

VETRIOLO

voci e culture d'oriente e d'occidente

giugno 2004

Tutti i testi originali pubblicati dal *Bolero di Ravel* sono liberamente riproducibili nei termini chiariti dalla seguente

Licenza d'uso

1. Il diritto d'autore dei testi pubblicati dal Bolero di Ravel appartiene ai rispettivi autori ed è tutelato dalle leggi vigenti. Gli autori concedono a chiunque la facoltà di riprodurre e redistribuire il testo, in qualunque forma, nel rispetto dei limiti stabiliti dagli articoli seguenti.

2. Il testo non può essere alterato, né plagiato, né attribuito ad altro autore.

3. Ogni copia del testo, comunque realizzata e comunque redistribuita, in forma gratuita o a pagamento, deve essere a sua volta liberamente riproducibile e redistribuibile ad opera di chiunque, negli stessi termini stabiliti nella presente licenza.

4. Qualora tale vincolo non venga rispettato (ad esempio in un'edizione a stampa che vieti la fotocopia, la digitalizzazione del testo o l'inclusione in cd, e simili), la riproduzione del testo e la sua redistribuzione sono da intendersi come illegittime e non autorizzate, e verranno perseguite in base alle norme previste dalle leggi che tutelano il diritto d'autore.

5. Ogni copia del testo, comunque riprodotta e redistribuita, deve contenere il testo integrale della presente licenza d'uso.



Gianni Ferracuti:

Marxismo e personalismo



hack the culture
crack the world

www.ilbolerodiravel.org

Marxismo e personalismo

*«...una sorta di apparente
illogicità...»
(99 Posse, Curre, curre, guagliò)*

Per motivi complessi, ma in parte immaginabili, i termini «marxismo» e «personalismo» sono sempre rimasti disgiunti o magari apertamente contrapposti, nonostante diversi, notevoli tentativi di articularli in qualche modo. Tuttavia esistono le premesse per un'interpretazione in senso personalista del marxismo, cioè un'interpretazione che superi gli equivoci prodotti dalla nozione razionalista di «individuo», filtrata nel pensiero di Marx.

In genere, la nozione di persona è il punto di arrivo di una visione che ha il suo fondamento nella religione. Questo fondamento non è in contrasto col carattere «ateo» del marxismo, sul quale si potrebbe discutere a lungo, ma con il suo carattere «filosofico», cioè con la premessa metodologica di elaborare un pensiero non fondato su principi assoluti desunti da idee extrafilosofiche. Inoltre, nulla vieta che l'idea di «persona» sia presa come valore radicale, un valore che non richiede sostegni estrinseci alla filosofia e può quindi entrare in un discorso marxista compatibilmente con il suo carattere «laico».

Giustizia vuole che si parta da una definizione onesta e chiara del progetto marxista, di ciò che il comunismo si propone: poiché siamo situati sul piano della riflessione teorica, è questo proposito a interessarci, indipendentemente da tutto ciò che sia stato realizzato, nel bene come nel male, sul terreno politico e sociale con il nome di comunismo. Per questa definizione, credo che non si trovi niente di meglio di una formula accolta dallo stesso Marx: da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni. Credo che questo sia l'obiettivo comune a tutte le scuole marxiste, che quando si dividono, si scontrano soprattutto sul modo di realizzarlo, sulla strategia, ecc. Si tratta di una definizione, in cui la prima parte riguarda il lavoro e la produzione, mentre la seconda tratta quella che, in linguaggio classico, si definirebbe «giustizia distributiva». L'importante è

che l'una e l'altra costituiscono un'unità inseparabile: non si può essere comunisti accettandone una parte sola, perché l'essenza del progetto comunista sta nell'aver unito le due parti, in una formulazione che, dal punto di vista capitalista, è contraddittoria.

Notiamo anche, come dato preliminare, che la seconda parte della definizione è presa pari pari dagli *Atti degli apostoli*: «Vendevano le loro proprietà e i loro beni e distribuivano i soldi fra tutti, *secondo le necessità di ciascuno*» (At., 2, 44). Comunque, teniamo presente questa seconda parte, ma guardiamo intanto alla prima.

Marx sta dicendo più o meno questo: se tu hai la capacità di lavorare 10, allora fai 10; se l'altro ha la capacità di lavorare 5, allora fa 5; *in entrambi i casi* non sarete retribuiti in base alla quantità del vostro lavoro, ma in base ai vostri bisogni. Vale a dire che per definire la retribuzione, e quindi in senso lato i diritti sociali, non si prende come parametro il lavoro compiuto di fatto, ma si guarda alla persona. Perciò, se io sono un disabile, e il mio lavoro produce la metà di un collega sano, non debbo arrangiarmi a mangiare la metà e a vivere in una casa più piccola perché guadagno meno, ma vengo retribuito in modo tale che mi sia possibile vivere, affrontando le stesse necessità cui fa fronte il collega sano, e forse anche qualcuna in più, direttamente legata al mio stato di salute.

Dal punto di vista capitalistico, questo è un principio folle. Lasciamo stare ora che il problema strettamente economico è stato risolto attraverso il ricorso all'intervento statale, sia perché l'intervento statale non è piovuto dal cielo, ma è stato imposto dalle lotte sociali, proprio in virtù di questo principio marxista, sia perché lo stato sociale rappresenta una soluzione transitoria: in momenti storici in cui si tende a smantellarlo, si vede chiaramente che esso non risolve il problema di fondo dei diritti personali indipendenti dal lavoro svolto, ma è piuttosto una soluzione di compromesso, legata alle contingenze e ai rapporti di forza.

Nel capitalismo, la retribuzione del lavoro dipende da criteri economici oggettivi, che permettono all'azienda di produrre profitti. Sono sinceramente convinto che esistano imprenditori seri che, coi loro profitti, sono dispostissimi a contribuire al miglioramento delle condizioni di vita dei ceti più deboli, e lo fanno anche in modo sostanzioso. Tuttavia, si tratta di loro scelte personali, qualcosa in cui impiegano le loro disponibilità economiche e non quelle dell'azienda. È un comportamento caritatevole e non un problema di cittadinanza piena per i soggetti deboli o minorati. Questi stessi imprenditori non sarebbero affatto disposti ad ammettere che *il sistema produttivo*, l'azienda in quanto tale, debba farsi carico delle differenti capacità di lavoro delle persone concrete, colte nella loro specifica situazione. Indipendentemente dal fatto che il lavoratore sia uomo, donna, bambino, disabile, l'organizzazione del lavoro come tale richiede che in un tempo x sia realizzata una produzione y , e se questo non avviene, il sistema

si salva solo adeguando la retribuzione alla quantità della produzione effettuata. E naturalmente, questo adeguamento è molto limitato.

Il capitalista ragiona in termini di «unità lavorative» intercambiabili, trascurando «chi siano» le persone che producono. Lo schema teorico su cui si basa l'organizzazione industriale è infatti razionale e pensato sul fondamento del concetto di individuo, un'entità sempre uguale a se stessa e intercambiabile. Di fatto, abbiamo nell'economia capitalista una subordinazione della persona alle ragioni della struttura. E qui c'è il motivo per cui non ci interessava la soluzione dell'intervento statale a sostegno del disabile: per ottima che sia sul piano economico e sociale, qui il problema è un altro, e consiste nel vedere quale sia il giusto rapporto tra la persona e la struttura: se quello capitalista, che intanto si progetta a partire dall'idea dell'uomo come macchina produttiva, o quello marxista, che mette in primo piano *la diversità* delle persone concrete, e pensa un'economia che non prescindia dalla loro realtà.

Marx ha rovesciato l'idea capitalista sul piano dei valori e della progettualità, pensando un'organizzazione sociale e uno sviluppo economico che fossero subordinati alla persona. Cioè, in fondo, pensando la cosa più naturale di questo mondo. Se, nel progettare l'economia, l'organizzazione dello sviluppo, e quindi le forme politiche, *prendiamo atto* che le persone sono come sono, e non sogniamo un essere umano ideale, né accettiamo di organizzarci a misura di una parte - la parte sana - dell'umanità, con l'altra in sovrannumero, allora abbiamo una visione personalista. Naturalmente, *prendere atto* non significa già sapere come si organizza questa società, ma è intanto la definizione di un valore a cui vogliamo che la società si ispiri. Senza questa presa d'atto non si sarebbe avuto lo stato sociale, che certamente non è il comunismo, ma è comunque un insieme di misure valide a favore della parte sociale più debole.

C'è di più. Oltre a sciogliere il momento della giustizia distributiva dalla produzione (recuperando di fatto il concetto romano del *suum cuique*, Marx subordina alla persona anche la *quantità* della retribuzione, quando dice: a ognuno secondo *i suoi* bisogni. Non sta scritto da nessuna parte che il bisogno, preso a base della retribuzione del lavoro, sia un bisogno ideale, valido per tutti, *definito da concetti e formule teoriche*. È piuttosto un bisogno definito da me, da te, da lui, autonomamente.

È necessario fare molta attenzione a non banalizzare su questo punto: la cosa non significa che io mi scelgo quanto lavorare e quanto prendere di stipendio, perché è chiaro che direi: minimo lavoro, massima retribuzione. Il problema non va visto immediatamente in termini di fattibilità, ma in termini di principi normativi. Cioè: noi non possiamo (dal punto di vista personalista e marxista) definire la retribuzione attraverso una formula teorica, neanche se la formula è: «ciò che la situazione, onestamente, consente». Il problema è sapere quanto vale il tempo del lavoro umano, cioè che cosa si può chiedere in cambio della cessione di ore della vita umana.

Orbene, io lavoro per soddisfare dei bisogni miei, cioè per realizzarmi come meglio credo, perché non è detto che si tratti soltanto di bisogni materiali. Chiarito questo, viene l'altro punto: vediamo che cosa effettivamente posso chiedere e ottenere, senza che vada a scatafascio il sistema economico della nazione. Si comprenderà che dalla diversa impostazione di principio deriva una diversa concezione del sindacato e, spingendo a fondo l'analisi, della stessa rappresentanza sindacale. Marx, per così dire, sottrae all'economia il diritto di determinare il salario, anche se non può sottrarle il fatto della determinazione. Ma con questa sottrazione di principio, legittima tutti i tentativi umani di non lasciarsi schiacciare dalle leggi dell'economia che, non si dimentichi, sono teorie e non leggi di natura. Si apre lo spazio per pensare un'economia diversa, che è di fatto una concezione personalista dell'economia. E qui ci viene in mente, come pura associazione di idee, che siamo in presenza dello stesso rapporto tra lavoro e retribuzione presente nella parabola evangelica dei lavoratori della vigna: gente chiamata al lavoro in momenti diversi della giornata, dà una quantità di lavoro diversa, ma ottiene sempre la stessa retribuzione alla fine del periodo di lavoro. È vero che Gesù sta parlando del paradiso, e non di problemi sindacali -come no? Sono vere tante cose. È anche vero che per trovare risposte nel Vangelo bisogna anche porre le domande e andare a cercare.

Insomma, è indubbio che esista un forte senso personalista in una frase che definisce il cuore pulsante del progetto marxista. Com'è che poi questo personalismo si smarrisce nei labirinti della teoria? Ahimé, la colpa è di Hegel.

Hegel è un nodo teoretico della modernità, per un'infinità di motivi. Uno ci interessa in modo particolare: Hegel compie un poderoso tentativo di porre la storia al centro della riflessione filosofica. Da questo punto di vista, non è troppo esagerato affermare che siamo tutti nipoti di Hegel. Ma la sua storia *consiste in ragione*. La dialettica di Hegel resta pur sempre fondata sul vecchio principio di identità e non contraddizione, e considera la ragione come *l'essere* della storia.

Hegel era la pienezza dell'età moderna, cioè un'epoca posta sotto il segno della borghesia. E ne era la pienezza scientifica. Se pensiamo alla travolgente marcia della speculazione razionale, da Cartesio in poi, alla rivoluzione scientifica operata da Galileo, ai progressi della tecnica che aveva favorito, all'industrializzazione e alla meccanizzazione del mondo, alle trasformazioni inimmaginabili fino a qualche generazione prima, vediamo di fronte a noi un mondo dominato da un sapere enorme; però non si tratta di un sapere in senso classico, una filosofia della natura o una metafisica, bensì di un sapere prettamente tecnico, scientifico, e borghese. Con Hegel, la trasformazione tecnica del mondo, fondata sulla scienza, finisce con l'assumere un senso quasi religioso: è il Progresso con maiuscola, la fiaccola della civiltà che si trasmette, e tutto un gran bruciare d'incenso sull'altare di chi aveva in mano di fatto il potere reale, e che veniva a godere di una superiorità morale, se non proprio razziale, rispetto ad ogni

altro modo di intendere e costruire la vita sociale. Orbene, contro questo enorme apparato professorale e istituzionale, il socialismo prima di Marx aveva a disposizione soltanto «utopie» (questo, ovviamente il giudizio di Marx, non del tutto giusto). Ed ecco allora il tentativo *prettamente filosofico* di Marx: rispondere opponendo scienza a scienza, portare a compimento Hegel e rivolgerlo contro la classe dominante, concentrandosi ancora di più sulla centralità della storia e usandola per legittimare non tanto l'esistenza della borghesia, quanto la sua scomparsa.

Il disegno è fallito, ma va reso onore al merito, perché forse era inevitabile. La questione sociale ai tempi della rivoluzione industriale non era solo «sociale», ma era anche filosofica e persino metafisica: era la pretesa di incarnare un Ordine assoluto, di avere una sacra unzione nel Progresso, accampata apertamente dalla borghesia; questa, d'altronde, solo con una pretesa simile poteva legittimarsi nel tentativo di distruggere l'ordine sociale che le preesisteva, e che trovava le sue giustificazioni su assoluti religiosi. Tuttavia, mentre il passaggio dall'assoluto religioso medievale a quello borghese è già una rivoluzione completa, nel senso che si attua attraverso una riforma della filosofia (Cartesio) e della scienza o del sapere (Galileo), il passaggio dall'assoluto borghese a quello marxiano è incompleto, nel senso che si conserva la continuità appunto con Hegel. Ed è questo che conduce il marxismo a smarrire la sua essenza personalista. In altri termini, il carattere hegeliano lo costringe ad essere una ideologia cioè, come si è visto nel tempo, una filosofia che si occupa di politica: non solo una iattura paragonabile a quella della religione che fa politica, ma -quel che è peggio- un modo incredibile di perdere l'autonomia della politica, che la modernità aveva conquistato. Cioè, in altre parole ancora, paradossali solo all'apparenza: preso nella trappola hegeliana, Marx non riesce ad essere «materialista» fino in fondo.

Marx dichiara di operare un capovolgimento della dialettica hegeliana; anzi, simpaticamente, scrive che è stato Hegel a scoprirla a rovescio, e che bisogna rimetterla in piedi. Capovolgimento di un modo di pensare, conservandone la struttura, la concezione della ragione e il metodo: questo è il modo in cui Marx si considera alternativo. Non si pone sul piano di un'alternativa alla modernità, di una posizione «post-moderna», ma propugna piuttosto una modernità diversa. Innova conservando un'essenziale modernità, che è appunto la ragione hegeliana, la concezione della filosofia come sapere assoluto, dimostrato logicamente.

Vuole però che la storia scoperta da Hegel sia solo storia. Il motivo per cui Marx si considera «scientifico» è il suo «materialismo storico».

L'espressione indica *il programma* di analizzare e interpretare la storia senza far ricorso a categorie non storiche, religiose o metafisiche che siano. Per esempio, io posso considerare il cattivo governante come una punizione di Dio, e spiegarlo con concetti teologici. Marx non dice immediatamente che questa spiegazione è falsa, ma che non è storica, cioè che introduce elementi

di spiegazione non constatabili immediatamente, non colti nell'esperienza diretta, bensì *posti* in essa da una qualunque fede previa. Di contro, si propone di studiare il cattivo governante accantonando il problema di Dio e osservandolo solo alla luce di fatti storici; cerca cause storiche alle situazioni storiche, in modo tale che solo attraverso questa via possano emergere una struttura e un senso della storia indipendenti da teorie previe.

Si badi bene che questo non ha alcun rapporto con il personale ateismo di Marx: di per sé, si tratta solo di un onesto proposito scientifico. Marx non deduce (almeno intenzionalmente) il materialismo storico da una precedente posizione di ateismo: se lo facesse, si ritroverebbe in mano una filosofia della storia che continua a poggiare su una metafisica, perché è fondamento metafisico sia affermare che Dio esiste, sia affermare che Dio non esiste. Marx, semplicemente, non vuole interpretazioni che facciano appello a termini metafisici non controllabili. Con un linguaggio odierno potremmo dire che il materialismo storico è come la dichiarazione di un'intenzione fenomenologica, che ha messo tra parentesi ogni fede personale, qualunque essa sia.

Ora, Marx ritiene che questo suo programma sfoci in un risultato positivamente raggiunto, ed è il «materialismo dialettico». Qui, «materialismo» è parola che ha un significato diverso: non indica più un programma, ma un risultato: ciò che otteniamo quando abbiamo attuato il programma prestabilito. Come dire: analizzata la storia senza pregiudizi metafisici, io ho trovato che essa ha una struttura dialettica, e questa dialettica è tale che non richiede né include alcun io assoluto, nessuna entità più o meno concettuale che non sia umana e storica.

Il materialismo dialettico è dunque una tesi che mira a spiegare il cambiamento storico attraverso la storia stessa. Fa dipendere i cambiamenti nella cultura, nel costume, nelle istituzioni, ecc., da cambiamenti radicali nella struttura economica. Questa, a sua volta, muta, a seguito della divisione in classi, che impone contraddizioni strutturali al sistema economico; e la forma di questo mutamento ha una struttura dialettica: la società feudale viene rovesciata dalla borghesia che era esclusa dai privilegi; questa a sua volta esclude dai privilegi il proletariato, riproponendo la contraddizione strutturale del sistema, e i termini contraddittori troveranno il loro superamento nella sintesi che abolisce lo sfruttamento borghese e annulla la divisione in classi.

Questo schema, brutalmente sintetizzato, è tutto tranne che materialistico. Ciò che ne rivela la natura metafisica è il concetto di «contraddizione». Contraddizione è un concetto logico; significa che, dati *i concetti* A e B, contraddittori tra loro, essi non possono essere veri nello stesso senso e nello stesso tempo, per cui o ne eliminiamo uno, oppure arriviamo a un terzo concetto che li supera entrambi, sciogliendo la contraddizione. In tutti e due i casi la soluzione deve essere razionale e determinata dalla struttura stessa del pensare logico: o avviene che la verità si trasmette alle conclusioni dalle

premesse, o avviene che le premesse ricevono senso dal punto di arrivo, in un processo caratterizzato da una struttura finalista. In ogni caso, però, il percorso che va dalle premesse alle conclusioni, o dal punto iniziale al finale, è unico e predeterminato. Ma è chiaro che questo vale per i concetti, che sono realtà finte. Se dal loro universo astratto passiamo agli uomini realmente viventi, la situazione si complica: tra le premesse (o momento iniziale) e la soluzione (o momento finale della trasformazione di una situazione storica) si inserisce la creatività umana, con l'impossibilità di prevedere quali atti essa progetterà e compirà.

Che i borghesi si siano ribellati al potere feudale, è un fatto. Ma questo non implica la necessaria conseguenza che sia anche un diritto o addirittura la manifestazione di una sorta di legge metafisica. Perché mai i proletari del medioevo *non potevano* ribellarsi loro? Se rispondiamo: «Sì *che potevano*, ma non l'hanno fatto», allora la sequenza «nobili, borghesi, proletari» è semplicemente una successione storica di eventi che potevano anche non accadere; come tale non può affatto dimostrare la dialettica. Se rispondiamo: «No, *non potevano*», allora il materialismo dialettico non è il risultato di un'indagine, ma è la tesi previa usata per interpretare i dati storici, con un palese circolo vizioso, del tutto infedele al progetto del «materialismo storico». Se rispondiamo che l'individuo ha tutte le potenzialità per fare quel che vuole, e tuttavia è condizionato dalla struttura della situazione storica in cui vive, che lo obbliga a *un* certo comportamento, allora imprigioniamo l'individuo nella logica razionale della struttura, cioè perdiamo la persona e ci ritroviamo tra le mani uno che, volente o nolente, è un ente razionale: *non può* uscire da ciò che la struttura razionale gli consente nella sua situazione.

Comunque, tutte queste questioni presuppongono che il principio di identità e non contraddizione abbia un senso; il che equivale a dire che presuppongono la struttura razionale dell'essere: più metafisica di così non si può.

La dialettica si regge solo se c'è un legame *necessario* tra le sue fasi, ma la semplice constatazione del legame *storico* tra il fatto A e il fatto B non dimostra la *necessità* di questo legame: per la semplice ragione che questa necessità non può essere una conseguenza, ma deve essere la struttura *a priori* che lega il fatto B al fatto precedente A: una necessità che *esclude* che si possano verificare in sua vece i fatti C, D, E... Di conseguenza, essendo noi posteriori al fatto B, visto che lo analizziamo, il massimo che possiamo fare è pensare al suo legame dialettico con A come ad una *ipotesi*. In questo modo, restiamo perfettamente fedeli al proposito del «materialismo storico», cioè restiamo dentro un atteggiamento scientifico, ma perdiamo il valore assoluto e indiscutibile del «materialismo dialettico»: il materialismo dialettico, o è una teoria scientifica, e allora non può avere questo carattere di absolutezza, o è una tesi assoluta, e allora non può avere carattere scientifico, ma può essere solo un assunto metafisico. Un'ipotesi non è una certezza, e soprattutto non serve per far politica. Finalmente. Marx ha tolto alla borghesia l'alibi che «Dio lo vuole», e il tempo ha tolto a noi l'alibi che

«lo vuole la storia». Vediamo allora di volerlo noi, una buona volta, recuperando l'autonomia della politica che si era perduta dentro il mito moderno della scientificità del socialismo. Dentro questa autonomia ci resta intanto la lotta di classe: è il primo punto che ci si pone davanti quando la dialettica passa in secondo piano.

Che l'idea di lotta di classe sia inadeguata alle condizioni odierne della società e alla sua articolazione, è un fatto riconosciuto anche dalla sinistra e spesso dagli stessi marxisti. Ma questa crisi può essere letta in positivo, soprattutto se si tiene conto di ciò che l'idea di lotta di classe significava realmente.

La nota frase del Manifesto del Partito Comunista, secondo cui la storia del mondo sarebbe stata sempre storia di lotte tra classi, è un evidente errore, se la guardiamo dal punto di vista storiografico. Ma questo punto di vista coglie solo un aspetto della cosa. Perché ridurre la storia politica a lotta tra classi significa aver pensato un'idea forte, che ha un valore enorme proprio nel nostro presente momento storico. Ciò che la frase afferma è che il proletariato non è un oggetto destinato per natura a subire i processi politici ed economici, senza diritto di parola. Piuttosto, è un «soggetto politico» che lotta rivendicando il riconoscimento di diritti che possiede già, indipendentemente da ciò che lo stato o il diritto borghese possano pensarne. Si dice infatti che il gioco politico, e la storia che costruisce, non ha un solo protagonista, ma due attori.

L'attore proletario è precisamente il soggetto sociale a cui la borghesia aveva tolto tutto o non riconosceva niente; era tenuto a rispettare la sua condizione ontologica di suddito. Invece, Marx e Engels dicono che tutti e due, classe dominante e proletariato, *fanno* la storia, che tutti e due sono soggetti dotati di una loro personalità e di diritti inerenti alla loro stessa natura di uomini. Altrimenti, il fatto puro e semplice dello scontro di classe non potrebbe esser preso come molla della storia, come senso del divenire storico, e si potrebbe semmai interpretarlo come prova che i proletari necessitano del pugno di ferro per essere tenuti a freno. O il proletario lotta avendo dei diritti, e questo rende sacrosanto lo scontro, oppure lotta illegittimamente, per pura insubordinazione, come si pretendeva nel campo avverso a Marx. Orbene, Marx riconosce questi diritti, il che significa:

- 1) questa è un'istanza francamente personalista, perché lega il diritto all'esser persona, indipendentemente dalle condizioni sociali e da ciò che viene stabilito nel diritto positivo vigente;
- 2) per l'epoca, si trattava di una grossa novità, perché nessuno riconosceva al proletariato questa titolarità all'azione politica.

Ora possiamo pure passare alla nostra situazione sociale e accettare che i soggetti politici non siano più due, come al tempo di Marx, ma molti (bene o male, questo è anche un risultato delle lotte sociali, quindi anche un risultato della lotta di classe portata sul terreno concreto della politica): sono soggetto

politico tutte le persone e di conseguenza tutte le organizzazioni che queste creano in armonia con l'ordinamento giuridico vigente (oppure opponendosi ad esso: non è un problema da trattare ora).

In questa situazione più complessa, l'idea di lotta di classe continua a trasmetterci il messaggio forte che *tutti i soggetti sociali* hanno personalità politica. Non abbiamo, dunque, una sorta di fallimento teoretico dell'idea di lotta di classe, ma un reale cambiamento sociale, che oggi obbliga a elaborare strumenti concettuali nuovi; ma nuovi solo in parte, perché questi concetti debbono pur ispirarsi a qualche valore, se vogliono essere politici, e sul piano dei valori, resta vigente l'idea di riconoscere a tutti i soggetti una loro personalità. In tal modo ci si pone di fatto in continuità col pensiero di Marx. Più formalmente: ciascun soggetto è definito da un peculiare rapporto tra i vantaggi che gli procura il vivere sociale e i costi che paga in cambio.

Lasciando da parte i costi ecologici dello sviluppo, sia perché già ne abbiamo accumulati tanti da lasciarli in eredità ai nostri pronipoti, sia perché non possono essere oggetto di trattativa, il problema odierno è che non si tratta più di espropriare «alcuni» a beneficio degli altri, ma di pensare una ripartizione equa dei costi e dei benefici del vivere sociale, in un progetto di sviluppo concordato con tutte le parti sociali: questo «concordare con tutti» è appunto ciò che oggi resta attuale di Marx.

Questo significa di fatto riconoscere alla società il diritto di formare soggetti politici nuovi, e sottoporre la progettazione dello sviluppo, quindi la forma stessa dell'assetto sociale e dello stato, alla volontà di questi soggetti, nuovi o vecchi che siano. In altre parole, lo stato è subordinato alla società, rovesciando la situazione attuale, in cui la società è controllata e dominata dallo stato, il quale a sua volta *può* essere controllato da alcuni potenti privati.

In presenza di molti soggetti, ciascuno dei quali in fondo ha le sue ragioni, ma non tutte le ragioni, va restituita loro la sovranità politica, in una democrazia più diretta di quella attuale, pensando la loro articolazione attraverso patti e confederazioni, in un quadro fortemente solidaristico. Si ha società solo se e quando le parti sociali si riconoscono reciprocamente, e accettano l'una i diritti delle altre, e di conseguenza stabiliscono di trattare. Se non c'è questa convergenza di fondo, se non c'è il mutuo riconoscimento, non c'è neppure società. Si convivrà in qualche modo, magari un modo ordinato e produttivo, ma saremo sempre in presenza di una patologia sociale, *cioè di una società ingiusta*, di una società non fondata sul riconoscimento reciproco delle parti.

Se così è, l'idea di lotta di classe non si è perduta, bensì si è trasformata: c'è sempre una lotta tra due, solo che non si tratta di due soggetti singoli, ma di due universi, due concezioni della vita sociale. È la lotta tra una visione settaria della società, in cui alcuni governano e progettano senza riconoscere agli altri il pieno diritto di cittadinanza nella repubblica del potere reale, e

una visione plurale della società, in cui il diritto di cittadinanza è riconosciuto ad ogni soggetto sociale, in ragione della sua personalità e indipendentemente dal suo potere o forza di pressione. All'interno di questo secondo mondo plurale ci sono dei micro-conflitti che tendono a raggiungere una certa organicità e attuare una solidarietà strutturale. Ma tra i due mondi c'è incompatibilità e differenza morale, perché il secondo mondo non nega al primo il diritto alla sua personalità sociale, ma lotta per imporre una reciprocità.

(1989)

Scripta volant

*Verba manent
(Frankie hi nrg)*

La parola *uguaglianza* compare nel motto della rivoluzione francese, precisamente in mezzo alle parole *libertà* e *fratellanza*. Libertà e fratellanza sono il contesto in cui l'uguaglianza si trova inserita e in cui riceve il suo significato concreto, al di là delle definizioni astratte del dizionario. Ora, libertà è un termine che fa riferimento immediato a un carattere costitutivo dell'uomo: non si fa appello soltanto al *diritto* di essere liberi; piuttosto, si rivendica tale diritto giuridico alla libertà in forza del fatto che previamente *si è liberi, si è uomini liberi* «per natura». Fratellanza, invece, è un termine che ha un immediato sapore etico: il riferimento all'ontologia, o all'antropologia, non è sufficiente a definirlo.

Come termine etico, può avere un fondamento religioso, ma può anche non averlo. È probabile che per i rivoluzionari non l'avesse, ma non ne sarei del tutto sicuro, e comunque è questione di cui ora non ci interessa nulla. Quel che conta è che la fratellanza non può essere prodotta dal diritto. In quanto essere umano, sono formalmente e costitutivamente libero, e di conseguenza posso esigere un ordinamento sociale che garantisca la mia libertà, cioè che mi consenta concretamente di compiere atti liberi. Il diritto, invece, può obbligarmi a rispettare il prossimo, non ad amarlo.

Parlando in modo rigoroso, le istituzioni politiche poggiano sul *riconoscimento* della libertà costitutiva o naturale; tuttavia, di fatto, esse *creano* quell'ambito sociale al cui interno la mia libertà viene esercitata senza alcun impedimento. Cioè: io sono libero; quindi sono libero di andare da Milano a Roma; ma questo è possibile anche perché esistono Milano e Roma, ed esiste un assetto giuridico che mi consente il viaggio. Se questo non esistesse, io sarei sempre formalmente libero, e tuttavia dovrei vedermela concretamente con i banditi, la mancanza di alberghi, un'eventuale proibizione di viaggiare, ecc. La vita sociale, istituzionale, mi risolve questi problemi, e quindi mi consente la pratica della libertà, mi dà le condizioni per esercitarla; però non crea la libertà, che rimane un dato

originario, radicale della costituzione umana. La vita sociale consente l'esercizio della libertà in quanto riconosce che l'uomo è libero. Con la fratellanza non avviene la stessa cosa.

Una legge che istituisse la fratellanza, riconoscendo giuridicamente che siamo fratelli, non cambierebbe automaticamente i rapporti interpersonali. Non verrebbero modificate le mie concrete possibilità di azione né i miei diritti, né si creerebbe l'ambito sociale della fratellanza. È normale avere dei fratelli, con tutti i crismi e le garanzie di legge, eppure è possibile che essi si odino: possono non commettere atti ostili o socialmente rilevanti, ma continuano a odiarsi. Il fatto è che la fratellanza implica un certo grado di amore, e questo non lo si può imporre o produrre per mezzo della legge. Semmai si produce nella libertà, quando questa viene usata per non nuocere agli altri. Cioè si produce nella libertà, quando l'altro viene riconosciuto come *uguale*.

Lo slogan della rivoluzione francese sembra così avere una progressione: siamo liberi; in questo senso siamo tutti uguali in quanto liberi; il che conduce a progettare un esercizio della libertà che non sia conflittuale nei confronti dell'altro, ma sia fraterno. Ovviamente, fraterno in modo reciproco. Questo elemento di fraternità, proprio per la sua carica etica, non esclude le differenze nel modo di esercitare la libertà, differenze che potrebbero derivare dal carattere, dalla personalità, dalla sensibilità, dai gusti, insomma da fattori che non implicano necessariamente una ingiustizia sociale. Piuttosto, le differenze vengono incluse in una sfera che potremmo definire di convivenza armonica, con riserva di precisazioni successive. Io, libero, riconosco te come libero, quindi come uguale a me, quindi come fratello; la fratellanza è l'*idea programmatica* del modo in cui le nostre libere azioni dovrebbero articolarsi mantenendo il loro carattere di azioni libere, cioè decise autonomamente da ciascuno.

Questo è dunque il contesto della parola uguaglianza nello slogan della rivoluzione francese. Ma questo slogan, a sua volta, è inserito in ciò che i linguisti chiamerebbero cotesto, e che io preferisco chiamare situazione o circostanza: circostanza che contribuisce in modo determinante a dare significato al testo. Semplicemente: lo slogan di cui si tratta non è un enunciato morale o filosofico, ma è un enunciato politico. Libertà, uguaglianza, fratellanza, sintetizzano un programma politico, e non la scaletta di una conferenza delle dame del Rotary club. Si trattava di rivendicare politicamente, e di realizzare concretamente, una uguaglianza reale, istituzionale, sociale, un intero ordinamento della convivenza e delle norme giuridiche. Ovviamente, contrapponendosi a chiunque non condividesse tale programma. Una rivoluzione si fa per un obiettivo e contro un nemico, una situazione vigente. È allora chiaro che non comprenderemo mai pienamente il senso dell'uguaglianza rivoluzionaria, senza capire bene contro che cosa si batteva e in che consisteva l'*ineguaglianza* dell'ordinamento preesistente. Non sto parlando, infatti, dell'uguaglianza in

astratto, ma dell'uguaglianza come programma concreto della rivoluzione francese: dunque non posso prescindere da ciò che essa voleva sostituire.

Collochiamoci immaginativamente prima della rivoluzione francese, nel pieno della disuguaglianza sociale. Ma consideriamoci spettatori neutrali, che non hanno da fare il tifo per qualche squadra e hanno messo tra parentesi le loro idee. Disuguaglianza è parola che carichiamo di valutazioni negative e oscure sensazioni ormai introiettate fin dall'infanzia più tenera. Bene, ce lo siamo detto, abbiamo pagato il tributo al banale, per cui possiamo metter da parte quest'aura di negatività: non serve a niente.

Per comprendere la concezione prerivoluzionaria e premoderna della «libertà come disuguaglianza» bisogna modificare leggermente l'idea corrente della libertà. Oggi si parla di libertà al singolare; invece prima si parlava di libertà al plurale: non «la» libertà, ma «le» libertà. Tuttavia, anche prima si riconosceva che l'uomo era costitutivamente libero, che la libertà era una connotazione ontologica della realtà-uomo.

Si può fare un esempio molto semplificato ma nel complesso sostanzialmente aderente al vero. Si può dire: io che sono un soldato ho la libertà di girare armato; tu che sei un professore hai la libertà di accedere alle biblioteche; l'altro, che è prete, ha la libertà di fare le prediche... sono libertà diverse, e al professore non è consentito di girare armato (salvo deroghe). «Le» libertà sono *sistemi di diritti concreti* ascritti a ciascun ruolo sociale. Naturalmente, questo ruolo sociale è incarnato e svolto da una persona: concretamente, non esiste la funzione sacerdotale senza i singoli sacerdoti, ecc. Questo fatto ci conduce a un secondo aspetto del problema, che normalmente viene taciuto quando si analizza la tradizione in chiave nostalgica. Il primo aspetto, come si è visto, calca la mano sulle differenze; il secondo, invece, le attenua, ed è la radice del nostro odierno concetto di libertà.

In effetti - poniamo, nel medioevo - io godo di un sistema di diritti inerenti al mio ruolo o condizione o funzione sociale. Supponiamo che abbia svolto il mio lavoro o funzione: ho del tempo libero e potrei pensare di andare a spasso sul corso; siccome *sono* libero, non vedo perché la società non dovrebbe garantirmi la possibilità di esercitare questo mio diritto di circolazione. Dunque vado a spasso. Ma chi sono io che vado a spasso? Il soldato, il professore, il prete, o...? Non ha alcuna importanza, perché stiamo parlando di un diritto di tipo diverso da quello che si indicava prima con l'esempio del soldato che può girare armato. La possibilità di avere l'arma deriva dalla funzione, è un diritto ascritto alla funzione, chiunque sia ad esercitarla. Se per ipotesi questa funzione cessa, in via di principio quella stessa persona perde il diritto di girare armata. Invece il diritto di passeggiare è inerente alla persona, non alla funzione, alla persona qualunque sia il suo ruolo sociale. Che si tratti del passeggiare, o del parlare, pensare, ecc., si tratta di cose legate non a uno specifico ruolo, ma al puro e semplice fatto che uno è vivo ed esiste.

Occorre allora dire che ogni singolo sistema di libertà concrete conteneva due diversi tipi di diritti: quelli assegnati alla funzione e quelli inerenti alla persona. Vale a dire che ogni sistema ha alcuni diritti in comune con gli altri sistemi, e alcuni diritti che lo differenziano dagli altri: fu questa constatazione a suggerire l'idea scempia del «diritto naturale», con un'evidente astrazione razionalista. Il diritto naturale, inteso come i diritti comuni a qualunque tipo di sistema vigente dentro una società e in ogni società, rischiava di essere semplicemente la metà comune dei diritti realmente goduti.

In sostanza, nella società prerivoluzionaria, analizzata senza caricature polemiche, le libertà concrete di cui godo io sono in parte uguali a quelle di cui godono gli altri, e in parte no. Questa concezione funzionale e, *a suo modo*, personalista non va liquidata con alterigia, perché per molto tempo non ha dato cattiva prova di sé. Ma neppure va pensata come perfetta e rimpianta: semplicemente, ci sono periodi storici in cui ha funzionato. Niente di meno, ma neppure niente di più. Se hanno fatto una rivoluzione, evidentemente non stava funzionando bene. E vale anche l'affermazione inversa: non è detto che la nostra concezione della libertà al singolare sia per forza migliore. Il diritto di esprimere liberamente i propri pensieri, come esempio «della» libertà, non è una *reale* conquista democratica, ma solo una bella dichiarazione di principio. Perché sia *anche* una reale conquista democratica, è necessario che vi siano prassi e istituzioni a tutelarla. In breve, la formale libertà di espressione non serve alla donna che subisce molestie dal datore di lavoro, se l'esprimersi ha come risultato il licenziamento: questa donna ha il diritto reale di esprimersi solo se e quando il suo posto di lavoro è tutelato ed esiste una forza capace di opporsi a un licenziamento di rappresaglia. Bisogna sempre operare con partita doppia: riguardo al passato, integrando ciò che è accaduto con ciò che ci si proponeva di realizzare, e riguardo al presente, integrando ciò che si progetta con il grado di realizzazione effettiva dell'idea. Non è vero che noi «siamo» democratici: la democrazia è per noi una dichiarazione di principio indiscussa; ma questo non vuol dire che sia anche una conquista effettiva.

In effetti, il sistema funzionale premoderno sarebbe bello se, almeno in via di principio, uno potesse scegliersi il sistema di libertà concrete a cui ascrivere. Cioè, fatti salvi i diritti comuni, bisogna aggiungere un diritto *personale* ulteriore: ciascuno è libero di scegliere la sua funzione o ruolo sociale e di passare a suo piacimento da un ruolo all'altro.

Circa questo specifico diritto personale, la realtà premoderna non è andata oltre le dichiarazioni di principio. Non discuto ora se il servo della gleba nel medioevo se la passasse bene o male; mi interessa un altro problema: se il figlio del servo della gleba poteva concretamente fare il notaio. «Concretamente» significa: era una possibilità realmente praticabile per un grande numero di figli di servi della gleba? Il servo della gleba poteva tranquillamente passare ad altra condizione e cessare, per sua libera scelta,

di essere servo della gleba? La risposta è senz'altro negativa. *Nella pratica*, i sistemi di libertà concrete, che formalmente non erano caste, si rivelano ordini chiusi o quasi chiusi. E questa chiusura opera di fatto come una prigione, vincolando soprattutto gli strati più deboli e più numerosi della popolazione. Che non siano stati tali strati a fare la rivoluzione francese, è cosa ovvia: benché il sistema chiuso possa dare fastidio a tutti, certamente dava maggior fastidio ai ceti borghesi che avevano già i mezzi per operare, e l'interesse e la forza per abbattere gli ostacoli. Ora, il sistema funzionale che garantisce a ognuno un certo numero di prerogative, preclude però tutte le altre che non appartengono alla sua funzione; ed è verosimile che il numero dei diritti negati sia maggiore del numero dei diritti riconosciuti. Questo fa diventare «odioso» ciò che prima era solo «privilegio», cioè *status* peculiare a una funzione o gruppo sociale, nel contesto della comunità.

Non ci interessa accertare ora le cause per cui il sistema funzionale delle libertà entra in crisi: sono tante e concomitanti. Credo che tutte possano avere la loro importanza, quindi, lasciandone indeterminato il numero e il peso, mi limito a ricordarne una: la società si complica, le esigenze aumentano, e globalmente crescono le possibilità di vita. C'è un maggior dinamismo, un crescente movimento in ogni ordine, che spinge verso l'uniformità del diritto. Per dire un esempio semplice: se ci si sposta abitualmente tra Roma e Milano, magari per affari, bisogna contare su un'affinità tra le leggi di Roma e quelle di Milano. Se le due città fanno parte di società diverse, che non comunicano con frequenza, è ininfluente che ognuna si governi come vuole. Ma se sono incluse in una stessa vita sociale, pur potendo essere capitali di due stati - come oggi sono Roma e Parigi - allora questa vita sociale ha bisogno di poter contare su una solidarietà tra il diritto vigente a Roma e quello vigente a Milano.

La mia impressione è che a un certo punto il sistema funzionale è collassato e non riesce più a tenere il passo con le trasformazioni della vita sociale. La società cresce, alimentata dal commercio e poi dalle prime industrie, e l'attività economica crea rapporti trans-nazionali sempre più fitti e complessi. Così la crisi del sistema funzionale non nasce in un certo punto del corpo sociale, che sarebbe riformabile, ma investe il sistema nel suo complesso.

A questo proposito può essere utile una precisazione. La libertà, comunque la si intenda, non è mai riducibile alla mera quantità di azioni che si possono compiere. Per esempio, ci sono cose che non si possono fare, e che tuttavia non sono realmente pensabili come limitazione della libertà. L'atto con cui un vigile mi sbarra la strada è di una violenza inaudita, secondo il metro di giudizio di un uomo antico, e invece per noi non è affatto una violazione della libertà. Per quanto uno abbia fretta e si secchi a dover attendere all'incrocio, quell'atto è per noi il modo con cui si rende possibile e reale il diritto di circolare in macchina. La libertà non è questione della quantità di atti che si possono fare senza doverne rendere conto, ma è questione di consenso al sistema di proibizioni e concessioni, consenso al modo in cui si

concretizza giuridicamente l'esercizio della libertà. Questo consenso, ovviamente, presuppone un'intera concezione del mondo, ma alla fine è un fatto di ordine politico, e viene dato in presenza di condizioni ritenute accettabili. Orbene, a un certo punto il sistema funzionale diventa inaccettabile per una parte forte della società. La sua ribellione, teoricamente aperta a ogni esito, si concretizza nella rivoluzione borghese. È la borghesia a trionfare e a determinare il nuovo assetto giuridico e sociale. Nessuno, nella rivoluzione francese, si sognò di prendere in considerazione le aspettative del Quarto Stato.

Anche per la concezione borghese dovremmo accantonare pregiudizi e ripugnanze, come abbiamo fatto per gli "odiosi privilegi".

Il fatto essenziale è che la borghesia reagisce a una situazione oggettivamente squilibrata. Nel denunciare le inefficienze del sistema funzionale, effettivamente ha molte ragioni, se non tutte. Ora, la sua soluzione ai problemi, in definitiva, è il passaggio (o il ritorno) dall'idea delle libertà alla concezione della libertà al singolare: la *libertas*, un atto di astrazione.

In fondo, tutti abbiamo dei diritti comuni, poi a ciascuno competono certe funzioni che hanno diritti e prerogative particolari: anche oggi il carabiniere può girare armato e il calzolaio no (salvo concessioni). Ma allora che cosa è realmente cambiato?

Per comprendere il cambiamento, immaginiamo che una persona possa accedere a qualunque funzione o ruolo sociale, in qualunque momento della sua vita: idealmente, questa persona godrà di tutti i diritti riconosciuti a tutte le funzioni sociali codificate. Ora immaginiamo che questa persona possa essere chiunque, indipendentemente da nascita, condizioni, razza, religione, sesso, ecc.: è il *cittadino*. Il cittadino è semplicemente il membro della *res publica*. Chiunque, per il solo fatto di esistere, è cittadino, cioè gli viene riconosciuto il diritto di godere di tutti i diritti e di tutte le libertà codificate nella società: la cosa deriva direttamente dalla sua radicale libertà ontologica.

Naturalmente, questo non significa che chiunque può girare armato, ma che chiunque può fare il carabiniere e può non farlo, avendo alternative che gli consentono altre scelte: il ruolo del carabiniere come tale, resta sempre concordato nel patto sociale, definito nei suoi limiti e nelle sue facoltà dalle leggi democratiche. In questo senso, ogni persona gode formalmente delle stesse libertà riconosciute a qualunque altro essere umano: questa è la libertà al singolare. Poi è evidente che nel concreto non si possono esercitare contemporaneamente tutte le libertà, e che permangono delle funzioni sociali. Tuttavia si tratta di funzioni divenute, in un certo senso, impersonali: per assegnare una persona a uno stato sociale non si guarda il censo, la razza

ecc., ma si guarda ciò che ha liberamente scelto di fare, le sue competenze ecc. Per esempio, l'Università promuove *chiunque* abbia studiato ciò che il programma di esami imponeva, indipendentemente dal fatto che si tratti del figlio del ricco o del figlio del povero. L'albero genealogico non viene preso in considerazione. La conferma si ha nel rifiuto dei rivoluzionari di determinare in positivo la libertà: libertà non è poter fare «questo», ma poter fare «tutto» purché non danneggi gli altri. Questo è il quadro *di principio* in cui si muove la concezione rivoluzionaria della libertà. Come si vede, è caratterizzato anzitutto da un limite morale, definito attraverso una negazione: non danneggiare gli altri. Ma cosa si può fare, non danneggiando? Questo richiama direttamente i concetti di uguaglianza e fratellanza.

La definizione negativa della libertà si rivelerà storicamente una iattura, benché vada riconosciuto che era difficile evitarla. Infatti, evidentemente, il cosiddetto «capitano d'industria» ha ritenuto che il lavoro «non nocesse» ai bambini, o che non nocesse agli adulti passare la notte in fabbrica, ecc.; pertanto, nella rivoluzione industriale ha *rivendicato per sé* il diritto di far lavorare i bambini e di stabilire turni di lavoro che permettessero alle sue macchine di funzionare anche la notte: qui sta la radice della contraddizione tra la dichiarazione di principio della rivoluzione francese e la sua realtà di fatto, che è la costruzione di un nuovo sistema di privilegi. Ma non anticipiamo le cose.

La società premoderna, dunque, aveva in qualche modo codificato il complesso di diritti «A» uguale per tutti, e i complessi di diritti «B», «C», «Z», propri ciascuno di una funzione, cioè di un gruppo di persone. Orbene, il «cittadino», l'uomo libero, è colui al quale viene riconosciuto il diritto di godere di tutti i diritti, dall'«A» alla «Z». Perciò è evidente che tutti i cittadini sono uguali. Ma questo ci svela due cose importantissime: la prima, che in via di principio non si arriva all'uguaglianza *sottraendo* a ogni figura sociale i privilegi di cui godeva in precedenza: non avviene -in via di principio, ripeto- che i ruoli sociali siano appiattiti e che tutte le persone si ritrovino uguali in quanto denudate, private di ciò che prima le differenziava; al contrario, ogni persona viene *riempita* dei diritti che le mancavano; ai diritti che già possiede si aggiungono quelli che non possedeva, ma che erano prerogativa di altre persone. Di conseguenza, nessuno dovrebbe avere più nulla da rivendicare, perché formalmente gli è stato riconosciuto tutto. Ma, ed è la seconda cosa, il soggetto a cui è riconosciuto tutto è il «cittadino», e non Pietro, Paolo o Mariolina: è il concetto astratto di «cittadino».

Quando prima dicevo che la borghesia risolve la questione delle libertà con un'astrazione, non pensavo affatto che l'astrazione fosse solo «la libertà». Questa, piuttosto, poggia su un altro sostantivo astratto, che è appunto il cittadino come soggetto che gode della libertà. È chiaro che tutti i cittadini sono uguali, cioè tutte le persone in quanto cittadini: la persona concreta viene anzitutto definita dal suo *diritto di cittadinanza* (parlando in termini

politici, ovviamente): ognuno, chiunque egli sia, è anzitutto cittadino, cioè il soggetto che *in via di principio* gode di tutti i diritti riconosciuti. Ma resta il fatto che *nella realtà* nessuno, dicesi: nessuno, gode di tutti i diritti. Perché questo avvenga, e se mai è possibile che avvenga, sarebbe necessaria una ristrutturazione dell'ordinamento sociale ben diversa da quella operata dalla borghesia.

Insomma, la rivoluzione francese proclama solennemente la cittadinanza, ma di fatto non costruisce uno stato e un assetto sociale che rendano concreta la piena cittadinanza per ciascuna persona. Se questo era l'obiettivo, allora come minimo si deve dire che si è trattato di un fiasco. I più ottimisti diranno che c'è stata una rivoluzione a metà. I più maliziosi penseranno che la borghesia ha conquistato un certo numero di vantaggi, di privilegi, ha ottenuto il potere e i mezzi per conservarlo, e ha pensato bene che tanto bastava. E questo per due motivi: primo, perché la borghesia *partiva* da uno spirito classista e da un'ottica, per così dire, corporativa; e secondo, perché il «cittadino» non esiste né mai esisterà, come tutti i concetti astratti. A una dichiarazione di principio, che vuole aggiungere diritti, si accompagna una pratica che segue tutt'altra direzione: il puro e semplice abbattimento di tutto ciò che ostacola il commercio e l'economia, qualunque sia la ragion d'essere di tali ostacoli. Ma queste barriere abbattute erano esattamente i concreti diritti posseduti dalle singole figure sociali prima della rivoluzione: erano i «privilegi», con il loro aspetto odioso, certo, ma anche con il loro contenuto positivo.

Non parliamo di cose che sono odiose e immorali in sé, come lo *jus primaie noctis*, peraltro mai esistito come *jus*, ma di libertà o diritti che non sono negativi di per sé: in tal caso, un privilegio che li concede è odioso, perché li concede ad alcuni e non a tutti; per esempio, il diritto di sfruttamento di un bosco assegnato a una certa comunità e non a un'altra. Per abbattere il carattere odioso, ci sono due strade: o estendere il privilegio a tutti, o toglierlo a chi ne gode. La borghesia ha proclamato l'una e ha praticato l'altra.

Da un certo punto di vista, per me che produco stoffe a Parigi la pienezza della libertà significa poterle vendere in Provenza: perché no? Se - poniamo - in Provenza esistesse una norma che vieta di vendere stoffe non prodotte *in loco*, questa norma mi risulterebbe assurda e odiosa, e quindi cercherei di abatterla. Benissimo. Ma questo è solo un aspetto della questione, e non deve farci dimenticare altre cose importanti: quella norma «odiosa» ha probabilmente origine in una situazione storica concreta nella quale ha consentito la possibilità di vivere (magari anche bene) a un certo numero di artigiani che producono per il mercato locale. Se la eliminiamo in nome di una pienezza della libertà, facciamo *due* cose: facciamo diventare reale questa pienezza di libertà per il produttore di Parigi, che è forte abbastanza da estendersi fino alla Provenza, ma agli artigiani di Provenza diamo solo una dichiarazione teorica.

Questa dichiarazione teorica di libero commercio, intanto, si traduce per loro in una aggressione da parte di un potere economico forte, che non sono in grado di contrastare: hanno perso la protezione *reale* rappresentata da quella norma «odiosa». Di fatto, questo si è verificato nella rivoluzione industriale, e continua a verificarsi quotidianamente, quando si vuole condurre un paese del terzo mondo al sistema di vita occidentale. Nella rivoluzione industriale la libertà piena fu sfruttata da chi possedeva le macchine (i soldi per farle funzionare) a danno di chi andava avanti con l'olio di gomito; oggi è il possesso della tecnologia e del sapere a garantire ad alcuni pochi una libertà reale, a danno dei molti, che muoiono di fame, ma finalmente hanno una costituzione democratica. Oggi come allora ci sono dei soggetti che, uscendo da una situazione sociale pre-industriale, godono di un riempimento teorico di libertà insieme a uno svuotamento pratico e reale dei benefici precedentemente posseduti: questi soggetti sono il *proletariato*, e il processo di abbattimento del regime feudale o preindustriale a beneficio di un ceto ricco è il processo di *produzione del proletariato* come nuova figura sociale. Sarebbe interessante rimeditare sulla rivolta luddista e su fenomeni analoghi, che sono stati liquidati troppo velocemente come antimoderni e reazionari.

Orbene, come si può fare in modo che la pienezza dei diritti sia reale per tutti? Qui si scopre qualcosa di simile a una bugia. Buon senso vuole che la soluzione al problema passi attraverso la terza parola dello slogan: la fratellanza. Uomini liberi, ciascuno con la sua cittadinanza piena, quindi uguali, *concordano* fraternamente la distribuzione dei beni e dei sacrifici dell'assetto sociale. In termini politici si tratta di operare subordinandosi al consenso, cosa che rappresenta il punto essenziale della democrazia. Invece non è questo che si verifica: ai problemi reali del nostro artigiano provenzale il borghese dà una seconda risposta teorica: il primato del *mercato*. Il mercato è un'ulteriore astrazione del pensiero borghese. Nessuna concezione castale o simili proibisce all'artigiano provenzale di diventare un industriale e andare a vendere stoffe a Parigi come nella Cappadocia; ognuno ha gli stessi diritti, quindi faccia quel che crede e quel che vuole nel mercato. E anche: quel che può.

Nel suo versante positivo il primato del mercato dovrebbe significare una sorta di «vinca il migliore». Ma quando si dice questo si prescinde da un particolare troppo ovvio per essere dimenticato in buona fede: che non ci sono pari condizioni di partenza in questa nobile gara per essere il migliore. È una corsa a *handicap*, ma chi ha stabilito le penalizzazioni? Sembra più probabile che chi è il più forte in partenza finisca col vincere.

Ecco allora il primo punto: la borghesia ha abbattuto i privilegi, ma non ha realizzato pari condizioni di partenza, non ha operato una reale ripartizione dei beni. Di conseguenza non è vero che ha abbattuto i privilegi: li ha solo sostituiti. Ha creato il concetto, ma solo il concetto, di cittadino.

Poi c'è il secondo punto: anche se si fossero realizzate uguali condizioni di partenza, il problema sarebbe rimasto irrisolto. È da supporre che nel giro di vent'anni si sarebbero riprodotte le differenze di posizione sociale, proprio alla luce del programma «vinca il migliore». Pertanto nelle nuove generazioni vi sarebbe chi parte svantaggiato, per esser nato in famiglie non migliori, cioè poco abbienti o nullatenenti: nascono cittadini in senso pieno e cittadini di serie B. Ora non è pensabile di passare la storia facendo una rivoluzione francese ogni cinquant'anni. Però non si può neppure dire che sono stati compiuti grandi passi in avanti rispetto alle libertà funzionali della società prerivoluzionaria. Quindi, della rivoluzione francese e dei suoi sviluppi non c'è da essere soddisfatti, se si ha il palato fino: invece di una rivoluzione generale si è avuto un affare privato: la rivendicazione di prerogative per tutti, che poi non sono state estese a tutti.

Questa contraddizione intrinseca alla rivoluzione francese porta diritto al programma esposto nel Manifesto del partito comunista del 1848: pari condizioni per tutti, abolizione della proprietà privata, pari condizioni anche per i nascituri, con l'abolizione del diritto di eredità, e via dicendo. Non ci interessiamo di questo aspetto del comunismo come compimento della rivoluzione francese: il suo fallimento al riguardo è evidente. Ci interessa piuttosto il dato che esso pone allo scoperto: Marx aveva perfettamente ragione nel vedere la borghesia come una nuova contraddizione storica che produce il suo avversario e le ragioni del suo superamento. Ma aveva torto nel ridurre questa realtà storica alle astrazioni della dialettica.

Voglio dire che in fondo a Marx va bene il cittadino teorizzato dalla borghesia, perché il cittadino appartiene alla stessa razza dell'ente razionale, dell'individuo moderno, che popola il pensiero da Cartesio in poi: è una nozione razionale, e senza nozioni razionali l'uomo occidentale non sa più pensare. Giustamente Marx vorrebbe che il cittadino non fosse un mero concetto, bensì una realtà vera, la realtà di ogni persona. Ma *cittadino* non può essere equivalente a *persona concreta*: ecco la radice dell'errore che conduce il marxismo all'utopia. La realtà concreta è irriducibile al suo concetto generico. Come dire: ciò che impedisce a ciascuno di godere della piena realtà della cittadinanza è la disparità delle condizioni di partenza, cioè un fatto economico. Se aboliamo questa disparità iniziale si dovrebbe produrre automaticamente un fatto nuovo - fatto che, si badi, non è più di ordine economico ma di ordine culturale - e cioè che l'uguaglianza economica completa la teorica uguaglianza giuridica già riconosciuta al cittadino e abolisce la struttura classista o settaria dei privilegi borghesi. In tal caso sparirebbe davvero il privilegio, e con lui verrebbe meno la conflittualità alimentata dalla divisione in classi. Al loro posto subentrerebbe la fratellanza o solidarietà. È lo schema della splendida utopia marxista.

Riassumendo, abbiamo distinto tre concezioni dell'uguaglianza nella loro connessione esplicita o implicita con la libertà e la solidarietà o fratellanza.

Nella prima, dal fatto della libertà deriva il riconoscimento dei diritti e di conseguenza si scoprono i diritti comuni, all'interno di sistemi di libertà concrete particolari e differenziate. La solidarietà che ne deriva ha in fondo un carattere funzionale. Se si preferisce: si ha solidarietà di fatto, in quanto sono funzionali le differenze tra i sistemi di libertà.

Nella seconda, dal fatto della libertà umana si deriva un'uguaglianza formale, e sul piano formale si esaurisce la solidarietà. Formalmente io potrei diventare presidente della repubblica, cosa che sotto i re di Francia era formalmente impossibile. Però chi ha realizzato questo eccelso progresso, che ha cambiato la vita di milioni di poveri cristi, ha trascurato il particolare che, come figlio di contadini, parto un po' più indietro nella corsa alla presidenza della repubblica. Mi si dice, però, che questo è affar mio: è il peso della libertà. Solo che non lo sentiamo tutti allo stesso modo.

Nella terza concezione si recepisce l'idea che non si può ridurre la libertà a una dichiarazione di principio e che bisogna portare ogni persona al godimento pieno e reale della cittadinanza. Pertanto la solidarietà torna a far parte del programma politico, con un obiettivo francamente lodevole ma perduto nei fatti: l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione si è rivelata un'idea stupida.

Nel socialismo reale perdura la disuguaglianza economica, cioè non si è realizzata l'uguaglianza e si è ripresentata una contraddizione, sia pure di nuovo tipo rispetto a quella capitalista, ma con l'aggravante che si perde anche il senso dell'uguaglianza giuridica, e più in generale il senso del diritto. Eppure ci si può domandare: perché scegliere la strada semplificatoria di togliere a chi ha? Perché non tentare la via più difficile di *dare* i mezzi di produzione *a chi non li ha*?

Mi spiego meglio. Io non suppongo affatto che tutti debbano essere imprenditori: per esempio, io non mi sento capace di esserlo, non ne ho voglia e non lo trovo divertente. Ma neppure suppongo che possa fare l'imprenditore solo chi nasce in una famiglia che gliene offre i mezzi. Suppongo una cosa diversa: che l'imprenditore è una figura sociale, e quindi presuppone il contesto sociale nel quale è stato pattuito e definito consensualmente l'ambito di ogni figura, e suppongo che in questo quadro, in una società seria e solidale, chiunque senta la vocazione al mestiere dell'imprenditore debba avere la possibilità di impararne le tecniche e di disporre delle condizioni necessarie per partire.

Non credo che sia necessario eliminare l'impresa per fare spazio al socialismo, né penso a riforme strutturali dell'azienda. Penso a un'azione più concreta, cioè *porre dei limiti* che debbono essere rispettati da chiunque voglia cercare il profitto attraverso l'impresa. Penso a una società in cui i

diritti dei lavoratori non siano subordinati al mercato, ma definiscano le condizioni del mercato. Il mercato stesso è uno spazio all'interno della società e non viceversa. Si produce e si vende a certe condizioni che non sono stabilite *soltanto* dall'imprenditore.

Lo scopo della società non è dare vita a un mercato. Anche accettando che la vendita sia un momento essenziale e primario della vita sociale, mi pare assurdo che si possa consentire a certi di distruggere la vita sociale stessa per poter vendere di più. Il problema dunque non è nella legittimità dell'impresa, ma nel discutere le condizioni entro cui va intrapresa un'attività economica, commerciale, o quel che sia. Parlando in modo molto schematico e astratto, porrei il problema in questi termini: definire i diritti dei lavoratori guardando sia gli aspetti economici sia gli aspetti normativi del rapporto di lavoro; quindi definire i diritti della cittadinanza rispetto al mercato (ad esempio, controllo dei messaggi pubblicitari, definizione di regole che tutelino dalle loro capacità manipolanti e condizionanti, ecc.); quindi definire i diritti della vita sociale in quanto tale rispetto all'economia (diritto alla continuità, al futuro, tutela ambientale e risparmio energetico, ecc.); quindi ancora, definito tutto ciò, accettare che l'imprenditore si muova liberamente nello spazio restante.

Parliamoci chiaro: oggi come oggi, in Italia, un imprenditore può assumere personale senza rispettare i minimi di stipendio previsti nei contratti nazionali: gli basta non essere iscritto a nessuna associazione di categoria, pagando regolarmente il minimale contributivo INPS. Questo è vergognoso, benché sia perfettamente legale; non è ammissibile che l'imprenditore rivendichi per sé una libertà di questo genere, con la scusa che essa è necessaria all'impresa. Ma volendo rimediare a queste ingiustizie, non si può proporre l'abolizione dell'impresa. Basta imporre un vincolo politico e giuridico che definisca i termini che debbono essere rispettati da chi voglia fare l'imprenditore. L'esatto contrario della *deregulation* che ogni tanto viene invocata da «capitani d'industria» che non sanno fare il proprio mestiere in modo legale. Tutte le professioni che si svolgono in una società sono regolamentate: perché l'imprenditoria no? Tutte le professioni subiscono dei vincoli imposti dal primato del bene comune, o collettivo, e dalla necessità di tutelare le fasce sociali più deboli: perché l'impresa deve fare eccezione?

Qui può tornare il discorso che si faceva sulle pari condizioni di partenza. Definite le figure sociali e il loro ambito di autonomia, lo stato deve intervenire per *dare* a chi non li ha i mezzi necessari per vivere realizzando la propria vocazione. Ad esempio, i mezzi per avviare una professione. Faccia tutti i controlli attitudinali del caso (non ci occupiamo ora di questo), il fatto è che lo stato deve supplire alle disparità sociali che consentono ad alcuni di ritrovarsi la pappa pronta e ad altri di doversi arrangiare. Fino a che punto, e come questo sia possibile, non ha ora alcuna importanza: si sta discutendo di un aspetto politico, di un obiettivo di cui lo stato deve farsi carico. Le soluzioni tecniche le trovino i tecnici - i quali hanno tutto il mio

rispetto quando agiscono secondo la loro competenza dentro gli input politici che hanno ricevuto.

L'aspetto politico è la prospettiva teorica di superare il capitalismo, non togliendo a chi ha, né lasciando nudo chi non ha, ma dando a ciascuno ciò che non ha, ciò che gli serve per agire produttivamente. Che questo implichi un diverso ruolo dello stato, è cosa ovvia: non si potrà certo farlo con lo stato capitalista, sfacciatamente di parte, né con quello di concezione cattolica, che dovrebbe essere latitante quanto più può (uno stato defilato), né con quello di Marx, che prima produce tutto quel po' po' di sconquassamento che sappiamo e poi dovrebbe, bontà sua, sparire come neve al sole. Ma nemmeno lo stato sociale è sufficiente. Benché si tratti del risultato più valido ottenuto dalle lotte sociali, un patrimonio prezioso da curare e difendere con le unghie e con i denti, occorre qualcosa di più: uno stato al servizio della vita sociale.

Non è servizio a una parte della società, ma un'azione dello stato definita dall'uguaglianza di principio tra i *cittadini* e determinata dalla volontà politica di rendere effettiva tale uguaglianza, fornendo a chi non li ha, gli strumenti per raggiungere una parità di condizioni di partenza. Dare a ciascuno il qualcosa che gli manca: potrebbe esser un modo nuovo di leggere il *suum cuique tribuere. Cum grano salis*.

È probabile che la prospettiva politica così delineata non raggiunga mai un compimento. Però indica un processo, una direzione, un obiettivo che si cerca di realizzare nella misura del possibile. Già questo impegno si sottrae alla logica capitalista e attiva un processo di trasformazione sociale in cui si cerca il bene comune. Che questo impegno sia continuo e inesauribile, è cosa che non deve sorprendere. Se ci si pensa bene, è anzi ovvio, perché la concezione capitalista, portata a perseguire il bene privato, il bene di parte, in luogo del bene comune, sociale, collettivo, non rappresenta veramente una società, ma una *dissocietà*. Se così non fosse, la cittadinanza non sarebbe reale solo per alcuni.

Ora, se il processo cui alludevo è una trasformazione della *dissocietà* capitalista, vuol dire che possiamo pensarlo non solo come trasformazione, ma anche come *formazione* della vita *sociale*, come una continua opera di costruzione della società. Ecco perché questo processo non può concludersi in un certo momento della storia, dopo il quale la società sarebbe costituita una volta per tutte: questo momento storico non esisterà mai. Qualunque momento storico è un momento trasformabile, migliorabile o peggiorabile, e ogni seria azione formativa o politica non può che partire dalla consapevolezza di agire solo nel *presente cambiabile*, in cui ha luogo il confronto tra le diverse concezioni o ideologie: ti distrai un attimo, e ti smantellano lo stato sociale.

Se ora torniamo alla questione di partenza, che era articolare uguaglianza e differenze, ci accorgiamo che non l'abbiamo nemmeno affrontata: perché in fondo nei dati storici che abbiamo tenuto presenti non abbiamo mai trovato un'uguaglianza vera, reale. Insomma, il problema di articolare uguaglianza e differenze nasce dal fatto che nella società troviamo le differenze e non l'uguaglianza. Però abbiamo percorso un cammino che a suo modo è progressivo: dall'uguaglianza giuridica si è arrivati a pensare un'uguaglianza reale che tenesse conto dei binari morti della storia e ragionasse non in termini di esproprio, ma in termini di riempimento di diritti mancanti.

Ora, questa concezione non si oppone alle differenze, e anzi le produce. Ma non nel senso delle disparità di classe o di casta realizzate dal capitalismo. Dando dignità e mezzi alle persone, ciascuno può usare di questi mezzi per costruire la sua vita, per essere se stesso e realizzare la sua personalità o progetto di esistenza, diverso da altre personalità e altri progetti.

Le differenze risalenti alla vocazione, alla sensibilità, ai gusti sono cosa ben diversa dalle disparità sociali, di censo, imposte dalla nascita. Che l'uguaglianza sia da intendersi come uniformità, vita in uniforme, è una perfetta stupidaggine. L'uguaglianza giuridica è riconoscimento in ciascun individuo della sua nativa libertà e dell'inviolabilità personale; l'uguaglianza sociale è poter godere di pari condizioni per realizzare il proprio progetto personale creativo e, in via di principio, originale: l'uguaglianza come punto di partenza della differenziazione delle persone.

Forse è una nuova maniera di accostarsi al vecchio trinomio di uguaglianza, libertà e solidarietà. A ciascuno secondo i suoi bisogni, ovvero a ciascuno ciò che gli serve per essere se stesso. Da ognuno secondo le sue capacità, ovvero da ognuno il «se stesso» che ha realizzato. Potrebbe essere una nuova frontiera del personalismo.

(1991)

Lavorare costa

*...e che ci giunga un giorno
ancora la notizia...
(Francesco Guccini)*

Quanto vale un'ora di lavoro? La domanda non vuole essere né provocatoria né retorica, ma strettamente economica: qual è il giusto prezzo da pagare in cambio di un'ora di lavoro umano? E naturalmente sorgono altre domande: che significa «giusto prezzo»? e più ancora: è «giusto» vendere il tempo della propria vita? Cerchiamo di orientarci, in primo luogo delimitando ciò che la domanda non sta chiedendo, i tipi di risposte che non interessano. Tutte le cose vendibili hanno un prezzo di mercato, determinato da molti fattori, come la domanda, l'offerta, il valore intrinseco del bene, ecc. I prezzi oscillano, ma normalmente solo all'interno di certi limiti. L'analista di borsa ci dirà che un'azione è quotata più o meno del suo valore reale, valore che è in grado di calcolare abbastanza rigorosamente; c'è una quotazione per l'appartamento, per l'auto, per la verdura... Se siamo in un momento in cui il mercato non tira e le quotazioni sono basse io, potendo scegliere, evito di vendere l'appartamento, o adeguo il prezzo della verdura, o faccio offerte promozionali. Certamente, se mi offrono cento per un oggetto che produco spendendo mille, posso dire lecitamente e rigorosamente che il prezzo di mercato non corrisponde al valore reale del bene. E questo è il punto: ogni bene vendibile, prima ancora che ne venga determinato il prezzo di mercato, ha un suo valore reale. Si tratta sempre di un valore economico, senza dubbio: qui interessa solo notare che usiamo normalmente il parametro «valore reale» insieme al parametro «valore di mercato». Ora la domanda posta all'inizio non riguarda il valore di mercato di un'ora di lavoro, ma il suo valore reale; come dire: qual è il prezzo al di sotto del quale non si dovrebbe vendere il proprio tempo di lavoro? In questa forma, la domanda ci svela un'ovvietà su cui forse non si è riflettuto abbastanza: che per il lavoro umano non abbiamo un «valore reale», come invece l'abbiamo per l'azione, l'appartamento, l'auto e la verdura.

Si tratta di una pura considerazione oggettiva e persino astratta: non si è detto che oggi il costo del lavoro sia basso o alto, non si è data alcuna

valutazione politica della situazione attuale. Non nego che oggi una prestazione d'opera è spesso venduta a un prezzo che molti lavoratori ritengono buono o soddisfacente; anche se questo non avviene dappertutto, e il reddito procapite dei lavoratori del Terzo Mondo sta lì a dimostrarlo; né va dimenticato che la buona situazione economica di molti lavoratori occidentali non è piovuta dal cielo, ma è il risultato delle loro lotte sindacali. Semplicemente, vorrei porre la domanda al di fuori di queste situazioni che, positive o negative, sono contingenti. Bisogna però aggiungere che questo disinteressarsi del contingente è un fatto provvisorio, e in fondo strumentale: il problema del valore reale dell'ora di lavoro interessa anche il lavoratore del Terzo Mondo, che è retribuito male dallo stesso capitalismo che retribuisce meno male i nostri lavoratori.

Ora, l'esperienza storica mostra che il prezzo di vendita del lavoro umano è stato sempre determinato soltanto dalla contrattazione. Che il contratto possa essere favorevolmente giudicato, è un altro discorso, e non impedisce che il costo del lavoro fissato sia un valore di mercato. Affidarsi esclusivamente alla contrattazione significa che il prezzo di vendita del lavoro umano viene definito senza tener presente il suo valore reale, un valore al di sotto del quale sia illecito scendere. Di fatto, questo si è verificato perché il lavoratore non ha alternative: deve vendere il suo tempo per guadagnarsi di che vivere. In via di principio, il prezzo che riuscirà a spuntare sarà tanto più basso quanto maggiori sono la sua fame e il numero di persone che hanno fame come lui, e quanto più debole sarà la sua capacità di organizzarsi sul piano politico e sindacale. Basti guardare al modo in cui veniva determinata la retribuzione giornaliera nella rivoluzione industriale: siccome questa situazione era vergognosa, si cercò con successo di condizionare la legge *economica* della domanda e dell'offerta con cui era determinata, e lo si fece attraverso una pressione *politica* e sindacale.

Si noti un fatto singolare: condizionare una situazione economica con un'azione politica è cosa che prima o poi fanno tutti i soggetti sociali. Tuttavia, la politica che si oppose alla prassi capitalista di determinare la retribuzione cercando di pagare meno possibile non si opponeva solo a un'idea della retribuzione del lavoro umano, ma si opponeva all'intera concezione dell'economia che supportava il tentativo di tenere gli stipendi al livello più basso possibile, non importa se da fame. Di fatto, azione politica e sindacale partivano da *un'altra concezione dell'economia*, che sono riuscite in parte a imporre. In sintesi: se io mi ribello a una retribuzione vergognosa e chiedo una retribuzione degna, indipendentemente dalle ragioni economiche addotte a giustificazione della retribuzione vergognosa, allora sto affermando il principio che il lavoro umano non sia veramente trattabile come merce: affermo che ha un *suo* valore. E poiché è tecnicamente possibile scenderne al di sotto, cerco di imporre un vincolo politico. Ma appunto, pensare a un'economia vincolata politicamente significa pensare un altro tipo di economia, diversa da quella sperimentata nella rivoluzione industriale (o ai nostri giorni, nel Terzo mondo).

Nondimeno, l'azione sindacale resta contrattazione e il valore reale del tempo di lavoro continua a restare indeterminato. In effetti, la sua determinazione non si può ottenere a livello sindacale: bisogna cercarla a livello politico, distinguendo ora tra questi due livelli, finora citati congiuntamente.

Faccio un esempio con cifre deliberatamente assurde. Con complesse argomentazioni teoriche, io potrei arrivare alla conclusione che un'ora di lavoro vale 1.000.000; quindi riterrei che l'assetto economico ideale è quello che retribuisce il lavoratore con 1.000.000 l'ora: ciò che ho fatto in tal modo è *prescindere* dalla situazione reale, per delineare un modello; poi dovrei cercare la strada per far sì che la situazione reale cambi, fino ad avvicinarsi al modello. Questo è, sinteticamente, lo schema dell'agire politico: si parte da un progetto di convivenza, senza il quale non si potrebbe definire in quali punti occorre cambiare l'assetto sociale presente. Questo progetto è, a sua volta, un'elaborazione teorica: recepisce ovviamente molti elementi della realtà, e li rielabora alla luce di una concezione globale: è legato da un lato alla realtà e dall'altro a una filosofia. In effetti, se io pensassi che all'essere umano non spetta nessun diritto, tranne quelli che riesce a conquistare, avrei una tesi filosofica che mi porterebbe ad elaborare un progetto politico includente lo schiavismo, e da questo trarrei una certa, coerente, pressione politica sulla società attuale. Dunque, il politico interviene su un punto dell'assetto sociale, alla luce di un progetto generale coerente con una visione globale della vita.

La prospettiva sindacale segue una strada rovesciata. Il sindacalista, ovviamente in quanto opera come tale, non affronta il problema complessivo della società, ma opera sul concreto, su un problema immediato che richiede qui ed ora la migliore soluzione possibile. Possibile: non teorica. Sarebbe bello se un'ora di lavoro fosse pagata un milione, ma qui ed ora non è possibile. Allora, come persona posso fare la bella battaglia per l'obiettivo del milione, ma quando agisco come sindacalista debbo accontentarmi di molto meno: lo specifico dell'azione sindacale consiste, poniamo, nell'aumentare la retribuzione oraria da 10.000 a 11.500, cioè nell'ottenere l'aumento possibile. Naturalmente il padrone dirà sempre che non è possibile: nel gioco delle parti, si spera che la controparte abbia le capacità di valutare ciò che è compatibile col sistema e di dimostrare la possibilità di un certo aumento: è la contrattazione.

L'esempio mostra che un singolo caso particolare, nell'ottica sindacale, non viene valutato immediatamente alla luce dell'ideologia: l'ideologia potrebbe dirmi che 11.500 non è giusto; il sindacato direbbe che ora non si può avere di più, e di conseguenza è meglio di 10.000. Naturalmente, sto prescindendo dagli intrecci esistenti necessariamente tra azione sindacale e azione politica: è chiaro che sono coordinate. La politica è contraria al lavoro notturno: questa posizione è recepita anche dal sindacato come obiettivo, ma è ovvio che nel concreto possa occorrere molto tempo, e molte lotte, e molti

cambiamenti della situazione perché l'obiettivo sia realizzato. Forse non sarà mai realizzato del tutto.

In altri termini, dal punto di vista sindacale, il problema del valore reale di un'ora di lavoro è come situato sullo sfondo, demandato al pensiero politico.

La politica, dal canto suo, non ha dato buona prova di sé. Quando ha assolutizzato le ideologie, ha creato una forma tragica di manicheismo; ma quando ha dato un valore relativo alle ideologie, ha perduto ogni radicalismo politico, fino al punto di subordinare il progetto politico (che riguarda il futuro) alle contingenze del presente, cercando in ogni occasione di portare a casa un piccolo risultato parziale. Come dire che la politica ha adottato un'ottica sindacale, per cui il sindacato si ritrova oggi senza un'ottica politica dentro cui agire.

Un progetto politico è un'idea circa l'assetto complessivo della convivenza sociale. È chiaro che esso non può poggiare sul vuoto o sull'utopia, ma è altrettanto chiaro che non può sottomettere tutto al compromesso pragmatista. Supponiamo che io creda nel valore della libertà d'impresa e nella proprietà privata. Questa mia concezione mi mostrerà immediatamente alcuni punti dell'attuale assetto sociale su cui si dovrebbe intervenire per modificarli: per esempio, riterrò un male l'intervento dello stato nell'economia o il cosiddetto assistenzialismo. Accade cioè che un punto concreto dell'assetto sociale viene valutato alla luce di un disegno complessivo, che è la mia idea del bene comune. Questa idea non è affatto condizionata dalla realtà attuale, ed anzi vuole condizionare questa realtà e cambiarla, tant'è che si prolunga in una strategia e in un'azione politica che va a scontrarsi con altre azioni di segno contrario. Ma non per questo è necessariamente un'idea utopica, o un'idea che non può essere radicale, indiscutibile o sostenuta da me con intransigenza: come idea, non richiede affatto compromessi; i compromessi li richiederà l'azione pratica, il cammino compiuto per realizzarla.

Ora mettiamoci idealmente dall'altra parte e diciamo: io sono ora uno che vuole combattere il capitalismo. Anche qui si tratta di un'idea radicale, e anche qui emergono punti dell'assetto sociale che vanno cambiati. Il problema della sinistra è stato pensare che si dovesse cambiare tutto: ma questo era utopico. E in più era falso, era una cecità di fronte a tanti punti diversi dell'assetto sociale che vanno benissimo così come sono. In occidente, dove l'utopismo ideologico ha attecchito meno, si è visto che una certa convivenza col capitalismo permetteva di ottenere dei benefici. E si è detto: io voglio combattere il capitalismo, ma fino a un certo punto. Benissimo: si tratta di una posizione perfettamente legittima; a patto che si spieghi in modo preciso e inequivoco *fino a quale punto*. Qui la sinistra è entrata in crisi, non sapendo fino a che punto: ha perso il progetto politico. Si accetta la libertà di impresa e la proprietà privata? Bene. Ma senza condizioni, o ci sono delle condizioni? Se ci sono, va detto prima, perché questa è una dichiarazione di principi politici, non è un gioco che si svolge

alla giornata, senza sapere dove andare, ma intanto camminando. Uno si astiene dal criticare la grande industria quando va bene, e poi, quando va male, protesta contro il licenziamento di mille operai: è assurdo; non può dire *ora* che il licenziamento è un problema politico, perché non lo è; è un problema sindacale. *Prima* era un problema politico, quando si doveva definire la propria posizione circa la realtà «grande industria». Ora è un controsenso rispondere *sul piano politico* alle argomentazioni *tecniche ed economiche* addotte per giustificare il licenziamento: la proprietà parlerà di una scelta dolorosa ma necessaria per riportare l'industria al meglio delle sue condizioni, e per far sì che essa vada ancora bene, cioè sia politicamente accettabile. E sul piano politico, questa dichiarazione della proprietà non fa una grinza. È prima che bisognava condizionare la presenza della grande industria, la sua accettazione, alla sottoscrizione di certi impegni *politici* alla conservazione dei livelli occupazionali: allora, questi impegni sarebbero un reale vincolo all'economia della grande industria.

Ho semplicemente parlato con esempi schematici per mostrare il modo in cui dovrebbe «funzionare» la tesi politica; non mi interessava altro. La tesi politica è una dichiarazione precisa e netta in cui si riassume una concezione del bene comune: è l'elenco delle condizioni che ogni soggetto sociale deve rispettare. E la prassi politica è la raccolta di consensi a questa idea del bene comune, la sua realizzazione entro i limiti del possibile, e la difesa di quanto si è conseguito. E questo suppone anche un pensiero critico, che vagli la fattibilità di quella concezione del bene comune, e scarti le utopie irrealizzabili: non è il caso di dilungarsi ora su questo.

Ora possiamo tornare alla domanda iniziale sul valore di un'ora di lavoro. Non può porsi a livello sindacale: proviamo a porla a livello politico. Dunque, vogliamo sapere quanto vale il lavoro umano, indipendentemente da una certa vicenda contrattuale sindacale, prescindendo da ciò che le associazioni datoriali offrono e il sindacato intende portarsi a casa. Abbiamo scartato la quotazione di mercato; poi abbiamo chiarito che la determinazione del valore reale non può essere fatta dal singolo lavoratore, che non ha forza contro la legge economica della domanda e dell'offerta applicata al suo bisogno di mangiare; di conseguenza abbiamo anche che il valore reale non può scaturire da un esame comparativo di diverse situazioni storiche, essendo insensato dire che il valore del lavoro, indipendente dalla contrattazione, è dato dalla media delle contrattazioni. Con tutto ciò, però, abbiamo anche detto, implicitamente, che alla domanda sul valore reale del lavoro non può rispondere la politica: nel senso che le risposte che la politica può darci non le ha elaborate di sua iniziativa, ma le ha derivate da una filosofia. Perché? In generale, perché il valore che cerchiamo è tale che non può essere l'economia a definirlo. E poi perché la politica non può fare a meno di appellarsi alla teoresi.

Cerchiamo di dimostrarlo con un ragionamento che accetti tutte le premesse della tesi contraria; un ragionamento molto semplice. Un operaio è colui che produce lavoro; per produrre lavoro deve essere vivo; per vivere deve

risolvere certe esigenze: mangiare, bere, dormire, ecc.; queste esigenze sono monetizzabili, nel senso che posso sapere quanto costa soddisfarle; questo costo, dunque, potrebbe darmi il valore economico reale del lavoro, fuori dalla contrattazione, nella quale poi il lavoratore va a riversare tutta una serie di esigenze personali in più, legittime quanto si vuole, ma non rientranti in un discorso strettamente e rigorosamente economico: per esempio, la settimana bianca, i soldi per spassarsela al bar o con le donnine, ecc. Sono esigenze soggettive, in via di principio inesauribili, che non possono essere fatte valere per determinare lo stipendio: non si può dire che si vuole dieci milioni al mese per poter andare con l'amante ai Caraibi. La soddisfazione di queste esigenze, cioè il guadagno di denaro da destinare ad esse, va appunto legata al valore di mercato del lavoro.

La tesi appena esposta, economicista a più non posso, ha un difetto: che non è economicista, neanche lontanamente, e neppure è primariamente politica. Ciò che dice è questo: la vita personale si identifica col lavorare; il vivere è subordinato al lavoro; il lavoro è, tra le tante attività che l'uomo può compiere, innalzato su una sorta di piedistallo, in quanto è condizione per poter compiere tutte le altre (qui l'«è» ha un valore ontologico), e solo questa attività può essere considerata per valutare il valore del tempo di vita impiegato in essa. Nel mio vocabolario, questa è antropologia pura e semplice; è una tesi filosofica che subordina la persona alla produzione. Allora, filosofia per filosofia, potrei controbattere: il tempo di lavoro è un concetto specifico appartenente al genere «tempo di vita»; mentre il tempo di lavoro è contemporaneamente tempo di vita, non si può dire il contrario, dato che vivo anche quando non lavoro, e forse non vivo per lavorare ma lavoro per vivere, per cominciare a vivere veramente quando smetto di lavorare; per cui non si può determinare il valore del tempo di lavoro se non partendo dal valore del tempo di vita: questo toglie ogni fondamento alla distinzione tra esigenze che vanno prese in considerazione (mangiare) ed esigenze che non vanno prese in considerazione (i Caraibi).

Fuori dal gioco: la questione del valore del tempo di lavoro è legata alla questione specificamente filosofica del valore del tempo di vita. Ma siccome il tempo di lavoro è tempo vissuto all'interno di una struttura economica, cioè all'interno della struttura portante della vita sociale, risulta evidente che la valutazione del tempo di lavoro, fuori dalle contrattazioni di mercato, è anche una valutazione dell'intero assetto economico. Ovvero: comporta una concezione dell'economia. La risposta, sul piano filosofico, ha anche un risvolto politico. O, in altri termini, la domanda come tale è intanto una messa in stato di accusa dell'assetto economico attualmente vigente. Non sappiamo ora se da questa accusa assolveremo o condanneremo, tuttavia abbiamo problematizzato e messo in discussione una notevole quantità di certezze: il che non è male, per una domanda innocente come quella da cui siamo partiti, e per la quale non si intravede nemmeno una risposta.

Intanto, la domanda ha un po' cambiato la sua forma. Sul livello filosofico ora essa è: quanto vale un'ora di vita umana? Orbene, per monetizzare l'ora

umana e sapere a che prezzo va venduta, si deve partire dal valore di tutte le ore umane, del vivere in quanto tale: sia le ore che uno vive lavorando, sia quelle che vive fuori dal lavoro. Pertanto, se la domanda avrà una risposta, questa si collocherà in una posizione radicale rispetto al mondo della politica e dell'economia, cioè fornirà un dato al quale politica ed economia, in via di principio, debbono adeguarsi. Più ancora attraverso successivi passaggi, che non seguiremo, questa risposta coinvolgerà il rapporto tra il mondo produttivo e l'ambiente sociale e naturale in cui esso è inserito: infatti, un'economia centrata sul valore del tempo di vita come valore reale, si ritrova ad avere le seguenti caratteristiche:

a) subordina le sue regole e i suoi processi alla persona; si subordina essa stessa alla persona;

b) non ha formalmente alcun potere sul tempo di vita che la persona *non ha venduto*, anzi deve rispettarlo come valore: non può essere un'economia nociva, alienante, inquinante, ecc.

Dunque, la risposta, se vi sarà, coinvolgerà l'intera qualità della vita nella sua dimensione personale e in quella sociale.

Ora, appunto, bisogna rispondere.

Qui, però, aggrediamo il nostro filosofo al quale ci eravamo rivolti con domande terribili e inquietanti: si può, in assoluto, comprare una vita? si può comprare l'essere umano? la persona è vendibile, è mercificabile? Io credo che qui bisogna essere netti e chiari: non si può. Il tempo di vita non è un'astrazione. La vita umana è «i giorni contati»: ognuno dispone di un numero limitato di ore tra la nascita e la morte. Più ancora: ogni ora è unica, insostituibile, irreversibile. E questo è ancora niente! A ciascuno non è indifferente vivere in un modo anziché in un altro, passare un'ora con la persona amata o con un torturatore. Perciò, quando vendo un'ora del tempo *mio*, per fare in essa qualcosa che mi viene imposto da un altro, formalmente parlando in quest'ora rinuncio a essere *io* e mi trasformo in una sorta di zombi. E non è ancora tutto. Perché: *chi* è l'io che vende le sue ore? Non è un essere già fatto, già definito, compiuto, ma è un ente che sta costruendo se stesso, che sta cercando di realizzare se stesso, la sua vocazione o il suo progetto di vita, uno che aspira alla sua felicità e che si sente se stesso quando vive certe scelte e non altre. E se deve scegliere contro la sua vocazione, sta negando il suo io, si aliena, si estranea, diventa un altro. Ebbene, tutto questo non è vendibile, punto e basta: la vendita di tempo di vita, come tale, è una prostituzione obbligatoria.

Sembrerebbe allora che abbiamo fatto tutto un lungo giro a vuoto. Abbiamo chiesto alla filosofia il prezzo della vita umana, e la filosofia ci ha risposto che non c'è: non resta che chiedere scusa e andare via.

Eppure no. Il filosofo è quel buffo individuo che ha l'obbligo di continuare a pensare. E infatti ci richiama e ci dice: *se* il lavoro è una vendita del tempo

di vita, che vogliamo concludere ad un giusto prezzo, questo giusto prezzo non esiste. Ma è sicuro che il lavoro *sia una vendita di tempo di vita?* Questo è l'assunto del capitalismo. Ma non sta scritto da nessuna parte che il capitalismo abbia sempre ragione, e quantomeno sarebbe necessario fare una piccola analisi.

La mia ora di vita è, evidentemente, insostituibile, e mi serve per essere me stesso. Dunque non può essere ceduta. Bene. Ma questo è quanto risulta dal guardare il tempo di vita a partire dal lavoro inteso come attività imposta. Tuttavia, possiamo rovesciare la prospettiva e guardare il lavoro dal punto di vista della vita. Qui si scopre l'uovo di Colombo: è chiaro che la mia vita consiste nel realizzarmi o nel tentarlo, almeno. Però: in che cosa mi realizzo? Mi realizzo in molte attività, *tra cui* il lavoro. Dal che risultano alcune cose:

- 1) il lavoro è un ambito in cui vado a realizzarmi;
- 2) questo ambito acquista un significato alla luce del mio progetto di esistenza. Se combino insieme questi due punti, ne ottengo altri due:
- 3) un lavoro nel quale realizzo la mia vocazione (una parte di essa) non è più una prostituzione obbligata, ma è essenziale alla costruzione di me stesso;
- 4) comunque, non è un lavoro che posso fare gratis, avendo bisogno di vivere, cioè di realizzarmi anche in altri ambiti che non sono il lavoro.

Pertanto, dentro il progetto della mia esistenza, dentro la mia vocazione, il lavoro ha un suo spazio e un suo significato diversi da quello della costrizione a vendere tempo per poter mangiare: *c'è un altro modo di concepire il lavoro*. E dentro questo modo non è neppure obbligatorio che esista una corrispondenza tra vocazione e lavoro, cioè che lavori in banca solo chi ha la vocazione a fare il bancario: se considero il lavoro come un momento all'interno del mio progetto di esistenza, quindi come qualcosa che in primo luogo mi consente di essere me stesso, è possibilissimo che a me non serva proprio «quel» mestiere, ma «un» mestiere che sia ciò che comunemente si dice «un buon posto», un mestiere umano grazie al quale raggiungere un certo livello di vita: andare a vivere da soli, sposarsi, o comprarsi una casa, o spendersi i soldi ai Caraibi, o acquistare libri, o... un mestiere, insomma, che mi piace, anche se non è che lo abbia cercato, per quel che mi dà e per le cose che mi consente di fare. In poche parole: un lavoro che per motivi «miei», attinenti al mio modo di vedere la vita, mi va bene e trovo realizzante.

Ragionando a partire dalla libertà della persona e dalla sua primaria esigenza di vocazione (quindi fuori dall'idea capitalista della necessità di lavorare come ricatto), il lavoro emerge come campo di attività *umana* e non come spazio alienato: non è qualcosa che, in via di principio, consiste in una vendita della mia vita. Purché io sia *realmente* sottratto al ricatto occupazionale. Ma il ricatto occupazionale non è una condizione naturale: è legato ad una certa concezione dell'economia. Se manca questo presupposto

del ricatto, allora è possibile un accordo di prestazione d'opera in cambio di denaro: abbiamo ritrovato un contesto in cui la nostra domanda ha un senso positivo.

Vorrei fare ora una parentesi (ancora una), che tornerà utile nel prosieguo. L'analisi che abbiamo svolto supera i limiti della classica impostazione marxiana del problema della vendita del tempo di lavoro; ma nel superarla, ne convalida il meglio e se ne appropria senza ritegno.

Che io sappia, Marx è stato il primo a denunciare in termini politici ed economici la vergogna dell'alienazione del tempo di lavoro, intesa appunto come cessione ad altri del proprio tempo di vita, nel quale il cedente produce e non gode dei frutti prodotti: è ciò che si chiamava prostituzione obbligata. Ma il lavoro dentro la vocazione si presenta come uno spazio nuovo, non riconducibile a quello del lavoro come prostituzione. Potremmo pensare il problema in questo modo: ciò che realmente vendo è la produzione di beni, in un tempo che resta mio, goduto da me.

Ora, Marx aveva perfettamente compreso che uno dei punti più importanti del capitalismo è l'acquisto di manodopera a basso costo, e lo attaccava con due concetti diseguali, ma assolutamente originali: l'idea dell'alienazione e l'idea del plusvalore: ragioniamoci cercando di trarne elementi utili per la nostra questione.

Credo che l'idea marxiana del plusvalore sia ritenuta inutile dalla quasi totalità degli economisti, nel senso che su di essa non si può fondare nessun sistema economico capace di reggere e produrre ricchezza e profitto. Probabilmente la cosa è vera, anche perché Marx ragionava su una struttura dell'economia industriale molto diversa dall'attuale. Tuttavia, l'idea del plusvalore aveva il merito di creare una nuova prospettiva da cui osservare i fatti economici: l'idea di Marx, in fondo, è che la produzione del guadagno viene realizzata congiuntamente dall'imprenditore e dai lavoratori. In effetti, questo è implicito nel suo discorso. L'operaio lavora dodici ore; nelle prime sei crea la ricchezza con cui viene pagato il suo lavoro; la ricchezza che crea nelle seconde sei viene incamerata dall'imprenditore, e questo è propriamente il plusvalore, un valore aggiunto a quello del denaro con cui è stata pagata la produzione del bene, cioè tutti i costi di produzione, compreso l'acquisto di materie prime, l'ammortamento dei macchinari, ecc.

Per comodità, possiamo raggruppare tutti i costi di produzione, eccetto il costo di manodopera, in una categoria unica, che chiamiamo «x». Abbiamo allora che il prezzo di vendita di un oggetto è la somma risultante da tre voci: «x», il costo di manodopera, e il plusvalore. Escludendo «x», l'imprenditore incassa una somma che in parte gira all'operaio sotto forma di salario, e in parte trattiene per sé. Che questo sia un furto, è tema che possiamo accantonare, o che piuttosto si dovrebbe ripensare daccapo. In fondo, se si tratta di un furto, la soluzione sta nel restituire il maltolto, e questo ci offre molte possibilità. Una parte del plusvalore viene a sua volta

girata allo stato, sotto forma di tasse, e da questo potrebbe essere redistribuita ai lavoratori sotto forma di servizi sociali; ecco una strada che non era praticabile ai tempi di Marx, ma che è normale nella nostra concezione dell'economia e della politica: il prelievo fiscale come forma di redistribuzione del reddito. Il fatto non è che il plusvalore come tale sia obbligatoriamente un furto; piuttosto esso è stato *storicamente* un furto per il modo in cui è stato concepito e realizzato.

In primo luogo, il plusvalore viene aumentato mantenendo la retribuzione a un livello tale che essa consente al lavoratore soltanto la sussistenza nuda e semplice. Nella società dei tempi di Marx c'era un primo furto non tanto nell'idea di plusvalore, ma nell'idea di retribuzione, cioè di valore del lavoro e delle persone. Naturalmente, questo furto rivela una mentalità, una concezione della persona umana, del proprio dominio sull'altro e in ultima analisi dell'economia, che è quella che è: l'idea borghese che mette in primo piano come movente di ogni atto il denaro e il desiderio di guadagno. La sopravvalutazione dell'arricchimento, la subordinazione di ogni valore al profitto è il secondo grande furto che viene rivelato dall'idea del plusvalore in termini marxiani. Marx rimprovera alla borghesia una sostanziale depravazione morale, dovuta proprio alla subordinazione di ogni valore all'interesse. Per esempio, quando dice che i borghesi sono i primi a dissolvere la loro concezione della famiglia - ufficialmente oggetto di una strenua difesa da parte loro - perché passano il tempo a rubarsi le mogli a vicenda, evidentemente lancia un'immagine retorica, tocca il tasto della presa in giro, e sul piano formale va a colpire i sentimenti più che le ragioni. Tuttavia, coglie anche, con una visione caricaturale, la realtà di una difesa puramente esteriore e interessata del valore della famiglia: in fondo, il valore della famiglia è qualcosa in cui il borghese *non crede*; più ancora, il borghese non si pone affatto il problema se credere o no al valore della famiglia e se esista un valore in senso proprio. Piuttosto, trova nel contesto sociale un'idea della famiglia e la usa *perché gli serve*. Il problema del valore è secondario di fronte alla constatazione della sua utilità. Di conseguenza risulta del tutto secondario che un certo rapporto familiare, ritenuto utile, esista realmente tra i coniugi: è sufficiente che ne esista l'immagine, la facciata, che lo si creda esistente.

Questo processo di subordinazione del valore all'apparenza e all'utilità, che Marx rintraccia nel borghese, ha un ruolo molto importante nell'elaborazione della concezione marxiana della dialettica storica. Credo che, come minimo, Marx vi rintracci una conferma sperimentale della sua concezione del superamento della fase borghese ad opera del proletariato, superamento che viene dato per certo e indubitabile. Si tratta di una certezza ovviamente priva di senso, che Marx subisce dalla poderosa costruzione della teoria hegeliana della storia, e che gli condiziona la lettura dei fatti sociali. Il borghese, insomma, ha fatto una rivoluzione, ha imposto i suoi valori contro la società feudale, ha sostituito la vecchia visione teocratica con la sua nuova visione del mondo, nella quale ovviamente credeva. Ora, nel momento culminante del suo trionfo, risulta che a questi valori non crede

più; risulta che applicando l'economicismo del suo pensiero, li ha subordinati all'utile e ridotti a finzione, cioè risulta che non sono più vigenti i valori borghesi, ad opera della stessa borghesia. Come potrà credere in essi il proletariato? Più ancora: con quali armi dialettiche si potrà obiettare al proletariato che sta distruggendo i valori della famiglia, ecc.? Un ragionamento di questo tipo non è infrequente in Marx ed Engels. Mi limito a ricordare un paio di esempi noti. All'accusa che il comunismo vuole abolire la proprietà privata, nel Manifesto si risponde: oh bella! ma se la borghesia ha già abolito la proprietà privata per il novanta per cento della popolazione, accaparrandosi il capitale e costringendola al ruolo di manodopera priva di tutto tranne che di un salario per la propria sopravvivenza. Oppure, all'obiezione che il comunismo vuole la comunanza delle donne, Engels (mi pare) risponde che il comunismo non vuole affatto questo: anzi ritiene che il rapporto tra uomo e donna se lo debbono gestire l'uomo e la donna, senza intromissioni, e che a questo si arriva perché la borghesia ha realizzato la proprietà in comune delle donne (*sit venia verbis*) attraverso il gioco degli adulteri reciproci, le molestie sessuali nel lavoro, ecc. Si tratta di esempi semplici, ma significativi, tipici di un modo di leggere i fatti storici nella loro concatenazione cronologica, prima che logica, cioè di una forma rudimentale, iniziale della «ragione storica»: tra il fatto «A» e il fatto «B» esiste un nesso *storico* capace di spiegare il fatto «B». Purtroppo, però, la concezione della storia (che entra nella storicità del fatto appunto storico) resta quella hegeliana, e il nesso storico diventa, o deve essere necessariamente, un nesso razionale, causale. La dialettica della storia o dialettica del reale, con cui di lì a poco avrebbe cominciato a lavorare Dilthey, resta una possibilità perduta.

Ma si diceva del plusvalore. La cosa grave non è tanto nel fatto che è un furto, se lo è, ma nel fatto che manca il parametro del valore, necessario per stabilire quand'è che siamo entrati nella zona del «plus». Il plusvalore è qualcosa al di sopra del valore reale, e quindi non sappiamo dove comincia senza un'idea chiara del valore reale. Posso dire che Luigi è alto 20 cm più di Mario: dunque, per sapere quant'è alto Luigi debbo conoscere l'altezza di Mario. Qui Marx mi pare sorprendentemente ambiguo. Fatti salvi, ovviamente, tutti gli altri costi di produzione, riduce il valore del bene prodotto *al tempo di lavoro* necessario a produrlo, cioè al tempo di vita umana. Questo è geniale, assolutamente geniale per l'epoca. Poi, però, definisce il plusvalore in base a ciò che eccede il costo contrattuale di manodopera pagato dal capitalista: e perché? perché identificare il valore del tempo di vita con il valore contrattuale della prestazione di lavoro? Credo che la risposta sia una sola: perché ha bisogno di usare grandezze economiche, e non concetti filosofici o morali; l'unico modo possibile di farlo gli sembra assimilare il lavoratore ad una macchina che produce lavoro e produce guadagno, e quindi identificare il costo di questa macchina con i costi necessari a tenerla in vita. Tuttavia, *se così è*, bisogna dire che qui Marx commette un errore economico: nessuno mai potrebbe identificare il costo della macchina con il costo dell'energia necessaria per il suo funzionamento e con il costo del suo mantenimento ecc. Nessuna macchina

costa ciò che è necessario spendere per farla funzionare bene, perché prima di questo, e oltre a questo, è costata come macchina. Nella valutazione del costo di produzione di un bene, non entra solo il costo dell'energia elettrica per far funzionare la macchina industriale, ma anche l'ammortamento del suo prezzo iniziale. Devo supporre che, in un certo volgere di anni, avrò recuperato il danaro necessario per comprare una macchina nuova, con cui sostituire la vecchia. Ma allora io non posso parlare in termini economicamente corretti quando, assimilando per analogia il lavoratore a un produttore di lavoro e di ricchezza, misuro la quantità dalla sua produzione a partire dal suo costo di gestione ed escludendo - se mi è concessa l'espressione - il suo «ammortamento». Cioè: il fatto che a me costi 1000 lire al mese vivere, non significa che io debba avere uno stipendio di mille lire al mese e che questo sia un giusto stipendio; mille lire è il costo per far funzionare la «macchina-lavoratore», ma la proprietà della macchina-lavoratore è del lavoratore, non del capitalista; pertanto, se il capitalista ne usufruisce deve, per così dire, pagarne l'affitto.

Confesso che non mi sento molto a mio agio nell'usare metafore delle macchine e della produzione per parlare delle persone umane e dei loro rapporti. Tuttavia, questo ingresso in una visione condotta tutta dentro l'economia, e la considerazione in termini economici del lavoro umano (che non è necessariamente una riduzione dell'uomo alla sola dimensione economica) mi sembra di discreta utilità. Traducendo ciò che abbiamo acquisito in un linguaggio più adeguato, potremmo dire: il valore del tempo di lavoro umano è dato da due voci almeno; ciò che l'uomo ha necessità di spendere in una data epoca per vivere, più un surplus con cui viene pagata la cessione della disponibilità di una parte del proprio tempo. Se l'uomo è un produttore di lavoro, non può guadagnare uno stipendio pari al costo di sopravvivenza, perché questo è assimilabile a un puro costo di gestione e non copre la disponibilità della macchina. In fondo, è questo il punto in cui si è avuto il furto vero e proprio.

Si era accennato più sopra a due possibili modi di vedere il problema; nel primo, si tratterebbe di vivere per lavorare; nel secondo, si parla di lavorare per vivere. In sostanza, si era scartata la prima possibilità, perché equivale ad espropriare la vita umana della sua libertà, e a comprare ciò che non è vendibile. Dunque si tratta di determinare economicamente quel vivere per conseguire il quale si va a lavorare. È alla luce di questo «vivere» che appare il limite dell'analogia tra l'uomo e la macchina; ma questo limite non comporta l'abbandono del risultato comunque conseguito, cioè che *non è possibile commisurare la retribuzione al necessario per la sopravvivenza*. Infatti, il «vivere», inteso come spazio, come campo di possibilità e di autorealizzazione aperto dal lavoro, consiste in un «fare», e questo richiede inevitabilmente mezzi economici. Il «fare» di cui si tratta non è identificabile con il sopravvivere, con il mantenersi in vita in attesa che inizi una nuova settimana di lavoro, ma significa specificamente fare cose diverse dal lavoro: è il fare specificamente umano.

Le caratteristiche del fare umano sono: che lo faccio io, cioè che decido io cosa fare, in virtù di una libera scelta e di una sovranità sulla mia vita; che questo fare ha per me un significato; che si tratta di un fare realizzante, nel quale costruisco il mio stesso essere. Dunque è anzitutto un fare umano nella libertà e nella disponibilità dei mezzi di cui ho bisogno. È chiaro che soggettivamente posso ritenere di avere necessità di una quantità illimitata di mezzi, ma oggettivamente questo è impossibile: sia perché saremmo fuori da ogni grandezza compatibile con l'economia (con *qualunque* concezione dell'economia), sia perché le mie necessità soggettive sono variabili, mentre ho bisogno di una nozione relativamente stabile del costo di lavoro. In altri termini: sarebbe bello dire che, col lavoro, bisogna guadagnare *tutto* ciò che mi serve o potrebbe servirmi per soddisfare qualunque voglia; sarebbe bello, ma è contrario alla realtà stessa del lavoro. Il lavoro non può realizzare tanto: non è questione di economia capitalista o non capitalista, ma della struttura oggettiva della realtà lavoro, della realtà industria, della realtà economia.

Allora, da un lato sta un complesso virtualmente indeterminabile di aspirazioni, che sono il «vivere». Dall'altro lato sta uno strumento con cui mi propongo di realizzare il «vivere»: il lavoro, appunto. È inevitabile che chieda allo strumento solo ciò che può darmi; il che significa che il lavoro mi darà una parte dei mezzi per realizzarmi, ovvero che mi realizzerà in parte. In realtà, per così dire, mi realizzerà in due parti: non si dimentichi che parliamo di un lavoro che è già stato inserito nell'ambito della realizzazione, cioè di un lavoro visto a partire dal progetto vitale o vocazione, e non a partire dall'idea della vendita della persona, o dell'alienazione nel duplice senso, marxista e esistenzialista, della parola.

Al lavoro chiedo che sia un'attività conforme alla mia vocazione, e questo implica l'accettazione, come valore positivo, della varietà, della libertà di intraprendere, di inventare, di creare figure sempre nuove nel panorama economico sociale. Poi chiedo che mi dia di che mangiare e sopravvivere e, inoltre e come parte essenziale e irrinunciabile, che mi consenta di realizzare un'altra parte del mio progetto vitale o vocazione. Siccome questo progetto consiste in un complesso di attività costose (e se non sono costose, ma gratuite, non mi serve il lavoro per realizzarle), il nostro problema di fondo del valore di un'ora di lavoro si può trasformare, o meglio tradurre in una diversa domanda. Abbiamo trovato qualcosa che è suscettibile di essere espresso in termini economici, qualcosa che non è solo un valore filosofico ma anche un'attività sociale, un fare, qualcosa di monetizzabile. Chiediamo allora: qual è il minimo di vocazione la cui realizzazione deve essere possibile grazie al lavoro? o meglio: quali sono le singole attività realizzanti, ed economicamente costose, che la retribuzione del lavoratore deve rendere concretamente possibili? Un progetto vitale è composto da un insieme organico di tanti progetti di azione elaborati nella circostanza concreta in cui vivo; si tratta cioè di azioni possibili. Ora, la figura complessiva di questo progetto vitale ha sempre un profilo unico e irripetibile, nel senso che contiene elementi presenti solo nel mio progetto, o magari contiene una

combinazione unica e irripetibile di singoli progetti di azione. Ma contemporaneamente, contiene tanti elementi, tanti progetti di azione che sento insieme alle altre persone della mia epoca o della mia generazione. Ci sono possibilità che scelgo io e non tengo conto di nessuno: per esempio, la vocazione a scrivere e a scrivere certe cose è un fatto che potrei definire esclusivamente mio. Ma il progetto di andare quindici giorni al mare non è solo mio: lo sento io, ma lo sentono anche altri, lo condividono in molti. In altri termini, abbiamo una vocazione in gran parte comune, e una delle ragioni di questo fatto è che viviamo in una circostanza in gran parte comune. Orbene, questa vocazione comune è un fatto sociologicamente accertabile.

Io posso elaborare il progetto di scrivere un libro e pubblicarlo a mie spese: questa è un'esigenza molto personale, legittima, persino bella, ma non può portarmi a dire che chiedo allo stipendio, tra l'altro, quindici milioni l'anno perché ho dei libri da stampare; piuttosto, con questa vocazione faccio un esame inverso: osservo bene le caratteristiche di un lavoro e decido se accettarlo in vista della mia idea, se mi offre risorse che mi permettano di realizzare l'edizione del libro in tempi accettabili. Ma quando dall'esigenza di stamparmi il libro passo all'esigenza di farmi le vacanze in estate, il problema è diverso: non sono più su un piano strettamente personale, ma ho un'esigenza personale che è talmente comune da essere anche un'esigenza sociale. Si noti bene: io posso sentire il bisogno del mare con la stessa intensità con cui lo scrittore dell'esempio precedente sentiva il bisogno di pubblicare: la voglia di vacanze non è meno intima né meno degna della voglia di stampare un libro. Tuttavia la voglia di vacanze è un fatto sociale: la sensibilità della mia epoca la considera un diritto. Allora il mio lavoro deve darmi la possibilità delle vacanze, e semmai sarò io a decidere che i soldi del mare vengano destinati ad altro. Il mio lavoro non può, per il suo limite oggettivo, darmi i soldi per le vacanze e per il libro, e per l'hobby dell'antiquariato, ecc. Però deve darmi i soldi per godere del livello di vita medio sociale. C'è uno schema di vita socialmente vigente, che richiede certi costi: il mio lavoro non può starne al di sotto.

S'immagini che cosa significa che un uomo oggi lavori ma non abbia, per i limiti dello stipendio e non per sua scelta personale, i soldi per andare in ferie: significa che il tempo di vita di quest'uomo è sottovalutato rispetto al valore assegnato al tempo di vita della maggioranza dei suoi simili, di coloro che condividono la sua stessa circostanza. E perché mai dovrebbe accadere questo? perché quest'uomo dev'essere sottovalutato? perché il suo tempo vale meno, quando stiamo parlando del valore del tempo in senso generico, del tempo non specificato da particolari abilità del soggetto, insomma dello stipendio minimo decente, al di sotto del quale non si può scendere senza rubare tempo di vita? Questo minimo non può valere di meno o di più a seconda delle persone. È chiaro, che ognuno può qualificare la sua prestazione di lavoro e svolgere i suoi compiti meglio di altri; altrettanto chiaro è che questa specifica qualità del tempo gli venga retribuita, e che guadagni più di un altro che ha meno competenza, bravura o genialità: ma

tutto questo si colloca al di sopra del livello minimo determinato dal valore del tempo di vita come tale, previo alle qualifiche che rendono la prestazione d'opera di un tizio migliore della prestazione d'opera di un altro.

Detto in altri termini: il valore di un'ora del lavoro umano è tale che questo prezzo consenta al prestatore d'opera di conseguire il tenore di vita medio della società in cui vive. Ovvero ancora: il valore del tempo di lavoro viene determinato socialmente (non contrattualmente). Questa è una formulazione apparentemente paradossale: significa dire che lo stipendio *minimo* deve consentire il tenore di vita *medio*, il che innesta un processo continuo di innalzamento della media che rischia l'ingovernabilità e la catastrofe. Tuttavia, il paradosso è apparente. Quando abbiamo iniziato questo saggio, non ci siamo chiesti quanto costa un'ora di lavoro, ma quanto vale; e avevamo precisato: c'è il valore di mercato e c'è il valore intrinseco, e tra i due valori esiste un rapporto. Invece, si diceva, nel lavoro umano abbiamo solo il prezzo contrattualmente determinato, senza parametri, senza un'idea di quanto vale, che sia indipendente dalla contrattazione. Ora la formula che abbiamo definito è un'idea sul valore del lavoro umano indipendentemente dalla contrattazione, è un'idea assoluta. Come tale, questo «stipendio ideale» non è ciò che tutte le aziende debbono pagare domani per legge. Si tratta solo di ciò che si dovrebbe pagare se la prestazione d'opera fosse retribuita in modo equo. Orbene, dato questo valore, si va alla contrattazione sindacale: cioè questo valore ideale è l'obiettivo realistico in ogni occasione in cui è possibile conseguirlo. Se non è possibile, si possono fare compromessi che intanto siano migliorativi, ma sappiamo almeno che si tratta di compromessi. Detto in altri termini: fissiamo ad es. in 3 milioni lo stipendio ideale, constatiamo che la categoria metalmeccanica non può ottenerlo, ma sappiamo che il milione e mezzo scarso che prende come stipendio medio è un'infamia. Che sia meglio di ottocentomila, è evidente. Però non è soddisfacente, e allora la contrattazione non è chiusa, non si chiude mai, è una continua rivendicazione nata dalla pura e semplice esigenza umana di vivere in modo degno: e l'uomo si ritiene trattato in modo degno quando vede che col suo lavoro può vivere all'altezza del suo tempo, quando può fare ciò che fanno gli altri, quando può, sia pure a suo modo, realizzare i modelli di vita che gli vengono offerti dai mezzi di comunicazione. Per questo la formula che abbiamo dato è paradossale: perché innesta un processo di azione nella società, perché equivale a dire che, in via di principio, non esiste una condizione di lavoro stabile, acquisita una volta per tutte, ma al contrario, il lavoro umano è, deve essere, una continua creazione, un continuo accrescimento delle possibilità della vita. Lo è di fatto, è realmente una crescita continua, e dunque richiede che siano in crescita continua i benefici conseguiti con la prestazione d'opera.

La crescita della società è crescita di possibilità e quindi di campi sempre nuovi di realizzazione, è fonte di progetti di vita che fino a ieri sembravano irrealizzabili. L'operaio medio europeo si può permettere cose che qualche secolo fa non erano possibili nemmeno ai grandi signori del tempo: ed è bene che sia così, è bene che abbia questa ricchezza di possibilità, perché è

dal suo lavoro che nasce. Dunque non è contento? non deve accontentarsi? No, non deve accontentarsi; la formula dice che non si accontenta, perché quanta più gente raggiunge il livello medio di vita, tanta più ricchezza sarà stata prodotta, e tanto più si innalzerà la media. E allora cresceranno altre possibilità, altri benefici saranno realizzabili, e se sono realizzabili occorre lottare perché divengano di fatto realizzati: prima da un numero ristretto di persone, poi da un numero sempre maggiore, finché è possibile. Il contadino o il piccolo artigiano del Cinquecento non avrebbero mai immaginato che cosa era realmente realizzabile, e di quanto sarebbero cresciute le possibilità di vita. Dunque, perché mettere un limite all'immaginazione? La formula paradossale del valore del lavoro umano non è economica, non cambia nulla nell'immediato, non stravolge l'economia di quelli che, non trovando di che riempirsi le tasche, dicono che non funziona e non è scientifica. Però dà un senso politico all'azione, è un criterio di valutazione che scopre i punti oscuri della nostra reale e scientifica situazione, e comincia a lottare, con pragmatismo, se occorre, per intervenire su quei punti. In questo senso non è una formula economica, anche se potrei ammettere che è una formula sovversiva. Personalmente la trovo morale, e forse è sovversiva per questo, in un mondo in cui ognuno si occupa del bene privato e lo antepone immoralmente al bene comune. Ma è una formula sociale, è determinata dalla società. L'uomo non può accettare di vivere a un livello inferiore a quello che le condizioni del tempo consentono alla maggioranza dei suoi simili. Questo è morale, ma è anche ovvio, è nel sentimento di ognuno di noi, e non nasce dall'invidia, ma dalla rabbia per tutto ciò che ci è reso impossibile, eppure è possibile ad altri che sono esseri umani come noi, e bruciano il tempo di vita come noi. Per paradossale che sia, la formula si rivelava già ad una semplice analisi fenomenologica.

(1992)

Il personalismo come processo di trasformazione sociale

*«Però adesso, porco cane,
non se ne può più...»
(Jovanotti)*

Il razionalismo è una delle bandiere che la modernità ha innalzato con maggior frequenza, al punto che, criticandolo, si ha l'impressione di uscire fuori dai confini della modernità. Tuttavia, questo esodo non è automatico, o comunque può essere lo snodo di molti percorsi, diversi e persino contrastanti tra loro. Non è detto che una posizione antirazionalista sia equivalente a un atteggiamento antimoderno: cioè non è detto che sia indiscutibile l'equazione «modernità=razionalismo». Secondo un'interpretazione molto diffusa, prima di essere razionalismo, la modernità consisterebbe in una posizione di principio che guida la ricerca: l'uomo non indaga la natura, la società o qualunque altra cosa, a partire da principi dati e affermati come indiscutibili, ma a partire da principi che egli stesso pone, attraverso una ricerca specifica. Prima ancora di essere razionalista, Cartesio afferma la legittimità di dubitare di tutto ciò che comunemente si ritiene valido e indiscutibile, cioè afferma che nulla è indiscutibile in via di principio, ma che si debba piuttosto partire sempre da una critica dei presupposti. Modernità equivarrebbe dunque a ricerca dei principi che ispireranno ogni indagine e la stessa vita personale.

Ora, su questa esigenza critica, che mette in dubbio ogni affermazione assoluta, si innesta una seconda fase: dopo aver dubitato di tutto, io scopro che qualcosa mi risulta indubitabile, e questo qualcosa è la ragione: il razionalismo non è, formalmente, il presupposto della modernità, ma la *conclusione* a cui arrivo con un'indagine, che è moderna in quanto ha sottoposto a critica i principi precedentemente vigenti. Ma questo significa che possiamo criticare la *conclusione* razionalista, ed anche smantellarne del tutto i fondamenti teoretici, salvando però l'esigenza primaria dell'autonomia della ricerca dei principi. Cioè, se sottoponiamo a dubbio tutto ciò che è dubitabile, compreso il razionalismo, e ci risultano indubitabili altri dati, non stiamo costruendo una visione antimoderna, ma una visione

antirazionalista che conserva una sua essenziale modernità. Più precisamente, proviamo a concepire un'altra forma di modernità. Il pensiero contemporaneo, in fondo, ha criticato Cartesio, mostrando che l'indubitabile non è il pensare, ma la vita concreta della persona reale. Da ciò ha derivato il rifiuto della nozione di *individuo* e la sua sostituzione con la nozione di *persona*.

Vi sono due capisaldi nella visione razionalista: il primo, che tutti i movimenti e i mutamenti del reale avvengono in conformità con leggi razionali, e sono formulabili attraverso concetti capaci di renderli prevedibili; il secondo, che questa traduzione in termini concettuali può essere applicata anche alla vita personale, alla convivenza, alla progettazione dello sviluppo, insomma a ciò che è umano e storico. Lasciamo da parte le implicazioni scientifiche di questa visione, e atteniamoci a una prospettiva filosofica. Diciamo, anche se non è perfettamente vero, che una pietra o una mucca tollerano una loro interpretazione in senso razionalista, cioè non mostrano reazioni suscettibili di smentire i capisaldi del razionalismo. L'uomo invece sì, dal momento che presenta dei comportamenti *evidentemente* irrazionali. Possiamo dunque ridurlo a concetto solo svalutando questi comportamenti, considerandoli illegittimi, indegni e, in un certo senso, peccaminosi contro la ragione.

Di fatto, il razionalismo ha tentato di prescindere dall'irrazionale umano, come se si trattasse una cosa indegna, da combattere, da porre di fronte alla scelta obbligata tra razionalizzazione o sanzione sociale. Nei secoli della modernità razionalista l'uomo ha fatto violenza su se stesso, o ha fatto in modo che lo si credesse, spacciando questo sacrificio iniziatico come la conquista di una superiore forma di esistenza, finalmente libera, finalmente civile, finalmente illuminata, anche se momentaneamente olezzante di rifiuti industriali. È la vita *more geometrico*, una vita che tutto può essere tranne che libera, perché la ragione non è libera, né lo sarà mai: è *obbligata* a rispettare le regole della logica, e a dire che, dati certi presupposti o principi, la via più breve tra due punti è una linea retta.

Applicata all'uomo, questa logica è distruttiva, e la realtà sta lì a dimostrarlo. È che irrazionale non è soltanto il caos delle passioni e delle emozioni incontrollate, delle ebbrezze nevrotiche; irrazionale è anche l'amore, e la bellezza, il gioco, la festa, la solidarietà, la vocazione verso un tipo di vita in luogo di un altro, e la stupida sensazione che, se proprio si deve lavorare, sarebbe bello fare almeno un lavoro solidale con il nostro carattere e le nostre capacità o i nostri «talenti». Insomma, irrazionale - e lo dico formalmente - è il diritto di definire la gioia in base a quello che ci dà gioia, e non in base a quello che dà gioia ad un altro.

Se vogliamo una differenza pratica tra la concezione dell'individuo e quella della persona, possiamo trovarla in un punto molto preciso: il comportamento dell'individuo, dell'ente razionale, è predeterminato; deve essere razionale. Certamente *può* non esserlo, ma a seguito di una scelta

sbagliata, immatura, e appunto peccaminosa contro la dea ragione, o contro il dio dei filosofi, che è pensiero di pensiero. L'individuo ha un dovere previo a cui attenersi, e l'uomo concreto, ridotto a individuo, consisterebbe in un dover essere ragione, che lo voglia o no. Invece, la persona si definisce per l'esatto contrario: consiste nella *possibilità di decidere chi deve essere e come comportarsi*, sulla scorta di una vocazione radicale, di un modello di esistenza previamente sentito, o liberamente scelto, o creativamente progettato. Non è che la persona pecchi contro la ragione: la persona è l'ente che può decidere se comportarsi o meno in modo razionale, che può decidere di non razionalizzarsi; dunque, non è che la realtà umana sia dentro la ragione, ma il contrario: la ragione è un ingrediente della persona umana, la quale decide cosa farsene di questo ingrediente. C'è un primato di fatto del personale sul razionale. Mentre l'individuo è tenuto ad essere prevedibile, la persona è imprevedibile e liberamente creatrice della linea della sua esistenza. La vita dell'individuo è già prefissata, mentre quella della persona è indeterminata e problematica. Nell'individuo, la ragione non è un elemento, ma è il suo stesso essere: egli deve solo compierla, e la sua felicità consiste nell'adeguarsi alla Ragione, fatalmente scritta con maiuscola, previa alla sua esistenza singolare concreta. Invece per la persona la ragione è solo uno strumento, e vi sono situazioni in cui questo strumento non serve: tra due punti esistono infinite linee, e la cosa più importante è riconquistarsi la sovranità per decidere quale linea percorrere, senza dovere giustificazioni al principio di non contraddizione.

Ontologicamente, la persona consiste nel *poter scegliere chi deve essere*. Questo vale per la mia persona e per l'altrui. Questa libertà di scegliere se stessi è un puro fatto, che ciascuno scopre nel suo personale sentire e constata nel comportamento imprevedibile del suo prossimo. Ma proprio per la libertà in cui *consiste* il mio essere personale, io *posso* prescindere da questo dato e trattare gli altri come se fossero pietre, oggetti, strumenti a mia disposizione. Mentre il muro sta lì, e non posso passarci attraverso, qualunque sia il mio modo di concepire il muro, con l'altro uomo, che pure sta lì, la cosa è diversa. Posso non rispettare la sua libertà, in barba a tutti i bei discorsi teorici, e magari giustificandomi anche con argomentazioni fornite da una pseudo-filosofia compiacente. Non dobbiamo ora trattare il problema della morale, ma restare su un livello descrittivo. Il *fatto* è questo: *qualunque* sia la mia morale, rispettarla o meno è una decisione che prendo io, ed ho realmente la possibilità di decidere di non rispettarla. È la distanza tra il dire e il fare, una superba banalità: per realizzare un progetto qualunque, non c'è bisogno solo del progetto e della buona intenzione, ma anche, e soprattutto, degli atti concreti che traducono l'intenzione in comportamento. Cioè: impegno.

Il personalismo non è l'adesione intellettuale alla nozione di persona, ma è il comportamento concreto in cui viene realmente rispettata la persona, cioè il puro fatto ontologico che l'altro determina la sua vita in base a considerazioni sue e non in base a idee mie. Si ha personalismo se di fatto l'altro non è trattato da oggetto, e non se ci si limita a chiacchierare di teoria

della persona. Il personalismo è una prassi. Che poi fornisca l'estro alla teoria, per persone che hanno l'interesse alla riflessione intellettuale, è un altro conto, e in fondo non è essenziale.

Oggi viviamo prigionieri di una prassi politica che non ha rispettato l'uomo, e spesso non si è nemmeno proposta di farlo. Si tratta di sostituirla con una prassi personalista, che faccia del rispetto altrui il punto principale. Questa è la rivoluzione personalista, o il personalismo come processo di trasformazione sociale: se finora l'uomo è stato al servizio dello sviluppo, ora occorre mettere lo sviluppo al servizio della persona. Io credo che qui il personalismo entra in collusione con la lotta di classe, e se sappiamo rendere attuale il significato della lotta di classe, che aveva in vista la società del secolo scorso, finiremo col non distinguere tra i due termini, personalismo e lotta di classe. Perché se l'uomo è stato al servizio dello sviluppo, lo sviluppo a chi è servito? La risposta è meravigliosa: è servito ad una parte degli uomini, ad *alcuni* uomini.

La mistificazione che ha ridotto la vita a razionalità presenta una caratteristica singolare: la Ragione Universale e Metafisica a cui ognuno si doveva ispirare non è affatto diversa da quella che la mia mente concepisce quando si comporta secondo le regole della ragione; ovvero, la «ragione con maiuscola» è quella concepita da alcuni cervelli umani che, rispetto ad altri che non sono d'accordo, si ritengono un'élite. E naturalmente, si tratta degli stessi «alcuni» che hanno progettato lo sviluppo in termini razionali, e ci si sono ingrassati. Il razionalismo è stato il volto culturale del dominio borghese, il che rende nobile il tentativo di Marx di usarlo per fondare una teoria che legittimasse la fine del capitalismo. Purtroppo, la teoria è stata una spada a doppio taglio.

La persona, dunque, consiste nel potere di creare la forma della sua esistenza, e di fatto vivere significa sempre attuare questo potere. Bisogna sottolineare un punto decisivo: tale potere non significa possibilità di scegliere tra modelli già proposti; in modo più radicale, si tratta di poter decidere se seguire un modello già presente o di inventarne uno nuovo, progettando un'esistenza del tutto inedita e irriducibile agli schemi già codificati dalla società. D'altronde, se non esistesse questa capacità di concepire l'inedito, non sarebbe stato possibile alcun cambiamento nella struttura della vita umana.

Questo è il versante bello della vita umana. Ma ce n'è un altro, più problematico. Ogni uomo è un potere creativo e libero, ma non lo è in astratto. Nel progettare la mia vita personale, indipendentemente da come sia il progetto, io penso e opero in una convivenza, cioè interagisco con la mia circostanza, che include altre persone. Buona parte della mia vita consiste in una relazione interpersonale che nella teoria può avere varie forme, cioè non è predeterminata quanto alla forma: si convive anche

quando ci si prende a sberle. Ma intanto, la forma che la convivenza avrà dipende da me; non in modo esclusivo, certo, ma per una buona porzione. Questa responsabilità di dare forma alla relazione interpersonale non posso scrollarmela di dosso: se anche decido di abdicare e far decidere l'altro, ho comunque fatto un atto concreto che determina la forma della convivenza.

Questo significa che l'altro è come tale un ingrediente della mia vita, è presente nella mia vita essendo «altro» e non essendo «mio». Dunque, quando progetto la mia vita, l'altro è, in questa sua qualità di estraneo, un ingrediente del progetto. Ma io non so chi è, né cosa vuole, a che aspira, che cerca nella sua vita e da me. Il dilemma è molto semplice: o mi pongo il problema della sua libertà e creatività, delle sue attese, dei suoi diritti previ, oppure me ne fotto, e gli assegno un ruolo confezionato da me, secondo i miei piani. Si noti che questo dilemma non è qui inteso come problema morale: certamente contiene un problema morale, ma ho detto in precedenza che non me ne occupo ora. Piuttosto è un dilemma *politico*, è un fatto osservato dal versante della convivenza e dell'organizzazione dei rapporti sociali. Indipendentemente da qualunque considerazione morale, io non posso evitare di decidere se trattare l'altro come mio oggetto o come soggetto «suo», e questa decisione determina la forma della convivenza.

Allora abbiamo un primo fronte di lotta, per così dire: è la lotta per difendere il diritto alla propria libertà, alla propria personalità, contro chi vuole negare questo diritto, riducendo la «mia» vita agli obiettivi della sua. Poi abbiamo un secondo fronte, quando decido di adottare una prassi personalista, che è molto più difficile da gestire di un rapporto di puro dominio: perché nella prassi personalista, ogni successo personale si gioca tutto dentro il *tentativo* di incontro, dentro la comunità come *programma*.

Cosa significa realmente tentativo di incontro e programma di comunità? Intanto è una relazione che presuppone il riconoscimento dell'altrui libertà di *non* essere d'accordo con me. Dunque significa anche che io mi pongo un limite: se tu puoi non essere d'accordo con me, io non posso agire su di te contro questa libertà; dunque, per fare qualcosa insieme c'è bisogno di un consenso tuo e mio al progetto da realizzare. È chiaro che in questa prospettiva *la persona ha priorità sul progetto*; concepiamo insieme una certa azione come solidale con la nostra rispettiva aspirazione alla realizzazione personale, quindi poniamo il programma al nostro servizio. Non «la» persona, ma «le» persone, il «noi» è il fine della convivenza sociale, che è sociale proprio in quanto ognuno può considerarsi parte attiva del «noi» e non soggetto passivo ascritto ad una categoria di servizio, ad un «loro» di tipo classista o razzista. Questo significa che il consenso non è solo strumentale, ma c'è un'identificazione tra la pratica della democrazia, o più in generale della vita politica, e la pratica del personalismo.

In che consiste in ultima analisi una trasformazione personalista della società borghese e capitalista? In sintesi: il capitalismo è una prassi in cui, nelle relazioni sociali, alcune persone sono soggetto, ed elaborano un

progetto di vita, mentre altre persone sono oggetto, e non hanno voce in capitolo.

Il capitalismo ordina la società in classi: la Prima Classe ha il potere di fissare le regole del gioco, e la Seconda Classe è strutturata in funzione degli interessi della Prima. C'è un motivo per cui uso queste sigle convenzionali, anziché i vecchi termini «borghesia» e «proletariato». L'elemento discriminante tra le due classi è il potere reale sulla propria vita e sull'altrui e l'uso di questo potere: questo elemento strutturale di dominio, che nega all'altro il potere, lo possiamo ritrovare in qualunque ideologia, anche perché usa l'ideologia come un semplice rivestimento o alibi: dittature sudamericane, stalinismo, e persino leninismo rientrano in questa prassi. Vale a dire che comincia ad essere evidente ad occhio nudo un livello di significato del capitalismo più profondo di quello che traspariva nell'Ottocento: dentro il capitalismo, come sua anima, sta una struttura settaria, che ritroviamo ogni volta che un progetto politico si fonda sulla nozione di individuo. La struttura settaria consiste in questo: che una *parte* della società non si ritiene più in funzione del tutto e condizionata dal tutto, ma pensa il tutto in funzione di se stessa. Il capitalismo inaugura questa mentalità, articola la società secondo questa struttura, e poi la trasmette a tutte le ideologie moderne.

Separandosi dalla totalità del corpo sociale, e subordinandolo ai propri interessi, la borghesia conquista il potere distruggendo ogni figura sociale preesistente, positiva o negativa che fosse. Il concetto di proletario identifica un uomo che si trova in certe condizioni, in una certa situazione, condizioni e situazione prodotte direttamente dalla borghesia, cancellando tutto ciò che poteva preesisterle, in termini di appartenenza a un ceto, a un complesso di tradizioni, a una identità. La difesa delle identità è stata un cavallo di battaglia del pensiero tradizionalista, al quale oggi si possono riconoscere dei meriti. Tuttavia, c'è una differenza reale tra il momento della prima reazione antiborghese (di tipo reazionario) e l'ideologia del tradizionalismo, che si è costituita in seguito: i primi tradizionalisti, come Vázquez de Mella, ad esempio, non si accontentavano di reclamare la loro identità, ma chiedevano sovranità per poter decidere quale identità darsi, cioè possibilità di autodeterminazione. Questo punto viene completamente smarrito nella costruzione del tradizionalismo come ideologia, tra la fine dell'Ottocento e il nostro secolo: l'identità storica di un popolo o di una regione diventa la forma perfetta e definitiva da difendere o restaurare. Addirittura, da imporre, mettendo in contrapposizione il diritto all'identità e il diritto di scegliersi l'identità, il diritto anche di cambiare, se lo si vuole, l'identità.

L'attacco borghese alla società tradizionale prescinde dalla discriminazione tra ciò che essa aveva di positivo e ciò che aveva di negativo: si limita a negare il diritto di identità, imponendo nuove condizioni di vita, pensate in funzione delle necessità del nuovo modello di sviluppo che l'industria permetteva. Così, nella polemica, si contrappone il nuovo modello a quelli antichi, e si perde di vista che la questione vera è un'altra, e precisamente la

definizione del soggetto che ha l'autorità, la sovranità di pensare i modelli. Se questo conduce il tradizionalismo all'utopia ideologica, è anche vero che dal lato del marxismo dogmatico si finisce col commettere lo stesso errore. Non si riesce ad impedire il progetto borghese di annullare tutte le caratteristiche personali, di ridurre la persona a individuo: si tratta di ottenere, per privazione, un tipo umano compatibile con le esigenze della macchina, in modo che questo tipo umano permetta alla macchina di lavorare al meglio. In questo senso, il proletario, l'uomo spogliato di tutto in termini di cultura, appartenenza e potere è un uomo modellato dalla produzione. Esigenze come la poesia, l'amore, la voglia di andare a meditare su un prato o in una chiesa, farebbero inceppare la catena di produzione. Da qui il grande attacco: sopprimere tutto ciò che non è produttivo, o relegarlo in zone chiuse dell'esistenza, nel riposo settimanale, nel privato, nell'immoralità, tutti «luoghi» in cui si va a scoprire nuovi mercati potenziali, e quindi nuovi affari.

L'essenza del progetto borghese consiste in un agire storico in cui non contano nulla le idee occasionalmente rivestite, ma conta il dominio di fatto, la struttura che prima si diceva settaria. Anche la forma storica del dominio è contingente. Si passa, ad es., dalla forma personale della proprietà e del capitale, alla forma societaria, azionaria, dall'economia di produzione a quella basata su operazioni finanziarie, da regimi politici formalmente dittatoriali a regimi formalmente democratici, ma sempre conservando, o almeno reclamando, il privilegio di fondo di disegnare i ruoli sociali, di disporre di individui malleabili, intercambiabili, subordinati. Sempre e comunque l'alta dirigenza del capitalismo è disposta a vendere come bene comune ciò che essa ha disegnato come bene privato, come bene di alcuni. *Si dà il caso* che viviamo in un posto in cui il perseguimento del bene privato dei capitalisti è passato attraverso un tipo di crescita che ha consentito una distribuzione graduata della ricchezza, e il conseguimento di un buon tenore di vita per un numero molto grande di persone. Questo non significa che la borghesia occidentale ha una coscienza sociale, perché è la stessa borghesia che altrove, non essendovi costretta, non ne fa mostra. Significa che storicamente, in Europa Occidentale, si è dovuto accettare un patteggiamento, ottenere un consenso, subordinando in parte il bene privato al bene comune.

L'idea antica del bene comune può essere trascurata e persino derisa con l'ovvia obiezione che si tratta di un concetto vago. Chiaro che è vago, e per fortuna. È vago come il Nord, che non è un luogo, ma la direzione dell'andare. Domande sull'essenza dello stato o della società possono essere poste in ogni momento, e basta averne voglia. E richiedono risposte precise e scientifiche. Con l'idea di bene comune, invece, ci si pone un'altra domanda molto più concreta e terra terra: a che scopo stiamo convivendo? Non: che cosa è la società, ma: perché costruiamo una società. C'è modo e modo di convivere: nell'amore mistico, tra le sberle, o con un accordo scritto. Il bene comune mi dice cosa *ci proponiamo* di fare, cosa ci

proponiamo di ottenere ora che, stando tutti in questo spazio politico, decidiamo di continuare a starci, e darci una regolata.

A queste domande, vorrei dare una risposta molto postmoderna: per conto mio, se c'è da vivere in società, accetto subito, ma a condizione di guadagnarci. È egoismo? o vogliamo pensare che il personalista vive gratis? Io accetto la società civile se mi promette o mi lascia sperare una situazione che soggettivamente reputo vantaggiosa. Se invece debbo averne solo rogne, grazie no.

Questo «io» che vuole guadagnarci non è solo il sottoscritto, ma ciascuno di noi, ogni io che vive nella società, ogni socio. Io e l'altro vogliamo avere vantaggi dalla vita sociale, e ognuno di noi ha una sua idea dei vantaggi che vuole e dei costi che è disposto a pagare. Intanto, col bene comune formuliamo un progetto di ripartizione tra costi e vantaggi. Di fatto, noi avremo una società, se i costi e i vantaggi saranno ripartiti in modo equo tra tutti i conviventi. Posto che ognuno vuole guadagnarci il più possibile pagando meno che può, vediamo di ripartirci onori e oneri, senza atteggiamenti da crocerossine e filantropia; elaboriamo un progetto di convivenza nel quale ognuno accetta di essere *parte* dell'organismo sociale e di funzionare come parte del tutto, anziché come parassita del tutto.

Questo equilibrio che cerchiamo costantemente si chiama, in termini classici, bene comune. Naturalmente non possiamo definirlo a priori e una volta per tutte. Il progetto di bene comune dell'anno di grazia 1200 non poteva trattare i problemi in primo piano nell'anno di disgrazia corrente. Il bene comune è vago, perché non è un'ideologia, e d'altronde nessuna ideologia può presumere che sarà in grado di risolvere tutti i problemi che si porranno da qui alla Parusia. Il bene comune è la disposizione a cercare la migliore distribuzione di costi e benefici possibile qui oggi; questa definizione è un progetto politico valido ora e forse superato domani; il progetto politico è una rivendicazione contro chi nega la «comunità» del bene comune, e/o si confronta con altri progetti che concepiscono il bene comune in modo diverso, cercando compromessi e aggiustamenti equi. Evidentemente, bene comune e lotta di classe non si escludono; e se bisogna aggiornare la nozione di lotta di classe, è sul concetto «classe» che occorre lavorare, non certo sul concetto «lotta».

Ora qualcuno potrebbe dirmi: «Scemo! In fondo, tu stai dicendo che bisogna mettersi d'accordo, cioè che si deve fondare la convivenza su un contratto sociale; ma quest'idea è il grande contributo di civiltà che la borghesia, la modernità, ecc. ecc.». Rispondo: ho dei dubbi.

In primis, il contratto sociale moderno (che è diverso da altre teorie, come quelle di cui parla Platone, ad esempio, nelle *Leggi*) parte da zero. Dice che, siccome l'uomo è una mala bestia, e questi disgraziati non vogliono lavorare tranquilli, stabiliamo delle leggi. Platone partiva da un altro punto di vista, e diceva: siccome noi siamo un gruppo umano organizzato con leggi, usi,

costumi, riti e personalità (o volontà politica) ed è opportuno vivere insieme a voi, che pure avete leggi, costumi, riti, usi e volontà politica, definiamo un ambito comune che permetta alle nostre rispettive culture di convivere con giustizia.

Il contratto moderno non presuppone una radicata credenza circa ciò che è lecito o illecito. I contraenti possono anche ammettere l'ingegneria genetica e smontarvi le cellule a una a una, senza porsi il problema se questo sia giusto. Così il contratto sociale di Hobbes, a priori, esclude che una parte della società possa avere una visione diversa della giustizia, della morale, dell'economia; è un accordo di interesse all'interno di una stessa concezione dello stato, della società, del diritto, presente in ogni singola parte contraente. Le parti sono differenziate da interessi, non da visioni del mondo. Così Hobbes *conclude* che lo stato garantisce il rispetto del contratto, non avendo ammesso a contrattare nessuna parte che avesse dello stato una concezione diversa. Il contratto riguarda il *fattibile* prescindendo dalla sua liceità morale, da una definizione di ciò che non si deve fare, diversa da quella borghese. Quando, nel livello politico, si scopre che il contratto sociale è una sciocchezza, la società non ha più armi per opporsi. Noi, che siamo i fessi, ci interroghiamo sulle prospettive dell'ingegneria genetica; loro, che sono i furbi, hanno già investito miliardi sull'affare. E adesso andate a fermarli! Anche perché, *in secundis*, grazie a Hobbes abbiamo un efficiente sistema di polizia.

L'idea del contratto ha un rovescio della medaglia: per farlo rispettare, c'è bisogno della polizia; ma questo non dà nessuna garanzia a chi domani possa pretendere, e magari a ragione, che i termini del contratto vengano cambiati. Il contratto, per funzionare, e portare la luce del progresso, benessere, civiltà, ecc., richiede un centro che abbia il monopolio della forza. Naturalmente, la teoria dice che questo centro agirà sotto il controllo politico e per il bene dei contraenti: è la storia del bastone e della carota, solo che il bastone lo socializzano e la carota no. Se chi ha il potere decide di spartirsi la carota in un ristretto gruppo, gli altri come possono dire ah o bha, senza più un briciolo di forza? Naturalmente, i trattati teorici hanno mille risposte a cotanto quesito, e altrettanto naturalmente noi possiamo ritenerci onorati di andare a spiegarle ai bambini della rivoluzione industriale, che lavoravano dodici ore al giorno, o agli idioti che vogliono mangiarsi l'insalata proprio oggi che, madonnabona, è radioattiva. O a quelli che hanno la puzza di discariche tossiche sotto casa, o ai pellerossa superstiti...ce n'è di pubblico da intrattenere.

Il fatto è che il contratto sociale è un'idea tanto bellina, ma tanto campata per aria. Nella realtà, ciò che dà forma alla società non è affatto un accordo preso a tavolino. Se accordo ci deve essere, è secondario e derivato, e rappresenta una confluenza su idee accettabili, da parte di persone che hanno il potere per:

a) rifiutare ipotesi di accordo che ritengono ingiuste;

- b) controllare giorno per giorno che l'accordo venga rispettato, e verificare se continua ad avere senso;
- c) denunciare il contratto vigente, quando è il caso, cercandone uno più equo.

Lo Statuto dei lavoratori è un accordo raggiunto perché le due forze in conflitto avevano la forza sufficiente per far sentire la propria voce, ma non per annientare l'avversario: quando pensiamo a come si forma realmente un patto sociale, l'esempio dello Statuto dei lavoratori è illuminante; si forma con quel contrasto, nel momento in cui ogni parte ha forza, ma comprende anche che non può fare a meno dell'altra parte, che non può pretendere di essere, da sola, una totalità. E lo Statuto dei lavoratori non è vigente in eterno, in primo luogo perché occorre seguire i cambiamenti, ed essere aperti a qualcosa di meglio; in secondo luogo, perché l'altra parte è sempre pronta a diminuire i costi che esso le impone. Lo Statuto non è il risultato di un'astratta mediazione razionale; al contrario, la mediazione è imposta da un previo equilibrio di forze e di poteri.

Da un punto di vista personalista, riconosciuto all'altro il diritto di determinare i suoi obiettivi e la sua vita, il problema primo non è il contratto, ma l'equilibrio delle forze e la frammentazione del potere. Perché un progetto di società alimenti qualche speranza che *perseguirà anche in futuro* la giustizia, è necessario che esistano poteri diversi, in parte autonomi, controbilanciati, e non confusi in un unico centro di controllo: poteri limitati l'uno dagli altri, e quindi costretti a trovare una forma equa per vivere. Altra garanzia non c'è, a meno che uno non si voglia accontentare della teoria e delle pie intenzioni.

Lo stato subordinato alla società e ridotto a risultato dell'equilibrio tra forze sociali: significa togliere il monopolio della creazione delle norme, il monopolio del potere, ad un punto centrale del corpo sociale, e avviarsi verso forme di democrazia diretta. È una rottura a vantaggio dei soggetti sociali, dei raggruppamenti umani che si costituiscono dentro la società e nei quali si articola la convivenza, qualunque sia il motivo che ne occasiona la nascita. Nel mondo romano, e in quello medievale, si era sviluppata l'idea che ciascuno di questi soggetti sociali avesse una sua autonomia giuridica, cioè la capacità di produrre norme autonome, di stabilirle e pattuirle: capacità e diritto di darsi da solo le proprie leggi, in un contesto di convivenza con gli altri gruppi, definito dall'idea vigente del bene comune.

È un elemento tradizionale della dottrina politica europea la distinzione di due fonti del diritto: il potere legislativo centrale e gli usi della società, cioè dei singoli gruppi sociali. Questi danno luogo a sistemi di autonomie creati dalle comunità. È da notare che l'origine di questa concezione del diritto è molto antica; è presente in Roma, è attentamente studiata nel medioevo, ma anche dai teorici del liberalismo; con singolare puntualità, la ritroviamo nel socialismo «utopistico», nel pensiero anarchico, e persino in Marx; più in generale, i sistemi di autonomie attirano l'attenzione ogni volta che si pensa

ad una società libera dallo stato moderno, caratterizzato dal centralismo e dal monopolio del potere. Naturalmente, ognuna di queste scuole o correnti di pensiero reinterpreta l'autonomia dei corpi sociali; non ci interessa qui ripercorrere queste interpretazioni, ma semplicemente ricordarle, perché segnalano l'ubicazione di una miniera politica. Certamente, l'interpretazione corporativa, che viene elaborata dalla destra a partire dalla sociologia tradizionale (chiamiamola così), non ha quasi alcun rapporto con l'interpretazione che ne dà Bakunin quando, pensando alla società storica più vicina all'idea anarchica, indica il sistema di autonomie che reggeva gli stati americani sudisti (razzismo a parte, ovviamente): un sistema di diretta derivazione europea.

Di che si tratta realmente? Si tratta di sottosistemi giuridici autonomi, creati dalle comunità; all'origine sono usi, che vengono elevati a norma giuridica con valore di legge, a seguito del riconoscimento pattuito con l'autorità centrale.

Un processo standard di creazione di questi sottosistemi, astratto dalla prassi storica, potrebbe essere il seguente:

- a) i membri di una comunità producono spontaneamente usi;
- b) i giuristi fissano dottrinarmente questi usi e riconoscono tecnicamente la loro vigenza;
- c) i membri della comunità, attraverso la loro rappresentanza, ne esigono la sanzione come legge di stato;
- d) dopo un negoziato dialogato, e generalmente duro, questa sanzione viene ottenuta; lo stato proibisce comportamenti contrari al sistema di norme concordate, e si impegna a non promulgare leggi che modifichino questi sistemi, nonché a rendere compatibili quelle già esistenti.

È difficile trovare nel nostro ordinamento esempi sopravvissuti di questo modo di creare la legge. La cosa che più ci si avvicina potrebbe essere i codici di autoregolamentazione di varie categorie: del diritto di sciopero, o delle norme da seguire nelle campagne pubblicitarie. Lidia Menapace si chiedeva una volta in un articolo: «Ma se noi pattuiamo tra noi, non so, in un quartiere, in un consiglio di zona, degli atteggiamenti, dei comportamenti, perché non debbono avere valore?». È una forma di auto-organizzazione della società pensata a partire dalla realtà dei sindacati: i sindacati, si argomentava, fanno contratti che poi valgono *erga omnes*, dunque hanno una rappresentanza sociale riconosciuta e un potere reale, perché stabiliscono una norma di legge.

Però l'esempio dei sindacati è adeguato fino a un certo punto. Il contratto nazionale vale *erga omnes* nel senso che fa testo anche per i lavoratori non iscritti al sindacato; però se il datore di lavoro non è iscritto all'associazione datoriale che lo ha firmato, allora non ne è vincolato. La legge obbliga il datore di lavoro non a rispettare i contratti nazionali, ma le leggi di stato, e queste impongono un minimale contributivo, ma non una retribuzione

minima. Il caso delle norme forali è diverso. Si ha prima un uso vigente, nato nella società, poi la difesa di questo uso e la sua incorporazione nel diritto come legge concordata. Ancora una volta, l'errore del tradizionalismo sta nel difendere queste leggi concordate, così come sono (dove esistono), mentre l'interesse che esse hanno non è nel loro contenuto, ma nell'idea di sovranità che sottintendono, cioè nel riconoscimento di una sovranità popolare che si esplica dentro un quadro generale concordato, senza passare per il monopolio del potere legislativo ed esecutivo, senza una delega completa della sovranità politica.

Bisogna recuperare l'idea della sovranità popolare come qualcosa di concreto e non come un titolo astratto. La sovranità concreta non è un ente a sé stante, ma è la somma delle sovranità dei singoli. Certamente, ci sono questioni in cui la sovranità popolare si manifesta attraverso elezioni generali. Se bisogna decidere su un tema che coinvolge tutti direttamente, per esempio su come organizzare l'esercito, quali funzioni dargli e quali proibirgli, abbiamo un argomento in cui tutti debbono dire la loro, e in cui forse gli unici a non parlare debbono essere i militari in quanto tali. Allora abbiamo bisogno del partito politico, di elezioni a suffragio universale. Ma poi ci sono questioni sulle quali non può intervenire chiunque, perché richiedono conoscenze complesse. Allora, la soluzione trovata dalla democrazia formale è trattare il problema a livello tecnico, con un controllo politico. Ma la tecnica va dove si vuole che vada. Se si deve ristrutturare un'azienda, la tecnica mi dice che è inevitabile licenziare ventimila operai, e me lo dimostra con una sfilza di numeri. La politica comincia appunto quando diciamo no alla soluzione tecnica, e definiamo l'ambito entro il quale va risolta la questione: non la soluzione più efficace, ma quella che tenga conto dei dati A, B, C..., che vengono imposti politicamente. Nella democrazia formale, questo potere politico resta nelle mani del governo. Se il governo, per ragioni sue, lascia mano libera al tecnico, la società non ha armi di difesa. Un governo che abolisse la cassa integrazione, dovrebbe sopportarne le conseguenze politiche, ma non andrebbe incontro a nessuna conseguenza giuridica: non violerebbe nessuna legge, perché nessuna legge gli impedisce di intervenire in materia di cassa integrazione. Se non lo fa, è per considerazioni politiche, non perché il potere reale della società sia stato istituzionalmente riconosciuto come potere separato e opponibile al governo. Ma non è obbligatorio che sia così. Nella Roma repubblicana, il tribuno del popolo aveva diritto di veto; bastava solo che dicesse no, e la cassa integrazione non si toccava: non è un ostacolo politico, ma un ostacolo giuridico, un potere di democrazia diretta che, all'occorrenza, si esercita contro il governo centrale.

I sistemi di autonomie sono un'esperienza storica importante di democrazia diretta, basata sugli usi sociali, sulla personalità politica delle comunità, sul dialogo/scontro tra il governo centrale e i gruppi sociali. Questo è il punto chiave sfuggito alle reinterpretazioni di destra: le corporazioni, o cosiddette tali, non sono organi dello stato, come pretendeva il fascismo, ma organi autonomi dallo stato, quindi contrapponibili allo stato. Ma possono agire

solo dentro un quadro di consenso. Perciò, nel dialogo o confronto con lo stato, presuppongono un quadro di riferimento determinato attraverso il suffragio universale e i partiti.

L'idea dello stato come sistema di autonomie oggi è pressoché scomparsa dalla teoria politica. L'autonomismo che sta tornando di moda è una forma di particolarismo, un fenomeno di degenerazione, per di più limitato al solo tema della confederazione tra regioni o piccoli stati. Che sia inconsistente, culturalmente, è dimostrato dal fatto che non pone il problema di come debbano essere strutturati gli stati, o le regioni, da confederare. Il problema delle autonomie è sempre e solo il problema dell'autonomia della società dallo stato, all'interno di un accordo generale. Autonomia non significa che riconosciamo come legali tutti gli usi creati dalla mafia, ma che riconosciamo legali gli usi coerenti con il quadro politico delineato nelle elezioni generali. Vale a dire riconosciamo il potere di ogni parte della società di creare usi, e quindi leggi, ma riconosciamo anche il dovere di pagare il costo sociale, di armonizzare questi usi, che potrebbero essere corporativi in senso deteriore, con i diritti degli altri, che non sono intervenuti nella loro creazione. Allora sì che alla frammentazione del potere può corrispondere la coesione della società e non la sua disintegrazione particolaristica o lobbistica. La democrazia diretta non può sostituire la democrazia parlamentare, ma deve esserne il complemento. Il suffragio universale ci dà la definizione del bene comune accettato, ci dice come deve essere la solidarietà; allora la solidarietà cessa di essere un valore soltanto morale, e diventa un valore politico: è prodotta direttamente dalla società e può lasciare alla società stessa tutto lo spazio possibile.

Questa non è l'idea del più società e meno stato, anche se ci si avvicina. Per la semplice ragione che non è questione di «più» e di «meno». In una situazione di capitalismo aggressivo e feroce non serve che lo stato si tolga dai piedi, ma che col suo potere supplisca alla debolezza del cittadino. Lo stato ha un obiettivo politico definito nelle elezioni; poi, in relazione alla situazione storica, questo obiettivo può richiedere la sua maggiore o minore presenza. La pretesa di molti pensatori cattolici, che vedono comunque un male quando lo stato è presente, è folle quanto la statolatria, perché in entrambi i casi si prescinde dalla questione essenziale di valutare cosa fa lo stato con la sua presenza, e di sottoporre a giudizio questa presenza nelle libere elezioni. Piuttosto si tratta qui di una subordinazione di principio dello stato alla società.

Il terreno della lotta politica è la società; questa produce lo stato (e Marx è sacrosanto quando rimprovera ad Hegel di aver fatto dello stato un'entità mistica a cui ha sacrificato la società), e nella società si svolge anche la lotta per dare allo stato un senso anziché un altro. Questa lotta è il processo di trasformazione della società in senso personalista e comunitario. Lo si chiami come si vuole, non mi formalizzo sui nomi, ma l'importante è che si tratta di un processo: non è uno stadio che alla fine si raggiunge, ma è qualcosa che si produce qui ed ora, di contro ad altre tendenze e spinte che

agiscono nella società. Queste spinte nascono da un diritto di dissenso che nessuno può sopprimere; hanno il diritto di esistere e di combattere dentro un quadro istituzionale precedentemente concordato. Siamo fuori dai miti della dialettica e dentro la storia: non c'è, né può esserci una vittoria finale e definitiva.

Una società personalista non è l'unica pensabile. Ma per il solo fatto che comincia col riconoscere il diritto di dissenso, è l'unica che sia anche praticabile. Non avendo alcun obiettivo finale, e disinteressandosi di far dipendere la politica dalla sottoscrizione di un manifesto di metafisica e gnoseologia, mira «solo» a concordare qui ed ora, per via democratica, un quadro generale compatibile con il rispetto della persona, e a lottare nella società per imporre questo rispetto, dalla parte di tutti coloro che si trovano espropriati del potere di determinare la forma della loro vita. Il che si fa senza tregua.

(1989)

Origine razionalista del nichilismo

Il termine *nichilismo* corrisponde a una descrizione abituale della realtà odierna che sembra caratterizzata dal trionfo della pura e incontrollata spontaneità. Il nichilista rifiuta ogni norma e valore, non conosce freni, non accetta principi oggettivi, nega ogni discriminazione tra le sue tendenze e le sue voglie, si pone come giudice e come legge di se stesso, come misura e come legislatore. Quest'immagine include molte forme del cosiddetto edonismo contemporaneo e descrive efficacemente quel vivere in superficie che sembra caratterizzare il nostro tempo; però non esaurisce il fenomeno che si è chiamato nichilismo. Osservato nella sua globalità, questo presenta anche un altro aspetto, diverso e persino contraddittorio all'apparenza, che lo caratterizza fin dalle origini.

Già nelle prime manifestazioni storiche del nichilismo riconosciuto come tale (si pensi alla setta di Necaev) il rifiuto completo della morale non sfocia immediatamente nello spontaneismo incontrollato, nel puro abbandono edonistico. Al contrario, l'ipotesi che la morale non esista si accompagna a principi di efficienza, di efficacia operativa, di rigida gerarchia, in cui l'assenza di divieti *morali* comporta la presenza di pesanti divieti stabiliti dall'organizzazione. Proprio la negazione della morale conduce alla razionalizzazione estrema dell'organizzazione, delle sue strategie, dei suoi metodi, del comportamento degli affiliati, insomma del loro stile, con l'implicita concezione meccanicista e strumentale degli uomini e delle loro esigenze.

Il caso della setta di Necaev non è peraltro unico, e non è solo in certe forme di anarchismo che troviamo la stessa coesistenza di negazione e impegno, la tecnicizzazione dell'esistenza. Anzi, soffermandosi sull'aspetto organizzativo, si scopre che il fenomeno del nichilismo occupa un'area ben più vasta di quella dell'ateismo organizzato e coinvolge buona parte del mondo occidentale odierno, finendo col presentarsi anche in ambiti apparentemente eterogenei, come la concezione manageriale della vita e della società, o certi movimenti pseudoreligiosi. Questo aspetto di razionalità estrema del nichilismo permette anche di valutare adeguatamente i suoi rapporti con un certo culto dell'ordine, che furono già evidenziati da Jünger: «Nichilismo e anarchia. La distinzione è difficile come quella tra anguille e serpi, tuttavia indispensabile alla conoscenza della loro vera natura. Di capitale importanza è la rispettiva posizione di fronte all'ordine,

che manca agli anarchici, mentre contraddistingue i nichilisti»¹. Naturalmente si tratta sempre di un ordine razionale, dove l'uomo è privato di ogni significato tranne quello di oggetto da collocare nel suo posto predefinito: «Oggi l'uomo è diventato per gli altri uomini una particolare materia prima, un materiale qualsiasi da cui si traggono lavoro, notizie e altro. È questa una situazione che si potrebbe definire un cannibalismo accentuato»².

L'interesse dell'analisi di Jünger risiede anche nel collegamento del nichilismo a radici remote: la meccanizzazione della nostra immagine del mondo, simbolicamente legata all'*eppur si muove* di Galileo. A questo elemento possiamo aggiungerne un altro, connesso alla razionalizzazione dell'esistenza e alla sua strumentalizzazione: non è solo la morale a scomparire, ma anche ogni traccia di vita emotiva e sentimentale. Né poteva accadere diversamente. Un valore morale è una realtà *vissuta*, e non soltanto un concetto pensato, e la sua stessa esistenza implica la persona umana concreta con tutta la sua complessità di vita e il suo confrontarsi con se stessa e col mondo. Il valore morale è realtà, cioè appunto *valore*, proprio perché è inseparabile dal sentire e dal sentirsi. La contraddittoria complessità delle motivazioni, che coinvolgono tutti i livelli dell'essere umano - somatico, psichico, intellettuale - rappresenta il dato affrontato dalla cultura morale. Ma questo implica che previamente la morale sia *sentita* come esigenza insopprimibile dentro la persona.

L'intimità dell'uomo viene drasticamente negata dal nichilismo, che proprio grazie a questo rifiuto riduce l'uomo a oggetto fisico, tra gli altri oggetti fisici, alle prese con la ragione, senza intermediari tra lui e la ragione, senza nessuna zona, nessun ambito che possa di fatto limitare e indirizzare la ragione.

Questa negazione permette di distinguere tra forme moderne e forme antiche di nichilismo. È infatti evidente che il razionalismo non nasce dal caso, ma possiede una sua ragione storica, rintracciabile in certe posizioni filosofiche sostenute già dai primi pensatori. Ma, ad esempio, il razionalismo di Socrate non nega l'intimità della persona. E quando Platone raggiunge il suo massimo livello di razionalismo, nella *Repubblica*, continua pur sempre a caratterizzare il suo stato ideale e razionale mediante la connessione tra il ruolo assegnato al cittadino nella vita pubblica organizzata e la sua personale indole (oggi diremmo: vocazione). Nella concezione cartesiana dell'uomo come anima-corpo (ovvero macchina ragionante) questo limite di fatto viene meno e la ragione autonoma dilaga. Sottraendo l'uomo ai suoi

¹ E. Jünger, *Diari*, Milano 1975, 380.

² *ibid.*, 389.

affetti e alla sua intimità, il nichilismo abolisce ogni ostacolo alla sua razionalizzazione completa.

Ciò che abbiamo cercato di descrivere sotto il nome di nichilismo è un aspetto della realtà odierna, e niente di più. Si tratta di alcuni elementi organizzati in una visione o interpretazione coerente, ma che non è la definitiva né l'unica possibile. Esistono altri aspetti. Alla luce dell'aspetto chiamato nichilismo e degli altri aspetti articolati, si può elaborare un'immagine diversa della realtà odierna. Tuttavia, in quanto aspetto, il nichilismo è perfettamente reale ed esiste nel nostro tempo. Benché non rappresenti la struttura vigente e portante del nostro mondo, potrebbe pur sempre esistere come organico programma di vita. Più precisamente, credo che, come programma di vita *personale*, sia perfettamente operante nel nostro mondo. Chiarisco ulteriormente con una domanda: quando si dice che viviamo in un mondo nichilista, che siamo nell'era del nichilismo, normalmente si guarda a questo ordine di fenomeni che ho sommariamente descritto; orbene, è vero che questi fenomeni costituiscono un *mondo*? E ammesso che sia così, è vero che lo esauriscono, cioè che non esista altro nel nostro mondo, che non sia possibile trovare un aspetto positivo in questo mondo nichilista? E non sarà possibile giungere a una nozione più organica del nichilismo stesso, nella quale i fenomeni ora richiamati verrebbero ad essere una componente più o meno marginale o un prodotto di scarto?

Proviamo a prendere questo nichilismo come un tema singolo di cui vogliamo cercare le radici culturali.

È abituale parlare di un dualismo cartesiano, consistente nella separazione del reale in due categorie, *res cogitans* e *res extensa*, l'ente che pensa e l'ente che non pensa, categorie che si ritroverebbero a livello antropologico nella separazione tra anima e corpo. In realtà è problematico sostenere in forma rigida questo dualismo. Già Ortega ebbe a notare che in entrambe le categorie si ritrova il termine comune *res*, che in tal modo risulta equivoco. La presenza di questo termine è stata ricollegata alla presenza in Cartesio della vecchia concezione greca dell'essere, cioè della sostanza o sostrato indifferenziato di ogni realtà. Ma inoltre, accanto a questo elemento, *res cogitans* e *res extensa* ne hanno un altro che le accomuna, ed è la ragione. La ragione è sia la struttura portante di una teoria metafisica, sia la struttura dell'universo reale.

In effetti, la *res extensa* è razionale nella sua stessa costituzione. Cartesio ha una fede certa sul valore assoluto della ragione. Con la ragione conosciamo la *res extensa*, e il ragionare è ciò che caratterizza specificamente colui che conosce: la *res cogitans*. Certamente esistono passi nell'opera di Cartesio da cui si potrebbe presumere che il *cogitare* non è solo razionalità, ma include tutta la sfera psichica. Ma questa nozione ampia è una pia illusione, perché tutto ciò che non è ragione logica viene reso inoperante. Il sentimento non può essere presente nel *cogito*, che è un principio logico, che include solo il logico e dimostra solo ciò che è logico. In effetti dimostra il *sum*, la pura

esistenza astratta e non il vivere concreto: dimostra che *sono*, ma non *chi* sono; nel momento in cui vuole sapere chi sono, il *cogito* diventa labirintico: mi dice che sono un'entità pensante. La sequenza *cogito-sum-sum res cogitans* non è affatto un ragionamento, ma un'affermazione unica in tre sinonimi con un punto di partenza (*cogito*) che è una rozza semplificazione. *Cogito* è anzitutto un fatto, una cosa che sto facendo adesso, e non un principio.

Ricordiamo i fatti nel modo aneddotico in cui sono noti. Cartesio sente l'esigenza di fondare il discorso filosofico su un principio assolutamente certo: questa è la circostanza del suo filosofare, sente l'esigenza, ovvero la cosa gli è talmente necessaria da sembrargli il compito primo della filosofia; si sente filosofo e vive nelle viscere il problema: *non può evitarlo o aggirarlo o rimandarlo*. Ma in questo modo, Cartesio è già filosofo. Nella sua ricerca si risolve a compiere un atto radicale: mettere in gioco tutto, cioè lo stesso vivere, in un dubbio sistematico, per vedere che cosa si mostra in modo indubitabile. In questo mettere in gioco, il vivere si è già mostrato: si è mostrato all'atto stesso di sentire il problema o la necessità della certezza. Ma a Cartesio non serve che il vivere si mostri: questo lo considera ovvio. Vuole qualcosa che dimostri certezza. Allora scopre che pur dubitando di tutto non può dubitare del fatto che sta pensando. Questo dubitare, come pensare, lo chiama *cogito*. Il che è poco più di un gioco di parole. Dopo aver vissuto per un certo numero di anni, Cartesio può affermarsi certamente esistente *solo perché* non riesce a dubitare della sua esistenza, dato che *dubita, quindi se dubita ecc. ecc.* Cartesio ha scoperto che il vivere è indubitabile, il che sembra innocente. Ma il fatto che il vivere si dimostra indubitabile a seguito di un'operazione mentale. Dunque il carattere di certezza del vivere *dipende* dall'operazione mentale del dubbio metodico.

Ora, il dubbio metodico è una mera simulazione. In quanto simulazione, il ragionamento esclude tutto ciò che non è razionale. Dunque, ciò che dipende dal dubbio metodico non è la certezza del vivere, ma la certezza del ragionare, il quale è un'operazione del vivente. Ma il dubbio metodico non fornisce nessuna certezza circa le altre operazioni compiute dal vivente, che dunque non possono essere prese in considerazione dal pensiero filosofico se non in quanto dedotte dal principio radicale e indubitabile. Perciò dice che *sum res cogitans*: non può dire altro. Come potrebbe dire che è, ad esempio, una realtà senziente?

Ma la certezza del ragionare, ottenuta a seguito del ragionamento, è affidabile solo se il ragionamento è esatto. E non lo è. Usiamo una formula semplice: *se dubito di tutto, c'è una cosa di cui non posso dubitare, ed è che sto dubitando*. Questo significa che la premessa del ragionamento è impossibile, cioè che non si può dubitare di tutto. La dimostrazione dimostra solo che è falsa la premessa che suona: «Se dubito di tutto». Vale a dire, dimostra che c'è sempre qualcosa che rimane fuori dal dubbio. Ma non mi dice cosa. Il dubitare metodico è autocontraddittorio: quando tento di farlo,

di metterlo in atto come operazione concreta della mia vita personale, scopro che non posso farlo. Dunque, la certezza non è che «sto dubitando» e quindi sono, ma è che non posso dubitare a seguito del fatto che *previamente* sono: è tutta intera l'esistenza concreta a fuoriuscire dal ragionamento, perché il ragionamento stesso è un atto vitale e non ha senso come puro formalismo che prescinda dall'esistenza di fatto di colui che ragiona. Detto in altri termini: *il ragionare in sé, come atto vitale, come attività, è previo alla ragione ed è persino irrazionale*. Un ragionamento coglie la coerenza logica tra la premessa e la conclusione, ma non coglie affatto l'attività biologica esplicitata per svolgere il logos dalla premessa alla conclusione. Il ragionare, in quanto non può autonegarsi, rivela che c'è un'operazione in atto consistente appunto nel ragionare. Ma l'operazione è biologica, e della struttura biologica del soggetto razionante non ci viene svelato nulla. Di conseguenza, la conclusione «*sum res cogitans*» è del tutto arbitraria: è possibile che io non sia una *res cogitans*. Dalla constatazione che penso, non si può inferire chi o che cosa sono. Si sa solo che *tra l'altro* si esplica un'attività biologica chiamata pensare. Ma di questo altro non so nulla.

Quando Cartesio conclude che sono una *res cogitans* sottometto alla ragione tanto il reale (la *res extensa*) quanto la persona cui il valore del ragionamento appare *evidente*. Di conseguenza, la ragione trascende e vincola entrambe le categorie della *res*, rinnegando tutto ciò che non è razionale, e dunque non è certo, e dunque va spinto fin oltre la soglia del peccaminoso.

D'altra parte, messo dentro questa prospettiva, non posso evitare di notare due fatti sintomatici. In primo luogo, gli uomini che vedo nella mia circostanza sono per me, a tutta prima, corpi, quindi *res extensa*, dato che ne vedo l'estensione ma non il pensiero (paradossalmente, se posso includere l'altro nella categoria della *res cogitans* non è per la sua razionalità di comportamento, che lo renderebbe non dissimile da un robot o un apparato meccanico, ma per la sua irrazionalità che lo rende irriducibile alla struttura meccanica della *res extensa*). In secondo luogo, non c'è termine intermedio tra il *cogito* e il corpo: sono un corpo pensante, e questo corpo è una *res* che pensa: intanto posso parlare di una *res* che pensa, in quanto il pensiero mi rivela che io penso, e non mi rivela con certezza nient'altro. Dunque, se non posso fare affidamento su ciò che non è pensiero, perché non è certo, neppure posso fare affidamento sul mio sentirmi; allora, di fronte al puro pensiero il mio corpo è semplicemente un oggetto - quantomeno un oggetto di conoscenza - un problema, un qualcosa (*res*), di cui posso affermare che esiste solo a seguito del fatto che penso. Insomma, per la mente che pensa, nulla differenzia il corpo da una *res extensa*. Razionale è il mondo, razionale ciascun io, razionali gli altri, la vita, la convivenza.

Basta fare un passo in più, e dire che esiste solo una ragione universale, un io assoluto; basta un passo in più per intendere la convivenza a misura del concetto di individuo pensante e organizzare la società in modo

esclusivamente razionale, distruggendo l'irrazionale come se fosse il demone o poco meno. Il razionalismo diventa totalitario, non perché sia utilitaristico, cioè perché persegue con mezzi razionalmente efficaci il fine cercato, ma perché la razionalità è la struttura stessa della realtà: l'uomo si concepisce come macchina pensante. Orbene, di fronte alla ragione, cui tutti sono soggetti in quanto la loro intrinseca razionalità li costringe a un comportamento razionale, la persona diventa semplicemente *un mezzo*. Se ciò che è meglio per l'uomo è una ragione oggettiva, e non un gusto o un sentire soggettivo, questa ragione va applicata in modo inesorabile.

Ora, appare evidente che, per conoscere ciò che è meglio per l'uomo, bisogna pur scoprirlo, cioè bisogna pur conoscere questa ragione migliore, per poterla applicare. Il che può avvenire in un solo modo: *questa ragione oggettiva non è diversa da quella che «io» ho concepito razionalmente nella mia attività mentale, e dunque «io» devo compierne l'attuazione*. Questo è il nichilismo: una conseguenza necessaria del razionalismo.

In tal senso il nichilismo è l'esito estremo, e largamente imprevisto, di una metafisica insufficiente. In positivo, questo vuol dire che non è l'intrinseca struttura del nostro mondo, ma è una *costruzione mentale*. Gli manca un solo sviluppo, attraverso il quale si mostrano nella loro unità sia il nichilismo organizzato sia quello spontaneista.

Il fatto è che, nel bel mondo razionale, a un certo punto arrivano personaggi come De Sade. Ora, a parte tutto ciò che in Sade è mera letteratura, c'è un aspetto che simboleggia molto bene un capovolgimento di prospettiva, ed è che Sade *ragiona*. Cambia i presupposti, arriva a conclusioni diverse, ma ragiona per legittimare tutto quello che fa compiere ai protagonisti dei suoi libri. Detto in altri termini: se la ragione oggettiva dell'universo, la Ragione con maiuscola, è in ultima analisi quella che *ragiono io*, ovvero viene conosciuta nel mio ragionamento, allora la *mia* ragione è la ragione universale, e chi non è d'accordo coi miei ragionamenti è nientemeno che fuori dalla ragione universale. Allora, questa ragione mia si impone agli altri. Vale a dire che nei due aspetti del nichilismo c'è sempre un io che sa tutto e possiede la ragione e può operare come un piccolo orologiaio incaricato di far funzionare l'universo, o semplicemente si gode la sensazione di essere un piccolo dio, arbitro delle sue scelte.

Il nichilismo compiuto è dunque l'*assunzione* attiva di una prospettiva teoreticamente argomentata, ma per nulla inevitabile, come se superare il nichilismo fosse un compito teoretico da realizzare sviluppando ulteriormente il pensiero dialettico fino al punto che, dalle premesse date, si riscoprono quei valori che erano stati negati grazie alle premesse stesse. Teoreticamente, il nichilismo è un punto di arrivo a partire da premesse sbagliate. La sua consistenza storica non è quella di un destino metafisico dell'umanità, ma quella di una scelta umana sostanzialmente libera. Perciò,

riguardo al gran tema del «superamento del nichilismo» occorre dire semplicemente che non c'è niente da superare.

(1986)

Indice

<i>Marxismo e personalismo</i>	3
<i>Scripta volant</i>	13
<i>Lavorare costa</i>	27
<i>Il personalismo come processo di trasformazione sociale</i>	43
<i>Origine razionalista del nichilismo</i>	57