese 7,2, un europeo 4,5, un francese 5,26, un italiano 3,8. Anche se esistono differenze considerevoli di spazio bioprodotivo disponibile nei diversi paesi, siamo lontanissimi da un’uguaglianza planetaria. [...] *In altre parole, l’umanità già consuma circa il 30 per cento in più della capacità di rigenerazione della biosfera. Se tutti vivessero come i francesi ci vorrebbero tre pianeti, e sei se tutti vivessero come i nostri amici americani* [corsivo mio].”⁸⁵¹ L’attuale modello capitalistico di ricambio organico con la natura può temporaneamente mantenersi in essere grazie a due fenomeni, continua Latouche. Anzitutto, “come il figliol prodigo, noi non ci accontentiamo di vivere del nostro reddito ma viviamo

⁸⁴⁹ S. Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**, cit., p. 84.

⁸⁵⁰ Ivi, pp. 84-85.

⁸⁵¹ S. Latouche, op. cit., p. 35.

sfruttando il patrimonio di famiglia. *Bruciamo in pochi decenni quello che il pianeta ha fabbricato in milioni di anni* [corsivo mio]. Il nostro consumo annuo di carbone e di petrolio equivale a una biomassa accumulata sotto la crosta terrestre nel corso di 100.000 anni [secondo i calcoli che Latouche riprende dallo storico tedesco R. Peter Sieferle]. *In secondo luogo, nel Nord noi riceviamo un'assistenza tecnica massiccia dal Sud. La maggior parte dei paesi dell'Africa consuma meno di 0,2 ettari pro capite di spazio bioprodotivo, il che corrisponde a un decimo del pianeta, e al tempo stesso ci fornisce alimenti per il nostro bestiame. E bisogna distruggere un ettaro di bosco per produrre una tonnellata di pasta di soia. Se di qui al 2050 non modifichiamo il nostro percorso, il debito ecologico, ossia la somma dei deficit cumulati, raggiungerà i 34 anni di produttività biologica dell'intero pianeta. Anche se gli africani stringeranno ancora di più la cinghia, non troveremo i 34 pianeti necessari per rimborsare il debito! Il lancio del nostro sistema su un'orbita sbagliata risale al XVIII secolo, ma il debito ecologico è recente. A livello mondiale è passato dal 70 per cento al 120 per cento del pianeta tra il 1960 e il 1999* [corsivo mio].⁸⁵²

Non è certo una credibile e valida soluzione al problema dello sciupò dissennato delle risorse naturali, accompagnato da un devastante impatto sulle condizioni ambientali (riscaldamento globale, inquinamento di suoli, acque e aria, distruzione progressiva della biodiversità), la tanto sbandierata formuletta retorica dello “sviluppo sostenibile”, al centro di ogni impegno solenne e mistificatorio delle grandi potenze industriali mondiali. Come acutamente scrive Hervé Kempf, la cui opinione è pienamente condivisa da Latouche, “nessuno può credere sul serio che la celebrazione dello «sviluppo sostenibile», che si traduce nella disseminazione dei paesaggi di pale eoliche,

⁸⁵² Ivi, pp. 35-36.

nel rilancio del nucleare, nella cultura dei biocarburanti, negli «investimenti socialmente responsabili», e in altre sollecitazioni da parte delle lobby in cerca di nuovi mercati, possa anche solo intralciare il corso delle cose. Lo «sviluppo sostenibile» è un'arma semantica per evitare la parolona «ecologia». C'è del resto bisogno di sviluppare ulteriormente la Francia, la Germania o gli Stati Uniti? Che tutti coloro che credono in buona fede nelle virtù dello sviluppo sostenibile s'interroghino: constatate forse un rallentamento della deforestazione? Dell'emissione di gas responsabili dell'effetto serra? Della cementificazione delle campagne? Dell'automobilizzazione del pianeta? Della scomparsa delle specie? Dell'inquinamento delle acque? Qualche buona notizia [...] testimonia certo le lotte condotte da alcuni e il desiderio di molti di cambiare le cose, nel loro piccolo. Ma il fiume principale segue la pendenza, e questa è male orientata. [...] *Lo «sviluppo sostenibile» non ha altro scopo di mantenere i profitti ed evitare il cambiamento delle nostre abitudini, modificandone a malapena la direzione. Ma sono i profitti e le abitudini che ci impediscono di cambiare direzione. Qual è la priorità? I profitti o la direzione giusta?* [corsivo mio]⁸⁵³

Tornando a Latouche, il secondo punto del programma da lui esposto propone di “integrare nei costi di trasporto, con le opportune ecotasse, i danni provocati da questa attività”,⁸⁵⁴ mentre il terzo indica la necessità di “rilocalizzare le attività, in particolare rimettendo in questione l'enorme volume degli spostamenti di uomini e di merci sul pianeta, visto l'impatto nefasto che hanno sull'ambiente.”⁸⁵⁵

Si deve poi “restaurare l'agricoltura contadina, e cioè incoraggiare una produzione il più possibile locale, stagionale, naturale, tradizionale. E' indispensabile sopprimere

⁸⁵³ H. Kempf, **Perché i mega-ricchi stanno distruggendo il pianeta**, cit., pp. 38-39. Cfr. anche S. Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**, cit., pp. 20-21.

⁸⁵⁴ S. Latouche, op. cit., p. 85.

⁸⁵⁵ Ibidem.

progressivamente l'uso di pesticidi allergogeni, neurotossici, immunodepressori, mutageni, cancerogeni, e perturbatori delle funzioni endocrine, cioè reprotossici (che possono provocare la sterilità).”⁸⁵⁶

Il quinto punto, assai rilevante, richiede di “*trasformare gli aumenti di produttività in riduzione del tempo di lavoro e in creazione di posti di lavoro, finché ci sarà disoccupazione. In Francia nell’arco di due secoli la produttività oraria del lavoro è aumentata di 30 volte, la durata del lavoro individuale si è ridotta soltanto della metà e l’occupazione è aumentata soltanto di 1,75 volte, mentre la produzione è aumentata di 26 volte. Si tratta di ribaltare le priorità: dividere il lavoro e aumentare il tempo libero* [corsivo mio].”⁸⁵⁷ Invece di assecondare un processo di “polverizzazione” del lavoro, in cui vengono mescolandosi crescente difficoltà strutturale a creare nuova occupazione, flessibilizzazione precarizzante e aumento del controllo capitalistico sulla strutturazione e sull’erogazione delle prestazioni lavorative, l’avvio di un processo di subordinazione progressiva del “regno della necessità” alle esigenze via via espresse da una comunità viepiù solidale e democratica, affrancata dal folle imperativo di un’incessante crescita mercificante, può non solo umanizzare – nei limiti del possibile – le condizioni e i contenuti della giornata lavorativa, ma anche liberare tempo affinché si realizzi il progetto di Marx e di Engels (e di Paul Lafargue e di John M. Keynes)⁸⁵⁸ di una radicale riduzione di quest’ultima in vista dello sviluppo delle più significative capacità umane. E’ quanto, in sostanziale conformità con le posizioni di Latouche, afferma Piero Bevilacqua, ipotizzando una diminuzione a quattro ore della giornata di lavoro: “[...]”

⁸⁵⁶ Ibidem.

⁸⁵⁷ Ibidem.

⁸⁵⁸ Di Paul Lafargue si veda il celebre saggio del 1880, **Il diritto alla pigrizia**, Massari editore, Bolsena (VT), 2002. Sullo scritto di John Maynard Keynes, **Prospettive economiche per i nostri nipoti**[1930], si leggano le considerazioni di Giorgio Lunghini (riguardanti anche Lafargue) nel suo **L’età dello spreco. Disoccupazione e bisogni sociali**, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, pp. 16-18 e pp. 62-84.

tanto tempo di libertà potrebbe costituire *la condizione di un vero salto di civiltà. Dopo mezza giornata di lavoro le persone avrebbero tutto il tempo per dedicarsi ai loro passatempi, leggere, dipingere, andare per boschi, scrivere, ascoltare e fare musica, stare con gli amici, con i figli, con i genitori, occuparsi di politica, impegnarsi per l'ambiente e avere cura della natura, fare volontariato, visitare anziani o infermi. Quanto nuovo impegno civile potrebbero sorgere da tanto tempo sottratto alla fatica quotidiana? Quale nuovo contributo alla partecipazione democratica dei cittadini? [...] Migliorerebbe la qualità del vivere, del mangiare, dello stare insieme. Le persone si sottrarrebbero alla fretta spasmodica che rode costantemente il loro inconscio, proiettato verso un continuo e vuoto altrove. Tutti i rapporti umani potrebbero elevarsi al livello che la nostra prosperità materiale [ovviamente ridefinita in un contesto non "sviluppista"] consentirebbe [corsivo mio].*"⁸⁵⁹

Tali considerazioni conducono direttamente al sesto punto del programma latoucheiano, incentrato sull'esigenza di "stimolare la «produzione» di beni relazionali, come l'amicizia o la conoscenza, il cui «consumo» non diminuisce le scorte esistenti ma le aumenta. [...] Nello scambio intellettuale [spiega Bernard Maris] chi dà non perde nulla e chi riceve prende ma non toglie nulla al suo interlocutore. Dunque il sapere, la conoscenza, l'arte possono essere «consumati» da tutti. [A sua volta, François Flahaut sostiene che la felicità] è il godimento di quello che non si compra: il piacere che danno una conversazione animata, un pranzo tra amici, un buon ambiente di lavoro, una città dove ci si sente bene, la partecipazione a questa o quella forma di cultura (professionale, artistica, sportiva, ecc.), e più in generale tutte le relazioni con gli altri [nelle quali si attui una forma di concreto riconoscimento reciproco delle migliori possibilità d'essere

⁸⁵⁹ P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, cit., p. 216.

radicate nella nostra natura d'uomini]. La maggioranza di questi «beni», la cui base per eccellenza è la vita sociale, esistono soltanto se se ne gode insieme.”⁸⁶⁰

E' necessario, inoltre, per avviare la costruzione di una società della decrescita, tanto “*ridurre lo spreco di energia*”, attraverso una combinazione di “sobrietà energetica (riduzione degli sprechi) ed efficienza energetica (miglioramento dei rendimenti)”; quanto “*penalizzare fortemente le spese pubblicitarie*”, sulla base di una prospettiva politico-culturale che vede nel condizionamento al consumo estraniante uno dei meccanismi centrali dello “smisurato” processo riproduttivo del capitalismo assoluto.⁸⁶¹

Il programma si chiude con l'appello a “*decretare una moratoria sull'innovazione tecnico-scientifica*, fare un bilancio serio di questo settore e riorientare la ricerca scientifica e tecnica sulla base delle nuove aspirazioni delle persone.”⁸⁶² La formulazione un po' generica di quest'ultimo punto potrebbe prestare involontariamente il fianco a derive irrazionalistiche e antiscientifiche del progetto di decrescita. E' perciò tutt'altro che superfluo ribadire, con Badiale e Bontempelli, che “*la decrescita non è affatto antimodernista, perché anzi, mirando a sostituire tecnologie ecologicamente leggere al posto di quelle pesanti, tecnologie di risparmio energetico [...] al posto di quelle dissipatrici di energia, promuove, anche in pratica [...] tecnologie in cui ci sono più «logie», cioè apporti scientifici, che mere tecniche, e promuove, quindi, una modernità più evoluta* [corsivo mio].”⁸⁶³ Non dunque un oscurantistico rifiuto della conoscenza e della ricerca, ma la loro libera espansione svincolata dalle pressioni di un processo economico affannosamente volto ad un'accumulazione (tendenzialmente) illimitata di valore e sempre più autoreferenziale, processo nel quale si dissolve ogni

⁸⁶⁰ S. Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**, cit., p. 86.

⁸⁶¹ Cfr. S. Latouche, op. cit., pp. 86-87.

⁸⁶² Ivi, p. 87.

⁸⁶³ M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 130.

traccia di quella *phronesis* tanto opportunamente rivendicata, attraverso le parole di Cornelius Castoriadis, da Latouche.⁸⁶⁴

Questo programma, proposto per la prima volta nel 2004 in un articolo di **Le monde diplomatique** e sostanzialmente convergente, nota lo studioso francese, con altre proposte avanzate successivamente (ad esempio, il contratto ecologico di Hulot o le 164 misure del memorandum dell'Appello di Parigi), può essere ulteriormente arricchito dalla proposta di opportuni provvedimenti fiscali (già caldeggiati da organizzazioni quali Attac), il cui raggio d'azione non può che essere globale: *“introdurre una tassa sulle transazioni di cambio e di Borsa; una tassa addizionale fissa sui profitti delle imprese multinazionali, per limitare il dumping fiscale; una tassa sul patrimonio al livello mondiale, supportata dallo smantellamento dei paradisi fiscali e la soppressione del segreto bancario; una tassa sulle emissioni di anidride carbonica; una tassa sulle scorie nucleari a lunga durata e ad alto tenore [corsivo mio].”*⁸⁶⁵

In ogni caso, conclude Latouche, il nucleo centrale di ogni programma di transizione verso una società della decrescita deve essere rappresentato dall’*“internalizzazione delle diseconomie esterne (cioè dei danni provocati dall’attività di un attore, i cui costi vengono fatti ricadere sulla collettività). Tutte le disfunzioni ecologiche e sociali (dagli incidenti stradali alle spese per i farmaci antistress) potrebbero e dovrebbero essere messe a carico degli attori che ne sono responsabili, in particolare attraverso ecotasse. [Tre fattori cardine della “dismisura” capitalistica], la pubblicità, l’obsolescenza programmata e il credito andrebbero considerati come altrettante esternalizzazioni negative della società della crescita. Anche se i loro effetti distruttivi sono incommensurabili, una tassazione e una regolamentazione permetterebbero comunque*

⁸⁶⁴ Cfr. S. Latouche, **Breve trattato sulla decrescita serena**, cit., p. 87.

⁸⁶⁵ Ivi, p. 88.

di limitarne la portata. Una politica di questo tipo avrebbe un duplice effetto: da una parte ridurrebbe progressivamente l'impronta ecologica, e d'altra parte fornirebbe alla collettività risorse preziose per alleggerire l'impatto del cambiamento e per realizzare gli investimenti indispensabili alla riconversione o per rimediare alle inevitabili disfunzioni del nuovo corso. [...] Immaginiamo soltanto l'impatto dell'internalizzazione dei costi dei trasporti sull'ambiente e sulla salute, o quello che avrebbe sul funzionamento delle nostre società l'assunzione da parte delle imprese degli oneri dell'istruzione, della sicurezza, della disoccupazione ecc.! [corsivo mio].”⁸⁶⁶

Quanto la realizzazione di un simile percorso di decrescita democratizzante e comunitaria debba inevitabilmente scontrarsi con le forze economicamente, politicamente e culturalmente dominanti, lo testimoniano le linee generali delle politiche costantemente attuate in questi anni – talvolta attraverso l'appello mistificatorio allo “sviluppo sostenibile” – dai maggiori Stati capitalistici e da quelle grandi istituzioni internazionali in cui i diversi interessi capitalistici trovano un terreno di relativo coordinamento, funzionale al loro conflitto intrasistemico. Un aspetto essenziale di tali politiche, organico all'esigenza fondamentale di sottoporre (tendenzialmente) l'intero spazio economico-sociale mondiale al processo di produzione e consumo capitalistico, è ben illustrato dalle seguenti parole di Vandana Shiva, la quale, peraltro, menziona correttamente anche le radici meno recenti della logica sistemica che le anima: “Nel Sud del mondo, l'imposizione del modello industriale [capitalistico] per la produzione e la distribuzione del cibo, dei vestiti e di altri beni di prima necessità è stata all'inizio messa in atto dalla Banca Mondiale e dal Fondo

⁸⁶⁶ Ivi, p. 89.

Monetario Internazionale attraverso gli aiuti per lo «sviluppo». Ora il modello industriale viene imposto attraverso i programmi di adeguamento delle strutture (SAP) e il WTO governa il cosiddetto «libero commercio» che è, in realtà, la libertà di distruggere le risorse, di esaurire l'energia e inquinare l'atmosfera. La globalizzazione è, in effetti, la globalizzazione dell'energia intensiva, delle risorse costose, dell'industrializzazione, guidata dal petrolio, della nostra produzione e dei modelli di consumo. La globalizzazione impone la non sostenibilità al pianeta [corsivo mio].”⁸⁶⁷

A causa degli alti tassi di interesse USA provocati dal “Volcker shock”, spiega David Harvey illustrando la piena conversione dell’FMI al nuovo totalitarismo neoliberista, molti paesi in via di sviluppo indebitati con le grandi banche d’investimento statunitensi - per esempio il Messico nel biennio 1982-1984 - divennero forzatamente inadempienti. “L’amministrazione Reagan, che nel suo primo anno aveva seriamente pensato di ritirare l’appoggio all’FMI, trovò il modo di mettere insieme il potere del tesoro USA e quello dell’FMI in modo da risolvere la difficoltà con uno sconto del debito, *ma richieste in cambio una serie di riforme neoliberiste. Una volta portata a termine quella che Joseph Stiglitz ha definito l’«epurazione» di tutte le influenze keynesiane dall’FMI, nel 1982, questo trattamento divenne abituale. Da allora l’FMI e la Banca mondiale divennero centri per la diffusione e l’imposizione del «fondamentalismo del libero mercato» e dell’ortodossia neoliberista. In cambio di una rinegoziazione del debito si chiedeva ai paesi debitori di mettere in atto riforme istituzionali, come tagli alle spese dello stato sociale, leggi sul lavoro più flessibili, privatizzazioni: nacque così l’«aggiustamento strutturale»* [corsivo mio].”⁸⁶⁸ Quest’ultimo, commenta a sua volta Piero Bevilacqua, è volto a diffondere nei paesi del Sud del mondo, attraverso il ricatto

⁸⁶⁷ Vandana Shiva, **Ritorno alla terra. La fine dell’ecoimperialismo**, cit., p. 25.

⁸⁶⁸ D. Harvey, **Breve storia del neoliberismo**, cit., p. 40.

del debito, “*politiche di trasformazione delle economie interne in senso apertamente mercantile* [corsivo mio]. Il Fmi pretende che i governi procedano alla privatizzazione delle poche aziende statali – di solito imprese minerarie, alimentari e di telecomunicazioni, le sole realmente remunerative – oppure delle risorse, come ad esempio foreste e acqua. In genere esse vengono acquistate o partecipate da capitali stranieri, ovviamente soprattutto occidentali. Il resto delle imprese pubbliche non efficienti chiude, gettando sul lastrico dalla sera alla mattina gli operai e gli impiegati che vi lavoravano. Ovviamente, gli aggiustamenti strutturali impongono la riduzione delle spese sociali da parte dei governi. Così vengono a mancare i soldi per le campagne di vaccinazione, l’assistenza sanitaria, il sostegno all’istruzione pubblica e agli anziani. *La spesa dei governi deve essere indirizzata a sostenere lo sviluppo: quindi soprattutto alla costruzione di strade, ponti, porti e aeroporti da cui spedire le produzioni locali verso i mercati internazionali. Tutte opere realizzate da imprese occidentali, soprattutto americane, che trovano così ulteriori occasioni di profitto* [corsivo mio].”⁸⁶⁹

A tali considerazioni assai critiche sulla natura del processo economico-politico volto a legare strettamente i paesi a basso reddito ai circuiti del mercato internazionale e alle logiche della crescita capitalistica, i fautori dello sviluppo potrebbero obiettare, continua Piero Bevilacqua, additando gli esempi di Cina e India, “che crescono a ritmi vertiginosi, che stanno finalmente portando la prosperità in terre nelle quali dominava la miseria endemica [...]. *Ma è proprio l’esemplarità della trasformazione in corso in questi paesi che ci consente di argomentare intorno alla nozione di sviluppo e dei suoi limiti invalicabili* [corsivo mio].”⁸⁷⁰ In primo luogo, l’esempio cinese è paradigmatico di quanto il processo di accumulazione capitalistica abbia conseguenze ecologiche

⁸⁶⁹ P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, cit., p. 34.

⁸⁷⁰ Ivi, p. 39.

deleterie, nei confronti delle quali – come si è accennato e come si dirà meglio più avanti – ben pochi effetti sortiscono i palliativi proposti in un’ottica integralmente sviluppatista e mercificante dalle grandi istituzioni economico-finanziarie internazionali o dai vari incontri al vertice delle principali potenze mondiali. “*La Cina sta letteralmente distruggendo il suo ambiente* [corsivo mio]. Già un terzo del suo territorio è desertificato e nella parte centrale del Nord del paese, come denunciava il **New York Times** nel giugno 2006, poco meno di 4000 km² di territorio si coprono di sabbia ogni anno soprattutto per effetto dei disboscamenti. «La polvere e la sabbia cinesi – ha scritto Jared Diamond – cariche di sostanze inquinanti e provenienti da terreni erosi e desertificati, sono trasportate da venti verso est e raggiungono la Corea, il Giappone, le isole del Pacifico e, poi, nel giro di una settimana, gli Stati Uniti e il Canada». E nel cielo cinese viene immesso il 12% del biossido di carbonio prodotto nel mondo. La siccità colpisce con sempre più frequenza vaste aree un tempo ben fornite di piogge. [Nelle città occidentalizzate e simbolo della nuova Cina], soprattutto d’estate, respirare è impresa difficoltosa e non priva di rischi. Federico Rampini – giornalista di **Repubblica** [...] – ha ricordato nel luglio 2006 che ogni anno muoiono di cancro ai polmoni 600 mila cinesi. Naturalmente si parla di cinesi la cui fine è documentabile perché avviene in un ospedale. Nelle campagne i morti non li conta nessuno. Ma nell’età dello sviluppo i record si battono molto rapidamente. Nel luglio 2007 il **Financial Times** ha reso noto che la Cina ha censurato un rapporto, commissionato da Pechino alla Banca mondiale, da cui emerge che ogni anno muoiono in Cina almeno 750 mila persone a causa dell’inquinamento.”⁸⁷¹ Non v’è dubbio, aggiunge Bevilacqua, che qualsiasi paese ha il sacrosanto diritto di tendere a far vivere la propria popolazione

⁸⁷¹ Ivi, p. 41.

in condizioni umanamente dignitose e ragionevolmente prospere, ma è esattamente la natura di una prosperità raggiunta a prezzo della devastazione e del depauperamento dell'ambiente e dell'intera biosfera a dover essere messa in discussione: “se Cina e India dovessero assestarsi sugli attuali standard di produzione e di consumo delle nazioni ricche, occorrerebbero due o tre pianeti di riserva per sostenerli.”⁸⁷²

Oltre a contribuire alla dissipazione di risorse e all'inquinamento ambientale, l'adozione di modelli economico-produttivi regolati dai criteri dello sviluppismo capitalistico determina altresì gravissimi problemi sociali, anzitutto legati ai processi di espulsione delle popolazioni rurali dalle campagne in seguito alla ristrutturazione mercificante e produttivistica (ecologicamente nociva) dell'agricoltura e alla creazione di estesi “eserciti industriali di riserva” che contribuiscono a mantenere assai elevato il livello di sfruttamento del lavoro. E ciò è tanto più vero quanto più si consideri, osserva Bevilacqua, che l'India e la Cina non potranno ripercorrere la strada seguita dai paesi ricchi nel corso del loro processo di industrializzazione. “I contadini, espulsi dalle nostre campagne [nell'arco di due secoli], venivano assorbiti dalle fabbriche. A quello stadio del loro sviluppo esse erano, come dicono gli economisti, fortemente *labor intensive*, cioè richiedevano un vasto utilizzo di manodopera, anche dequalificata. *Ma oggi? La Cina questa fase manifatturiera l'ha in parte già consumata, utilizzando le tecnologie obsolete dell'Occidente. Mentre l'India, che si è mossa successivamente, pare destinata a saltarla interamente. L'elettronica penetra ormai tutti i processi produttivi industriali e anche i servizi. E tenderà ad accrescere la sua potenza sostitutiva del lavoro umano. Dove verranno collocati i milioni di contadini se i trattori e l'agricoltura industriale li cacceranno dalle campagne? Si darà vita a nuove*

⁸⁷² Ibidem.

gigantesche metropoli? Chi governerà i conflitti altrettanto giganteschi che da essi si sprigioneranno? [corsivo mio]”⁸⁷³ Certo, le innovazioni di prodotto e l’infittimento intersettoriale potranno contribuire in parte a creare nuova occupazione, ma solo a prezzo di concorrere ad una mercificazione sempre più pervasiva degli ambiti dell’esistenza umana dai pesantissimi costi ecologici e antropologico-sociali.

Come emerge chiaramente dall’analisi testé svolta, quella dell’organizzazione della produzione agricola è una delle questioni cardine poste dagli odierni processi della globalizzazione capitalistica, ai quali la lotta per la terra e per il suo assetto sociale, economico e culturale si lega per più aspetti. “Con l’aumento della domanda di risorse causata dalla globalizzazione, *la terra è diventata l’area chiave del conflitto* [corsivo mio] – scrive Vandana Shiva -. In India il 65% della popolazione dipende dalla terra. Ma, nello stesso tempo, l’economia globale, spinta dalla speculazione finanziaria e dai consumi smodati, ne ha bisogno per le miniere e le industrie, per le città, per le autostrade e per gli impianti di biocombustibili. [...] Il capitale ha fame di investimenti e dei profitti che ne derivano. Deve commercializzare tutto quello che c’è sul pianeta: la terra e l’acqua, le piante e i geni, i microbi e i mammiferi. In India la commercializzazione della terra alimenta le espropriazioni da parte delle multinazionali, sia per mezzo della creazione di zone economiche speciali sia con gli investimenti immobiliari diretti provenienti dall’estero.”⁸⁷⁴ Fino al 1987, per esempio, la produzione e l’importazione indiane di automobili erano regolamentate e limitate. “Nel 1991 la politica della liberalizzazione del commercio ha ottenuto la deregolamentazione del settore automobilistico. Nel 2000 sono state abolite le restrizioni e l’intero ammontare

⁸⁷³ Ivi, pp. 42-43.

⁸⁷⁴ V. Shiva, **Ritorno alla terra. La fine dell’ecoimperialismo**, cit., pp. 60-61.

del Foreign Direct Investment (FDI) è stato concesso a questo settore.”⁸⁷⁵ La produzione automobilistica indiana, tra il 2006 e il 2011 – continua la pensatrice ambientalista -, è stata pianificata per raggiungere il primato della crescita più rapida rispetto ai venti maggiori paesi produttori del settore. La maggior parte delle fabbriche automobilistiche si trasferisce in India in cerca di terra e di manodopera a basso costo. La General Motors, la Honda, la Volkswagen e le altre investiranno 6,6 miliardi di dollari in nuovi impianti. La Fiat, la Nissan, la Renault e altre ancora si stanno mettendo in società con i costruttori locali di auto. Bloomberg, un’agenzia di informazione economica, descrive questo processo come un modo per «convertire in denaro l’avidità di auto della nazione», ma riconosce anche che quella nazione rappresenta solo lo 0,7 per cento della popolazione. In India solo 7 persone su 1000 posseggono una vettura rispetto alle 450 degli Stati Uniti e alle 500 dell’Europa. Il «mercato» non è rappresentato dal miliardo e duecentomila abitanti dell’India, ma dai 216 milioni appartenenti alla classe media. L’India diventerà anche il fulcro dell’esportazioni di autoveicoli. Naturalmente deve essere preparata a riceverle. Il «programma autostradale da 14 miliardi di dollari non regge il passo», riferisce Bloomberg, concludendo che i costruttori indiani «si ritroveranno con una folla di acquirenti smaniosi, con un fiorente mercato della produzione e dell’esportazione di automobili ma senza una rete autostradale adeguata».⁸⁷⁶ Gli effetti sociali e ambientali di una tale politica – imposta all’India “dall’industria automobilistica di tutto il mondo per incrementare il suo mercato e i suoi profitti”-⁸⁷⁷ dimostrano quanto sia scriteriato l’appoggio concesso al trasporto automobilistico privato rispetto ad un’azione volta a migliorare il sistema di trasporto pubblico e a favorire localmente l’uso di mezzi tradizionali non inquinanti (a

⁸⁷⁵ Ivi, pp. 82-83.

⁸⁷⁶ Ivi, pp. 80-81.

⁸⁷⁷ Ivi, pp. 81-82.

cominciare dalla bicicletta e dall'andare a piedi). *“Oggi sono le macchine che mangiano gli uomini – scrive Vandana Shiva, parafrasando una celebre frase di Tommaso Moro riferita allo sradicamento dei contadini dalla terra ad opera degli «enclosure acts», che favorivano lo sviluppo di pascoli per l'allevamento di pecore volto a rifornire di lana la manifattura -. La terra è destinata alla costruzione di parcheggi, di autostrade, di cavalcavia e di fabbriche automobilistiche. L'estrazione del ferro e della bauxite da cui si ricavano l'acciaio e l'alluminio sta distruggendo la terra e l'ecosistema. Le trivellazioni per estrarre il petrolio stanno divorando altra terra. Le macchine mangiano la terra e gli ecosistemi. E le emissioni di combustibili fossili l'atmosfera. [...]* *L'autostrada e l'automobile sono simboli di una cultura totalitaria: negano agli individui alternative sostenibili ed eque per la mobilità e i trasporti. L'India [per esempio] ha già una vasta rete ferroviaria per viaggiare da Kanyakumari a Srinagar. Tuttavia, l'annuncio governativo del progetto autostradale [nel contesto di un modello di sviluppo coattivamente orientato dalla Banca mondiale e dal Fondo monetario internazionale] suggerisce che senza non è possibile andare da una città all'altra [corsivo mio].”*⁸⁷⁸ *In nessun conto sono tenuti gli studi che provano che “il trasporto su strada provoca otto volte più inquinamento, è dieci volte più distruttivo per il paesaggio e causa venti volte più incidenti di quello su rotaia, [oltre ad essere responsabile] del 17 per cento delle emissioni totali di CO₂ [corsivo mio].”*⁸⁷⁹

Le conseguenze della “fame insaziabile” di terra dell'industria automobilistica sono poi assai pesanti per le comunità rurali indiane, che si vedono forzatamente espropriate, dislocate e private dei propri mezzi di sussistenza per permettere la costruzione di fabbriche, acciaierie, autostrade. Le loro proteste e le loro resistenze (ad esempio,

⁸⁷⁸ Ivi, p. 80 e p. 96.

⁸⁷⁹ Ivi, p. 96.

l'opposizione all'acquisizione coatta della terra nel 2004, a Kalinganagar, in vista della costruzione di un'acciaiera della Tata Motors; oppure la mobilitazione di massa, nel 2006, contro l'espropriazione di terreno fertile avvenuta a Singur, dove sempre la Tata sta allestendo una fabbrica di automobili) si scontrano con l'azione duramente repressiva delle forze dell'ordine governative.⁸⁸⁰ “Questi ingiusti espropri dei terreni agricoli per scopi industriali – commenta la studiosa indiana – *stanno annientando il sistema della sicurezza alimentare; stanno compromettendo il modello sociale, culturale, politico ed economico delle comunità esistenti e la stessa esistenza delle prossime generazioni. La disparità tra agricoltura e industria delle multinazionali si sta allargando su una scala senza precedenti per mezzo della coercizione e con metodi antidemocratici e disumani [corsivo mio].*”⁸⁸¹

Un'ulteriore, tipica espressione di siffatti contrasti è costituita dalla produzione di biocombustibili, che tra il 2004 e il 2008 è globalmente raddoppiata ed è destinata assai probabilmente ad aumentare ancora nell'immediato futuro. “Tra le nazioni che negli ultimi tempi hanno adottato un programma politico favorevole ai biocombustibili ci sono Argentina, Australia, Canada, Cina, Colombia, Ecuador, India, Indonesia, Malati, Malesia, Messico, Mozambico, Filippine, Senegal, Sud Africa, Thailandia e Zambia. L'ex presidente della Banca Mondiale, Paul Wolwowitz, una volta [2006] ha detto: «I biocombustibili rappresentano un'opportunità che va aggiunta all'apporto energetico mondiale per soddisfare l'enorme incremento della domanda con la speranza di ridurne i costi. Sono l'opportunità di riuscirci in modo economico con un sistema che non danneggi l'ambiente e non aggiunga anidride carbonica all'atmosfera. E' la chance di farlo in modo che i paesi in via di sviluppo come il Brasile possano offrire lavoro e

⁸⁸⁰ Cfr. V. Shiva, op. cit., pp. 89-91.

⁸⁸¹ Ivi, p. 91.

guadagno alla loro popolazione.» *Ma i biocombustibili industriali sono davvero privi di diossido di carbonio? I poveri ci guadagnano o ci perdono nell'enorme incremento della produzione di biocombustibili industriali? Quali sono le implicazioni ecologiche e geologiche della nuova ossessione politica per i biocombustibili industriali? Quali le conseguenze nel controllo della terra e del cibo dei più indigenti?* [corsivo mio]⁸⁸²

Per quanto riguarda le conseguenze ambientali della produzione di biocombustibili, continua Vandana Shiva, “due importanti studi pubblicati nel febbraio 2008 sulla rivista **Science** rivelano che, *se si considerano i loro costi di produzione, i biocombustibili causano più emissioni di gas serra dei carburanti tradizionali* [corsivo mio]. Gli studi sono basati su una serie di rapporti che hanno collegato la produzione dell’etanolo e del biodiesel all’aumento delle emissioni di diossido di carbonio, alla distruzione delle foreste «biodiverse» e all’inquinamento atmosferico e idrico. La distruzione degli ecosistemi naturali – dalle foreste pluviali dei paesi tropicali alle praterie dell’America meridionale – non solo causa emissioni di gas serra nell’atmosfera [soprattutto in seguito alle deforestazioni prodotte appunto dall’espansione delle piantagioni di soia o di palme da olio i cui prodotti sono trasformabili in combustibile liquido], ma priva il pianeta anche delle «spugne naturali» che possono assorbire le emissioni di carbonio. Le nuove coltivazioni, sostengono gli studi, assimilano inoltre molto meno carbonio delle foreste o anche delle zone boschive che hanno occupato. *Entrambi gli studi giungono a una conclusione significativa: se considerata globalmente, la produzione di quasi tutti i biocombustibili determina – direttamente o indirettamente, in modo intenzionale o no - la deforestazione di nuove terre; che siano foreste pluviali o boscaglie, l’incremento all’apporto di gas serra è significativo* [corsivo mio].”⁸⁸³

⁸⁸² Ivi, pp. 125-126.

⁸⁸³ Ivi, pp. 127-128.

Secondo i dati della FAO, per esempio, “1,6 miliardi di tonnellate di gas serra, il 25-30 per cento di quelli immessi attualmente nell’atmosfera, derivano dalla deforestazione. [A parere di] Wetlands International, la distruzione delle foreste del Sudest asiatico per creare piantagioni di palme da olio contribuisce all’8 per cento delle emissioni globali di CO₂. Entro il 2022 le piantagioni per la produzione di biocombustibili potrebbero causare la distruzione del 98 per cento delle foreste pluviali dell’Indonesia. *Ogni tonnellata di olio di palma utilizzato come biocombustibile immette nell’atmosfera 30 tonnellate di CO₂, dieci volte più del petrolio* [corsivo mio]. Questo sovraccarico addizionale sull’atmosfera viene reputato benefico e trattato, in modo paradossale, come un meccanismo di sviluppo pulito dal Protocollo di Kyoto. I biocombustibili stanno aggravando lo stesso riscaldamento globale che dovrebbero ridurre.”⁸⁸⁴ E ciò è tanto più allarmante, quanto più si considerino le altre difficoltà provocate dalla loro produzione, a cominciare dalla promozione che essi favoriscono delle monoculture industriali, dissipatrici di risorse e fortemente inquinanti: “Sono necessari 1.700 galloni d’acqua per produrre un gallone di etanolo. Il mais [coltivato secondo criteri industriali] necessita di più fertilizzanti all’azoto, di più insetticidi e di più erbicidi di qualunque altra coltivazione.”⁸⁸⁵ Non solo: “David Pimentel e Ted Patzek, rispettivamente docenti delle università di Cornell e di Berkeley, *hanno dimostrato che tutte le colture hanno un equilibrio energetico negativo se convertite in biocombustibili; è necessaria una maggiore quantità di energia da combustibili fossili per produrre biocombustibili, più di quanta ne possano generare i biocarburanti derivati: serve un gallone e mezzo di benzina per produrre un gallone di etanolo* [corsivo mio]. Per ogni unità di energia da combustibile fossile utilizzata per produrre l’etanolo dal mais, la resa è di 0,778 unità di

⁸⁸⁴ Ivi, pp. 126-127.

⁸⁸⁵ Ivi, p. 130.

energia, di 0,688 per l'etanolo ricavato dal panico verga e di 0,534 per il diesel di estratti di soia. Pimentel e Patzek sono stati criticati dal governo degli Stati Uniti per aver compreso nelle loro percentuali l'energia usata per la costruzione delle nuove raffinerie. Questi, tuttavia, sono investimenti su nuove forme di energia inquinanti e Pimentel e Patzek hanno ragione a includerli nel calcolo totale dell'equilibrio energetico.”⁸⁸⁶

Altrettanto gravi sono le ricadute economico-sociali della produzione di biocarburanti. Anzitutto, sono spesso una volta ancora le comunità rurali locali a vedersi forzatamente espropriate e dislocate dalla deforestazione e dalla riconversione delle colture in funzione della commercializzazione sul mercato mondiale dei biocombustibili. “In Argentina, le pampa, che rappresentano l'ecosistema più vasto e vario della regione, sono minacciate dall'espansione delle colture di soia resistente agli erbicidi. Essa è diventata la voce di esportazione maggiore dell'Argentina. Se la deforestazione continua ai ritmi attuali, le aree boschive della Yungas scompariranno entro il 2010. Dal 1995 più di 2,3 milioni di ettari di vegetazione asciutta e umida sono stati disboscati per lasciare il posto alle colture di soia. *Le foreste stanno scomparendo e le persone spostate altrove. Tre abitanti su cinque della provincia di Chaco sono stati costretti ad abbandonare le aree rurali per essere trasferiti negli slums argentini* [corsivo mio].”⁸⁸⁷

In India, per citare solo un altro caso altamente significativo, la coltivazione della *jatropha curcas*, una pianta che produce un frutto il cui nocciolo è composto per il 60 per cento da olio, è stata sovvenzionata al fine di incentivarne la produzione nei terreni comuni dei villaggi, essendo il suo olio tramutabile in biocombustibile. “I terreni comuni tradizionalmente hanno garantito la sicurezza alimentare fornendo aree di

⁸⁸⁶ Ivi, p. 129.

⁸⁸⁷ Ivi, pp. 139-140.

pascolo per il bestiame allo stato brado. Anche se la jatropha non è commestibile – e, quindi, non è una coltura alimentare – *il suo utilizzo per produrre biocombustibili ha gravi conseguenze per la sicurezza alimentare, per la terra e per la sussistenza dei poveri. [...] La coltivazione della jatropha compromette in modo grave la possibilità che hanno i terreni di fornire il sostentamento collettivo alle comunità rurali. Il bestiame, una delle maggiori risorse per il nutrimento delle società povere, dipende in gran parte dai pascoli comuni. La coltivazione della jatropha riduce quindi la disponibilità di foraggio. In India l'ampliamento delle colture per la produzione di biocombustibili rappresenta una minaccia per la sua sicurezza sociale, economica e politica. Si creeranno nuovi conflitti sull'uso della terra se non verranno rispettati i diritti concessi alla popolazione dalla Costituzione: gestire autonomamente le proprie risorse naturali e decidere come agire in maniera democratica e decentralizzata. L'incremento della produzione di biocombustibili deruberà i poveri dei loro terreni e del cibo, e sarà un incentivo alla violenza e al dissesto civile, alla fame, al caos climatico e alla catastrofe ecologica [corsivo mio].*⁸⁸⁸

Vi è però un altro modo, più generale e apparentemente impersonale, col quale il boom dei biocarburanti danneggia gravemente i poveri del mondo, ostacolandone l'accesso al mercato dei beni alimentari: “[...] secondo il Fondo Monetario Internazionale l'incremento della domanda di olio di mais e di soia per la produzione di biocombustibili ha generato un aumento globale dei prezzi dei generi alimentari del 10 per cento circa. La produzione di biocombustibili ha fatto anche innalzare i costi delle materie prime [corsivo mio]. L'esempio più evidente è il mais, il cui prezzo è aumentato del 23 per cento nel 2000 e del 50 per cento nel 2005 e nel 2006, soprattutto

⁸⁸⁸ Ivi, pp. 144-145.

a causa della produzione di etanolo degli Stati Uniti. Stimolati dai sussidi e dal programma Renewable Fuel Standard (RFS) del 2005, gli Stati Uniti hanno destinato una maggiore quantità di mais alla produzione dell'etanolo. Poiché sono i maggiori esportatori mondiali di mais, l'espansione dei biocombustibili ha contribuito alla riduzione delle riserve internazionali e all'aumento dei prezzi mondiali dei cereali. A causa della produzione di biodiesel, questi aumenti hanno interessato pure gli oli vegetali (palma, soia, colza). *Le scorte di cereali probabilmente si ridurranno nel breve termine e i prezzi subiranno nuovi rialzi dovuti agli ulteriori sbalzi negli approvvigionamenti* [corsivo mio]. [...] Questo imponente aumento della domanda di cereali sicuramente impedirà alle popolazioni più povere di avere accesso al mercato alimentare. Il Brazilian Landless Workers Movement ha dichiarato: «L'espansione della produzione di biocombustibili aggrava la fame nel mondo. Non possiamo riempire i serbatoi se il nostro stomaco è vuoto».⁸⁸⁹

Insomma, il biocombustibile industriale - da cui traggono vantaggio soprattutto i costruttori di auto (che possono continuare a venderle nonostante il profilarsi del "peak oil" e la crisi climatica) e grandi società agro-industriali quali Monsanto e Cargill (che si arricchiscono vendendo semi geneticamente modificati resistenti agli erbicidi, fertilizzanti, agrofarmaci, prodotti agricoli per biocombustibili e prodotti alimentari dai prezzi in rialzo) –⁸⁹⁰ non è affatto il carburante dei poveri: «è il loro cibo trasformato in riscaldamento, in elettricità e in carburante dei ricchi [corsivo mio].⁸⁹¹

Non sembra, osserva ancora Vandana Shiva, che le cose siano destinate ad andare meglio con la seconda generazione di biocombustibili, derivati da biomassa non commestibile, che l'industria tecnologica sta promuovendo "in risposta a chi sostiene

⁸⁸⁹ Ivi, p. 137 e p. 138.

⁸⁹⁰ Cfr. V. Shiva, op. cit., p. 133.

⁸⁹¹ Ivi, p. 124

che l'utilizzo delle colture per la produzione di carburante minacci la sicurezza alimentare.”⁸⁹² Si teme infatti “che la rimozione su larga scala di residui organici dai campi possa compromettere la sicurezza alimentare, privando il terreno della materia necessaria alla fertilità e alla conservazione dell'umidità del suolo. Private di tale materia, le colture future avranno bisogno di una maggiore quantità di fertilizzanti nitrosi sintetici, aumentando così le emissioni di ossido nitroso (protossido di azoto) che contribuiscono al cambiamento climatico.”⁸⁹³

Che le colture legate alla produzione di biocarburanti facciano (e, come si è appena visto, con ogni probabilità faranno) ampio ricorso a fertilizzanti e pesticidi chimici, ecologicamente deleteri, non deve, del resto, stupire, dato che esse tendono ad organizzarsi in base ai modelli imposti dall'agricoltura globalizzata e industrializzata, a causa della quale “i prezzi dei beni agricoli sono da tempo molto sensibili alle fluttuazioni del costo dell'energia.”⁸⁹⁴ Tale agricoltura, infatti, “è una ricetta per «mangiare» petrolio. Esso è utilizzato per produrre i fertilizzanti chimici, che finiscono per inquinare il suolo e l'acqua, per sostituire i piccoli agricoltori con trattori giganti e mietitrici multiuso, per la lavorazione dei prodotti alimentari e per la plastica delle confezioni. Infine, una quantità sempre maggiore di petrolio è usata per trasportare le derrate alimentari lontano dai luoghi in cui sono state prodotte [corsivo mio].”⁸⁹⁵ E' questo il paradigma di produzione e commercializzazione dei prodotti agricoli che le maggiori istituzioni del mondo capitalistico sono impegnate a sostenere, secondo una logica “liberalizzatrice” che veicola profonde iniquità sociali. Essa è ben sintetizzata da quanto Lori Wallach e Michelle Sforza scrivono in merito alle linee di fondo della

⁸⁹² Ivi, p. 135.

⁸⁹³ Ibidem.

⁸⁹⁴ Ivi, p. 144.

⁸⁹⁵ Ivi, pp. 155-156.

politica del WTO (l'Organizzazione mondiale del commercio) nei confronti dei paesi in via di sviluppo: “Gli accordi dell'Uruguay Round [avviato nel 1986 e conclusosi nel 1994 con un Atto finale, il Trattato di Marrakech, che costituisce il documento della nascita ufficiale del Wto]⁸⁹⁶ svolgono un'azione di spinta verso la globalizzazione economica delle imprese. Per effetto di questa azione vasti segmenti delle popolazioni e delle economie dei paesi in via di sviluppo vengono catapultati nel mercato globale. Questa strategia ha conseguenze allarmanti per il 75% della popolazione mondiale che vive ancora dei frutti della terra e dipende per il proprio sostentamento dall'agricoltura su piccola scala [si ricordi che il libro da cui tale brano è tratto risale al 1999]. *Uno degli scopi del Wto è trasformare rapidamente queste economie rurali di sussistenza in economie di mercato ad ampia circolazione di denaro. Per funzionare come tali, villaggi rurali e interi paesi dovrebbero rinunciare a essere indipendenti nella produzione di cibo e altri generi di prima necessità. La produzione dovrebbe essere completamente finalizzata ai mercati mondiali, in modo da guadagnare il denaro per comperare cibo e altri generi necessari. [...] Se i patti dell'Uruguay Round fossero pienamente rispettati, e i tassi d'importazione, o i tassi di efficienza produttiva delle coltivazioni forzate occidentali venissero imposti ai paesi in via di sviluppo, 2 miliardi di persone verrebbero scacciati dal settore agricolo. Secondo la teoria economica neoliberista, questi abitanti delle campagne sarebbero impiegati, con esiti di maggiore efficienza, in altri settori dell'economia. In realtà, andrebbero a ingrossare le fila di una manodopera urbana, che essendo costantemente in esubero [si veda quanto scritto poco sopra sulle tendenze strutturali che rendono per più versi problematico, al*

⁸⁹⁶ Cfr. S. George, **Fermiamo il WTO**, cit., p. 18.

capitalismo mondializzato odierno, l'assorbimento adeguato della manodopera eccedente], *sarà certamente a basso costo* [corsivo mio].”⁸⁹⁷

Non si deve credere, tuttavia, che solo nell'epoca del totalitarismo neoliberista l'esempio di un'agricoltura conforme ai dettami dell'economia capitalistica “sviluppista” e mercificante sia stata additato come modello virtuoso da imitare ai paesi del Sud del mondo. Il neoliberismo, invece, non ha fatto altro che esasperare la logica dissennatamente produttivistica e mercantile già implicita nei progetti della cosiddetta *Green Revolution*, termine che pare sia stato coniato nel 1968 da un dirigente dell'americana Agency for International Development, William Gaud, “in contrapposizione a una rivoluzione rossa che si temeva potesse diffondersi come un incendio nelle campagne povere del Sud.”⁸⁹⁸ Piero Bevilacqua, studioso già più volte citato ed esperto di storia dell'agricoltura, analizza assai bene gli elementi portanti della “Rivoluzione verde” e gli esiti derivanti dalla sua applicazione. “*La leva, il cuore progettuale di tutto il disegno della rivoluzione verde – egli scrive – sono stati i semi: gli «improved seeds» o i semi migliorati, a elevata resa. Si trattava di nuovi semi ibridi usciti da alcuni laboratori di ricerca – come l'International Rice Research Institute nelle Filippine in cui si lavorava da decenni su nuove varietà di riso – che garantivano rese significativamente più elevate dei semi tradizionali. Ma a una condizione: che essi fossero intensivamente irrorati con concimi chimici. In realtà il trasferimento dei semi ibridi nelle agricolture del Messico, dell'India, dell'Africa ecc. faceva parte di un «technical package», una scatola tecnologica, come veniva definita, che comprendeva oltre ai semi anche concimi – più tardi i diserbanti -, pesticidi, macchine agricole, pompe idrauliche ecc. La rivoluzione verde, inoltre – come ha più volte ricordato*

⁸⁹⁷ L. Wallach – M. Sforza, **WTO. Tutto quello che non vi hanno mai detto sul commercio globale**, cit., pp. 132-133.

⁸⁹⁸ Cfr. P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, cit., p. 25.

Vandana Shiva -, comportava l'impiego crescente di risorse idriche, sia di superficie che sotterranee. Si è trattato, dunque, di un vero e proprio trasferimento dei meccanismi e delle tecniche dell'agricoltura industriale entro contesti ambientali e sociali di agricolture governate da saperi locali millenari [corsivo mio].”⁸⁹⁹ Indubbiamente, continua Piero Bevilacqua, la *Green Revolution*, a parte pochi casi, ha effettivamente innalzato le rese e accresciuto il volume globale della produzione di alcuni alimenti come riso, mais e grano. E tuttavia un tale risultato si è realizzato attraverso costi ecologici e sociali insensatamente pesanti, tutt'altro che inevitabili in vista dell'obiettivo di un miglioramento degli assetti socio-produttivi delle economie agricole dei paesi poveri; Raj Patel, a tal proposito, scrive acutamente che possiamo capire “meglio il fenomeno [della “Rivoluzione Verde”, appunto] se lo paragoniamo non solo con le circostanze anteriori e nemmeno con la sua assenza, bensì con *il controfattuale, quello che gli economisti chiamano il «costo di sostituzione», la seconda opzione migliore da prendere* [corsivo mio].”⁹⁰⁰ E, in effetti, la reale esperienza storica non è priva di suggerimenti e indicazioni che sembrano profilare la concreta possibilità di sviluppi economico-sociali improntati ad una logica sottratta ai vincoli estranianti ed ecologicamente insostenibili della “crescita” capitalistica strutturalmente coinvolgente il settore agricolo. Patel menziona quale “esempio da manuale” lo stato indiano del Kerala, ovviamente senza indebite idealizzazioni e senza nascondere i conflitti ivi ancora in atto. *“Invece di puntare sulla scelta tecnologica, il Kerala ha scelto la soluzione politica, a cominciare dalla legge sulla riforma agricola e dell'istruzione del 1957. Questo provvedimento, come indica la dicitura, postulava che la dinamica della riforma delle campagne fosse legata a fattori sociali più ampi. La redistribuzione delle terre è*

⁸⁹⁹ Ivi, pp. 25-26.

⁹⁰⁰ R. Patel, **I padroni del cibo**, cit., p. 100. Per conoscere le interessanti riflessioni di Patel sugli esiti complessivi della “Rivoluzione verde” in India, cfr. le pp. 98-100 del medesimo libro.

arrivata in un unico pacchetto assieme ai programmi pubblici di distribuzione del cibo, alla tutela del lavoro, ai progetti sanitari e scolastici, sotto la supervisione del governo comunista. Il pacchetto ha funzionato e ha portato a livelli più alti di alfabetizzazione, qualità della vita e sviluppo sociale del paese, anche se la popolazione del Kerala, pari a 30 milioni di persone, è più povera dell'indiano medio. [...] Grazie alla redistribuzione, parte integrante del progetto politico più ampio, e nonostante la relativa povertà dello stato, il Kerala ha tassi di alfabetizzazione e di aspettativa di vita più alti di certe regioni degli Stati Uniti, e non c'è arrivato tramite un processo atomizzante, individualizzante, non con una politica che vedeva il contadino alla stregua di un imprenditore isolato che vive o muore secondo il mercato, ma con la politica del progresso sociale, prendendo sul serio la possibilità che si potessero risolvere i problemi della società sia in maniera esaustiva sia in maniera collettiva [Patel ricorda anche, in tal contesto, la «Campagna popolare per il decentramento» promossa nel 1996 dal partito comunista tornato al governo, un progetto “che ha messo il 30-40 per cento del bilancio statale nelle mani dei comitati locali, coinvolgendo 2,5 milioni di persone.” Corsivo mio].”⁹⁰¹

Tornando alla *Green Revolution*, un suo primo gravissimo limite, spiega Bevilacqua, va ravvisato nei “danni ambientali di incalcolabile portata, emersi in tutta evidenza negli ultimi anni e destinati ad accrescersi in futuro”, che essa ha finito col provocare.⁹⁰² “I semi ibridi hanno sostituito le molteplici varietà di piante locali, adattate da secoli a quell'ambiente, con poche specie coltivate in vaste monoculture. L'attacco di alcuni parassiti ha portato in molti casi a perdite rilevanti di raccolti, anche a causa

⁹⁰¹ Ivi, p. 100. Anche Piero Bevilacqua, a pagina 33 del suo **Miseria dello sviluppo**, menziona il caso del Kerala, sostenendo che per i suoi esiti sociali e ambientali esso “mostra in maniera esemplare un altro percorso possibile”, assai più ragionevole e umano di quello proposto dalla Banca mondiale, dal Fondo monetario internazionale, dal Wto, ecc.

⁹⁰² Cfr. P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, p. 27.

dell'uniformità genetica delle coltivazioni. *Nati in laboratorio, quei semi non potevano vivere liberamente in natura, non si adattavano a habitat diversi da quelli per cui erano stati originariamente programmati, avevano bisogno di un corredo chimico che li rendesse più produttivi e al tempo stesso li proteggesse da parassiti e malattie* [corsivo mio].⁹⁰³ Scarsamente capaci di resistere ai cambiamenti ambientali, a differenza delle popolazioni naturali che hanno dalla loro milioni di anni di programmazione genetica per far fronte agli imprevisti, le colture in questione hanno richiesto, tra l'altro, un ampio ricorso ai pesticidi; ciò però *“apriva il circolo vizioso dei parassiti che sviluppavano resistenza ai farmaci e che imponevano, di anno in anno, ritrovati chimici sempre più tossici e potenti. E' una storia ben nota anche nelle campagne dei paesi ricchi. Ma nel Sud gli effetti sono stati e continuano a essere ben più gravi* [corsivo mio].⁹⁰⁴

La *Green Revolution*, stimolando lo sviluppo di un'agricoltura fortemente inquinante, sempre più legata all'utilizzo di semi migliorati, di pesticidi e di fertilizzanti chimici, ha poi duramente inciso sulle condizioni di vita di un gran numero di contadini: *“I coltivatori che ne accolsero i dettami ben presto si trovarono a dipendere, per avviare il ciclo produttivo nelle loro aziende, da un mondo esterno e lontano. Essi dovevano ora comprare i semi che per millenni erano stati ricavati dal raccolto precedente, i concimi chimici, sempre più necessari e, in misura crescente con il passare degli anni, i vari pesticidi contro malattie e i parassiti. In questo modo le condizioni stesse della vita produttiva, di cui erano stati sino ad allora padroni, passavano in altre mani. Esse ora dipendevano dalle grandi aziende chimiche e sementiere degli Usa* [corsivo mio].⁹⁰⁵ E' facile immaginare quali effetti abbia sortito un tale processo: *“l'affermarsi di*

⁹⁰³ Ivi, p. 26.

⁹⁰⁴ Ivi, p. 27.

⁹⁰⁵ Ivi, p. 28.

*un'agricoltura che richiede crescenti capitali, per l'acquisto di fertilizzanti chimici e pesticidi, ha finito con il tenere lontana una massa enorme di popolazione dalla possibilità di produrre cibo con i propri mezzi. E soprattutto la tiene lontana da quel fondamentale mezzo di produzione che è la terra [corsivo mio].”*⁹⁰⁶ La Rivoluzione Verde si è dunque tramutata in una profonda rivoluzione sociale, che, nei diversi paesi da essa investiti, ha portato “all’espulsione rapida dalla terra di migliaia di famiglie di braccianti e di agricoltori poveri”, favorendo al contempo il formarsi di “una nuova classe di «agricoltori»: usurai, ufficiali dell’esercito, impiegati, speculatori affluiti dalle città, società straniere dotate di capitali. Così, in breve tempo, il valore dei terreni è aumentato rapidamente come mai era accaduto in passato. Nelle regioni dell’India toccate dalla rivoluzione verde nel giro di pochi anni il valore fondiario dei terreni agricoli è cresciuto da tre a cinque volte. Anche il prezzo degli affitti è aumentato di conseguenza e in questo modo vecchi fittavoli e mezzadri hanno dovuto rescindere i patti andando a ingrossare le fila dei senza terra. Nel Messico nordoccidentale [scrivono Lappè e Collins, “due grandi esperti della fame nel mondo”], quella che era «la culla della Rivoluzione Verde, le dimensioni della fattoria media sono balzate da 80 a 800 ettari con più di tre quarti della manodopera rurale rimasta completamente priva di terra». *Le innovazioni che investono le campagne di tanti paesi del Sud tra la fine degli anni Sessanta e gli anni Novanta producono violente semplificazioni sociali. Alcuni gruppi si arricchiscono rapidamente e acquisiscono posizioni di comando, mentre i poveri precipitano nella miseria. [...] Scompaiono irrimediabilmente – come ha ricordato l’iraniano Majid Rahnema, esperto dell’Onu, in **Quando la povertà diventa miseria** – le società «dette di sussistenza», le quali «pur non disponendo che di deboli*

⁹⁰⁶ Ivi, p. 31.

mezzi tecnici ed economici, potevano nutrire tutti i propri membri», società dove «la fame compariva solo nei periodi di carestia» [corsivo mio].⁹⁰⁷

L'indiscutibile aumento delle rese di pochi prodotti agricoli destinati alla commercializzazione nazionale o internazionale, ottenuta a seguito della diffusione delle monoculture industriali orientate al mercato, è stato pagato dunque dal crescente immiserimento di una parte rilevante delle famiglie del Terzo mondo, le cui condizioni di esistenza sono state ulteriormente minacciate da un processo di riassetto capitalistico delle campagne che tende a spazzar via *“le coltivazioni contadine, le policolture, le piante spontanee e di sussistenza con cui i poveri integravano il paniere della propria alimentazione quotidiana [corsivo mio]”,⁹⁰⁸* elaborando al tempo stesso un sapere agricolo assai più rispettoso degli equilibri naturali e della biodiversità. Tali linee generali di sviluppo sono state aggravate dalle politiche neoliberistiche, volte ad agganciare sempre più strettamente – come già abbiamo visto – l'agricoltura dei paesi del Sud del mondo alle dinamiche coattivamente estese su scala globale (almeno in termini tendenziali) della produzione e del consumo capitalistici. L'attuale organizzazione del mercato alimentare mondializzato, scrive Vandana Shiva, è tale da imporre la dipendenza da sole otto coltivazioni per produrre il 75 per cento degli alimenti mondiali, rispetto alle 80.000 piante commestibili di cui si è nutrita l'umanità nel corso della sua evoluzione, consumandone più di 3.000 in modo costante.⁹⁰⁹ Non è certo questo un reale progresso, al di là di ogni crescita quantitativa delle rese nella produzione di mais o di riso o di soia, dato che un'agricoltura biologica, la quale incrementi *“la biodiversità nei metodi di coltivazione, può diminuire la vulnerabilità alla siccità”*, ricorrendo a piante che abbisognano di quantità d'acqua molto minori; oppure

⁹⁰⁷ Ivi, pp. 29-30.

⁹⁰⁸ Ivi, p. 28.

⁹⁰⁹ Cfr. V. Shiva, **Ritorno alla terra. La fine dell'ecoimperialismo**, cit., pp. 194-195.

può favorire “la capacità di riprendersi dai disastri ambientali” attraverso il ricorso a varietà di semi decisamente più adatti a “resistere alle inondazioni fluviali e marine, e in grado di reagire agli eventi climatici estremi”; o, ancora, può preservare assai meglio l’integrità e la fertilità dei terreni, evitando il ricorso a una costante (inquinante e dissipatrice di combustibili fossili) “medicalizzazione” delle coltivazioni: “Come segnala David Pimentel: «Negli Stati Uniti l’agricoltura biologica del mais e dei legumi non solo utilizza una media del 30 per cento di energia fossile in meno, ma trattiene anche più acqua nel suolo, causa una minore erosione, mantiene la qualità del terreno e conserva maggiori risorse biologiche dell’agricoltura convenzionale». Dopo che l’uragano Mitch aveva investito l’America centrale nel 1998, i contadini che utilizzavano metodi biodiversi e biologici scoprirono di aver subito danni minori di quelli che praticavano l’agricoltura chimica. I terreni coltivati biologicamente mantennero in media un maggiore strato di humus e una maggiore umidità, subirono una minore erosione e gli agricoltori che li lavoravano affrontarono perdite economiche inferiori.”⁹¹⁰ Non solo: come paiono attestare i risultati ottenuti della cooperativa agricola di Navdanya (“nove semi” o “nove raccolti”) situata nella Doon Valley, risultati accuratamente riportati da Vandana Shiva, *“i vantaggi ambientali delle piccole fattorie biodiverse e biologiche non hanno effetti negativi sulla sicurezza alimentare. Perché producono una maggior quantità di cibo e guadagni maggiori rispetto alle monoculture industriali. La riduzione dei cambiamenti climatici, la difesa della biodiversità e l’incremento della sicurezza alimentare procedono di pari passo* [corsivo

⁹¹⁰ Cfr. V. Shiva, op. cit., pp. 177-178. Il richiamo alla necessità di una crescente “medicalizzazione” delle coltivazioni industriali è contenuto anche in P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, cit., p. 54.

mio].”⁹¹¹ Già nel 1940, del resto, Sir Albert Howard, trattando dell’agricoltura biologica, “vedeva nella «mescolanza», o biodiversità, il segreto della sostenibilità e della stabilità dell’agricoltura indiana”: “La mescolanza dei cereali con i legumi sembra favorire entrambe le colture. Se coltivate insieme, la loro qualità si ottimizza. [...] *Questo è un altro esempio di situazione in cui i contadini dell’Est hanno anticipato e attuato la soluzione di uno dei problemi che la scienza occidentale sta solo iniziando a riconoscere* [ecco un caso molto significativo di universalizzabilità possibile, derivante da un processo niente affatto eurocentrico ma neppure inquadrabile secondo le coordinate teoriche di un multiculturalismo relativistico]. *Qualunque sia il motivo per cui le colture prosperano se associate in combinazioni idonee, rimane il fatto che la mescolanza dà generalmente migliori frutti della monocoltura* [corsivo mio].”⁹¹²

Quest’ultima, continua la pensatrice e attivista ambientalista indiana, proposta quale necessità inderogabile all’interno di un processo di globalizzazione capitalistica della produzione agricola e alimentare, non ha prodotto affatto, nel complesso, “maggiori quantità di cibo, *ma solo maggiore controllo e maggiori profitti: per Monsanto, per Cargill e per ADM* [corsivo mio].”⁹¹³ Le monocolture, in realtà, “*creano del falso surplus e una reale scarsità distruggendo la biodiversità, i sistemi alimentari locali e le colture* [corsivo mio].”⁹¹⁴ Ne è parziale ma probante testimonianza quanto accaduto per l’olio commestibile indiano, una volta che l’India, in conformità con le politiche di liberalizzazione del commercio imposte dai grandi organismi economico-finanziari internazionali, ha aperto il suo mercato interno alle multinazionali straniere. “Nel 1998,

⁹¹¹ V. Shiva, **Ritorno alla terra. La fine dell’ecoimperialismo**, cit., p. 181. Per le tabelle riguardanti il confronto tra le rese medie delle monocolture e le rese medie delle colture biodiverse praticate a Navdanya, cfr. la pagina 187 del medesimo libro.

⁹¹² Ivi, p. 185.

⁹¹³ Ivi, p. 195.

⁹¹⁴ Ibidem.

la produzione dell'olio commestibile indiano – l'olio di mostarda, di cocco, di sesamo, di semi di lino e di arachidi pressato artigianalmente a freddo – è stata interdetta con la scusa della «sicurezza alimentare». Nello stesso tempo, sono state revocate le restrizioni all'importazione dell'olio di soia. La sopravvivenza di dieci milioni di agricoltori è stata messa a rischio. Un milione di frantoi artigianali sono stati chiusi. Più di venti contadini sono stati uccisi durante le manifestazioni di protesta contro l'invasione del mercato indiano da parte dell'olio di soia perché avrebbe causato il crollo dei prezzi delle colture locali. Milioni di tonnellate di olio di soia Ogm⁹¹⁵ reso artificialmente economico [dalle sovvenzioni governative] continuano a essere riversate sull'India. Le donne dei quartieri più poveri di Delhi si sono riunite in un movimento che propone l'abbandono della soia e il ritorno all'olio di semi di mostarda. [...] Noi siamo riusciti a reintrodurre l'olio di mostarda con la nostra *satyagraha* (mancata adesione all'interdizione). Le stesse società che hanno invaso l'India con la soia – Cargill e ADM – stanno distruggendo l'Amazzonia per coltivarla là. Milioni di acri di foresta pluviale – i polmoni, il fegato, il cuore del sistema climatico globale – vengono incendiati per coltivarci soia da esportazione. Bande di uomini armati si impadroniscono della foresta e utilizzano schiavi per la coltivazione del cereale. E quando persone come Sorella Dorothy Stang si oppongono alla distruzione dell'Amazzonia e alla violenza sugli indigeni vengono assassinate.»⁹¹⁶

Un altro paradigmatico esempio dei guasti prodotti dalla liberalizzazione dei traffici dei prodotti agricoli è rappresentato dalla sorte toccata a una gran numero di coltivatori messicani dopo l'entrata in vigore, il 1° gennaio 1994, del Nafta, il Trattato nordamericano per il libero scambio, cioè l'unione economica tra Messico, Stati Uniti e

⁹¹⁵ Per un'introduzione critica alla questione degli Ogm, cfr. R. Patel, **I padroni del cibo**, cit., pp. 107-111 e pp. 119-126; e P. Bevilacqua, **Miseria dello sviluppo**, cit., pp. 86-93.

⁹¹⁶ V. Shiva, **Ritorno alla terra. La fine dell'ecoimperialismo**, cit., pp. 195-196.

Canada. Era ovvio, commenta Raj Patel, “che il mais Usa, finanziato dal governo, avrebbe avuto effetti devastanti sul tenore di vita dei più poveri all’interno dell’economia rurale messicana. Il costo di produzione del granturco in Messico era decisamente più alto di quello sussidiato dagli Usa.”⁹¹⁷ Si potrebbero credere che l’immissione di grandi quantità di mais americano nel mercato messicano, accompagnata nell’immediato da un aumento della produzione locale dettata dal panico (si coltiva di più per compensare il decremento di reddito generati dalla caduta dei prezzi del proprio prodotto), abbia sortito esiti positivi per gli abitanti meno abbienti delle città, determinando una diminuzione dei prezzi delle *tortillas*. Niente affatto. I piccoli coltivatori, infatti, “non sfamano direttamente la massa dei consumatori urbani, bensì vendono a pochi operatori. Sono gli *intermediari*, e non direttamente i consumatori ad avvantaggiarsi dell’iniziale caduta dei prezzi del mais. In Messico l’utilizzo principale del mais è la produzione di *tortillas*, e nel loro mercato i grossisti sono solo due. Insieme, Gimsa e Minsa controllano il 97 per cento del mercato industriale della farina di granturco.”⁹¹⁸ In tali condizioni – che riproducono su scala nazionale la struttura “a collo di bottiglia” del sistema alimentare mondiale - ,⁹¹⁹ il prezzo più basso del mais non ha ovviamente indotto un’analogia diminuzione del prezzo delle *tortillas*, che è invece aumentato anche in seguito al crollo del peso – avvenuto sin dai primi passi del Nafta - e alla lievitazione generalizzata dei prezzi che ne è seguita. La situazione è stata aggravata dalla decisione del governo messicano “di ridurre le misure di previdenza per i poveri, che garantivano *tortillas* e altri generi alimentari di base a prezzo calmierato nei negozi statali.” In definitiva, “grazie al Nafta, 1,3 milioni di messicani sono stati costretti a lasciare le loro terre e l’alluvione di forza

⁹¹⁷ R. Patel, **I padroni del cibo**, cit., p. 43.

⁹¹⁸ Ivi, pp. 45-46.

⁹¹⁹ Cfr. R. Patel, op. cit., p. 16.

lavoro nelle città ha causato un crollo del 10 per cento nelle paghe del settore industriale. I nuclei familiari guidati da donne sotto il livello di povertà sono cresciuti del 50 per cento.”⁹²⁰

Esempi simili ai due citati potrebbero facilmente moltiplicarsi,⁹²¹ scaturendo dalle politiche attraverso cui la logica mercificante capitalistica tende a rimodellare l'agricoltura e il sistema alimentare mondiale. “La Banca Mondiale e la World Trade Organization – scrive a tal proposito Vandana Shiva - *stanno costringendo i paesi di tutto il mondo a demolire le loro economie alimentari locali, a esportare ciò che producono e a importare ciò di cui hanno bisogno* [corsivo mio].”⁹²² L’Fmi e il Wto, sostiene a sua volta Jean Ziegler, da molti anni a questa parte “hanno dato priorità *all’esportazione di prodotti quali cotone, zucchero di canna, caffè, tè, arachidi, e questo ha generato pericolose negligenze a scapito della «food security», la sicurezza alimentare* [corsivo mio]. [Nel 2007], ad esempio, il Mali esportava 380 mila tonnellate di cotone e importava l’82% dei suoi prodotti alimentari.”⁹²³ Nazioni come l’India, aggiunge Vandana Shiva, sono obbligate a scegliere “la politica dell’esportazione prima di quella dell’alimentazione. Viene così creato un apartheid della nutrizione *dove la poca terra e la poca acqua del Sud sono utilizzate per coltivare frutta e verdura per il ricco Nord e per le élite della zona, rendendo il resto della popolazione dipendente dall’importazione di prodotti alimentari come il frumento, il riso, il mais* [corsivo mio].”⁹²⁴ Si tratta di una politica scellerata per il suo impatto sull’ecosistema e sulle condizioni di vita delle popolazioni locali: “La frutta e la verdura sono deperibili, di

⁹²⁰ Ivi, p. 46.

⁹²¹ Cfr., a titolo esemplificativo, i casi citati da R. Patel in op. cit., pp. 31-40

⁹²² V. Shiva, **Ritorno alla terra. La fine dell’ecoimperialismo**, cit., p. 169.

⁹²³ Jean Ziegler, **Strangolato dal business quel diritto chiamato cibo**, in **il manifesto**, 30 maggio 2008, p. 9.

⁹²⁴ Cfr. V. Shiva, **Ritorno alla terra. La fine dell’ecoimperialismo**, cit., p. 171.

conseguenza devono essere trasportate con autocarri refrigerati o in aereo. Il commercio del materiale deperibile contribuisce al carico globale del diossido di carbonio. *L'agricoltura del Sud, con la sua minima necessità di acqua e la sua resistenza alla siccità, viene annientata proprio quando i sistemi biodiversi e decentralizzati dovrebbero essere protetti sia per ridurre l'impatto del cambiamento climatico che per aumentare la resistenza a esso* [corsivo mio]. La siccità sta aumentando, da un lato a causa della crisi ambientale, dall'altro per la globalizzazione delle forniture alimentari e per la destinazione della terra e dell'acqua alla produzione di cibi economici per i paesi ricchi del Nord. Una volta imposta l'agricoltura industriale, i contadini e i pastori sono privati dell'accesso all'acqua e costretti ad abbandonare la terra. Nel Regno Unito una busta da cinquanta grammi d'insalata costa circa una sterlina ma per la sua produzione si sprecano quasi cinquanta litri d'acqua. Per l'insalata mista se ne consumano trecento. Come ha dichiarato Bruce Lankford della University of East Anglia: «Stiamo esportando la siccità». Le catene globali di distribuzione come Tesco, Sainsbury's e Wal-Mart si riforniscono sempre più spesso di frutta e verdura in Africa e in India. Questo processo determina lo sradicamento e l'impoverimento su larga scala degli agricoltori, contribuisce alla siccità e alla desertificazione, aumenta i *food-miles* [“la misura utilizzata per calcolare la distanza che percorre il cibo dal luogo di produzione fino alla sua destinazione finale”] e mina la sicurezza alimentare. [...] *I poveri sono penalizzati tre volte: da una maggiore vulnerabilità al cambiamento climatico; da una maggiore scarsità d'acqua perché la poca disponibile è utilizzata per le coltivazioni destinate all'esportazione; dallo sradicamento dalla loro terra, dai loro villaggi e dalle loro case per lasciare posto al rovinoso commercio globalizzato che danneggia i poveri*

e il pianeta, compromettendo il futuro del nostro cibo per i profitti a breve termine delle attività agroindustriali su scala mondiale [corsivo mio].”⁹²⁵

Di fronte a sconvolgimenti epocali di tale portata – rispetto a cui sono sostanzialmente impotenti proposte di soluzioni, spesso interessatamente menzognere, ispirate ad una logica integralmente capitalistica di “crescita sostenibile” e accompagnate da costruzioni di centrali nucleari e a carbone, da meccanismi di compravendita di emissioni di diossido di carbonio,⁹²⁶ dal sostegno alla produzione di automobili “ecologiche”, dalla riproposta incessante di un modello industriale “sviluppista” di agricoltura, ecc. -, non è difficile comprendere come la diffusione dei diversi “fondamentalismi” abbia potuto ricevere uno straordinario impulso. Per intendere, almeno in prima istanza, tale fenomeno, sostiene Zygmunt Bauman, “lo si deve inquadrare nel *contesto della nuova ineguaglianza globale e della sfrenata ingiustizia che regna nello spazio globale* [corsivo mio]. [...] Certe varietà di Chiese fondamentaliste sono particolarmente attraenti per quella parte della popolazione svantaggiata e impoverita, spogliata di dignità umana e umiliata, persone che non possono fare molto più che guardare con un misto di invidia e risentimento lo stile di vita spensierato e la baldoria consumistica dei più abbienti [...]. *Queste congregazioni raccolgono i compiti e i doveri abbandonati dallo Stato sociale in ritirata* [più in generale, scrivono Badiale e Bontempelli, esse costituiscono una compensazione per quei mutamenti indotti dai “processi di penetrazione globale del capitale”, i quali “*distruggono forme di vita e di relazioni sociali che fornivano alle persone garanzie e sicurezze di vario tipo, sostituendole con una competizione globale nella quale per chi è*

⁹²⁵ Ivi, pp. 173-174.

⁹²⁶ Sui loro effetti perversi, cfr. V. Shiva, op. cit., pp. 26-40.

sconfitto vi è la minaccia dell'emarginazione (corsivo mio)”.⁹²⁷ Forniscono inoltre quell'ingrediente di una vita umana decente di cui dolorosamente è sentita la mancanza e che la società nel suo insieme ha rifiutato di offrire: il senso di uno scopo, di una vita che abbia significato (o di una morte che abbia significato...), di un posto legittimo e dignitoso nello schema generale delle cose. Promettono inoltre di difendere i fedeli dalle «identità» conferite, stereotipanti e stigmatizzanti imposte dalle forze che governano l'ostile e l'insospitale «mondo di fuori», o addirittura rivoltano le accuse contro gli accusatori, proclamando che «nero è bello» e rovesciando così presunti deficit in punti a favore [corsivo mio].”⁹²⁸

Non si deve credere, tuttavia, che questi aspetti siano in grado di caratterizzare per intero il processo di attuale espansione delle varie forme di integralismo, soprattutto se lo consideriamo non soltanto dal punto di vista delle masse diseredate, ma anche da quello delle élites che le guidano. Uno dei punti fondamentali da comprendere, affermano intelligentemente Badiale e Bontempelli, è il fatto che i diversi integralismi si diffondono certo “sull’onda del disagio provocato dai processi di assolutizzazione del capitalismo, ma difficilmente contestano i principi economici del mondo capitalistico. Sembra piuttosto che le loro leadership vogliano conquistare maggiore potere e risorse, per sé e per la propria base sociale, all’interno della struttura economica mondiale esistente. Ciò appare evidente se si pensa ai movimenti neopopulistici europei, ma riteniamo valga anche per l’integralismo islamico che non contesta il capitalismo ma cerca di combattere l’egemonia degli Stati Uniti nella propria area geografica [la sostanziale “accettazione dei rapporti economici e sociali di tipo capitalistico (...) arriva

⁹²⁷ M. Badiale - M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 205.

⁹²⁸ Zygmunt Bauman, **Intervista sull’identità**, a cura di Benedetto Vecchi, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 122-123.

all'uso raffinato degli strumenti che la globalizzazione finanziaria mette in mano a chi disponga di risorse e di spregiudicatezza”, cosa testimoniata, ad esempio, dalla “rete finanziaria mondiale legata ad al-Qaeda.”⁹²⁹ Corsivo mio].”⁹³⁰ Come già sappiamo, la competizione economica, politica, culturale è un aspetto centrale del processo sociale capitalistico, per cui non deve affatto sorprenderci che la sua estensione mondializzata generi violenti contrasti, interni beninteso alla sua logica (mercificante) di sviluppo: “E’ vero, naturalmente, che la globalizzazione capitalistica rappresenta l’unificazione del pianeta entro il modello di produzione e consumo delle attuali società avanzate. *Non è vero però che questo implichi la distruzione di ogni forma di cultura locale. Al contrario, è proprio la globalizzazione capitalistica a far nascere e rafforzare le rivendicazioni di identità culturali locali [spesso “totalizzanti e magari intolleranti verso l’altro”], appunto perché tali rivendicazioni rappresentano uno strumento di difesa nella competizione universale scatenata dalla globalizzazione stessa. Conviene difendere la propria identità culturale perché competere come gruppo culturale coeso è più conveniente che farlo da individuo isolato, specie se si appartiene agli strati più deboli della popolazione [corsivo mio].*”⁹³¹ Ma una competizione combattuta entro le coordinate del processo capitalistico mondiale per sua natura stimola la generalizzazione della forma di merce e di denaro e le attitudini antropologico-culturali congruenti con tale generalizzazione, erodendo così i fondamenti sociali dei principi tradizionali o, al limite, integralistici astrattamente difesi, e ingenerando alla lunga insanabili contraddizioni. Le identità culturali locali, infatti, possono trovare spazio all’interno del capitalismo globale solo “come interessanti merci da immettere sul

⁹²⁹ Cfr. M. Badiale – M. Bontempelli, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell’epoca del capitalismo assoluto**, cit., p. 208.

⁹³⁰ Ivi, pp. 207-208.

⁹³¹ Ivi, pp. 208-209 e p. 206.

mercato. [...] Per usare un'immagine, *la globalizzazione equivale all'estensione all'intero pianeta del modello del centro commerciale come forma suprema di società umana, e proprio per questo c'è bisogno per non annoiare i clienti, che il centro commerciale sia riempito delle merci più diverse. La difesa delle culture particolari, ciascuna delle quali porta al centro commerciale la propria merce specifica, è una strategia necessaria per ottenere un'adeguata diversificazione delle merci offerte dal Grande Supermercato Globale [corsivo mio].*"⁹³² Si comprende facilmente, dunque, come il costitutivo relativismo ("pluralismo interiorizzato") del capitalismo giunto ad un adeguato livello di sviluppo a partire dai suoi peculiari presupposti, non possa che disgregare ogni pretesa di indefettibile consistenza etica dei propri principi fatta valere dai vari movimenti integralistici o tradizionalistici, i quali sostanzialmente accettano l'orizzonte storico-sociale della globalizzazione capitalista: *"da una parte, per esempio, si vuole per le società islamiche sviluppo economico e benessere, dall'altra si rifiutano i mutamenti di costume che vanno di pari passo col benessere economico. In modo simile, le correnti di destra tradizionalistica in Europa accettano il capitalismo e le sue continue innovazioni tecnologiche, ma vorrebbero che alcuni valori tradizionali (quelli legati alla famiglia e alla procreazione, per esempio) non ne venissero toccati [corsivo mio]."*⁹³³

Per riassumere, concludono i due autori (i quali affermano esplicitamente di volersi limitare ad un inquadramento culturale di fondo del problema, non avendo alcuna pretesa di esaurirlo in tutte le sue molteplici sfaccettature e implicazioni), *"la natura di tali movimenti integralistici ci sembra caratterizzata da due aspetti: da una parte l'assolutizzazione su scala globale del capitalismo crea insicurezza e disagi che*

⁹³² Ivi, p. 209.

⁹³³ Ivi, p. 211.

inducono un senso di resistenza e di ribellione, dall'altra questa ribellione non può indirizzarsi contro il processo di globalizzazione stesso che è percepito come un dato inevitabile e ineluttabile, come un destino cui non ci si può sottrarre [corsivo mio]. La risultante di questi due temi è l'elaborazione di ideologie che da una parte appaiono fortemente polemiche contro vari aspetti del mondo moderno, dall'altra sono incapaci di un'analisi della realtà che individui le cause fondamentali che provocano disagio e insicurezza, perché tale analisi porterebbe a indicare nella globalizzazione capitalistica il nemico contro cui combattere, e questa conclusione, nell'assenza di una prospettiva anticapitalistica credibile, appare angosciante e demoralizzante. Abbiamo quindi ideologie che si contrappongono in maniera decisa ad alcuni aspetti della realtà moderna, ma non sanno o non vogliono capirne e combatterne gli aspetti [negativi] essenziali [e si fanno, in tal modo, veicolo di posizioni teleologiche estranianti, umanamente tanto inaccettabili quanto quelle indotte dal capitalismo assoluto globalizzato]. Si potrebbe parlare di «rivolta deviata»: l'integralismo è, da una parte, l'espressione di un disagio e di un rifiuto della modernità capitalistica e, dall'altra, la deviazione di tale rifiuto dal suo vero obiettivo verso obiettivi falsi [corsivo mio].»⁹³⁴

La colonizzazione tendenziale di ogni spazio della vita sociale ad opera della forma di merce capitalisticamente prodotta non può non comportare una ristrutturazione profonda dei modi nei quali gli individui entrano in relazione tra loro, una specifica determinazione dei rapporti che gli uomini contemporanei istituiscono (tendono ad istituire) con l'oggettività esterna e con la temporalità storica e naturale; in altri termini, il processo di estensione mondializzata del processo capitalistico di produzione e

⁹³⁴ Ivi, pp. 211-212.

consumo, mentre genera effetti sociali ed ecologici assai rilevanti, porta inevitabilmente con sé un riorientamento (lo ribadiamo ancora una volta: tendenziale) antropologico-culturale altrettanto rilevante. Ed esso è destinato ad incidere tanto più a fondo sull'esistenza quotidiana delle persone quanto più la riproduzione capitalistica non può prescindere per il suo svolgersi dal processo di produzione e di realizzo del plusvalore, dunque da un processo di produzione e circolazione delle merci che, almeno ad un certo grado del suo sviluppo, necessariamente mira a riplasmare, manipolandoli, bisogni, stili di vita, modalità relazionali, adeguandoli alle generali esigenze riproduttive sistemiche del capitalismo. Esaminando con rigorosa consapevolezza filosofica i tratti essenziali assunti dall'estraniamento nelle società di capitalismo avanzato – che tendono ormai a imporsi quali incontrovertibili paradigmi di benessere economico-sociale e democrazia politica, ogni miglioramento dei quali è (ideologicamente) ritenuto possibile solo situandosi all'interno della loro complessiva logica di funzionamento e riproduzione - ,⁹³⁵ György Lukács evidenzia quali sono le “caratteristiche [storiche] più importanti, più salienti, più specifiche” di tali società, cogliendole anzitutto nell’*“estendersi della grande impresa capitalistica all'intero settore del consumo e dei servizi, per cui questi ultimi influenzano la vita quotidiana della massima parte degli uomini in modo tutto diverso, diretto, dirigistico, attivo, più intenso di quanto non sia mai stato possibile*

⁹³⁵ A proposito della pervasività globale di tendenze sociali e culturali conformi all'universale mercificazione perseguita dalle dinamiche capitalistiche di produzione e consumo, assai significative suonano queste amare considerazioni di Zygmunt Bauman (che colgono tuttavia quelle che, pur ampiamente dominanti, sono e restano delle tendenze, non l'unica, esclusiva possibilità del nostro orizzonte storico-sociale): “lei [dice il sociologo anglo-polacco a Keith Tester, il suo intervistatore] sostiene che i vincitori e gli sconfitti, gli eroi e gli umiliati della società consumistica vivono in universi morali differenti. Non sono d'accordo. Preferisco l'interpretazione di Jeremy Seabrook, secondo cui i poveri vivono in un mondo dominato dagli standard trionfanti dei ricchi e questo aggiunge la beffa al danno [...] privandoli delle poche possibilità che avrebbero di sbarazzarsi di entrambi. Che cosa possono sognare dei «consumatori difettosi», atomizzati e litigiosi, se non diventare ricchi, conquistando così la dignità dovuta solo ai consumatori senza difetti? I ricchi non sono nemici, bensì esempi. Non figure da odiare, bensì idoli.” (Z. Bauman, **Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman**, a cura di K. Tester, cit., p. 124).

nelle forme economiche precedenti [corsivo mio]. [...] Proprio l'immediatezza, la positività, con cui tali tendenze oggi permeano l'intera condotta di vita di ogni uomo, dimostra che, rispetto alle epoche passate, si tratta di un fatto nuovo: è estremamente raro oggi che qualcuno riesca a tenersene fuori e perfino a deviare da esse."⁹³⁶

Questo mutamento epocale del capitalismo, sebbene manifesti la sua piena rispondenza alla propria essenza nel suo essere determinato sul piano immediatamente economico dalle necessità intrinseche del processo di accumulazione,⁹³⁷ comporta tuttavia decisive trasformazioni antropologico-sociali, riguardanti anzitutto la sfera dei bisogni e dei consumi (e, per loro tramite, dell'intero complesso di esigenze e aspirazioni che nutre la vita quotidiana degli individui): per realizzare efficacemente il processo di realizzo del plusvalore, infatti, "deve essere posto in movimento un apparato che non si contenta più soltanto di vantare oggettivamente le merci, *ma sottopone i consumatori sempre più a una pressione morale. Il consumo va trasformandosi sempre più, secondo le parole di Veblen, in una questione di prestigio, di «immagine», che l'individuo acquisisce o conserva a causa di ciò che egli usa per il proprio consumo. Il consumo viene quindi guidato – in primo luogo e su scala di massa – non tanto dai bisogni reali* [realmente conformi al bisogno di un'esistenza umanamente degna], *quanto invece da quei bisogni che paiono appropriati a conferire un'«immagine» favorevole per la carriera* [la rilevanza umano-sociale] *dell'individuo* [corsivo mio]."⁹³⁸

Lo strumento con cui il capitale impone agli individui un modo di vita globalmente influenzato dalle proprie esigenze di valorizzazione, proponendo l'acquisto (o, comunque, la sua profonda desiderabilità, il suo indiscutibile significato umano) come una sorta di imperativo categorico che dovrebbe illusoriamente garantire una compiuta

⁹³⁶ G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., pp. 754-755.

⁹³⁷ Cfr. G. Lukács, op. cit., p. 755.

⁹³⁸ Ibidem.

realizzazione personale, è la suggestione seduttiva e tendenzialmente illimitata operata dalla pubblicità e dall'intero universo culturale-mediatico che ne è (direttamente o indirettamente) permeato nell'intimo: "Vien fatto di considerare - scrive assai bene Carla Ravaioli a proposito della sempre più stretta affinità tra ideologia del consumo e forme delle odierne comunicazioni di massa - che la folgorante intuizione di McLuhan, «il mezzo è il messaggio», non basta più a descrivere *un sistema di emissioni divenute ormai un unico gigantesco spot, così che il messaggio a sua volta sopraffà il mezzo, ne annulla la potenziale polisemia all'interno di un solo codice semantico, obbediente e funzionale alla razionalità socio-economica data, per poi impadronirsi di tutti gli altri mezzi di informazione, e omologare anch'essi alla stessa cifra e alla stessa funzione* [corsivo mio]."⁹³⁹ La promessa da tale strategia seduttiva continuamente rinnovata (e sempre di nuovo delusa) di accedere, tramite l'atto del comprare, ad un'effettiva costituzione di sé come significativa e libera individualità umana, agisce invece socialmente nel senso di incatenare sempre più i singoli alla loro egoistica, mercificata e manipolata particolarità: "nella suggestione – afferma Lukács - il punto è che il desiderio degli individui di contare come persone viene influenzato in modo da essere soddisfatto proprio mediante l'acquisto dell'articolo di consumo e del servizio che è oggetto di pubblicità. L'azione sull'individuo, quindi, mira anzitutto a far sì che egli, comprando la lozione per capelli, la cravatta, la sigaretta, l'automobile, ecc. in questione [il filosofo ungherese scrive negli anni Sessanta, ma la sostanza della questione non muta] oppure andando in determinati luoghi di villeggiatura, ecc., si affermi come vera personalità, riconosciuta dall'ambiente. *In questo caso, perciò, primario non è l'apprezzamento della merce, come accadeva originariamente negli annunci che*

⁹³⁹ C. Ravaioli, **Un mondo diverso è necessario**, cit., p. 42.

vantavano i pregi di una mercanzia, ma il prestigio personale cui il compratore dovrebbe pervenire con il suo acquisto. Alla base vi è, dal punto di vista sociale, una duplice tendenza: da un lato l'intento di suggestionare, di plasmare gli uomini in una determinata direzione [...], dall'altro quello di alimentare la particolarità degli individui, di consolidare in essi l'idea immaginaria che proprio questo superficiale distinguersi della particolarità ottenuto al mercato sia l'unica strada per diventare una personalità, cioè per conquistare rilievo personale [corsivo mio].”⁹⁴⁰

Il dominio della particolarità manipolata, che viene vieppiù imponendosi come modalità universalmente umana di esistenza, penetra profondamente anche nel campo dei prodotti culturali dove “unico metro del valore diviene *la manipolazione della forma priva di contenuto* [si pensi alle stolide celebrazioni, non infrequenti ai nostri giorni, della rilevanza estetica degli spot pubblicitari o di una certa produzione cinematografica, fondata su un'esteriore e meccanica abilità tecnica e narrativa scambiata per autentico valore espressivo e artistico].⁹⁴¹ Ma nessuno si prende la briga di notare che per tale via si arriva obbligatoriamente a un *livellamento sul piano della particolarità anche quanto all'aspetto creativo* [corsivo mio], che cioè in ultima analisi la ricerca, per esempio, di un aggettivo bizzarro come garanzia della propria personalità di autore si colloca a un livello che non si distacca dalla particolarità più dell'acquisto di una cravatta, altrettanto personalissima, nella vita quotidiana.”⁹⁴²

Se la ragione principale, dunque, per la quale la merce viene pubblicizzata ed apprezzata tende sempre più ad essere, nel capitalismo giunto ad un adeguato grado del suo sviluppo, la vuota parvenza di effettivo rilievo personale ottenibile da essa, la mera

⁹⁴⁰ Ivi, pp. 774-775.

⁹⁴¹ Cfr., su tali questioni, l'illuminante capitolo finale del già citato libro di Guido Oldrini, **Il cinema nella cultura del Novecento. Mappa di una sua storia critica**, pp. 691-700.

⁹⁴² G. Lukács, **Ontologia dell'essere sociale**, cit., p. 775.

immagine manipolata di un contenuto umano del vivere - le determinazioni attuali della quale, conformi a quello che Gilles Lipovetsky designa come “il terzo atto delle economie dei consumi”, saranno ulteriormente specificate poco oltre -⁹⁴³ viene ad assumere in misura costantemente accresciuta il ruolo di concreta e universalmente valida forma di realizzazione individuale. Ne discende una progressiva (tendenziale) subordinazione delle reali qualità di bisogni, piaceri, scopi, attività alla esigenze (apparentemente) irrevocabili del processo capitalistico di accumulazione, il quale genera la monotona fantasmagoria di un’esibizione-dissipazione spettacolare (legata a quell’apparire povero di sostanza etica, intellettuale ed emotivo-affettiva, di volta in volta imposta dal mercato) che celebra, con il riprodursi su scala allargata della forma di merce, il trionfo dell’astratta particolarità dell’individuo consumisticamente estraniato (si ponga mente, per contrasto, a quanto si è invece venuti scrivendo, nel secondo capitolo del presente lavoro, sulla necessità etico-sociale di favorire lo sviluppo e l’esercizio individuali di una gamma ampia e ricca di “capacità di alto livello”, facendole agire nel contesto di personalità i cui atti tendano effettivamente a promuovere la “genericità per sé” degli esseri umani). E’ proprio dalla chiara percezione di una siffatta situazione che scaturiscono le famose affermazioni di Guy Debord riguardanti il nesso che unisce, nella società capitalistica della “sopravvivenza aumentata”, il dominio (tendenzialmente) incontrastato del valore di scambio alla sua essenziale manifestazione spettacolare (congruente appunto con l’affermarsi della promessa di un’identità pregnante di umana sensatezza, in realtà ridotta alla sua vuota immagine reificata, quale primario valore d’uso della merce): *“La merce è questa illusione effettivamente reale e lo spettacolo la sua manifestazione generale* [corsivo

⁹⁴³ Cfr. l’opera assai interessante, anche se in più parti discutibile, di Gilles Lipovetsky, **Una felicità paradossale. Sulla società dell’iperconsumo**[2006], Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007, per esempio le pp. 7-36.

mio]. [...] Lo spettacolo è l'altra faccia del denaro: l'equivalente generale astratto di tutte le merci. Ma se il denaro ha dominato la società in quanto rappresentazione dell'equivalenza centrale, cioè del carattere scambiabile dei molteplici beni il cui uso restava incomparabile, *lo spettacolo è il suo complemento moderno sviluppato in cui la totalità del mondo mercantile appare in blocco, come equivalenza generale di ciò che l'insieme della società può essere e può fare* [corsivo mio]. Lo spettacolo è il denaro che si *guarda soltanto*, perché in esso la totalità dell'uso si è già barattata con la totalità della rappresentazione astratta. Lo spettacolo non è solo il servitore dello *pseudo-uso*, è già in se stesso lo pseudo-uso della vita.”⁹⁴⁴

Esso, precisa Debord, “è il momento in cui la merce è pervenuta all'*occupazione totale* [di nuovo: tende a pervenire, almeno sul piano della complessiva dialettica storica] della vita sociale”, in cui lo sviluppo capitalistico è giunto a un livello tale che “il grado di abbondanza raggiunto nella produzione di merci esige un surplus di collaborazione dell'operaio. Questo operaio improvvisamente lavato dal disprezzo totale che gli è chiaramente espresso da tutte le modalità di organizzazione e di sorveglianza della produzione, si ritrova ogni giorno al di fuori di essa trattato apparentemente come una persona grande, con una cortesia premurosa, sotto il travestimento del consumatore. *Allora l'umanesimo della merce prende a proprio carico «gli svaghi e l'umanità» del lavoratore, semplicemente perché l'economia politica può e deve ora dominare queste sfere in quanto economia politica. Così «il rinnegamento compiuto dell'uomo» ha preso [tende a prendere] in appalto la totalità dell'esistenza umana* [quali stridenti contrasti intrasistemici ciò abbia provocato, a partire dagli anni Settanta, abbiamo visto (si ricordi che il testo di Debord è del 1967); tali contrasti hanno però innescato un processo che,

⁹⁴⁴ Guy Debord, **La società dello spettacolo**[1967], Baldini & Castoldi, Milano, 2001-2002, pp. 72-73.

lungi dal riconsiderare criticamente il mercificante “sviluppatismo” capitalistico, ne ha enfatizzato le costitutive componenti sociali e culturali. Corsivo mio].”⁹⁴⁵

Quanto più, dunque, il modo capitalistico di produzione viene radicandosi su se stesso, eliminando i residui delle forme precedenti di produzione e di consumo, tanto più il processo di valorizzazione tende a orientare secondo le sue proprie interne esigenze i bisogni dei consumatori, in rapporto alle necessità implicite nel suo carattere in linea di principio quantitativamente illimitato; se il valore di scambio, infatti, “*ha potuto formarsi solo come agente del valore d’uso [...] la sua vittoria con armi proprie ha creato le condizioni del suo dominio autonomo* [si badi: non già nel senso che esso plasmi a suo totale piacimento i bisogni degli uomini, ma nel senso che manipola, mediandole attraverso una direzione di sviluppo storicamente e socialmente determinata, predisposizioni radicate nella natura dell’uomo: vedremo più avanti le belle considerazioni di Bauman in proposito]. *Mobilitando ogni uso umano e conquistando il monopolio del suo soddisfacimento, esso ha finito per dirigere l’uso. Il processo dello scambio si è identificato con ogni uso possibile, e l’ha ridotto alla sua mercé. Il valore di scambio è il condottiero del valore d’uso, che finisce per condurre la guerra per proprio conto* [corsivo mio].”⁹⁴⁶

Poiché è lo stesso inesausto accrescimento della produzione di merci a definire sempre più profondamente le specificità sociale dei bisogni e dei consumi capitalisticamente estraniati, imprigionando “nella ricchezza illusoria della sopravvivenza aumentata [anche] l’uso nella sua forma più povera (mangiare, abitare)”,⁹⁴⁷ l’incessante lavoro del processo capitalistico non genera affatto un positivo e razionale superamento della vecchia penuria, ma ne dilata indefinitamente i confini,

⁹⁴⁵ Ivi, pp. 70-71.

⁹⁴⁶ Ivi, p. 72.

⁹⁴⁷ Ibidem.

coinvolgendo direttamente o indirettamente la grande maggioranza degli uomini – come lavoratori inseriti nei diversi ruoli generati dai meccanismi produttivi, come consumatori attivi o potenziali, come “scarti” del processo economico mondializzato da eliminare o marginalizzare – nel suo sforzo insensato e continuamente rinnovato. “L’abbassamento tendenziale del valore d’uso [cioè di una positiva attivazione di bisogni, consumi, attività, scopi in vista di uno sviluppo umano-sociale libero dai vincoli delle estraniamenti capitalistiche]” accompagna così costantemente la riproduzione allargata del capitale, la quale impone “*uno sviluppo economico infinito* [corsivo mio]”; quest’ultimo rimpiazza “*il soddisfacimento dei primi bisogni umani, sommariamente riconosciuti, con una fabbricazione ininterrotta di pseudo-bisogni* [cioè di bisogni estraniamenti] *che si riducono tutti all’unico pseudo-bisogno del mantenimento del suo regno* [corsivo mio].”⁹⁴⁸

Considerazioni analoghe a quelle testé riportate di Debord sono svolte da Günther Anders, il quale sostiene che le offerte commerciali sono ormai diventate - al di là di tutte le ipocrite celebrazioni di valori che non pongono mai seriamente in discussione la base ontologico-sociale su cui realmente si fonda la loro riduzione a vana chiacchiera da *talk show* – gli autentici comandamenti del giorno d’oggi. E’ necessario imparare ad aver bisogno di ciò che viene offerto, perché esimersi dal fruire a pagamento di almeno una parte delle merci e dei servizi proposti come particolarmente rilevanti alla “libera” scelta del futuro acquirente, significa non soltanto “perdere il proprio prestigio, mettere in forse le proprie aspettative professionali, rivelarsi sprovvisti di mezzi, [correre] il pericolo di rendersi moralmente e politicamente sospetti”, ma soprattutto manifestare scandalosamente una volontà di negazione tracotante della legge tacita e ferrea che

⁹⁴⁸ Cfr. G. Debord, op. cit., pp. 72-73.

impone di riconoscere l'indiscutibile desiderabilità della condizione di consumatore, a prescindere da ogni particolare scelta d'acquisto effettuata: “mentre il ladro con la sua appropriazione (nel suo genere certo indesiderata) testimonia tuttavia di riconoscere lealmente, come tutti gli altri, come ogni altro cliente, la qualità di richiamo e di comandamento della merce, dimostra dunque di essere conformista, e, se è acciuffato, può venir richiamato a rispondere, senza ambiguità, *colui che non compera* [volontariamente, è ovvio, e non perché costretto da un'intollerabile condizione d'indigenza] *osa non dare ascolto al richiamo della merce e offendere il cosmo delle merci con la sua rinunzia* [corsivo mio]; e poi osa invocare persino ipocritamente l'alibi della negatività, cioè di non aver fatto nulla, e con ciò si sottrae davvero al braccio della giustizia.”⁹⁴⁹

In questo contesto, in cui bisogni e consumi tendono ad essere sempre più sottoposti alle esigenze riproduttive sistemiche del capitale, e il consumatore a divenire un vero e proprio “lavoratore a domicilio non stipendiato”,⁹⁵⁰ l'ampio margine di scelta che pare essere “democraticamente” garantito al singolo individuo non è altro che una strategia produttivo-commerciale tesa ad una (falsa) “individualizzazione” del consumo, strategia connotante in particolare la “terza fase” della società consumistica, quella in cui vengono compiutamente esplicitate le componenti ludiche, narcisistiche, superficialmente edonistiche, apparentemente plurali (del genere “soddisfiamo ogni tipo di esigenza”) germinalmente presenti nelle altre due fasi.⁹⁵¹ Quando è esemplata sulla

⁹⁴⁹ G. Anders, **L'uomo è antiquato**, vol. I, cit., pp. 189-190.

⁹⁵⁰ Cfr. G. Anders, op. cit., p. 125.

⁹⁵¹ Cfr., su ciò, il già menzionato libro di Gilles Lipovetsky, **Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo**. Con acuta intelligenza, Lipovetsky connette i tratti distintivi dell'attuale consumismo alle caratteristiche assunte dai bisogni odierni di spiritualità nelle società di capitalismo avanzato: “Oggi, è in regime di self service anche la spiritualità, per esprimere emozioni e sentimenti, per la ricerca animata dalla preoccupazione del benessere personale, secondo la logica esperienziale della fase III. Sempre di più, è la ricerca di una realizzazione psicologica del soggetto a essere al centro delle esperienze sia dei credenti veri e propri sia delle «nuove religioni senza Dio». Ciò che dona alla religione il suo

realtà commerciale, infatti, la scelta immediatamente si svuota di ogni duratura consistenza etica e umana, essendo irrimediabilmente condannata alla vacuità e all'irrelevanza. “Una società di consumatori – scrive assai bene Christopher Lasch – non definisce la scelta come libertà di scegliere una linea di azione invece di un'altra, ma come libertà di scegliere tutto e subito. *«Libertà di scelta» significa «mantenersi aperta la possibilità di scegliere».* L'idea che *«puoi essere tutto quello che vuoi», se da una parte mantiene in vita la vecchia idea della carriera aperta per chi ha talento, dall'altra finisce per suggerire che le identità possano essere indossate e poi scartate come un abito* [ovviamente, nella realtà, ciò non può valere incondizionatamente ma solo finché non compromette la riproduzione sociale generale e favorisce il modellamento culturale di tipi umani atti a espletare posizioni teleologiche congruenti con il bisogno sistemico di circolazione delle merci e di realizzo del plusvalore]. *In teoria la scelta di un amico, di un amante, di una carriera dovrebbe essere suscettibile di cancellazione immediata: questo è il concetto sperimentale, indeterminato, del bel vivere proposto dalla pubblicità delle merci, che circonda il consumatore con immagini di possibilità illimitate. Ma se la scelta non implica più impegni e conseguenze – ad esempio fare l'amore un tempo poteva lasciare importanti «conseguenze», soprattutto per le donne – la libertà di scelta si riduce in pratica ad un'astensione dalla scelta stessa. Se non implica la possibilità di stabilire una differenza, di mutare il corso delle cose, di dare il via a una catena di eventi che potrà anche risultare irreversibile, l'idea*

valore non è più la sua posizione di verità assoluta [corsivo mio], ma la virtù che le viene attribuita: favorire l'accesso a uno stato superiore d'essere, a una vita soggettiva migliore e più autentica. [...] la riaffermazione contemporanea del religioso si trova contrassegnata dalle stesse caratteristiche che contraddistinguono il turbo-consumatore esperienziale: partecipazione temporanea, inserimento comunitario libero, comportamenti à la carte, supremazia del benessere soggettivo e dell'esperienza emotiva. Sotto questo aspetto, *Homo religiosus* appare ancor più il discendente diretto di *Homo consumericus*, e che non si è incarnato rinnegandolo, ma grazie ad altri atteggiamenti. E' evidente che non si tratti di un inglobamento del religioso nei consumi: assistiamo semplicemente all'estensione della formula del supermercato fino al territorio del significato, alla penetrazione dei principi degli iperconsumi proprio all'interno dell'anima religiosa [corsivo mio].” (op. cit., p. 103).

di scelta nega la libertà che pretende di sostenere. La libertà si riduce a libertà di scegliere tra il marchio X e il marchio Y, tra amanti intercambiabili, lavori intercambiabili, vicini di casa intercambiabili. L'ideologia pluralista rispecchia con esattezza la situazione del mercato, dove prodotti in apparenza concorrenti diventano sempre più indistinguibili [soprattutto quanto al tipo, consumisticamente estraniato, di sviluppo personale-umano che alimentano] e devono perciò essere pubblicizzati in un mondo che crei l'illusione della varietà e che li presenti come trovate rivoluzionarie, straordinarie acquisizioni della scienza e della tecnica moderne o, nel caso di prodotti intellettuali, come scorte che, se consumate, generano immediatamente doti di comprensione, successo, o pace spirituale [corsivo mio].”⁹⁵²

Il vettore antropologico di questa libertà manipolata è una personalità socialmente orientata ad essere sottoposta con efficacia alle strategie seduttive del mercato e, soprattutto, a fare proprie (tendenzialmente), nel suo quotidiano riferirsi a se stessa, agli altri e alle cose (oltre qualunque superficiale distinzione immediatamente “politica”), le modalità relazionali richieste dalla mercificazione universale. Essa, afferma Costanzo Preve, appartiene a quel “frutto mostruoso del coito disturbato fra borghesia e proletariato”, che si potrebbe definire “brevemente come *classe media globale*, la prima classe della storia composta esclusivamente di individui [intesi come personalità umane storicamente specifiche, rescisse da qualunque forma comunitaria del vivere e particolarizzate quali portatrici formalmente eguali di una data capacità di vendere e acquistare merci, forza-lavoro compresa]. La classe media globale non è né borghese né proletaria, ma rappresenta un anello nuovo dell'evoluzione sociale capitalistica.”⁹⁵³

Generati da “un capitalismo ad alto consumo, ed a conseguente rapida obsolescenza dei

⁹⁵² Christopher Lasch, **L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti**[1984], Feltrinelli, Milano, 1996, p. 24.

⁹⁵³ C. Preve, **Individui liberati, comunità solidali**, cit., p. 44.

prodotti (fisici e simbolici), [che] richiede un'incessante trasformazione di stili, competenza specifica in materia di superficialità, e soprattutto enfasi sulla confezione e sulla riproducibilità”, siffatti individui-consumatori “*vengono staccati dalle tradizioni, la loro identità diventa «decentrata», in modo che ormai anche gli stili di vita diventino oggetti quotabili nel marketing* [corsivo mio].”⁹⁵⁴ Zygmunt Bauman, dal canto suo, osserva come nella nostra epoca rivesta un'importanza decisiva l'essere educati e plasmati anzitutto come consumatori piuttosto che come produttori (nei limiti, è ovvio, di quanto consentito dai vincoli posti dalla riproduzione sociale complessiva); ciò esige, però, che le soggettività storicamente modellate conformemente agli imperativi del capitalismo globalizzato flessibile, assumano determinate qualità congruenti con la loro nuova funzione sociale: “*Attributi considerati dei pregi in un produttore (acquisire abitudini, seguire le usanze, tollerare la routine e schemi comportamentali ripetitivi, rimandare la gratificazione, avere esigenze stabilite), nel caso di un consumatore si trasformano nei difetti più spaventosi. Qualora diventassero comuni, o restassero comuni, suonerebbero come una campana a morto per un'economia incentrata sui consumi* [corsivo mio].”⁹⁵⁵

La vita del consumatore, la vita incentrata sui consumi (reali o desiderati), precisa ulteriormente Bauman, “non si riduce [affatto] all'acquisto e al possesso di qualche cosa. Non si riduce nemmeno al fatto che ci liberiamo di ciò che abbiamo acquistato due giorni fa, e che ancora ieri esibivamo con orgoglio. *Ciò che la contraddistingue più di ogni altra cosa, semmai, è l'essere in continuo movimento* [corsivo mio].”⁹⁵⁶ L'unico principio etico in grado di fondarla, allora, “(ammesso che si possa tradurre un'etica

⁹⁵⁴ Ibidem.

⁹⁵⁵ Z. Bauman, **Intervista sull'identità**, cit., p. 108.

⁹⁵⁶ Z. Bauman, **Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi**, cit., p. 23. Cfr. anche, dello stesso autore, le riflessioni contenute in **Consumo, dunque sono**[2007], Laterza, Roma-Bari, 2008.

siffatta in un codice di comportamenti prescritti) dovrebbe essere il seguente: è illegittimo sentirsi soddisfatti. Per una società che vede nella «customer satisfaction» la motivazione di fondo e l'obiettivo a cui tendere, l'idea stessa di un consumatore «soddisfatto» non ha nulla né di una motivazione, né di uno scopo: si tratta, semmai, della più terribile delle minacce [corsivo mio]. Ciò che vale per la società del consumo in generale, vale anche per i singoli individui che ne fanno parte. Il «consumatore soddisfatto» rappresenterebbe una catastrofe anche per se stesso (o per se stessa). Per dirla con Dan Slater, la cultura del consumatore «associa l'idea di 'soddisfazione' a quella di 'stagnazione economica': i bisogni non devono mai avere fine [...] [essa] prevede che i bisogni di ciascuno di noi siano insaziabili, e in perenne ricerca di nuovi prodotti attraverso cui essere soddisfatti» [ovviamente, come tendenza e aspirazione, che costringe i più a inevitabili compromessi con le effettive disponibilità economico-monetarie. Corsivo mio]. In altre parole, è come se fossimo sempre sospinti – e/o attratti - in una incessante ricerca di soddisfazione, salvo temere che, una volta «soddisfatti», smetteremmo di cercare...»⁹⁵⁷ La preoccupazione maggiore (e il prerequisito funzionale) della società dei consumatori non è allora la creazione di quei bisogni (a torto) chiamati spesso “artificiali”, dato che, “pur attingendo dalle predisposizioni naturali degli uomini quale materia prima, tutti i bisogni di qualsiasi società assumono forma concreta e tangibile, attraverso l'«artificio» delle pressioni sociali. [La preoccupazione in questione] è piuttosto la sistematica tendenza a minimizzare, con toni di disprezzo, i bisogni di ieri, a rappresentarli come imbruttiti, inutili, «sorpasati», e più ancora a screditare l'idea stessa che la vita del consumatore debba essere guidata dalla soddisfazione dei bisogni: è tutto questo che mantiene in vita il consumismo e l'economia dei consumi. Il trucco

⁹⁵⁷ Ivi, p. 24.

beige, che poco fa ci sembrava audace e originale, oggi non è soltanto un colore fuori moda, ma anche un colore sgradevole, insignificante, e – più ancora – uno stigma, un marchio di inferiorità. L'atto di farne uso non è più, come un tempo, un segnale di ribellione, di coraggio, della capacità di «anticipare le mode del branco». E' diventato, al contrario, un sintomo di viltà («Questo non è mica un trucco...è una maschera!»), se non di ritardo, o addirittura di inferiorità o di estraneità, rispetto alle mode del branco [corsivo mio].»⁹⁵⁸

Rifiutata la durevolezza come contrassegno di un'esistenza priva di quella dinamicità e di quella apertura alle più varie esperienze (consumisticamente manipolate) che sole possono caratterizzare un'esistenza umanamente degna, “*la vita liquida moderna – continua Bauman - è una ripetizione quotidiana della transitorietà universale. Nulla al mondo è destinato a durare, figuriamoci poi a durare per sempre. Gli oggetti utili e indispensabili di oggi, con pochissime eccezioni, sono i rifiuti di domani. Nulla è veramente necessario, nulla è insostituibile [corsivo mio]. Tutto nasce col marchio della morte imminente; tutto esce dalla catena di produzione con incollata un'etichetta che indica la data entro la quale va usato; le costruzioni non prendono avvio se non sono stati concessi i permessi per demolire (ove richiesti), e i contratti non si firmano se non viene stabilita la loro durata o consentita la loro rescissione, a seconda dei rischi del futuro. Nessun passo, nessuna scelta è compiuta una volta per tutte, nessuno di essi è irrevocabile. Nessun impegno dura abbastanza a lungo da raggiungere il punto di non ritorno. Tutte le cose, generate o prodotte, umane o no, sono «fino a nuovo avviso», sono «a perdere». Un fantasma si aggira fra gli abitanti del mondo liquido-moderno e fra tutte le loro fatiche e creazioni: il fantasma dell'esubero. La modernità liquida è*

⁹⁵⁸ Ivi, pp. 24-25.

una civiltà dell'eccesso, dell'esubero, dello scarto e dello smaltimento dei rifiuti [corsivo mio].”⁹⁵⁹ Poiché anche le persone, nell'epoca del capitalismo assoluto, sono costantemente sottoposte al pericolo di diventare vittime dei più diversi processi di smaltimento o marginalizzazione – come lavoratori precarizzati o disoccupati, come individui sradicati dai loro contesti comunitari tradizionali, oppure come consumatori sempre più “difettosi”, incapaci, per ragioni economiche o psicologiche o fisiche o morali, di adattarsi, almeno approssimandolo, al vacuo, incessante e disinvolto movimento pragmaticamente proposto quale archetipo di umano vivere dalla logica spettacolarizzante mediatico-consumistica -,⁹⁶⁰ un sottile e angosciante senso di insicurezza pervade le loro esistenze, prestando il fianco ad un'ulteriore mossa manipolatoria (la quale agisce anch'essa, mediandone socialmente l'espressione, il particolare sviluppo e l'articolazione etica complessiva, su predisposizioni costitutive della natura umana): *“Vi è una specie di «affinità elettiva» fra gli immigrati (i rifiuti umani di regioni remote del pianeta scaricati nei «nostri cortili») e le meno sopportabili fra le paure che costruiamo in casa nostra. Quando tutti i posti di lavoro sono precari e considerati non più sicuri, la vista degli immigrati è come il sale sulle*

⁹⁵⁹ Z. Bauman, **Vite di scarto**, cit., p. 120. Quanto ciò influisca profondamente sulla vita quotidiana delle persone, incidendo anche sulle forme che tendono ad assumere le loro relazioni sessuali e amorose, oscillanti tra ricerca consumisticamente manipolata di occasioni di godimento costantemente (illusoriamente) rinnovate e angosciante timore della solitudine e dello sradicamento affettivo, Bauman lo esamina acutamente nel suo già citato **Amore liquido**. Considerazioni a tal proposito assai interessanti, sebbene discutibili nel loro non distinguere a sufficienza tra tendenze connaturate all'esistenza umana in quanto tale e modalità relazionali alienanti storicamente determinate, sono svolte altresì da Gilles Lipovetsky in **Una felicità paradossale. Sulla società del turbo consumo**, cit., pp. 259-261, dove viene richiamata la gelida e disturbante lucidità rappresentativa (sebbene sostanzialmente adialettica) del miglior Michel Houellebecq, quello del romanzo **Estensione del dominio della lotta**[1994], Bompiani, Milano, 2000.

⁹⁶⁰ Cfr. il seguente brano di Pier Paolo Pasolini: “Il bombardamento ideologico televisivo non è esplicito: esso è tutto nelle cose, tutto indiretto. Ma mai un «modello di vita» ha potuto essere propagandato con tanta efficacia che attraverso la televisione. Il tipo di uomo o di donna che conta, che è moderno, che è da imitare e da realizzare, non è descritto o decantato: è rappresentato! [...] Appunto perché perfettamente pragmatica, la propaganda televisiva rappresenta il momento qualunque della nuova ideologia edonistica del consumo [falsamente edonistica, già solo per il fatto – come sappiamo - che il “vero” consumatore non può mai sentirsi appagato da una misura pressappoco stabile di bisogni e consumi]: e quindi è enormemente efficace.” (P. P. Pasolini, **Scritti corsari**[1975], Garzanti, Milano, 2006, p. 59).

piaghe. Gli immigrati, e in particolare quelli arrivati da poco, emanano il leggero tanfo di discarica che, nelle sue varie versioni, turba i sonni delle future vittime dell'accresciuta vulnerabilità. Per chi li odia e li attacca, gli immigrati incarnano – in modo visibile, tangibile, nel corpo – il presentimento inespresso, ma penoso e doloroso, della loro stessa smaltibilità. Si sarebbe tentati di dire che, se non ci fossero immigrati che bussano alle porte, bisognerebbe inventarli...perché offrono ai governi un ideale «altro deviante», un bersaglio quanto mai gradito per «le tematiche scelte con cura su cui impostare le loro campagne» [corsivo mio]”,⁹⁶¹ le quali mascherano la loro vieppiù accentuata e impotente subalternità ai vincoli e alle conseguenze della competizione intercapitalistica mondializzata.⁹⁶²

Non è certo difficile, sulla scorta dell'insieme di considerazioni precedenti, intendere quale sia la specifica qualità umano-sociale dell'enfatizzazione della novità e del cambiamento tipica, come s'è visto, della modernità liquida capitalistico-consumistica. In un siffatto orizzonte storico-sociale, l'immediato mutare di oggetti, mode, simboli, fa tutt'uno con il sotterraneo e incessante riproporsi di forme perennemente uguali di relazione con il reale, tutte immancabilmente connotate da quella mancanza umanamente depauperante di vera profondità etica e intellettuale, che s'accompagna a una cieca disponibilità a sottostare all'imperio delle più varie ed effimere sollecitazioni provenienti da una vita sociale capitalisticamente reificata. Il soggetto decentrato postmoderno, nota a questo proposito Fredric Jameson, è affetto da una sorta di schizofrenia, derivante dalla sua accentuata tendenza a vivere la temporalità come “*una serie di presenti puramente irrelati nel tempo* [corsivo mio]”: incitato ad adeguarsi

⁹⁶¹ Z. Bauman, **Vite di scarto**, cit. p. 72. Sull'atteggiamento di chiusura di larghi settori della società italiana nei confronti degli immigrati provenienti dai paesi poveri o in via di “sviluppo”, cfr. il precedentemente citato libro di Alessandro Dal Lago, **Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale**.

⁹⁶² Cfr. Z. Bauman, op. cit., p. 72.

freneticamente ai vani e mutevoli simulacri di un processo produttivo capitalistico sempre più svincolato da una reale sensatezza umana, egli vive con tragica incoscienza il deperimento di un autentico senso storico in una società in cui la storia è ridotta a “*poco più di un insieme di spettacoli polverosi [corsivo mio]*”, e sostituisce in misura sempre maggiore alla “*dimensione retrospettiva indispensabile per ogni riorientamento vitale del nostro futuro collettivo [corsivo mio]*”, l’immediatezza di un rapporto “*euforico*” col mondo, tematizzabile nei termini di “*un’intensità forte, intossicante o allucinogena [corsivi miei]*.”⁹⁶³

A proposito della crisi di un concetto di storicità rettamente inteso come campo del “trovarsi o perdersi dell’uomo”, Debord evidenzia come la sua frammentazione relativistica sia pienamente funzionale al dominio sociale del valore di scambio e dei bisogni generati dalle necessità riproduttive del capitale; ben lungi dallo sforzarsi di individuare nei processi storico-sociali le acquisizioni, le alternative, i progetti che realmente possono avere significativi effetti umanizzanti positivamente universalizzabili, i “venditori di novità” hanno tutto l’interesse a dissolvere ogni criterio oggettivo di misura del valore etico-sociale: “*Quando l’importante si fa riconoscere socialmente come ciò che è istantaneo e lo sarà ancora nell’istante successivo, altro e identico, e che sarà sempre sostituito da un’altra importanza istantanea, possiamo dire che il metodo usato garantisce una sorta di eternità di questa non-importanza, che parla così forte [corsivo mio]*.”⁹⁶⁴

Tendenzialmente privato della capacità di riconoscere la concreta determinatezza del proprio presente e delle possibili discontinuità future entro la trama unitaria e complessa

⁹⁶³ Cfr. Fredric Jameson, **Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo**[1984], Garzanti, Milano, 1989, p. 39 e pp. 55-56.

⁹⁶⁴ G. Debord, **Commentari sulla società dello spettacolo**[1988], in G. Debord, **La società dello spettacolo**, cit., p. 198.

di una storia collettiva (alla luce altresì delle relazioni che questa ha intrecciato o può intrecciare con altre storie collettive, con altre rilevanti qualità umano-sociali e altre deleterie estraniamenti, emerse nel corso dei processi di sviluppo di differenti civiltà e culture), l'individuo consumisticamente e capitalisticamente manipolato è spinto dunque ad organizzare la propria esperienza personale secondo il principio di un (relativamente) rapido ed evanescente mutamento, dato che, secondo i principi di una società di "iperconsumo", *“una vita felice è una vita percepita come una perpetuità di nuovi inizi [...]. Quello che desideriamo e quello che otteniamo, è un mondo che diventa il parco dell'infinita: l'infinita dello spazio, l'infinita del tempo, ma soprattutto l'infinita delle sensazioni non ancora provate [...]. Il terrore della morte [in passato] era causato dalla consapevolezza che la vita era una sola e che ogni occasione lasciata era persa. Ora quella verità viene smentita dalle possibilità di stipare nell'arco dell'esistenza più vite «nuove e migliori» possibili e dal principio secondo cui, quanto più rapidamente le vite successive vengono eliminate e sostituite, e quanto più saranno le vite da tirare dentro, tanto più crescerà il volume delle «esperienze immortali» [corsivo mio].”*⁹⁶⁵

Magnifico, apparentemente, se non fosse che una tale indefessa ricerca (tendenziale) di esperienze e stili di vita nuovi e appaganti risponde alla regola generale secondo cui *“la quantità delle offerte [...] compensa [ossia dovrebbe compensare] non solo una qualità scadente, ma anche il criterio – non più disponibile [poiché la logica della competizione intercapitalistica esclude dal suo ambito ogni considerazione sulla oggettiva bontà umana dei fini da perseguire, dato che una fondazione universalistica dei valori le appare come un vincolo intollerabile al dispiegarsi compiuto del suo*

⁹⁶⁵ Z. Bauman, **Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman**, a cura di K. Tester, cit., p. 133.

processo mercificante e del suo intimo pragmatismo disontologizzato] – *in base al quale quella qualità avrebbe potuto essere valutata* [corsivo mio].”⁹⁶⁶

Questo (storicamente) specifico impoverimento del contenuto umano-sociale delle relazioni che nutrono di fatto le identità “liquide” postmoderne, e rendono irrimediabilmente secondarie le immediate contrapposizioni politiche, si manifesta perspicuamente in uno dei procedimenti alienanti tipici dell’industria culturale,⁹⁶⁷ vera palestra di individualità dimidiate e reificate: lo *shock* manipolatorio, espressione quintessenziale di quel “*sensazionale-non sensazionale*”, di quell’”*insolito-tipicamente solito*”,⁹⁶⁸ che costituisce un tratto essenziale della superficialità capitalisticamente prodotta. Esaminando la natura di questo potente strumento di manipolazione, Lukács ne pone sottilmente in luce la dimensione fondamentalmente conformistica e la sua intima connessione con una “trasgressività” di facciata: “*è nell’essenza dello shock di provocare una scossa nervosa momentanea, che, sia nell’origine che nelle conseguenze, in nessun modo perviene a toccare gli sfondi e i sottofondi più riposti. E in tal modo – si voglia o no, si sappia o no – tale scossa corre in aiuto all’ideologia della manipolazione: lo shock, il suo effetto esplosivo, il carattere inusitato del suo manifestarsi danno a chi lo subisce, e a maggior ragione a chi lo provoca, l’illusione di un atteggiamento non conformistico, senza che ne scaturisca una qualsiasi opposizione decisa, sul piano teoretico o su quello etico, all’essere manipolati, senza che si manifesti un non conformismo autentico* [corsivo mio].”⁹⁶⁹ Lungo una stessa linea di analisi, Costanzo Preve sostiene a sua volta che per il “circo mediatico” gli stessi

⁹⁶⁶ Ibidem.

⁹⁶⁷ Non ci si può esimere, a proposito dei modi di funzionamento manipolatori propri dell’industria culturale capitalistica, dal rinviare alle classiche analisi di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, svolte nella loro **Dialettica dell’illuminismo**[1947], Einaudi, Torino, 1982, pp. 126-181.

⁹⁶⁸ Sono espressioni ricavate dalle riflessioni andersiane sui media contenute in più luoghi del già citato primo volume de **L’uomo è antiquato**: si veda in proposito la seconda parte di tale opera, intitolata **Il mondo come fantasma e come matrice**, pp. 123-225.

⁹⁶⁹ G. Lukács, **Introduzione** a G. Aristarco, **Marx, il cinema e la critica del film**, cit., pp. 12-13.

processi di disinformazione programmata sono in molti casi decisamente meno rilevanti di quella “saturazione passivizzante” dello spettatore che, combinando curiosità onnivora, attenzione ondivaga e momenti di intensità affatto superficiale, mira a creare “una sorta di stato permanente di equivoco, cioè un invito permanente a non approfondire [corsivo mio].”⁹⁷⁰

A questa logica di fondo dell’estraniante “familiarizzazione” mediatico-consumistica tendono a soggiacere le più differenti manifestazioni intellettuali e artistiche, anche quelle che sinceramente (seppur con maggiore o minore compiutezza di esiti) vorrebbero esserle difformi: esse, infatti, se non vengono inesorabilmente riportate nell’alveo del conformismo dominante dalla propria incapacità di far uso di un linguaggio che non sia di per sé spettacolarizzante e falsificante, dall’inadeguata intelligenza dei processi storico-sociali che soggettivamente si propongono di contrastare, oppure da modi di fruizione e ricezione manipolati e deformanti, non congruenti con la loro natura, sono generalmente neutralizzate da quella trama variamente intrecciata di indifferenza, incomprendimento, omaggi frettolosi e – onta gravissima! – superfluità commerciale, che quasi sempre confinano in una sostanziale emarginazione le opere e gli scritti più refrattari ad allinearsi agli imperativi sociali dominanti.

Con ciò, tuttavia, non si deve erroneamente ritenere che l’universo dei *media* non accolga in sé talune verità parziali; ma è appunto una siffatta parzialità a conferire, da un lato, credibilità maggiore alla falsificazione dell’insieme, dall’altro a consentire alle conoscenze dimidiate di adeguarsi a quest’ultima e di non nuocerle. Quello cui l’agire dei grandi mezzi di comunicazione di massa in effetti aspira, spiega lucidamente Anders,

⁹⁷⁰ C. Preve, **Il popolo al potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici**, cit., p. 188.

è la creazione di “*un’immagine del mondo nella sua totalità [...], un’immagine pragmatica [corsivo mio]*”, lo scopo primario della quale è quello di modellare un determinato tipo d’uomo. L’universo mediatico, più precisamente, un universo cui non paiono efficacemente e sistematicamente contrapporsi le modalità di comunicazione e interazione largamente invalse nello spazio virtuale della “rete” (rimandiamo alle intelligenti riflessioni di Porcaro in precedenza riportate), rappresenta “*uno strumento pratico, un modo di addestramento che mira a formare il nostro modo di agire e di subire, il nostro comportamento, le nostre omissioni, il nostro gusto, cioè tutta la nostra prassi [corsivo mio]. [...] Dunque il «mondo» che viene costruito mediante le trasmissioni e che ci viene comunicato è [...] un modello induttore, a cui ci dobbiamo adeguare, con l’aiuto del quale dobbiamo imparare *behaviour patterns*, modelli di comportamento [sulla base di fondamenti ontologico-naturali che conferiscono un carattere oggettivamente determinato a ogni prassi manipolatoria], e instradare *reflexes* su dati binari; anzi instradarli a tal punto, che ora i binari stabiliti ci rendono incapaci di comportarci nel mondo reale diversamente da come ci comportiamo di fronte al modello induttore e di farci prendere e impiegare il mondo in modo diverso. Dunque si mira a *far coincidere il mondo reale con il modello.*”⁹⁷¹*

L’intima solidarietà tra la manipolazione mediatica e gli imperativi sociali che la producono – solidarietà che non consente di cogliere chiaramente il potere estraniante dell’una senza aver ben chiara l’estraniamento all’opera negli altri -, oltre a determinare una ricaduta delle immagini dei *media* sulla realtà sociale medesima, esemplata sui gusti, comportamenti, ecc. da quelle pubblicizzati,⁹⁷² tende dunque a celare il fatto fondamentale che il mondo capitalistico dei mezzi di comunicazione di massa e delle

⁹⁷¹ G. Anders, **L’uomo è antiquato**, vol. I, cit., p. 183.

⁹⁷² Si vedano, a tal proposito, le attualissime riflessioni andersiane svolte alle pp. 218-225 dell’edizione citata del primo volume del suo capolavoro.

merci non esaurisce affatto la totalità del reale, che le possibilità ontologiche radicate nella vicenda evolutiva della specie umana e nella sua capacità di oggettivazione storico-sociale alternativa, non si riducono (fortunatamente!) alla realizzazione di personalità strutturalmente convergenti con le dinamiche riproduttive specifiche dei rapporti sociali capitalistici. Certamente, lo ribadiamo, la verità unilaterale, l'offesa e il dolore sono anch'essi nutrimento quotidiano (e spesso ben remunerato) dei *media*, ma lo sono all'interno di un universo complessivo che esclude da sé, in linea di principio, qualsiasi esperienza foriera di uno "spaesante" ripensamento critico,⁹⁷³ proponendo sempre di nuovo ogni contenuto particolare secondo quel modello di esperienza frammentata, istantanea, "euforica" e superficiale, divenuta abituale e familiare al consumatore-produttore di merci. In quanto riduce la totalità dell'accadere ad occasione di godimento manipolato, in quanto mira ad adeguare le forme di esperienza e di conoscenza di ogni evento alle forme storicamente specifiche di fruizione delle merci offerte, l'estraniamento mediatico-consumistica favorisce quindi un grave scadimento della capacità di reazione etica rigorosa e durevole a ciò che deturpa le nostre migliori possibilità d'essere, la cui eventuale, determinata, mai definitivamente garantita realizzazione fa tutt'uno – come ci si è sforzati fin qui di argomentare – con la sorte del bene umano concepito nella sua concreta processualità.

⁹⁷³ Sul rapporto tra spaesamento e dolorosa emersione della consapevolezza dell'offesa estraniante, cfr. in particolare i saggi, anche letterariamente mirabili, contenuti nel già menzionato libro di Jean Améry, **Intellettuale ad Auschwitz**.

BIBLIOGRAFIA

Abendroth Wolfgang – Holz Hans Heinz – Kofler Leo, **Conversazioni con Lukács**[1967], De Donato, Bari, 1968.

Althusser Louis, **Ideologia e apparati ideologici di Stato**[1970], in **Critica marxista**, n. 5, 1970.

Améry Jean, **Intellettuale ad Auschwitz**[1966], Bollati Boringhieri, Torino, 1987.

Anders Günther, **L'uomo è antiquato**[1956, 1980], voll. 1-2, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 (si veda anche, nell'edizione citata, il notevole saggio introduttivo di Costanzo Preve intitolato **Un filosofo controverso**).

Anders Günther, **Uomo senza mondo**[1984], in **Millepiani**, n. 16, Mimesis Eterotopia, Milano, 2000, pp. 7-28.

Anderson Perry, **Spectrum. Da destra a sinistra nel mondo delle idee**[2005], Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, 2008.

Anolli Luigi, **Le emozioni**, Unicopli, Milano, 2002.

Aristotele, **Etica Nicomachea**, traduzione di Armando Plebe, Laterza, Roma-Bari, 1985.

Aristotele, **Politica**, traduzione di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1991.

Aristotele, **Metafisica**, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2008.

Badiale Marino – Bontempelli Massimo, **La sinistra rivelata. Il Buon Elettore di Sinistra nell'epoca del capitalismo assoluto**, Massari editore, Bolsena (VT), 2007.

Badiale Marino – Bontempelli Massimo, **Contro lo sviluppo**, 22/04/2007, scaricabile dal sito www.cpeurasia.org.

Badiale Marino – Bontempelli Massimo, **Per salvare la vita. 28 tesi contro la barbarie**, novembre 2008, scaricabile dal sito www.rivistaindipendenza.org.

Badiale Marino – Bontempelli Massimo, intervista concessa il 22/05/2009, scaricabile dal sito www.ecodellarete.net .

Baczko Bronislaw, **Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male**[1997], manifestolibri, Roma, 1999.

Bauman Zygmunt, **Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman**[2001], a cura di Keith Tester, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

Bauman Zygmunt, **Intervista sull'identità**, a cura di Benedetto Vecchi, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Bauman Zygmunt, **Amore liquido**[2003], Laterza, Roma-Bari, 2006.

Bauman Zygmunt, **Vite di scarto**[2004], Laterza, Roma-Bari, 2005.

Bauman Zygmunt, **Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi**[2006], Edizioni Erickson, Gardolo (TN), 2007.

Bauman Zygmunt, **Consumo, dunque sono**[2007], Laterza, Roma-Bari, 2008.

Bellone Enrico – Geymonat Ludovico – Giorello Giulio – Tagliagambe Silvano, **Attualità del materialismo dialettico**, Editori Riuniti, Roma, 1974.

Bernardi Walter, **Educazione e società in Francia dall'Illuminismo alla Rivoluzione**, Loescher, Torino, 1978.

Berti Enrico, **Profilo di Aristotele**, Edizioni Studium, Roma, 1979.

Bevilacqua Piero, **Miseria dello sviluppo**, Laterza, Roma-Bari, 2008.

Boella Laura, **Neuroetica. La morale prima della morale**, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.

Boghossian Paul A., **Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo**[2006], Carocci, Roma, 2006.

Boito Armando, **Lo stato capitalista al centro**, in **Quaderni Materialisti**, n. 6, 2007.

- Boncinelli Edoardo, **L'anima della tecnica**, Rizzoli, Milano, 2006.
- Boncinelli Edoardo, **Il male. Storia naturale e sociale della sofferenza**, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2007.
- Bontempelli Massimo – Bentivoglio Fabio, **Il senso dell'essere nelle culture occidentali**, vol. 3, Trevisini Editore, Milano, 1992.
- Bontempelli Massimo – Preve Costanzo, **Nichilismo Verità Storia**, Editrice C.R.T., Pistoia, 1997.
- Bontempelli Massimo, **La conoscenza del bene e del male**, Editrice C.R.T., Pistoia, 1998.
- Bontempelli Massimo, **La futura disgregazione del capitalismo mondializzato**, Editrice C.R.T., Pistoia, 1998.
- Bontempelli Massimo, **Il sessantotto. Un anno ancora da scoprire**, CUEC, Cagliari, 2008.
- Canfora Luciano, **La democrazia. Storia di un'ideologia**, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Casini Leonardo, **Eros e utopia. Arte, sensualità e liberazione nel pensiero di Herbert Marcuse**, Carocci editore, Roma, 1999.
- Casini Paolo, **Il patto sociale**, Sansoni, Firenze, 1975.
- Chalmers Alan F., **Che cos'è questa scienza? La sua natura e i suoi metodi**[1976], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1979.
- Chomsky Noam – Foucault Michel, **Della natura umana. Invariante biologico e potere politico**[1971], DeriveApprodi, Roma, 2005.
- Chomsky Noam, **Conoscenza e libertà**[1971], il Saggiatore Net, Milano, 2004.
- Chomsky Noam, **Linguaggio e libertà**[1987], Marco Tropea Editore, Milano, 1998.
- Chomsky Noam, **Linguaggio e politica**[1998], Di Renzo Editore, Roma, 2002.

Chomsky Noam, **Nuovi orizzonti nello studio del linguaggio e della mente**[2000], il Saggiatore, Milano, 2005.

Chomsky Noam, **Due ore di lucidità. Conversazioni con Denis Robert e Weronika Zarachowicz**[2001], Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, 2003.

Chomsky Noam, **Capire il potere**[2002], a cura di Peter R. Mitchell e John Schoeffel, il Saggiatore Net, Milano, 2007.

Cingoli Mario (a cura di), **Materiali marx-engelsiani**, Unicopli, Milano, 1980.

Cingoli Mario, **Marxismo, empirismo, materialismo**, Marcos y Marcos, Milano, 1990.

Cingoli Mario, **Hegel. Lezioni preliminari**, Libreria CUEM, Milano, 1993.

Corbellini Gilberto – Jervis Giovanni, **La razionalità negata. Psichiatria e antipsichiatria in Italia**, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

Cosmacini Giorgio, **Il medico materialista. Vita e pensiero di Jacob Moleschott**, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Cristofolini Paolo, **Spinoza per tutti**, Feltrinelli, Milano, 1993.

Cristofolini Paolo, **Spinoza edonista**, Edizioni ETS, Pisa, 2002.

Crouch Colin, **Postdemocrazia**[2003], Laterza, Roma-Bari, 2005.

Dal Lago Alessandro, **Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale**, Feltrinelli, Milano, 2004.

Damasio Antonio R., **Emozione e coscienza**[1999], Adelphi, Milano, 2000.

Darwin Charles Robert, **L'origine dell'uomo e la selezione sessuale**[1871], Newton Compton Editori, Roma, 1975.

Debord Guy, **La società dello spettacolo**[1967; i **Commentari sulla società dello spettacolo** sono stati scritti nel 1988], Baldini&Castoldi, Milano, 2001-2002.

Diderot Denis, **L'uomo e la morale**, a cura di Vincenzo Barba, Editori Riuniti, Roma, 1987.

Diderot Denis, **Ritorno alla natura**, a cura di Antonio A. Santucci, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Diderot Denis, **Potere politico e libertà di stampa**, a cura di Paolo Alatri, Editori Riuniti, Roma, 1978.

Diderot Denis, **Il sogno di d'Alembert**[1769], Sellerio, Palermo, 1994.

Diderot Denis, **Il nipote di Rameau**[1761-1772 circa], Rizzoli, Milano, 1981.

Diderot Denis, **Jacques il fatalista**[1778-1780], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1995 (si veda anche, in questa edizione, la notevole introduzione al testo diderotiano di Andrea Calzolari).

Eagleton Terry, **Le illusioni del postmodernismo**[1996], Editori Riuniti, Roma, 1998.

Eagleton Terry, **Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa**[2006, nuova edizione], Fazi Editore, Roma, 2007.

Engels Friedrich, **La questione delle abitazioni**[1872-1873], editori Riuniti, Roma, 1988.

Engels Friedrich, **Antidühring**[1878], Editori Riuniti, Roma, 1971.

Engels Friedrich, **L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato**[1884], Editori Riuniti, Roma, 1976.

Engels Friedrich, **Dialettica della natura**[pubblicata per la prima volta nel 1925], Editori Riuniti, Roma, 1978.

Epicuro, **Opere, Frammenti, Testimonianze**, a cura di Gabriele Giannantoni, Laterza, 1986.

Ferretti Francesco, **Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana**, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Fortini Franco, **Extrema ratio. Note per un buon uso delle rovine**, Garzanti, Milano, 1990.

Foucault Michel, **Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984**, a cura di Mauro Bertani, Einaudi, Torino, 2008.

Foucault Michel, **L'ordine del discorso e altri interventi**[1969-1970], Einaudi, Torino, 2004.

Foucault Michel, **La volontà di sapere**[1976], Feltrinelli, Milano, 1999.

Gazzaniga Michael S., **La mente etica**[2005], Codice edizioni, Torino, 2006.

George Susan, **Fermiamo il WTO**[2001], Feltrinelli, Milano, 2002.

Geymonat Ludovico (con i contributi specifici di numerosi altri autori), **Storia del pensiero filosofico e scientifico**[1976, nuova edizione], vol. VII, Garzanti, Milano, 1977.

Geymonat Ludovico, **Scienza e realismo**, Feltrinelli, Milano, 1977.

Geymonat Ludovico, **Paradossi e rivoluzioni**, a cura di Giulio Giorello e Marco Mondadori, il Saggiatore, Milano, 1979.

Geymonat Ludovico – Giorello Giulio (con la partecipazione di Fabio Minazzi), **Le ragioni della scienza**, Laterza, Roma-Bari, 1986.

Geymonat Ludovico, **La libertà**, Rusconi, Milano, 1988.

Geymonat Ludovico, **I sentimenti**, Rusconi, Milano, 1989.

Giroto Vittorio – Pievani Telmo – Vallortigara Giorgio, **Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin**, Codice edizioni, Torino, 2008.

- Goody Jack, **Il furto della storia**[2006], Feltrinelli, Milano, 2008.
- Hardt Michael – Negri Antonio, **Impero. Il nuovo ordine mondiale della globalizzazione**[2000], Rizzoli, Milano, 2002.
- Hardt Michael – Negri Antonio, **Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale**, Rizzoli, Milano, 2004.
- Harvey David, **Breve storia del neoliberismo**[2005], il Saggiatore, Milano, 2007.
- Hauser Marc D. – Chomsky Noam – Fitch W. Tecumseh, **The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How It Evolve?**, in *Science*, vol. 298, 22 november 2002.
- Hauser Marc D., **Menti morali. Le origini naturali del bene e del male**[2006], il Saggiatore, Milano, 2007.
- Havemann Robert, **Un comunista tedesco**[1978], Einaudi, Torino, 1980.
- Havemann Robert, **Domani. La società contemporanea al bivio: distruzione o Utopia**[1980], De Donato, Bari, 1982.
- Helvétius Claude Adrien, **Dello spirito**[1758], a cura di Alberto Postigliola, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- d'Holbach Paul Thiry, **Elementi di morale universale o catechismo della natura**[pubblicato postumo nel 1790], Laterza, Roma-Bari, 1993.
- d'Holbach Paul Thiry, **Sistema della natura**[1770], UTET, Torino, 1978.
- d'Holbach Paul Thiry, **Il buon senso**[1772], Garzanti, Milano, 1985 (assai interessante è il lungo saggio introduttivo di Sebastiano Timpanaro, contenuto nell'edizione in questione).
- Horkheimer Max – Adorno Theodor W., **Dialettica dell'illuminismo**[1947], Einaudi, Torino, 1982.

Houellebecq Michel, **Estensione del dominio della lotta**[1994], Bompiani, Milano, 2000.

Hume David, **Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale**[1748-1751], a cura di Mario Dal Pra, Laterza, Roma-Bari, 1978.

Iacoboni Marco, **I neuroni specchio**, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

Ibsen Henrik, **Casa di bambola**[1879], Einaudi, Torino, 1993.

Jacob François, **Evoluzione e bricolage**[1978], Einaudi, Torino, 1978.

Jameson Fredric, **Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo**[1984], Garzanti, Milano, 1989.

Jervis Giovanni, **Contro il relativismo**, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Jervis Giovanni, **Pensare dritto, pensare storto**, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

Kempf Hervé, **Perché i mega-ricchi stanno distruggendo il pianeta**[2007], Garzanti, Milano, 2008.

Kojève Alexandre, **La dialettica e l'idea della morte in Hegel**[raccolta di testi tratti dalle lezioni di Kojève sulla **Fenomenologia dello spirito**, tenute a Parigi tra il '33 e il '39 e pubblicate nel 1947], Einaudi, Torino, 1982.

Krugman Paul, **La coscienza di un liberal**[2007], Laterza, Roma-Bari, 2008.

Krugman Paul, **Il ritorno dell'economia della depressione e la crisi del 2008**[2009, edizione aggiornata e ampliata], Garzanti, Milano, 2009.

Kuhn Thomas S., **La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza**[1962; poscritto del 1969], Einaudi, Torino, 1978.

Labriola Antonio, **Saggi sul materialismo storico**[raccolge i seguenti tre famosi saggi labrioliani: **In memoria del Manifesto dei Comunisti** (1895); **Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare** (1896); **Discorrendo di socialismo e di filosofia**

(1897; seconda edizione parzialmente modificata: 1902)], a cura di Valentino Gerratana e di Augusto Guerra, Editori Riuniti, Roma, 1977.

Lafargue Paul, **Il diritto alla pigrizia**[1880], Massari editore, Bolsena (VT), 2002.

La Grassa Gianfranco – Preve Costanzo, **Una teoria nuova per una diversa strategia politica**, Edizioni Punto Rosso, Milano, 1995.

La Grassa Gianfranco, **Gli strateghi del capitale. Una teoria del conflitto oltre Marx e Lenin**, manifestolibri, Roma, 2005.

La Grassa Gianfranco, **Un gioco vecchio**, 18/10/2008, articolo scaricabile dal sito www.ariannaeditrice.it.

Lasch Christopher, **L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti**[1984], Feltrinelli, Milano, 1996.

Latouche Serge, **Altri mondi, altre menti, altrimenti. Oikonomia vernacolare e società conviviale**, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2004.

Latouche Serge, **Breve trattato sulla decrescita serena**[2007], Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

Lecaldano Eugenio, **Un'etica senza Dio**, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Leibniz Gottfried W., **Saggi di teodicea**[1710], Rizzoli, Milano, 2004.

Lenin Vladimir I., **Materialismo ed empiriocriticismo**[1908], Editori Riuniti, Roma, 1908.

Lenin Vladimir I., **Opere scelte**, Editori Riuniti, Roma, 1976.

Levi Primo, **I sommersi e i salvati**, Einaudi, Torino, 1986.

Lipovsky Gilles, **Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumismo** [2006], Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007.

Locke John, **Saggio sull'intelletto umano**[1690], Fabbri Editori, Milano, 2001.

Locke John, **Trattato sul governo**[1690; si tratta del secondo trattato], Editori Riuniti, Roma, 1980.

Lombardo Radice Lucio, **Sul socialismo reale. Saggi su Robert Havemann e Milan Kundera**[1980-1982], a cura di Luana Benini, Editori Riuniti, Roma, 1990

Losurdo Domenico, **Il peccato originale del Novecento**, Laterza, Roma-Bari, 1998.

Losurdo Domenico, **Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia**, La Città del Sole, Napoli, 1999.

Lukács György, **Saggi sul realismo**[1946], Einaudi, Torino, 1976.

Lukács György, **Introduzione** a Guido Aristarco, **Marx, il cinema e la critica del film**[1979, ma risalente, per quanto riguarda il saggio principale introdotto dal filosofo ungherese, al 1965], Feltrinelli, Milano, 1979.

Lukács György, **Marxismo e politica culturale**[raccolta di scritti e interventi che vanno dal 1933 al 1966], Einaudi, Torino, 1977.

Lukács György, **Ontologia dell'essere sociale**[pubblicata postuma nel 1976], vol. II, Editori Riuniti, Roma, 1981.

Lukács György, **L'uomo e la democrazia**[pubblicato postumo nel 1985], a cura di Alberto Scarponi, Lucarini, Roma, 1987.

Lunghini Giorgio, **L'età dello spreco. Disoccupazione e bisogni sociali**, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

Luxemburg Rosa, **Scritti scelti**, a cura di Luciano Amodio, Einaudi, Torino, 1975.

Magris Claudio, **L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna**, Einaudi, Torino, 1999.

Marconi Diego, **Per la verità. Relativismo e filosofia**, Einaudi, Torino, 2007.

Marcuse Herbert, **Per la critica dell'edonismo**[1938], in Herbert Marcuse, **Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965**, Einaudi, Torino, 1969.

Marcuse Herbert, **Eros e civiltà**[1955], Einaudi, Torino, 1992.

Marcuse Herbert, **L'uomo a una dimensione**[1964], Einaudi, Torino, 1991.

Marelli Luigi – Salvalaggio Renato, **Storia. Istituzioni, economia e società. Il '900**, vol. 2, Arnoldo Mondadori Scuola, Milano, 1995.

Marx Karl, **Opere filosofiche giovanili**[contiene la **Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico** (1843), e i **Manoscritti economico-filosofici del 1844**], a cura di Galvano della Volpe, Editori Riuniti, Roma, 1977.

Marx Karl – Engels Friedrich, **La concezione materialistica della storia**[contiene la parte teoreticamente più rilevante dell'**Ideologia tedesca** (1845-1846)], Editori Riuniti, Roma, 1974.

Marx Karl – Engels Friedrich, **Manifesto del Partito comunista**[1848], Editori Riuniti, Roma, 1977.

Marx Karl, **Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica**[1857-1858, pubblicati postumi nel 1939], La Nuova Italia, Firenze, 1997.

Marx Karl, **Il capitale. Critica dell'economia politica**[in tre libri, il primo edito nel 1867, gli altri due, a cura di Friedrich Engels, nel 1885 e nel 1894], Editori Riuniti, Roma, 1977.

Marx Karl, **Storia delle teorie economiche**[in tre volumi, pubblicati da Karl Kautsky tra il 1905 e il 1910 col titolo **Teorie del plusvalore**, in un'edizione che fu successivamente riveduta], Einaudi, Torino, 1977.

Marx Karl, **Critica al Programma di Gotha**[1875], Biblioteca di via Senato Edizioni, Milano, 2006.

Marx Karl, **Russia**[antologia di scritti marxiani sull'argomento], Editori Riuniti, Roma, 1993.

Minazzi Fabio, **Il materialismo dialettico da Lenin a Stalin**, in **Quaderni Materialisti**, n. 6, 2007.

Moro Andrea, **I confini di Babele**, Longanesi, Milano, 2006.

Napoleoni Claudio, **Discorso sull'economia politica**, Boringhieri, Torino, 1985.

Napoleoni Claudio, **Cercate ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti**, a cura di Raniero La Valle, Editori Riuniti, Roma, 1990.

Napoleoni Loretta, **Economia canaglia. Il lato oscuro del nuovo ordine mondiale**, il Saggiatore, Milano, 2008.

Natoli Salvatore, **I nuovi pagani**, il Saggiatore, Milano, 1995.

Negri Antonio, **Goodbye Mr. Socialism**, a cura di Raf Valvola Scelsi, Feltrinelli, Milano, 2006.

Nunn Chris, **Il fantasma dell'uomo macchina**[2005], Apogeo, Milano, 2006.

Nussbaum Martha C., **Giustizia e aiuto materiale**[2000+], il Mulino, Bologna, 2008.

Nussbaum Martha C., **Giustizia sociale e dignità umana**, a cura di Chiara Saraceno, il Mulino, Bologna, 2002.

Oldrini Guido, **I compiti dell'intellettualità marxista**, La Città del Sole, Napoli, 2000.

Oldrini Guido, **Il cinema nella cultura del Novecento. Mappa di una sua storia critica**, Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 2006.

Pasolini Pier Paolo, **Scritti corsari**[1975], Garzanti, Milano, 2006.

Patel Raj, **I padroni del cibo**[2007], Feltrinelli, Milano, 2008.

Perconti Pietro, **L'autocoscienza. Che cos'è, come funziona, a cosa serve**, Laterza, Roma-Bari, 2008.

Peyrelevade Jean, **Capitalismo totale**[2005], Isbn Edizioni, Milano, 2008.

Pianciola Cesare, **Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra**, Loescher, Torino, 1988.

Pievani Telmo (a cura di), **L'evoluzione della mente**, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 2008.

Pinker Steven, **Tabula rasa**[2002], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2005.

Platone, **Tutte le opere**, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, traduzioni di Emidio Martini (ad eccezione di quelle concernenti **Le Leggi** e **Le Lettere**, rispettivamente opera di Antonio Cassarà e di Antonio Carlini), Sansoni, Firenze, 1983.

Porcaro Mimmo – Calzolari Stefano, **L'invenzione della politica**, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2005.

Preve Costanzo, **Il tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la fine della storia**, Vangelista, Milano, 1993.

Preve Costanzo, **Individui liberati, comunità solidali**, Editrice C.R.T., Pistoia, 1998.

Preve Costanzo, **I secoli difficili. Introduzione al pensiero filosofico dell'Ottocento e del Novecento**, Editrice C.R.T., Pistoia, 1999.

Preve Costanzo, **La fine dell'URSS**, Editrice C.R.T., Pistoia, 1999.

Preve Costanzo, **Marx inattuale. Eredità e prospettiva**, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

Preve Costanzo, **Il popolo al potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici**, Arianna Editrice, Casalecchio (BO), 2006.

Preve Costanzo, **Storia critica del marxismo**, La Città del Sole, Napoli, 2007.

Preve Costanzo, **Storia dell'etica**, editrice *petite plaisance*, Pistoia, 2007.

Preve Costanzo, **La quarta guerra mondiale**, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 2008.

Preve Costanzo, **Riflessioni critiche sul profilo teorico di Gianfranco La Grassa**, settembre 2008, scaricabile dal sito www.comunitarismo.it.

Putnam Hilary, **Etica senza ontologia**[2004], Bruno Mondadori, Milano, 2005.

Ramachandran Vilayanur S., **Che cosa sappiamo della mente**[2003], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2004.

Ravaioli Carla, **Il quanto e il quale. La cultura del mutamento**, Laterza, Roma-Bari, 1982.

Ravaioli Carla (a cura di), **Lettera aperta agli economisti. Crescita e crisi ecologica**, manifestolibri, Roma, 2001.

Ravaioli Carla, **Un mondo diverso è necessario**, Editori Riuniti, Roma, 2002.

Rizzolatti Giacomo – Sinigaglia Corrado, **So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio**, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

Rizzolatti Giacomo – Vozza Lisa, **Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale**, Zanichelli, Bologna, 2008.

Rorty Richard, **La filosofia dopo la filosofia**[1989], Laterza, Roma-Bari, 2003.

Rorty Richard, **Verità e libertà. Conversazioni con Richard Rorty**[2005], a cura di Eduardo Mendieta, Transeuropa, Massa, 2008.

Said Edward W., **Umanesimo e critica democratica**[2004], il Saggiatore, Milano, 2007.

Sen Amartya K., **Etica ed economia**[1987], Laterza, Roma-Bari, 2005.

Sennett Richard, **L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale**[1999], Feltrinelli, Milano, 2007.

Shiva Vandana, **Ritorno alla terra. La fine dell'ecoimperialismo**[2008], Fazi Editore, Roma, 2009.

Sofri Gianni, **Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista**, Einaudi, Torino, 1974.

Spinoza Baruch, **Etica e Trattato teologico-politico**[1670; 1677: pubblicazione postuma dell'**Etica**], a cura di Remo Cantoni, UTET, Torino, 1997.

Sweezy Paul M., **Il marxismo e il futuro**[1981], Einaudi, Torino, 1983.

Timpanaro Sebastiano, **Classicismo e illuminismo nell'ottocento italiano**[1969], Nistri-Lischi, Pisa, 1977.

Timpanaro Sebastiano, **Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale**, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

Timpanaro Sebastiano, **Sul materialismo**, Nistri-Lischi, Pisa, 1975.

Tort Patrick, **Darwin e la filosofia. Religione, morale, materialismo**[2004], Maltemi editore, Roma, 2006 (si veda anche la bella introduzione di Telmo Pievani intitolata **Darwin: la dichiarazione di indipendenza della natura**).

Vaisman Ester, **Lukács versus Althusser**, in **Quaderni Materialisti**, n. 6, 2007.

Vallortigara Giorgio, **Cervello di gallina. Visite (guidate) tra etologia e neuroscienze**, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

Vattimo Gianni, **La società trasparente**, Garzanti, Milano, 1989.

Vattimo Gianni, **Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto**, Garzanti, Milano, 2003.

de Waal Frans, **Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali**[1996], Garzanti, Milano, 2001.

de Waal Frans, **La scimmia che siamo. Il passato e il futuro della natura umana**[2005], Garzanti, Milano, 2006.

de Waal Frans, **Primati e filosofi. Evoluzione e moralità**[2006], Garzanti, Milano, 2008 (in questo volume è contenuto, fra gli altri, l'interessante contributo di Peter Singer **Moralità, ragione, diritti degli animali**).

Wallerstein Immanuel, **La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo**[2006], Fazi Editore, Roma, 2007.

Wallach Lori – Sforza Michelle, **WTO. Tutto quello che non vi hanno mai detto sul commercio globale**[1999], Feltrinelli, Milano, 2001.

Zolo Danilo, **Globalizzazione. Una mappa dei problemi**[2004], Laterza, Roma-Bari, 2006.

Sono stati inoltre utilizzati alcuni articoli giornalistici pubblicati sul **Corriere della Sera** e sul **manifesto**, gli opportuni ragguagli sui quali si possono trovare nelle note al testo.

