libertaria

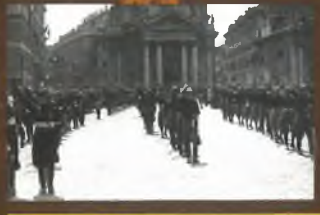
il piacere dell'utopia

Osama bin Laden: il migliore agente della Cia
intervista a John Cooley
di Roberto Festa

L'incredibile favola della razionalità del capitalismo
di Cornelius Castoriadis

Il grande bluff del Black bloc
di Francesco Codello
e di Salvo Vaccaro

Se questo è un prete Conversazioni con Ivan Illich
di Franco La Cecla
e di Mauro Suttora



Revisionismo storico? Un acceso dibattito su un falso problema
di Giampietro Nico Berti

ottobre/dicembre 2001 - lire 15.000 - euro 7,75 trimestrale - **anno 3 • numero 4**

LO SAPEVATE CHE TRA I PROGETTI DI **OSAMA BIN LADEN** C'ERA ANCHE QUELLO DI SEQUESTRARE CONTEMPORANEAMENTE UNDICI AEREI NEI CIELI DEGLI STATI UNITI? ERA GIA' TUTTO SCRITTO, PRIMA DELL'11 SETTEMBRE, NEL LIBRO DI

JOHN COOLEY

UNA GUERRA EMPIA

LA CIA E L'ESTREMISMO ISLAMICO

pubblicato da **ELÈUTHERA**

In catalogo anche
Marc Augé •
Murray Bookchin •
Albert Camus •
Noam Chomsky •
Ivan Illich •
Henri Laborit •
Kurt Vonnegut •

Il catalogo completo può essere richiesto a **elèuthera**
tel. 02 26 14 39 50
fax 02 28 46 923
cas. post. 17025, 20170 Milano
e-mail: eleuthera@tin.it
http://www.club.it/eleuthera

Collettivo redazionale

Pietro Adamo
Dario Bernardi
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Bunčuga
Francesco Codello
Carlo Ghirardato
Fabio Iacopucci
Pietro Masiello
Claudio Neri
Lorenzo Pezzica
Ferro Piludu
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Ferro Piludu
Riccardo Falcinelli
Alessandra Renzi

Luciano Lanza
responsabile

libertaria

Collaboratori

Miguel Abensour
filosofo
Parigi, Francia

Fernando Ainsa
scrittore e saggista
Parigi, Francia

Pietro Barcellona
filosofo
Catania

Pino Cacucci
scrittore
Bologna

José Maria Carvalho Ferreira
sociologo
Lisbona, Portogallo

Antoni Castells
economista e storico
Barcellona, Spagna

Noam Chomsky
linguista e saggista politico
Boston, Usa

Fabio Ciaramelli
docente di filosofia
Napoli

John Clark
filosofo
New Orleans, Usa

Eduardo Colombo
psicoanalista e saggista
Parigi, Francia

Ronald Creagh
storico e sociologo
Montpellier, Francia

Robert D'Attilio
saggista
Boston, Usa

Marianne Enckell
Centro internazionale di ricerche sull'anarchismo
Losanna, Svizzera

Fabrizio Eva
geografo
Milano

Goffredo Fofi
giornalista e scrittore
Roma, Napoli

Mimmo Franzinelli
storico
Brescia

Jean-Jacques Gandini
avvocato
Montpellier, Francia

Pierandrea Gebbia
musicologo
Palermo
Londra,
Gran Bretagna

Aldo Giannuli
storico
Bari

José Ángel Gonzalez Sainz
scrittore e saggista
Venezia
Barcellona, Spagna

Franco La Cecla
antropologo
Palermo
Parigi, Francia

Jean-Jacques Lebel
pittore e saggista
Parigi, Francia

Mauro Macario
poeta e saggista
Levanto

Francisco Madrid Santos
tecnico pensionato
Valencia, Spagna

Sebastiano Maffettone
filosofo
Roma

Todd May
filosofo
Clemson, Stati Uniti

Serena Marcenò
cooperante internazionale
Palermo

Franco Melandri
operaio pensionato
Forlì

Sergio Onesti
avvocato
Milano

Angelo Quattrocchi
scrittore
Roma

Mario Rui Pinto
economista
Lisbona, Portogallo

Ruben Prieto
Comunidad del Sur
Uruguay

Rodrigo Andrea Rivas
economista
Milano

Nantas Salvalaggio
scrittore
Roma

Carlos Semprun Maura
giornalista e scrittore
Parigi, Francia

Pietro Toesca
filosofo
San Gimignano

Paulo Torres
insegnante
San Cristobal de las Casas
Chiapas, Messico

Giorgio Triani
sociologo
Parma

Luigi Veronelli
giornalista
Bergamo

Anno 3
numero 4
ottobre / dicembre
2001

Editrice A
cooperativa arl
sezione Libertaria
registrazione
al tribunale
di Milano n. 292
del 23/4/1999

Internet
www.libertaria.it

Redazione
Libertaria
via Rovetta, 27
20127 Milano
telefono e fax
02/28040340
corrispondenza
Libertaria
casella postale 10667
20110 Milano
e-mail
libertaria@libertaria.it

Amministrazione
Libertaria
via Vettor Fausto 3
00154 Roma
telefono 06/5123483
Libertaria
casella postale 9017
00167 Roma
e-mail
libertaria@libertaria.it

Abbonamento
a quattro numeri
Italia
lire 50.000
euro 25,80
estero
lire 60.000
euro 31,00
sostenitore
lire 100.000
euro 51,65

Versamenti
ccp 53537007
intestato
a Editrice A
sezione Libertaria
casella
postale 9017
00167 Roma
rimesse bancarie
IntesaBci
c/c 03776/01
Abi 03069, Cab 05046
Roma, agenzia 6
intestato
a Editrice A
sezione Libertaria

Distribuzione
nelle librerie
Diest
Via Cavalcanti, 11
10132 Torino
telefono e fax
011/8981164

Impaginazione
Gruppo Artigiano
Ricerche Visive
Via dei Gracchi, 285
00192 Roma

Stampa
Franco Ricci
Arti Grafiche
Via Bolgheri 22/26
00148 Roma

ISSN 1128-9686

libertari

piano sequenza

Zerzan, teorico dei Black bloc? Ma mi faccia il piacere

di Pietro Adamo

L'hanno definito il guru dei Black bloc. E in effetti è un intellettuale-movimentista, ma negli Stati Uniti John Zerzan ha un seguito ridotto. Limitato ad alcuni gruppi di giovani. Però può essere considerato portavoce di uno stato d'animo

pagina 20

conversazioni

Ivan Illich: i pericoli della modernità

Il profeta della convivialità racconta ospitalità e dolore

di Franco La Cecla

La modernità occidentale è figlia della compassione istituzionalizzata che crea un nuovo statuto della sofferenza e della povertà. Un processo che trasforma l'ospitalità e la percezione del dolore. Mentre la storia del «corpo in pena» ci racconta la trasformazione della compassione in «gestione del dolore» negli ospedali. Queste le premesse del seminario tenuto recentemente da Ivan Illich a Oakland

pagina 24

Non sappiamo più ascoltare

intervista a Ivan Illich

di Mauro Suttora

Nell'autunno del 1998 Illich era a Città di Castello alla Fiera delle utopie concrete. Il tema dell'incontro era *L'udito e l'ascolto.*

pagina 32

Prigionieri della velocità

di Ivan Illich

Ecco il testo della conferenza al Netherlands Design Institute di Amsterdam dell'8 novembre 1996

pagina 35

dietro i fatti

Pirati di mare o di cyberspazio

di Vito Altobello

I modernissimi e astutissimi hacker, capaci di introdursi in sistemi informatici considerati inaccessibili, convivono con i loro progenitori: quelli che scorrazzavano sui mari. Futuro e passato riuniti nel presente. Un'anomalia della società postmoderna e globalizzata

pagina 39

● lavori in corso

Lasciamo il pessimismo per tempi migliori

Il terrorismo innesca l'escalation militare? Si restringono gli spazi di libertà? La logica della guerra crea censura e autocensura? È il momento di tirare fuori il nostro ottimismo. Non è una follia. Ma la ricetta per non lasciare la parola solo alle armi

pagina 4

Quel berretto verde di nome Osama

intervista a John Cooley

di Roberto Festa

Ecco come la Cia ha armato, addestrato Osama bin Laden. Adesso George Bush lo accusa di essere il mandante degli attentati dell'11 settembre. Una storia tutta americana

pagina 6

● piano sequenza

Io che non ho visto Genova

di Salvo Vaccaro

Non si erano mai viste tante «Tute nere». Quelle inviate dal governo e quelle del Black bloc. Le prime hanno sparato, caricato, pestato nell'intento di scoraggiare un nuovo movimento d'opposizione. Le seconde con la loro pratica nichilista esprimono un'accezione borghese dell'«anarchico»

pagina 8

Io che ho visto Genova

di Francesco Codello

L'enorme spazio dedicato dai mass media alle violenze dei Black bloc a Genova risulta sproporzionato dopo l'attentato a New York. E alle risposte degli Stati Uniti. Quei fatti servono però per approfondire la riflessione su quale tipo di anarchismo sia in sintonia con gli anni Duemila

pagina 12

Tute nere: anarchici dell'altro mondo

Ecco due testi dei Black bloc. Che illustrano il tipo di «anarchismo» di una parte delle Tute nere. Fenomeno variegato: dagli autonomen tedeschi, ai casseur francesi, a frange del nazionalismo basco fino a hooligans, ultras ed estremisti di destra

pagina 16

a 4/2001

● diverso parere

Economia può far rima con etica?

Interrogativo antico, ma sempre più impellente per il tipo di sfruttamento creato dalla globalizzazione. Ma l'economia moderna è modificabile secondo criteri etici?

Sì, liberando l'immaginario

di Serge Latouche

No, è soltanto un'illusione

di Luciano Lanza

pagina 47

● laboratorio

La «razionalità» del capitalismo

di Cornelius Castoriadis

Da più di un decennio si sente ripetere un ritornello: la società capitalista ha dimostrato la propria superiorità perché ha superato la selezione darwinania. Battendo tutte le altre configurazioni socio-economiche. Il motivo? È razionale. Quindi il capitalismo è figlio legittimo della secolarizzazione. Chi critica il capitalismo lo fa perché mosso dalla fede, non dalla ragione. Un colossale falso storico e teorico.

pagina 60

● dibattito

Revisionismo? Un falso problema

di Giampietro Nico Berti

Chi detiene l'interpretazione storica vincente può far affermare una rappresentazione del passato, del presente e del futuro. Quindi l'attuale revisionismo non è l'esito di una congiura di pochi studiosi reazionari contro la modernità, ma il logico esito del fallimento del comunismo.

pagina 78

● senza confini

La storia siamo noi

di José María Ridao

Scritta e riscritta più volte, la nostra visione del passato dipende dall'avere istituzionalizzato una selezione e una gerarchizzazione degli accadimenti. Per rafforzare il carattere necessario e la legittimità dei valori in quel momento dominanti.

pagina 89

● lanterna magica

Adesso l'arte mettila d'ApARTe

di Franco Buncuga

Tra ironia e beffarda imitazione ha preso le mosse la prima Biennale di arte e anarchia. È stata, così, varata la «zattera dell'umanità» per trasportarci nel «mondo della libertà».

pagina 93

● arcipelago

Notizie della cultura libertaria

pagina 96

LASCIAMO IL **PESSIMISMO**

La situazione si fa sempre più difficile? Il terrorismo, arrivato nella capitale dell'impero, innesca l'escalation militare? Si restringono gli spazi di libertà? La logica della guerra crea censura

Certo che le immagini del disastro in diretta, con gli aerei che si infilano nelle Twin Towers, le esplosioni, i crolli, ci accompagneranno per molto tempo. Non soltanto perché non si era mai visto un disastro simile in tempo reale. Trasmesso da tutte le televisioni del mondo. Ripreso su tutti i giornali. Trasformato in videocassetta. Altro che effetti speciali hollywoodiani. La realtà, questa volta, è stata molto più spettacolare. Insomma, un grande film, ma con morti veri. La società dello spettacolo sembra essere arrivata al punto di massima (e drammatica) realizzazione.

Fatti così dirompenti modificano la percezione del mondo in cui viviamo. Gli americani, per esempio, non si pensano più invulnerabili nel loro territorio. Adesso sanno che i «sacri confini» della loro nazione sono violabili. E non è un fatto da poco. Basti considerare che un presidente dimezzato come George Bush jr in pochi giorni ha potuto trasformare la sua immagine pubblica. I suoi toni da cow boy texano hanno conquistato la stragrande maggioranza degli americani. La guerra di lunga durata contro i nemici degli States viene vissuta come la «giusta risposta contro i terroristi». La riprova? Le scarsissime adesioni alle poche manifestazioni pacifiste. E, in questo momento, serve a poco ricordare che i massacri in tante altre parti del mondo producono ancor più morti di quelli dell'11 settembre. Quei massacri non avvengono sotto gli occhi di tutti e, soprattutto, non colpiscono cittadini della capitale dell'impero. Anche i morti sono diseguali, come lo sono, purtroppo, i vivi.

E sono morti che pesano. Perché alimentano nel mondo occidentale una domanda di sicurezza. La maggioranza (negli Usa, in Europa, in Italia) chiede di essere preservata dal pericolo. Una domanda esplicita che i «sudditi» rivolgono ai potenti. E la risposta è ovvia: per accrescere la sicurezza contro il terrorismo bisogna restringere gli spazi d'azione della gente. Di chiunque.

Così il crollo delle torri rischia di travolgere una parte di quelle libertà conquistate in due secoli di lotte. E non sono nemmeno tante, ma adesso anche quel poco rischia di essere ridotto.

D'altro canto la guerra è negatrice d'ogni valore: solidarietà, convivenza civile... umanità. E chi fa la guerra (è stato rilevato tante volte) non combatte solo contro un nemico, combatte anche contro la sua essenza umana. Da soggetto diviene strumento di morte.

Lo scenario è a tinte veramente fosche, ma proprio per questo (come recitava uno slogan degli anni Ottanta, cioè quando in Italia soffiava il «riflusso», causato anche dal terrorismo brigatista), «lasciamo il pessimismo per tempi migliori».

PER **TEMPI MIGLIORI**

e autocensura? Lo scenario sociale tende al cupo? È arrivato il momento di tirare fuori tutto il nostro ottimismo. Non è una follia. Ma la ricetta per non lasciare la parola solo alle armi

La situazione, infatti, sembra già fin troppo disperante per lasciarsi andare a ulteriori catastrofismi. I mass media occidentali si muovono compatti (con poche eccezioni) dietro il «grande condottiero texano». Entra in gioco l'autocensura. Certe cose non si scrivono, non si dicono né alle radio né in televisione. E non solo per «ordine di servizio». No! C'è già chi fa a gara per essere il più in linea possibile. Riservandosi, poi, per darsi una qualche credibilità, alcune leggere venature critiche.
Sintomatico, a proposito di censura, è stato il «caso Bill Maher», il conduttore di un talk show della rete americana Abc: *Politically incorrect*, politicamente scorretto. Ricordiamolo brevemente. Maher commentando le parole di Bush che aveva definito «codardi» i piloti-dirottatori finiti contro le Twin Towers, aveva sostenuto: «I codardi siamo noi quando lanciamo missili Cruise a duemila miglia. Chi pilota un aereo fino a schiantarsi contro un grattacielo, chiamatelo come volete, ma non è un codardo». Chi non sottoscriverebbe in tempi normali una simile affermazione? Eppure una valanga di telespettatori si è indignata. Alcuni inserzionisti pubblicitari (ma non sorprende) hanno ritirato i loro spot, il portavoce della Casa bianca ha espresso indignazione, mentre alcune reti locali hanno oscurato lo spettacolo.
Questo è solo un esempio di quanto ci si deve attendere domani e nel prossimo futuro. Una ragione in più per ripetere con forza: «lasciamo il pessimismo per tempi migliori» (quello slogan, divenuto sempre negli anni Ottanta, anche il titolo di un fortunato articolo sulla rivista *Volontà*). Perché non ci si deve lasciar trascinare nella logica del terrorismo e delle risposte armate dello stato. Anche se è veramente difficile. Ci sono, però, alcuni segnali incoraggianti. Nonostante tutto. Uno viene dai campus universitari di Berkeley, dove è stato rilanciato il gandhiano «a furia di occhio per occhio, si diventa tutti ciechi». Slogan subito ripreso dal nascente movimento no-global. Ora dagli slogan si dovrebbe passare alle proposte. Soprattutto non ci si deve lasciar zittire. Ma si dovrà anche evitare di rispolverare certi stereotipi del «pacifismo sinistrese». Ricordandoci, quindi, che i terroristi (siano essi talebani o... marziani) sono nemici della libertà anche perché con le loro azioni non creano le premesse per il cambiamento, anzi giustificano agli occhi della gente (cioè i nostri interlocutori) gli interventi repressivi di polizie ed eserciti. Nemici istituzionali della libertà.
Sì, è proprio il momento di lasciare il pessimismo per tempi migliori.

●

Basta con occhio per occhio. La risposta militare agli attacchi terroristici servirà soltanto a inasprire forti contraddizioni e problemi non risolti

anno 3 • n.4 • 2001 libertaria

QUEL BERRETTO VERDE DI NOME OSAMA

L'autore di Una guerra empia, *documentatissimo reportage sul terrorismo islamico e sui coinvolgimenti della Cia con Osama bin Laden, racconta come i servizi segreti abbiano armato l'uomo che oggi George Bush accusa di essere il mandante degli attentati alle Twin Towers e al Pentagono. Una storia tutta americana. Roberto Festa è giornalista di* Radio Popolare

intervista a ***John Cooley*** *di* ***Roberto Festa***

John Cooley è in Germania. Viaggia da Amburgo a Monaco, visita i campi dove gli attentatori suicidi hanno appreso i primi rudimenti di pilotaggio. Saggista, corrispondente dall'Europa per la rete americana ABC, esperto del mondo arabo (non c'è crisi, dalla rivoluzione in Algeria alla guerra dei Sei giorni, che non abbia raccontato), Cooley è un testimone prezioso nei giorni successivi agli att uo ultimo libro, *Una guerra empia. La Cia e l'estremismo islamico* (Elèuthera), racconta di come la Cia allevò, sostenne, finanziò gli integralisti musulmani in Afghanistan durante la guerra antisovietica.

John Cooley, la creatura si ribella al creatore?
Direi di sì. L'ironia della storia fa sì che oggi gli Stati Uniti debbano stanare Osama bin Laden nei rifugi che loro stessi hanno contribuito a costruire ai tempi della guerra antisovietica.

Quali sono le infrastrutture, costruite con l'aiuto americano ai tempi della guerra, su cui i talebani possono contare ancora oggi?
Gli Stati Uniti offrirono ai talebani supporto logistico-organizzativo. I servizi segreti pakistani, l'Isi, controllavano l'addestramento, i rifornimenti, i finanziamenti, la Cia sovrintendeva a tutto il programma, ne assicurava il coordinamento. In quel momento bin Laden era effettivamente legato agli Stati Uniti. La Cia lo seguì nella costruzione del sistema di tunnel, rifugi, trincee, cave che servirono alla guerra contro i russi.

Gli attentati alle Torri Gemelle e al Pentagono lasciano stupefatti non solo per la dinamica dell'operazione, ma anche per la facilità con cui i terroristi sono riusciti a pianificare e realizzare i loro piani in terra americana. Pensa a connivenze in settori dell'amministrazione americana?
Lo escludo. Molti di questi terroristi si sono addestrati in Germania, nella zona di Amburgo, poi hanno frequentato scuole private per piloti in Florida, nel Texas. Se ci fosse stato un coinvolgimento dei servizi americani, i terroristi non avrebbero scelto scuole private.

Com'è possibile che siano sfuggiti all'intelligence?
È un caso straordinario di inefficienza. Già nel 1998, in Germania, l'Fbi controllava le mosse di Mohammed Atta, uno dei dirottatori. Poi Atta è finito in America con un visto per studenti.

Com'è stato possibile? Ovviamente chi doveva controllare non l'ha fatto. Non è la prima volta. Lo sceicco cieco Omar Abdel Rahman, arrestato per il primo attentato al World Trade Center nel 1993, arrivò negli Stati Uniti con un visto rilasciato dall'ambasciata americana del Sudan. Era già sospettato di coinvolgimento nell'assassinio di Sadat. La conclusione è che le agenzie americane funzionano male, non c'è coordinamento tra Fbi, Cia e Dipartimento di stato.

Veniamo ai paesi che oggi appoggiano al-Qaeda, l'organizzazione di bin Laden. Ha già citato i servizi segreti pakistani. Vediamo quelli dell'Arabia Saudita.
Difficile dire cosa si muova oggi nei servizi segreti sauditi. Il principe Turki al-Faisal, potentissimo capo dei servizi, è stato rimosso dall'incarico. Era in ottimi rapporti con bin Laden. Negli ultimi mesi è volato diverse volte in Afghanistan, ha cercato di convincere bin Laden ad abbandonare il terrorismo. Il suo allontanamento è un mistero. È comunque certo che a lungo i servizi sauditi, e non solo quelli pakistani, hanno finanziato le operazioni militari dei mujaiddin. Dopo la fine della guerra contro i russi, si sono impegnati soprattutto per destabilizzare il Panshir indiano. È impossibile dire se oggi finanzino ancora i talebani e al-Qaeda.

L'Iran?
Il Dipartimento di stato colloca l'Iran tra gli stati fiancheggiatori del terrorismo per il sostegno agli hezbollah in LIbano, ad Hamas, per l'assassinio di oppositori all'estero, soprattutto in Germania. Ma non vedo un diretto interessamento dell'Iran in atti di terrorismo contro gli Stati Uniti, e per questo George Bush cerca l'appoggio di Teheran. L'ultimo atto di terrorismo anti-americano dell'Iran risale al rapimento di ostaggi americani in Libano a metà degli anni Ottanta.

La Siria?
Vale lo stesso discorso già fatto per l'Iran. La Siria non finanzia organizzazioni come quelle di bin Laden, preferisce un terrorismo non fanatico, non religioso, organizzazioni più laiche, come quelle della galassia palestinese.

Difficile riconoscere l'appoggio di stati all'organizzazione di bin Laden. Ma come si sostiene allora al-Qaeda?
Anzitutto con le società di bin Laden stesso. Lo sceicco viene da una famiglia che possiede una delle più grandi società di costruzioni del mondo. Oggi i fratelli dicono di avere interrotto ogni rapporto, ma ne dubito. Bin Laden è al centro di un vero e proprio impero finanziario, che ha tre centri in Europa, ad Anversa, Amsterdam e nel Lussemburgo, e ramificazioni ovunque. Si tratta di holding, società di costruzioni, di import-export, marittime, di assicurazioni, di investimenti, banche. Un caso emblematico è l'inglese Imperial Consolidated, che negli ultimi tempi per conto di bin Laden ha cercato di acquistare armi attraverso un trafficante di origine siriana, Monzer al Kassar. La Imperial è la classica holding, impiega 400 persone, opera in 11 paesi, dalla Nuova Zelanda alle isole Cayman. Questa ramificazione di interessi renderà difficile tagliare i flussi di finanziamento a bin Laden e al terrorismo. Bin Laden vuole un ritorno al medioevo ma è un vero uomo d'affari del 2001.

I talebani dicono che 350 mila afghani sono pronti a combattere. Le sembra una stima probabile?
No. Forse 350 mila afghani possiedono un'arma, ma un esercito è un'altra cosa. L'esercito è composto di non più di 30 mila persone. Oltre a certe armi leggere molto avanzate, i talebani dispongono di una struttura militare fatiscente: Mig dell'era sovietica, qualche vecchio carro armato, un'artiglieria che funziona soprattutto contro l'Allenza del nord. Poco altro. Contro i sovietici l'esercito afghano si arricchì di migliaia di volontari islamici e di mercenari provenienti da Malesia, Indonesia, Turchia, Iran, dall'Europa, persino dalle comunità nere islamiche d'America. Quella «Santa Alleanza» oggi non è più possibile.

●

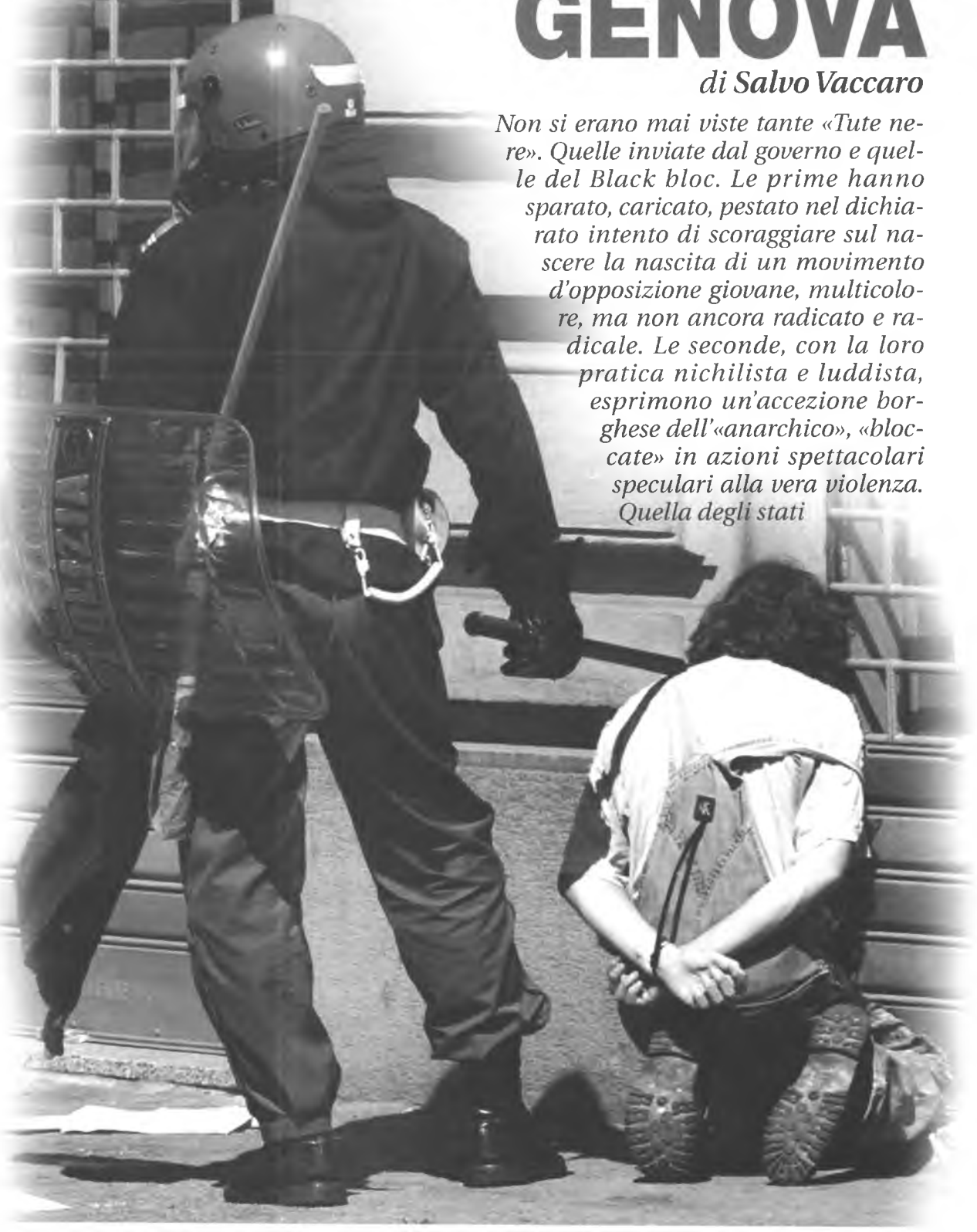
◀ **Lo sceicco e il giornalista.** Il saudita Osama bin Laden e, nell'altra pagina, John Cooley, giornalista della Abc News, autore di *Una guerra empia. La Cia e l'estremismo islamico* (Elèuthera)

anno 3 • n.4 • 2001 *libertaria*

IO CHE NON HO VISTO GENOVA

di Salvo Vaccaro

Non si erano mai viste tante «Tute nere». Quelle inviate dal governo e quelle del Black bloc. Le prime hanno sparato, caricato, pestato nel dichiarato intento di scoraggiare sul nascere la nascita di un movimento d'opposizione giovane, multicolore, ma non ancora radicato e radicale. Le seconde, con la loro pratica nichilista e luddista, esprimono un'accezione borghese dell'«anarchico», «bloccate» in azioni spettacolari speculari alla vera violenza. Quella degli stati



Non ero a Genova. La distanza che usualmente aiuterebbe a compensare una visione frammentaria e frammentata degli eventi da parte di chi c'era, non può assolutamente colmare una tensione collettiva che si è drammaticamente così incisa sui corpi dei tanti. L'assenza di vissuto preclude una sufficiente intelligibilità fatta di sentito dire, di sguardi altrui, per non parlare delle deformazioni dei media ufficiali. E poi manca il pathos della repressione mirata, strategicamente voluta e lucidamente preparata in pura logica bipartisan...

Nel nord del mondo, le giornate di Genova hanno segnato fino a oggi il picco di resistenza contro la violenza criminale della globalizzazione neoliberista, che il «capitale mondiale integrato» (la definizione è di Félix Guattari di alcuni anni addietro) unitamente alla pratica statuale di dominio attuano spietatamente nel resto del pianeta. Perché è bene specificare, ripetere, martellare fino alla nausea che di violenza l'umanità conosce solo quella dei dominanti, sotto ogni latitudine, dal gelo della Siberia all'afa appiccicaticcia dei tropici, dal freddo continentale al caldo mediorientale, dallo scirocco africano ai monsoni asiatici, dall'umidità delle selve alla tossicità delle metropoli.

Il G8, ammettiamo anche senza volontà specifica (ma è difficile...), rappresenta il vertice della piramide del dominio, in cui l'entità politica assoluta emerge dalla sua illegittimità democratica (nessuno al mondo ha mai votato in una equa competizione politica dove al centro ci fosse la posta del governo planetario, solo fatto che darebbe un tipo di legittimità a singoli capi di stato e di governo a esorbitare i loro compiti istituzionali, domestici) per occuparsi non a livello privato di cose terrestri, al di sopra di qualsiasi responsabilità pubblica nei confronti dei sei miliardi di individui che compongono l'umanità. Le cifre di spropositata ricchezza e di oscena potenza dei governi del G8 sono pari soltanto all'appropriazione di terre, risorse, corpi e cervelli che questa globalizzazione violentemente effettua dappertutto, estraendo sangue dalle viscere della terra e restituendolo con i cadaveri di innumerevoli civili disseminati in Colombia, in Chiapas, a Timor est, in Palestina, in Congo, in Turchia, in Cecenia, nei Balcani... A fronte della violenza statuale, strettamente coniugata con la violenza monetaria che asfissia le vite di miliardi di individui sottoposti alla fame e alla carestia, alla sete e alle pandemie (lebbra, aids...), è da poco sorto un grande ma ancor ristretto movimento trasversale, resistenziale, blandamente progettuale, alla ricerca di una alternativa praticabile qui e adesso che sappia sottrarre al destino di morte tre quarti della popolazione mondiale, lottando anche per essa, per giungere a una convergenza conflittuale e progettuale tra nord e sud, tra quei privilegiati coscienziosi e quei depredati macerati che hanno a cuore il futuro di un pianeta sul punto di implodere per saturazione di inquinamento ambientale, di armamenti in circolazione, di virus micidiali disseminati, di acquisizione elitaria della catena alimentare e del patrimonio genetico di tutti e quindi indisponibile a nessuno, di sfruttamento estensivo e intensivo al limite dell'esaurimento.

Il movimento è giovane, multicolore, non ancora radicato né radicale, quindi da stroncare sul nascere, scoraggiandone la partecipazione e l'impegno appassionato da parte delle nuove generazioni, ricattando con il terrore della repressione chi non intende rivisitare una esperienza già vissuta, seminando violenza gratuita, secondo una studiata logica di escalation: dalle migliaia di arresti a Praga alla sospensione dei diritti democratici a Nizza (dove si allargava ai cittadini europei *scomodi* il trattamento discriminatorio nei confronti di cittadini extracomunitari riservato loro dall'accordo di Schengen, con la complicità dei governi francese e italiano, proprio negli stessi giorni in cui si sarebbe dovuto varare una pseudo Carta, selettiva appunto, dei diritti europea), dalla trappola di Napoli alle prove generali di Goteborg: il morto in piazza veniva evocato, e a Genova scientificamente voluto, chiunque dovesse impersonare la pedina che veniva a essere sacrificata sulla scena del rollback proglobal, insomma della rivincita dopo Seattle.

L'ANARCHICO E IL TEPPISTA

La candida ingenuità dei più è inidonea a spiazzare il copione, che mirava a *sovradeterminare* l'imponente manifestazione no-global, immettendo fattori incontrollabili di frustrazione, di rabbia, di esasperazione, di miopia, tesi ad allontanare i corpi dal territorio, a dividere i «buoni» dai «cattivi», ad accomunare i «cattivi» ai «buoni» (come dimostra l'operazione alla scuola Diaz), a identificare in ultima istanza anarchismo e teppismo in una notte buia in cui tutte le vacche sono nere, anche se alcune portano inequivocabili distintivi militari o simili.

E va sottolineato che il segmento dei Black bloc non è esente da responsabilità politiche, al pari del Genoa social forum, apparentemente caduto nella trappola del «divide et impera». Forse sarà impossibile discernere con attenzione dentro le fila delle tute nere presenti a Genova, libertari e illibertari, riconoscibili dalle pratiche più che dalle intenzioni e dai proclami (ma chi ha mai visto degli anarchici sfilare mimando i soldatini in parata?). Forse potrebbe anche essere secondaria una simile dissezione, in quanto alcune critiche al Black bloc sono

persino indipendenti da quello che è successo a Genova, anche se dopo Genova la riflessione subisce un'accelerazione verso una qualità più puntuale.
Il Black bloc, come è ormai noto, non è una organizzazione ma una tattica nelle manifestazioni di piazza; esso è riconoscibile per via di una «uniforme» minima di riconoscimento che collega articolatamente tra loro piccoli gruppi di «affinità» che muovono consapevolmente all'attacco dei simboli della globalizzazione, quei brand stigmatizzati da Naomi Klein in *No Logo:* McDonald's, Nike, Exxon, banche e così via. È altrettanto noto che il Black bloc non esiste in Italia, pallidamente scimmiottato dagli scontri simulati (e contrattati) delle Tute bianche, a cui a Genova hanno scippato il palcoscenico, poiché nella società dello spettacolo della quale entrambi sono figli e degni protagonisti, è sufficiente alzare il livello di spettacolarizzazione per attirare i riflettori delle telecamere di ogni parte del mondo, offuscando e deformando tutto il resto, che perde consistenza di realtà per coloro che pure c'erano.
Proprio tenendo conto dei caratteri con cui nascono i Black bloc negli Stati Uniti o nel continente europeo, con storie e provenienze diverse e quindi senza accomunarli in una unica unità d'intenti, a Genova sono venute meno le «ragioni» della loro pratica in quanto la condizione di stranieri (pur supportati da una valida e ovvia logistica indigena) non ha consentito loro di comprendere lo stile italiano di sovradeterminazione dei conflitti sociali, come insegna la strategia della tensione ignota negli Usa, dove la provocazione repressiva del governo sfoga all'estero le sue vocazioni di terrore, mentre in Italia sono state indirizzate verso l'interno, come ben sappiamo, laddove negli Usa le minoranze sperimentano sulla loro pelle galera e pena di morte in quantità industriali a noi ignote pure in proporzione. Del resto, come dice il proverbio: democrazia in cui vai, (diversa) repressione che trovi.
La strategia che il G8 ha ipotizzato e praticato a Genova (al di là se bipartisan o ispirata da potenze straniere) ha reso vana una tattica difensiva in quanto i cortei, gli assembramenti, le manifestazioni pacifiche e non-violente, sono state caricate pesantemente ponendo di fatto un terreno dove neanche la tattica del Black bloc era idonea alla difesa, e comunque ciò non è stato per sua grave miopia. Non è escluso, anzi, che le devastazioni di locali e autovetture, di piccoli esercizi commerciali e di altro (non rientrante nella categoria dei brand attaccati con legittimità e senza danni alle persone fisiche dal Black bloc in altre occasioni) siano state non solo un effetto cercato in cui migliaia di partecipanti hanno reagito come potevano dopo ore e ore di pesante «bombardamento» dai cieli, da terra e dal mare (vi ricorda niente questa espressione di mussoliniana memoria?), ma anche e soprattutto un compito operativo di intelligence che ha visto in azione squadre speciali mimetizzate da tute nere, insieme a infiltrati professionali, hooligans, nazifascisti fatti pervenire da ogni dove, facinorosi assoldati e ricattabili.
Aver sottovalutato tale realtà si è rivelato una negligenza politica. I partecipanti alle azioni dei Black bloc hanno ritenuto, *in termini perfettamente speculari alla globalizzazione imperante*, di poter adoperare dappertutto la medesima tattica incurante delle specificità dei territori, della situazione in Italia, del movimento di lingua italiana, della storia locale, delle centinaia di migliaia di persone presenti a Genova con percorsi, motivazioni e spirito di partecipazione diversificati al massimo.

Nichilismo disperato. I Black block esprimono uno sfogo ribellistico tutto interno alla logica «no future» che si traduce nella distruzione di simboli del capitalismo

NICHILISMO DISPERATO

Ma ciò che esprime il Black bloc rivela una tensione anarchica tipica dell'accezione borghese: il nichilismo disperato che si scaglia sul consumo di popoli opulenti perché incapace di prolungare gradualmente una pratica di vita che sappia *sottrarsi* alla fascinazione dei brand ignorandoli e boicottandoli collettivamente, quindi costruendo pubblicamente una alternativa di vita per tutti e per cia-

Violenza mirata. Le cariche della polizia a cortei pacifici avevano soprattutto lo scopo di scoraggiare la nascita di un nuovo movimento alternativo

scuno, in cui si possa esistere senza McDonald's, senza Exxon, senza Nike e così via. Un cedimento al *no future* con cui, pur rifiutando la palingenesi tipica dei movimenti rivoluzionari romantici, si annulla il tempo ricercando uno sfogo ribellistico immediato nella distruzione dei simboli (senza arrecare un danno economico reale, anzi contribuendo, senza saperlo, ad aumentare il prodotto interno lordo), dimenticando palesemente che la simbologia mediatizzata è figlia dei tempi e non produce contagio se non in chi è già contagiato, e quindi si rivela incapace di praticare un'estensione nello stile di vita di chi sa fare a meno non dei simboli ma dell'universo-merce a cui sottrarsi collettivamente. In altri termini, nella società dello spettacolo e del consumo per pochi, la politica inconsapevole del Black bloc mostra una carica di *integrazione* sistemica assumendone inconsciamente gli elementi più subdoli: la risposta che rafforza il piano su cui essa si esprime, ricercando un consenso di nicchia senza sfondare il muro delle simpatie generali e trasversali.

La sorpresa di una tattica senza strategia, che si affianca alle mille altre tattiche del movimento, funziona solo di tanto in tanto, e comunque solo legata alle altre e non svincolata, e perciò occorre costruire movimento insieme nelle differenze di posizioni e di atteggiamenti, anche passionali; la costruzione di legami fiduciari non è secondaria nel movimento perché risponde allo sterminio di legami sociali che fanno funzionare oggi il capitalismo neoliberista, e a tal fine il tempo non è una merce acquistabile da sottoporre a brusche accelerazioni da una parte o dall'altra, anzi la strategia progettuale del movimento va neutralizzata dalle forzature di ogni parte, da quelle ricattatorie degli stati (inclusive-escludenti) a quelle mediatiche sul tema annoso della *violenza sì – violenza no*, da quelle che ipotizzano scorciatoie reattive (solo la piazza dà i gradi di egemonia mediatica, rincorrendo ogni occasione offerta dalla controparte) a quelle che intendono accentrare con svolte organizzative uniformi e diffusive, con una unica formula che valga da imprinting o, ironia della sorte, da marchio esclusivo per tutti.

MOVIMENTI E ISTITUZIONI

La trasversalità inedita del movimento è una ricchezza, ma ancora incompiuta: nel mondo, la saldatura con le lotte dei sud è ancora lontana; la composizione non vede ancora pienamente accolte le minoranze; le posizioni espresse a Porto Alegre e riecheggiate in Italia e altrove sono ancora invischiate in neo-istituzionalismi che si illudono di riformare ciò che si rivela sempre più ostile a ogni sorta di modifica, sia pure parziale; la radicalità dei contenuti alternativi oscilla ancora tra buone pratiche normative (ma «non esiste un potere buono», diceva Fabrizio De Andrè) ed eliminazione degli effetti perversi della globalizzazione, come se già la sua fisiologia quotidiana non fosse, secondo dopo secondo, micidiale per migliaia di uomini e donne, bambini e anziani.

Radicalità virtuale senza radicamento sociale è uno sterile esercizio intellettuale, forse buono per fare carriera o per apparire *à la* Andy Warhol, mentre un radicamento senza radicalità progettuale, che sappia troncare alla fonte il meccanismo di formazione e funzionamento della macchina del terrore politico ed economico, è una grande responsabilità nei confronti dei tanti, *troppi*, senza voce, senza fiato, senza acqua, senza cibo, senza pace, senza lingua, con i quali dovremo legarci per salvarci o perire tutti insieme, inventando e praticando gradualmente, rottura dopo rottura, un mondo diverso e possibile che non conosca né mimi pateticamente le *dé-raisons* del dominio.

●

anno 3 • n.4 • 2001 libertaria

IO CHE HO VISTO GENOVA

di
Francesco Codello

L'enorme spazio dedicato dai mass media alle violenze dei Black bloc a Genova risulta davvero sproporzionato dopo l'attentato a New York. E alle risposte degli Stati Uniti.

Quei fatti servono però per approfondire la riflessione su quale tipo di anarchismo meglio risponda al processo di liberazione ed emancipazione negli anni Duemila. Una possibile risposta sta nello sviluppare un anarchismo etico e pragmatico. Capace di cogliere, per ampliarlo sempre più, quanto di libertario ed egualitario si muove già nell'attuale società. Così da essere una teoria (e una pratica) dell'organizzazione sociale

Ero a Genova. Il tempo trascorso da allora ha modellato riflessioni più pensate anche se le emozioni e le tensioni individuali e collettive toccano vissuti più profondi e non si cancellano. Ma la drammaticità degli avvenimenti di quei giorni di metà settembre, la furia omicida e catartica della violenza integralista e le logiche della guerra, inducono a nuove considerazioni che superano di gran lunga la storia pur recente che a Genova ha segnato una tappa importante per il «nuovo movimento». Ed è proprio la complessità delle forme della ribellione a un sistema politico, economico, culturale, unico, globale, violento che ci spinge a cercare il senso più profondo e autentico di un anarchismo per il ventunesimo secolo.
Scavare nella più che centenaria storia di questo movimento, riandare, non solo storicamente ma anche culturalmente, alla rivisitazione delle sue radici ci permette di coniugare una continuità ideale ed etica con la necessità di aggiornare il senso e i modi della presenza in questo contesto globalizzato.
Se la politica degli stati, se l'economia del capitale, se la cultura della dominazione e dell'oppressione, hanno pervaso tutte le forme sociali ridefinendo la geografia del dominio, marcando decisamente le differenze tra esclusi e inseriti, se questa accelerazione storica, avvenuta negli ultimi cinquant'anni, ha trasformato la stessa natura antropologica dell'essere umano, si debbono esplicitare alcuni elementi fondanti di un anarchismo al passo con le sfide di sempre, ma capace di rinnovare il senso più profondo e autentico del suo essere una teoria e una pratica di libertà e di umanità. È quindi ovvio che l'anarchismo non può essere confuso con il nichilismo. Quest'ultimo è una espressione, o forse una conseguenza, spesso inevitabile, di condizioni storiche, sociali, politiche, economiche e culturali di forme di dominio pesantemente autoritarie; talvolta è stato, e forse è, anche una sorta di contropotere, lucidamente demente, in lotta per la propria affermazione.

POTERE E CONTROPOTERE

Non vi è nulla di nuovo all'orizzonte del ribellismo, così come del potere: cambiano i contesti storici, talvolta le tattiche, gli strumenti ma l'essenza sembra essere sempre la stessa.
I movimenti spontanei, quello anti-global per esempio, esprimono tutta la loro natura liberatoria e positiva nella fase di formazione. Portando una ventata eccezionale di vitalità, di utopie, di sentimenti positivi, di valori libertari, toccano ampi settori della società, mobilitano coscienze e «fedi» diverse, insomma sprigionano tensioni etiche straordinarie. Ma inevitabilmente si esauriscono quando su di essi incombono le forme del potere e del contropotere. Allora, l'egemonia della rappresentanza, la violenza del nichilismo, la smania dell'apparenza e della visibilità mediatica, proprie di ogni forma di potere, trasformano questi movimenti in strumenti e mezzi per la formazione di un nuovo dominio.
Anche a Genova abbiamo assistito a espressioni di ribellismo che possono essere assimilate a una logica nichilista. Distruggere vetrine di negozi, banche, bruciare automobili o cassonetti delle immondizie, forzare e guidare implicitamente, o meglio imporre esplicitamente, nei cortei scontri violenti, mutuare forme di contestazione da pratiche alla hooligans, si configura come un uso della violenza che appartiene a questa storia nichilista.
Inoltre, occorre ricordare che la violenza è per sua natura gerarchica, quindi autoritaria, disumanizzante, produce forme di avanguardismo, dunque di alienazione, segna differenze di potere. Un movimento variegato come questo dei no-global rischia certamente di essere frantumato nel nascere, come le discussioni e i fatti seguiti a Genova dimostrano, anche da queste pratiche, e quindi di venire di fatto snaturato da pratiche nichiliste: speculari alla logica del potere.
La storia, sia quella recente del movimento anti-global sia quella degli ultimi decenni, è lì a testimoniare come le forme del potere e dell'egemonia siano potenti e si rinnovino sistematicamente. Per questo è indispensabile rinnovare la propria dissonanza, la propria diversità, prima di tutto etica, marcare le differenze.
La necessità di dare un senso all'anarchismo di oggi e di domani si impone a chiunque voglia e desideri far uscire la teoria anarchica e i comportamenti libertari dall'orizzonte esclusivo della negazione. In altre parole un anarchismo, dal mio punto di vista, che si esaurisca nella negazione dell'esistente (fatto sicuramente indispensabile per ogni processo individuale e collettivo di emancipazione) non è capace di produrre un'etica del cambiamento e non soddisfa tutte le potenzialità del pensiero anarchico.
Però la risposta alla teoria negativa non si supera con la fuga nella mistica del totalmente altro, nell'utopia della perfezione, perché, come sosteneva Alexander Herzen più di un secolo fa, una meta che si situi in modo lontano da noi in senso quasi infinito è una mistificazione.

Un anarchismo moderno e positivo, quindi, deve fare i conti con le modalità con cui si afferma il cambiamento senza che questo produca un mostro più terribile dell'esistente.
Ciò contempla la consapevolezza che lo stato è l'organizzazione politica del dominio. Un'organizzazione che si fonda sulla violenza istituzionalizzata, cioè quella che sottrae agli individui la loro libertà, pertanto negare lo stato significa voler ristabilire rapporti libertari e ugualitari tra gli esseri umani. Ma all'interno delle maglie strette e soffocanti della società gerarchica e autoritaria cresce continuamente (nonostante le condizioni sfavorevoli) una sorta di forza collettiva fondata sull'autoresistenza e l'auto-organizzazione, spontanea e solidale. Una sorta di società alternativa che si esprime nella cooperazione e nel mutuo appoggio, nel bisogno di una dimensione comunitaria contrapposta alla competizione e alla disuguaglianza.
Quanti esempi quotidiani svelano fino in fondo il bisogno naturale di affermare la propria libertà attraverso la pari libertà degli altri, e tutto quanto di genuino e spontaneo c'è nel movimento anti-global ne è degna testimonianza: a Genova come a Seattle, a Goteborg come nel Chiapas, ma soprattutto nelle continue e silenziose azioni di migliaia di uomini e donne impegnati nelle più disparate associazioni di solidarietà e di lotta contro l'indifferenza o lo sterminio della dignità umana.
Esistono due forme distinte di società che si confrontano e si scontrano, nel Nord ma anche nel Sud del mondo, in una lotta continua e incessante, quella che identifica la libertà nella capacità di possedere, competere, vincere, l'altra è libertà di essere, decidere, partecipare. Di fronte a questa situazione l'anarchismo ha due distinte possibilità di azione e di definizione della propria natura. Una, continuare ad abbracciare una concezione messianica del cambiamento, l'altra, praticare un anarchismo etico e pragmatico che pensi se stesso come una soluzione organizzativa, una «teoria dell'organizzazione sociale», direbbe Colin Ward, ai mali prodotti nella storia dal capitale e dal potere.

Stato nascente. I movimenti nella fase iniziale esprimono tutta la loro natura libertaria e positiva, portando una ventata di vitalità e utopia

PRAGMATICI E MESSIANICI

L'anarchismo è per sua natura rivoluzionario: i rapporti libertari ed egualitari fra gli uomini sono radicalmente diversi da quelli autoritari e disegualitari, ma il prevalere di una soluzione libertaria o autoritaria non è assolutamente il risultato di uno scontro definitivo di proporzioni cosmiche, né tantomeno di guerriglie variamente praticate, quanto piuttosto della continua lotta fatta di tanti episodi più o meno apparentemente significativi o grandi, che nel corso della storia si sono succeduti e ancora continuano. In ogni società, con l'esclusione forse di quelle più totalitarie e/o fondamentaliste, esistono forme pluralistiche di vita e di pensiero, con aree più o meno vaste di dissenso e dissonanza rispetto ai valori imposti e ufficiali. Quindi l'anarchismo, come sottolinea Ward, deve abbracciare quell'idea e quella pratica di rivoluzione che è propria dei mutamenti sociali, attraverso i quali i popoli e gli individui ampliano le proprie sfere di autonomia e riducono l'ingerenza e l'influenza dell'autorità esterna nella vita quotidiana.
Nel caso invece di un anarchismo messianico, vi è un atteggiamento e un comportamento che tendono a proporre un'idea antropologica radicalmente diversa dell'esistente, sia nel proprio e specifico modo di pensarsi uomo o donna sia nell'esteriorizzazione radicale di questa identità. Appartiene a questo modello chi pensa e agisce nella convinzione che l'anarchia (o perlomeno ciò che si immagina tale) possa essere soltanto il risultato di un evento capace di produrre un «totalmente altro» dall'esistente, un «altro» che segna una rottura radicale e decisa, totale e assoluta, con il presente. È quindi prima di tutto un modello pensato e costruito con un'operazione immaginifica che non può e non deve essere contaminata da alcuna influenza esistente. È in sostanza il risultato di un'idea di «uomo nuovo». Questo obiettivo può essere perseguito soltanto attraverso un evento (poco importa se insurrezionale classico, o più mitigato in una sequenza accelerata di episodi o

Alternative possibili. L'anarchismo ha sostanzialmente due vie di azione: conservare una visione messianica del cambiamento oppure adottare una pratica etica e pragmatica

atti) che faccia da spartiacque fra i due mondi. Insomma, secondo questa concezione ottocentesca dell'anarchismo (conclusasi con la rivoluzione spagnola del 1936-1939), è indispensabile la rivoluzione, l'evento che fondi una nuova e salvifica antropologia umana.
È una concezione che si collega spesso con il nichilismo, o che perlomeno condivide con esso alcune zone grigie di promiscuità. Mentre l'anarchismo etico-pragmatico si nutre e si alimenta di altri presupposti e si fonda sul rifiuto totale di ogni forma di fondamentalismo messianico. Questo anarchismo non ha mai avuto nella storia un percorso a parabola, né una specifica e circoscritta esperienza emblematica. Lo si rintraccia all'interno delle maglie, pur strette, del dominio, spazi e luoghi nei quali il principio della solidarietà e del mutuo appoggio (non la semplice e passiva tolleranza) governa le relazioni umane.
Questo anarchismo non pensa di fondare un'antropologia partendo da un'idea di uomo ideale, ma opera per far emergere le caratteristiche salienti e naturali, libertarie e sociali, dell'uomo contemporaneo. In sostanza si preoccupa di garantire una sempre maggiore autonomia individuale e liberare le potenzialità naturali che già vi sono utilizzando la spontanea esigenza di libertà. Un uomo libero prima che nuovo insomma. Vale a dire che diventa prioritario garantire la libertà individuale, nel suo senso più pieno, prima di preoccuparsi della novità.
Non vi è dunque, in questa accezione, la preoccupazione di pensare un «totalmente altro», ma piuttosto di far emergere quotidianamente nei vari momenti della vita sociale la risposta anarchica ai problemi della società, nella convinzione, tutta pragmatica, che essa sia stata e possa essere anche nel futuro, la più adeguata alla risoluzione degli stessi.

AZIONE NEGATIVA E AZIONE POSITIVA

Scrive Paul Goodman nel 1946: «Una società libera non può essere l'imposizione di un ordine nuovo al posto di quello vecchio: è l'ampliamento degli ambiti di azione autonoma fino a che questi occupino gran parte della vita sociale (il fatto che una liberazione di questo genere sia graduale non vuol certo dire che possa avvenire senza rottura rivoluzionaria, perché in molti campi, per esempio nella guerra, nell'economia, nell'educazione sessuale, qualunque liberazione autentica prevede un cambiamento totale)», (*Individuo e comunità*, Elèuthera, Milano, 1995, p. 129).

Questa interpretazione dell'anarchismo suppone che sia necessario per la sua esistenza infatti misurarne i presupposti fondanti, sia nell'azione negativa (lotta a ogni forma di dominio) sia in quella positiva (liberazione massima delle potenzialità individuali in un contesto comunitario), con le diverse culture e i molteplici immaginari su cui si sviluppano le società. Non vi può essere quindi una rottura emblematica quanto piuttosto una serie di discontinuità.
L'anarchismo ha necessità, per non snaturare il suo essere antidogmatico per natura, di implementarsi con le realtà variegate del consesso umano, di «meticcizzarsi».
Dall'apporto di diverse antropologie è possibile costruire un humus sociale che permetta alle stesse di lasciar emergere la dimensione libertaria a favore di un pluralismo etico che si riconosca nella sua autonomia e dunque nella sua relatività ma non nella possibile indifferenza etica e morale che può derivare da questa. Ecco perché deve stare dentro un movimento sociale per impedirne per quanto possibile ogni deriva autoritaria comunque mascherata, ma con la convinzione però che non esistono scorciatoie per l'emancipazione umana, così come non è possibile praticare lotte sociali con mezzi che siano in contraddizione con il fine che si persegue.
Ero a Genova, sono nella vita quotidiana con la consapevolezza delle mie contraddizioni. Ma non ho paura di queste, mentre temo la criminalità del potere e la demenza del nichilismo.

●

TUTE NERE ANARCHICI DELL'ALTRO MONDO

Per analizzare compiutamente i «problemi del dopo Genova», e come «diritto di replica» alle critiche di Salvo Vaccaro e Francesco Codello, Libertaria *pubblica brani da due testi dei Black bloc. Il primo è tratto dalla* Letter of Mary Block, *testo molto diffuso in Internet. Presumibilmente lo si deve attribuire a un'attivista americana presente a Genova, che lo ha composto qualche giorno dopo gli scontri (25 luglio 2001; la versione qui pubblicata è tratta da* www.corpwatch.org/news/2001/0172.html). Questo testo è comparso anche su Internazionale *n. 397 del 3 agosto 2001. Il secondo e il terzo brano sono invece tratti dal comunicato di uno dei collettivi anarchici Black bloc presente alla manifestazione del 30 novembre 1999 a Seattle e risale al successivo 12 dicembre* (www.zmag.org/acme.htm). *Due documenti che bene illustrano il tipo di «anarchismo» di una parte delle Tute nere. Solo una parte, perché il Black bloc è un fenomeno variegato che va dagli autonomen tedeschi, ai casseur francesi, a frange del nazionalismo basco per approdare a hooligans e ultras da stadio fino a estremisti di destra. Quasi una rievocazione, questi ultimi, dei nazi-maoisti della fine degli anni Sessanta. Due documenti che mettono in evidenza anche una certa ossessione mediatica: fare azioni per attirare l'attenzione dei mezzi di informazione, per occupare le prime pagine dei giornali. E infatti Mary Black ammette chiaramente che nel compiere determinati atti vandalici conta molto «l'adrenalina e la gratificazione personale»*

LA LETTERA DI MARY BLACK

(...) Faccio parte di quel gruppo internazionale non rigidamente organizzato che è noto con il nome di Black bloc. Non abbiamo un programma di partito e per far parte del gruppo non si deve firmare qualcosa o partecipare alle riunioni. Siamo presenti a ogni tipo di manifestazione, dalle iniziative per la liberazione di Mumia Abu Jamal alle proteste contro le sanzioni all'Iraq e a quasi tutti gli incontri degli organismi internazionali economici e politici, dalla Wto al G8. Siamo quasi tutti anarchici, anche se la maggioranza degli anarchici non si coprirebbe il viso con una bandana nera e non spaccherebbe le vetrine dei McDonald's.
Conosco molti, tra quelli che seguono le tattiche del Black Bloc, che lavorano normalmente nel volontariato. Alcuni sono insegnanti, sindacalisti o studenti. Qualcuno non ha un impiego a tempo pieno e così occupa gran parte del tempo a disposizione per cambiare qualcosa nella comunità in cui vive, avvia progetti per il verde urbano o per le biblioteche mobili, prepara da mangiare per Food Not Bombs e per altri gruppi. Sono persone che pensano con la loro testa, che si preoccupano degli altri e, se non avessero posizioni politiche radicali, si potrebbero paragonare ai monaci e alle monache e a chiunque vive al servizio del prossimo.
Tra di noi, per come siamo e per come la pensiamo, ci sono tante differenze. Nel Black bloc c'è gente che viene dal sud, fin da Città del Messico, altri dall'estremo nord, da città come Montreal. Penso che uno dei cliché su di noi non sia sbagliato: siamo in maggioranza giovani e di pelle bianca, ma non sarei d'accordo nel dire che i maschi sono in prevalenza. Quando mi vesto dalla testa ai piedi con abiti informi e neri e ho il volto coperto, molti pensano che io che sia un uomo. Dato che i Black bloc non si comportano secondo gli stereotipi femminili, i giornalisti presumono che siamo tutti ragazzi.
Chi fa parte del Black bloc si può limitare a unirsi a un corteo, manifestare la propria solidarietà con gli altri e dare visibilità agli anarchici, oppure può alzare il tono della protesta riscaldando l'atmosfera e incoraggiando gli altri a non accontentarsi di chiedere riforme di un sistema corrotto. Scrivere messaggi politici sui muri con lo spray, distruggere le proprietà delle multinazionali, fare blocchi stradali e barricate con quanto si trova in giro sono azioni che rientrano nella tattica dei Black bloc.
Il Black bloc è un fenomeno recente, probabilmente manifestatosi prima negli Stati Uniti all'inizio degli anni Novanta, come evoluzione delle tattiche dei manifestanti tedeschi del decennio precedente. Forse è in parte una reazione alla repressione su vasta scala dei gruppi di attivisti condotta dal Fbi per un trentennio. A questo punto è impossibile formare un gruppo di militanti radicali senza temere le infiltrazioni della polizia e la conseguente disgregazione del gruppo. Per qualcuno portare l'azione diretta militante nelle piazze con una minima organizzazione e operando solo con una ristretta rete di amici è l'unica forma sensata di protesta che rimanga.
Tra di noi non c'è completo accordo su tutto, ma credo di poter affermare che abbiamo alcune idee in comune. La prima è uno dei fondamenti della teoria anarchica: governo e leggi non ci servono e non vogliamo che decidano per noi. Immaginiamo invece una società in cui esista un'autentica libertà per tutti, in cui sia possibile a tutti partecipare al lavoro e al gioco, dove ci si prende cura di chi ha bisogno grazie all'aiuto volontario e reciproco della propria comunità. Al di là di questa visione di una società ideale, noi siamo convinti che lo spazio pubblico sia di tutti. Abbiamo diritto di andare dove ci pare e quando ci pare, e i governi non dovrebbero avere il diritto di controllare i nostri movimenti, soprattutto per tenere riunioni segrete di organismi come la Wto, per prendere decisioni che coinvolgono milioni di persone.
(...) La maggiore critica che la sinistra ha espresso nei confronti del Black bloc è che guastiamo l'immagine degli altri manifestanti. È comprensibile che chi ha impiegato mesi e mesi per preparare una manifestazione si senta frustrato quando un gruppo di giovani dall'aspetto inquietante occupa le prime pagine mettendo tutto a fuoco. Ma questa critica non tiene conto del fatto che i mezzi di comunicazione, controllati dalle multinazionali, travisano sempre il vero significato delle manifestazioni. Anzi, i media non parlano quasi mai né delle manifestazioni militanti né di quelle pacifiche, e ancor più raramente cercano di approfondire queste notizie. Certo, anche a me piacerebbe che la televisione e i giornali parlassero di tutte le espressioni di protesta e, soprattutto, delle ragioni che le hanno motivate, ma sono anche ben consapevole che le azioni dure richiamano l'attenzione dei media. E penso che questa sia una cosa positiva.
Ho cominciato la mia attività militante durante la guerra del Golfo e non ci ho messo molto a capire che il semplice numero dei partecipanti a una manifestazione non basta per stimolare la stampa o la televisione. Durante la guerra ho lavorato per settimane per organizzare manifestazioni contro l'intervento militare. In uno specifico caso eravamo migliaia, ma ripetutamente giornali e network ci ignoravano. Le cose sono decisamente cambiate la prima volta che ho visto qualcuno spaccare le vetrine durante un corteo: immediatamente eravamo tutti sul telegiornale di prima serata. Lo spirito militante delle proteste anti-global degli ultimi due anni ha senza dubbio concorso ad alzare il livello di atten-

zione dei media. E, anche se ciò non è dovuto solo al Black bloc (c'è stata una miriade di iniziative creative e nuove che ha fatto rivolgere l'occhio curioso dei media verso la sinistra), sono certa che George Bush II si è sentito costretto a rivolgersi direttamente agli anti-G8 di Genova proprio perché il nostro movimento occupa ormai le prime pagine.
(...) Certe critiche che la sinistra rivolge al Black bloc derivano dal fatto che noi stessi accettiamo i valori della nostra società corrotta. C'è sconcerto quando dei ragazzi spingono un cassonetto in mezzo alla strada e gli danno fuoco. Tanti presumono che lo facciano per provare il brivido del proibito, e non posso negare di sentire la scarica di adrenalina ogni volta che mi espongo al rischio in questo modo. Ma quanti di noi si concedono di tanto in tanto l'acquisto di una maglietta griffata anche se sappiamo che i nostri soldi finiranno nelle casse di qualche multinazionale che sfrutta con violenza i propri operai? Perché cercare «conforto» nello shopping sarebbe più accettabile che trovare gioia in un'azione militante che forse ha una certa utilità? Arrivo ad affermare che anche se le proteste del Black bloc servissero solamente ad arricchire l'esistenza di chi vi partecipa, sarebbero comunque azioni più utili per il mondo rispetto a spendere soldi al cinema, a ubriacarsi o a rilassarsi in qualche modo ufficialmente approvato dallo cultura prevalente.

DIECI MITI SUL BLACK BLOC

Ecco qualche osservazione per sfatare le favole che circolano intorno al Black Bloc:

1. «Sono tutti anarchici del gruppuscolo di Eugene». Può essere che qualche anarchico sia di Eugene (*la cittadina dell'Oregon dove abita John Zerzan, n.d.r*), ma noi veniamo da tutti gli Stati Uniti, compresa Seattle. Comunque, molti di noi conoscono bene le questioni locali di Seattle (per esempio, la recente occupazione dei quartieri del centro da parte dei peggiori esponenti commerciali delle multinazionali).
2. «Sono tutti seguaci di John Zerzan». Circolano un sacco di voci sul fatto che saremmo seguaci di Zerzan, uno scrittore anarco-primitivista di Eugene che auspica la distruzione della proprietà. Qualcuno di noi forse apprezza i suoi scritti e le sue analisi, ma non è affatto il nostro leader, non lo è né direttamente né indirettamente, né teoricamente né in qualsiasi altro modo.
3. «Il quartier generale degli anarchici autori delle devastazioni del 30 novembre è il centro occupato». In realtà la maggior parte di quelli dell'occupazione della «Zona Autonoma» sono di Seattle e hanno passato quasi tutto il tempo nel centro occupato fin dall'inizio, il giorno 28. Può darsi che gli uni e gli altri si conoscano, ma non c'è questa coincidenza perfetta e in ogni caso non si può considerare il centro occupato come quartier generale degli autori delle devastazioni.
4. «Hanno radicalizzato la situazione del 30, esponendo ai lacrimogeni e alle cariche anche i manifestanti pacifici e non violenti». Per rispondere a questa affermazione, basterà osservare come il lancio di lacrimogeni, gli spray urticanti e le pallottole di gomma sono tutti cominciati prima che i Black bloc (per quel che ne sappiamo) cominciassero a distruggere la proprietà. Inoltre, dobbiamo resistere alla tentazione di stabilire un rapporto di causa ed effetto tra la repressione poliziesca e qualsiasi forma di protesta, che comporti o no una distruzione delle proprietà. La polizia ha la funzione di proteggere gli interessi della minoranza ricca e non si possono accusare di violenza coloro che protestano contro questi interessi.
5. Oppure: «Hanno reagito alla repressione poliziesca». È vero che questa affermazione presenta un'immagine più positiva dei Black bloc, ma non per questo è corretta. Ci rifiutiamo di essere falsamente descritti come una forza di reazione. Anche se la logica dei Black bloc per qualcuno è insensata, è in ogni caso una logica che spinge all'azione.
6. «È una banda di ragazzini adolescenti incazzati». A parte il fatto che una frase del genere rivela pregiudizi di età e tendenze sessiste, è comunque falsa. La distruzione della proprietà non è il frutto di una sobillazione di macho o di una scarica di testosterone in eccesso. Né di una rabbia mal indirizzata e di reazione. È un'azione diretta contro gli interessi delle grandi multinazionali con obiettivi precisi e finalità strategiche.
7. «Vogliono soltanto fare a botte». Questa è proprio assurda, e ignora per comodità che la «pacifica polizia» non vedeva l'ora di attaccarci. Tra tutti i gruppi impegnati nell'azione diretta, il Black bloc era forse il meno interessato a scontrarsi con la forza pubblica e certamente non avevamo alcun interesse nel venire alle mani con altri attivisti anti-global (nonostante qualche profondo disaccordo sulla tattica).
8. «Sono un gruppo caotico, disorganizzato e opportunista». Si potrebbero passare giorni e giorni a discutere sul significato del termine «caotico», ma di sicuro non eravamo disorganizzati. L'organizzazione era forse flessibile e dinamica, ma anche salda. Quanto all'accusa di opportunismo, è ben difficile immaginare chi, tra le migliaia presenti, non abbia approfittato della situazione creatasi a Seattle per portare avanti i suoi programmi. La questione allora è un'altra: se abbia-

mo o no contribuito a creare questa opportunità e la maggior parte di noi senza dubbio l'ha fatto (il che ci porta al prossimo mito).

9. «Non sono al corrente delle questioni», oppure: «non sono attivisti che lavorano sulle questioni». Certo non saremo militanti di professione, ma abbiamo lavorato da mesi in vista di questo raduno di Seattle. Qualcuno di noi ha operato nella sua città, altri sono venuti a Seattle qualche mese in anticipo per prepararlo. Anzi, è merito nostro se molte centinaia di persone sono scese in piazza il 30 novembre e solo un'esigua minoranza aveva a che fare con il Black bloc. La maggior parte di noi ha studiato gli effetti dell'economia globalizzata, dell'ingegneria genetica, dello sfruttamento delle risorse, dei trasporti, delle pratiche sindacali, della cancellazione dell'autonomia delle popolazioni indigene, dei diritti degli animali e di quelli umani, ed è impegnata da anni su questi temi. Non siamo né male informati né inesperti.
10. «Questi anarchici mascherati sono antidemocratici e reticenti perché nascondono la propria identità». Guardiamoci in faccia (con o senza la maschera): oggi non viviamo in una democrazia che tutela i diritti. Se non è bastata questa settimana a dimostrarlo, cerchiamo di non dimenticarcelo: viviamo in uno stato di polizia. Ci vengono a dire che se pensiamo veramente di avere ragione, non dovremmo nasconderci dietro una maschera. «La verità prevarrà», ci raccontano. Sarà un'idea bella e nobile, ma non c'entra niente con la realtà attuale.

LA VIOLENZA CONTRO LA PROPRIETÀ

Noi affermiamo che la distruzione della proprietà non è una violenza se non colpisce vite umane e se non provoca dolore. Secondo questa definizione, la proprietà privata (e in particolare quella delle imprese private) è di per sé infinitamente più violenta di qualsiasi azione intrapresa contro di essa. Bisogna quindi distinguere tra proprietà privata e proprietà personale. Quest'ultima si basa sull'uso, la prima sullo scambio. Il principio della proprietà personale è che ognuno di noi abbia ciò di cui ha bisogno. Il principio della proprietà privata è che ognuno di noi abbia qualcosa di cui hanno bisogno gli altri o che gli altri desiderano. In una società che si fonda sul diritto alla proprietà privata, tanto più si riesce ad accumulare cose necessarie o desiderabili per gli altri, tanto più si dispone di potere. Per estensione, chi più ha riesce a esercitare un controllo maggiore su ciò che gli altri percepiscono come bisogni o desideri, in genere al fine di aumentare il proprio profitto. I fautori del «libero scambio» vorrebbero portare alle logiche conclusioni questo processo, con la formazione di una rete di poche industrie monopolistiche che alla fine controllino l'esistenza di ognuno. I fautori dello «scambio equo» vorrebbero vedere questo processo mitigato da regole pubbliche, che dovrebbero imporre superficialmente certi criteri umanitari di fondo. In quanto anarchici, noi disprezziamo entrambe le posizioni. La proprietà privata (e per estensione il capitalismo) è intrinsecamente violenta e repressiva e non la si può riformare o moderare. Il potere può essere concentrato nelle mani dei capi di poche grandi imprese, o trasferito in un apparato che stabilisca regole con lo scopo di limitare i guasti fatti da costoro, ma né in un caso né nell'altro saremmo liberi e potenti come in una società non gerarchica. Quando spacchiamo una vetrina, lo facciamo per distruggere quella sottile crosta di legittimità che riveste il diritto della proprietà privata. Nel contempo esorcizziamo quella serie di relazioni sociali violente e devastanti di cui quasi ogni cosa che ci sta intorno è impregnata. «Distruggendo» la proprietà privata, convertiamo il suo limitato valore di scambio in un valore d'uso molto più alto. La vetrina di un negozio si trasforma in una valvola di sfogo, che fa uscire un po' d'aria fresca nell'atmosfera soffocante di ogni bottega (almeno fino a quando la polizia non decide di lanciare lacrimogeni sulla barricata vicina). Un espositore di giornali può trasformarsi nello strumento per aprire questa valvola, una piccola barricata diventa lo strumento per riconquistare spazio pubblico, o per raggiungere una posizione di vantaggio montandoci sopra in piedi. Un bidone della spazzatura può diventare un mezzo per ostruire una falange di piedipiatti che caricano o una sorgente di calore o di luce. La facciata di un palazzo può diventare un tabellone su cui apporre messaggi e suggerimenti di ogni genere per rendere il mondo migliore. Dopo il 30 novembre, molti non vedono più una vetrina o un martello con gli occhi di prima. Si sono moltiplicate all'infinito le possibili utilizzazioni dello spazio metropolitano. Il numero delle vetrine spaccate impallidisce in confronto a quello degli incantesimi spezzati, gli incantesimi che l'egemonia delle grandi imprese lancia per farci dormire nell'oblio di ogni violenza commessa in nome della proprietà privata e nell'oblio di tutto quello che potrebbe offrire la società se non ci fosse la proprietà privata. Le vetrine rotte possono essere coperte con tavolacci di legno (con ancor più spreco di alberi) e alla fine sostituite, ma lo sconquasso dei presupposti continuerà a farsi sentire per un po' di tempo a venire.

traduzione di
Guido Lagomarsino

●

anno 3 • n.4 • 2001 libertaria

ZERZAN TEORICO DEI BLACK BLOC? MA MI FACCIA IL PIACERE

L'hanno definito il guru dei Black bloc. E in effetti è un intellettuale movimentista con ben altro spessore rispetto all'autrice di NoLogo, *Naomi Klein.*

Ma negli Stati Uniti John Zerzan ha un seguito ridotto. Limitato ad alcuni gruppi di giovanissimi. Soprattutto nell'Oregon. Però, in un certo senso, può essere considerato un portavoce, certo non di un movimento, ma di uno stato d'animo, di un atteggiamento diffuso fra alcuni gruppi negli Stati Uniti e in Inghilterra

Nei giorni successivi agli scontri di Genova non pochi media hanno identificato in John Zerzan l'ideologo e il nume ispiratore del Black bloc. Non so se la cosa gli faccia piacere; dubito comunque che i *casseurs* di Genova dedichino molto tempo a letture di testi sofisticati e talora piuttosto difficili come i suoi (direttamente in inglese, poi...). D'altro canto, intorno a Zerzan (che risiede a Eugene, Oregon) si è formato un gruppo di giovani attivisti che ha avuto un ruolo di primo piano nelle recenti dimostrazioni contro il nuovo ordine mondiale (quello dei globalizzatori), in particolare a partire dai giorni di Seattle. Tuttavia, sarebbe probabilmente esagerato conferire una significativa centralità al *guru* di Eugene e ai suoi seguaci nell'organizzazione (e negli esiti) delle dimostrazioni degli ultimi due anni. Un altro aspetto mi sembra invece rilevante. Zerzan pare essere divenuto, negli ultimi anni, uno dei principali portavoce non tanto di un movimento, quanto di uno stato d'animo, di un atteggiamento diffuso soprattutto in America e in Inghilterra, in quei circoli di anarchici, ma anche di libertari, verdi, *squatters*, ecologisti vari, maggiormente legati a un orientamento antilegalistico e immediatamente antagonistico, come quello della rivista *Anarchy. A Journal of Desire Armed*, di cui Zerzan è redattore. Nelle elaborazioni sue e di buona parte dei collaboratori della rivista mi pare si ritrovino alcuni elementi che spiegano bene il fascino che secondo i media hanno esercitato sul Black bloc: un'ideologia di radicale contrapposizione con il Sistema, fondata su un rifiuto complessivo dell'esperienza dell'Occidente, riletta soprattutto alla luce delle categorie marxiane di «divisione del lavoro» e di «lavoro salariato», condita da un profondo odio per la tecnologia (in particolare quella informatica) e da un altrettanto profondo astio nei confronti di ogni idea di «progresso». Il tutto conduce alla tesi zerziana più discussa: la positività di un ritorno al «primitivo», all'organizzazione tribale, a un'epoca precedente all'affermazione della divisione del lavoro.

Element of Refusal (1988), il primo libro di Zerzan, raccoglie interventi composti tra l'inizio degli anni settanta e la fine degli ottanta. È un libro guidato dalla polemica culturale e politica contro la sinistra tradizionale: in particolare contro i sindacati, colpevoli di sostenere pienamente l'*ethos* dell'industrialismo e l'etica del lavoro salariato (il saggio forse più noto del libro, *Organized Labor vs «The Revolt against Work»*, illustra gli sforzi dei sindacati per controllare e gestire le spinte genuine e autonomiste delle iniziative dei *workers*, spesso disposti a ribellarsi non alle condizioni del lavoro, ma al lavoro stesso); e contro il marxismo, colpevole in sostanza degli stessi crimini (l'intervento più tipico mi sembra *The Practical Marx*, in cui il «Marx teoretico» viene contrapposto al «Marx pratico»: quest'ultimo si sarebbe, «nell'intero corso della sua vita, costantemente rifiutato di vedere le possibilità del vero scontro di classe, di comprendere la realtà della negazione vivente del capitalismo»). In sintesi, *Elements* mi pare essenzialmente riflettere le prospettive politiche dell'autonomia operaia, con una sagace rilettura in chiave movimentista dei capisaldi della letteratura marxista. Di fatto, l'orientamento complessivo di Zerzan resta qui in tale ambito: «Il mondo moderno offre un tessuto di vita severamente degradato, senza compensazioni per renderlo altro che intollerabile», scrive nella prefazione al testo, adattando al *modus* dell'autonomia il millenarismo marxiano, «un capitalismo morente con nulla nella sua tasca ideologica, senza assi nella manica, sembra, principalmente, volerci portare con sé stesso all'oblio». È anche notevole (a proposito, appunto, della «politica» del Black Bloc) che nel libro di Zerzan manchino quasi del tutto riferimenti alla letteratura anarchica, se non per notare, *en passant*, «le debolezze e le contraddizioni dei seguaci di Proudhon e Bakunin».

Il suo secondo libro, *Future Primitive and other Essays* (1994), riflette meglio la sua notorietà attuale. Il saggio di apertura (il celebre *Future Primitive*) è una rassegna di studi antropologici sulle società tribali, dalla quale emergerebbe la visione di una quasi idilliaca associazione primitiva, egualitaria, rispettosa delle individualità, incontaminata rispetto alle perversioni della tecnologia e della divisione del lavoro: «una società», ci dice Zerzan, «senza relazioni di potere», raggiungibile a patto di rinunciare ai peccati centrali della modernità. Nella recensione di un libro di Murray Bookchin, Zerzan ci spiega meglio in cosa consistano tali peccati (sui quali il «tecnocrate» Bookchin «non trova nulla da ridire»): «la più fondamentale dimensione della vita moderna, il lavoro salariato e la merce», insieme ai suoi tratti distintivi, «la distruzione produzionista della natura, il potere delle corporazioni transnazionali, la mediazione e la quantificazione del computer dell'Era dell'informazione, la portata enorme, soporifera,

omogeneizzante e intrusiva dei media». In sostanza, una condanna senza sospensive della società industriale e dell'intero Occidente, una condanna che nel testo prende anche l'aspetto di una sorta di *escalation* dell'atteggiamento antagonista, in un confronto a tutto campo con il potere pervasivo del capitalismo corporato. I brani che seguono sono tratti da alcune voci del *Dizionario del nichilista* ospitato in *Future* e dalla recensione di *America* di Jean Baudrillard, e mostrano abbastanza bene la suggestione e le implicazioni di tale *escalation*. Ricordo che anche in *Future* mancano riferimenti alla letteratura anarchica; a mio parere, ciò non è solo dovuto alla filosofia della storia di ispirazione marxista (rielaborata di recente in chiave «primitivistica») abbracciata da Zerzan, ma anche al fatto che la sua visione dell'esperienza occidentale è profondamente intrisa di antiumanesimo, antiindividualismo e antimodernismo, mentre l'anarchismo è stato spesso interpretato come una peculiare e convincente replica, in termini umanisti e individualisti, ai nuovi problemi posti dalla creazione della modernità, dalla secolarizzazione e dalla stessa rivoluzione industriale. Della stessa opinione sembrano essere non pochi libertari d'oltreoceano: secondo Ramsey Kannan, uno dei responsabili della Ak Press (il più importante distributore di letteratura libertaria negli Usa), «le idee di Zerzan sono vera e propria spazzatura [...]. Io credo che Zerzan non possa essere considerato interno al pensiero anarchico. Le sue idee si rifanno a un'immagine totalmente irrazionale e romantica della società primitiva. Un'epoca idilliaca in cui regnavano pace, amore e anarchia. In realtà, con sei miliardi di abitanti sul pianeta, il ritorno a una società primordiale è assolutamente improponibile».

Pietro Adamo

Contro i buonisti. «Il piacere dell'autenticità esiste se si va contro la tendenza della società. Il buonismo ci fa stare ognuno al suo posto. Smettiamola di fare i buoni» *John Zerzan*

SMETTIAMOLA DI FARE I BRAVI

Tra i casi di buonismo ci sono i «pacifiniks», la cui etica buonista li mette (e li fa continuamente ricadere) in situazioni idiote, ritualizzate, perdenti, come quegli *Earth Firstlers* che rifiutano di confrontarsi con la deplorevolissima ideologia del vertice della «loro» organizzazione, e *Fifth Estate*, i cui importantissimi contributi sembrano oramai rischiare di esser eclissati dal liberalismo. Tutte le cause a senso unico, dall'ecologia al femminismo, e ogni militanza al loro servizio, non sono altro che modi di sfuggire alla necessità di una rottura qualitativa con qualcosa di più dei soli eccessi del sistema.
Il buonista è il peggiore nemico del pensiero tattico e analitico: devi essere conciliante, non devi permettere qualche idea radicale turbi il tuo comportamento personale. Accetta i metodi preconfezionati e i limiti dello strangolamento quotidiano. La deferenza introiettata, la risposta condizionata allo «stare alle regole» (quelle dell'autorità): è questa la vera quinta colonna, quella che sta in mezzo a noi.
Nel contesto di una vita sociale bistrattata che richiede, come reazione minima che abbia di mira la salute mentale, una soluzione drastica, il buonismo diventa sempre più infantile, conformista e pericoloso. Non può offrire gioia, ma solo maggiore routine e isolamento. Il piacere dell'autenticità esiste se si va contro tendenza della società. Il buonismo ci fa stare ognuno al suo posto, ci fa ripetere confusamente ciò che dovremmo aborrire. Smettiamola di fare i bravi, davanti a questo incubo e a tutti quelli che ci impediscono di uscirne. (*Future Primitive*, pp. 136-137)

LIBERIAMOCI DELLA TECNOLOGIA

Oggi viviamo il controllo [della tecnologia] come una costante riduzione del nostro contatto

No alla macchina. «La terra si avvicina rapidamente all'estinzione a causa della tecnologia. Il nostro spirito è soffocato dal suo dominio pervasivo» *John Zerzan*

con il mondo vivente, come la vuotezza accelerata dell'Era dell'Informazione, disseccata dalla computerizzazione e avvelenata dall'imperialismo morto e addomesticato del metodo high-tech. Mai come oggi le persone sono state tanto infantilizzate, rese tanto dipendenti dalla macchina per qualsiasi cosa: mentre la Terra si avvicina rapidamente all'estinzione a causa della tecnologia, il nostro spirito è soffocato e appiattito dal suo dominio pervasivo. È possibile recuperare un senso d'integrità e di libertà solo smontando la grandiosa divisione del lavoro che sta al cuore del progresso tecnologico. In questo consiste, nel suo senso più profondo, il progetto di liberazione. (*Future Primitive*, p. 139)

DALLA CIVILIZZAZIONE ALLO STATO SELVAGGIO

Ci troviamo [...] ad affrontare la rovina della natura e insieme quella della nostra natura, l'assoluta enormità dell'insensatezza e dell'inautentico che equivale a una montagna di bugie. Ciò significa ancora sofferenza e tossicità per la vasta maggioranza, mentre una povertà più assoluta di quella finanziaria rende più vuota l'universale «Zona morta» della civiltà. Resi «più potenti» dall'informatizzazione? Più infantili, magari. Un'Era dell'Informazione caratterizzata da maggiore comunicazione? No, questo presupporrebbe un'esperienza che valga la pena di comunicare. Un periodo in cui l'individuo è rispettato come non mai? Traduzione: la schiavitù del salario esige la strategia dell'autogestione dei lavoratori sul luogo di produzione per procrastinare le ricorrenti crisi di produttività, e le ricerche di mercato devono puntare a ogni «stile di vita», nell'interesse di massimizzare la cultura del consumatore.

Nella società alla rovescia, la soluzione dell'uso massiccio di droghe indotto dall'alienazione è il prodotto del fuoco di fila dei media, con risultati imbarazzanti quanto quelli delle centinaia di miliardi buttati al vento per contrastare il calo dei votanti alle elezioni. Intanto la televisione, voce e anima del mondo moderno, sogna invano di arrestare la crescita dell'analfabetismo e di salvare ciò che resta di sano dei sentimenti attraverso spot promozionali di trenta secondi o meno. Nella cultura industrializzata, fatta d'irreversibile depressione, di isolamento e di cinismo, lo spirito sarà il primo a morire e la morte del pianeta seguirà dappresso. Sarà così, se non cancelliamo del tutto quest'ordine marcio, con le sue categorie e le sue dinamiche. (*Future Primitive*, pp. 144-145)

L'UTOPIA DI BAUDRILLARD

Riprendendo il tema dell'America come società primitiva, Baudrillard continua a fare variazioni sul «potere dell'incultura», sul carattere meravigliosamente irriflessivo degli Americani. In un passo in cui fa riferimento al centro californiano di Porterville, egli plaude alla «totalità dell'esistenza come un drive-in. Davvero magnifico». Questa, ci viene detto, è la «vera società utopica». Non scherzo. È il *paradiso*, nientedimeno, questa società «sicura nel proprio benessere e nella propria forza». Un paradiso perché «non ce ne sono altri».

Non suona un po' familiare? Tutte queste scemenze sono proprio quelle che si sono ascoltate prima: nei corsi di educazione civica alle superiori, in quelli di scienze politiche all'università e in tutte le forme di aperta propaganda: delle vecchie tesi sull'eccezionalità dell'America, sul suo egualitarismo e pluralismo, da Tocqueville e altri. C'è da chiedersi se Baudrillard abbia mai sentito queste stanche bugie, visto che riesce a riportarle senza il minimo d'imbarazzo. (*Future Primitive*, p. 169)

traduzione di
Guido Logomarsino

Ecco tre momenti di uno dei più originali e anticonformisti pensatori contemporanei. Tre momenti distanziati nel tempo e nello spazio. Nel 2001 a Oakland (California), nel 1998 a Città di Castello vicino a Perugia e ad Amsterdam nel 1996. Tre occasioni per confrontare la continua evoluzione del pensiero di Illich: dal seminario californiano su Ospitalità e dolore *all'incontro italiano su* L'udito e l'ascolto, *per terminare con la conferenza olandese sulla velocità. Tre esempi della multiformità di questo personaggio difficilmente classificabile. Partigiano in Italia negli ultimi anni della seconda guerra mondiale e contemporaneamente seminarista. Teologo, prete, ma attivo nella resistenza al nuovo colonialismo*

IVAN ILLICH I PERICOLI DELLA MODERNITA'[1]

sostenuto dalla chiesa. Illich è un personaggio scomodo che racchiude in sé la dimensione di teologo, storico, sociologo, economista, linguista: parla correntemente oltre mezza dozzina di lingue (inglese, spagnolo, italiano, tedesco...). Divide il suo tempo tra il Centro di documentazione interculturale di Cuernava in Messico e l'università tedesca di Brema. Senza tralasciare appuntamenti in giro per tutto il mondo: conferenze, seminari, dibattiti... Tra i suoi libri in italiano ricordiamo: Conversazioni con Ivan Illich *(a cura di David Cayley, 1994),* Nello specchio del passato *(1992),* H_2O e le acque dell'oblio *(1988),* Lavoro-ombra *(1985),* Per una storia dei bisogni *(1985),* Il genere e il sesso *(1984),* Nemesi medica *(1977 e 1991),* Energia ed equità *(1974),* Rovesciare le istituzioni *(1973),* La convivialità *(1974 e 1993)*

IL PROFETA DELLA CONVIVIALITA' RACCONTA OSPITALITÀ E DOLORE

di Franco La Cecla

La modernità occidentale è figlia della compassione istituzionalizzata che crea un nuovo statuto della sofferenza e della povertà. Un processo che trasforma l'ospitalità e la percezione del dolore. Tutto inizia alla metà del quarto secolo dopo Cristo quando, sotto l'influenza cristiana, sorgono i primi veri ospizi per i senzatetto finanziati dalla comunità. L'effetto? La distruzione della pratica spontanea e personale dell'ospitalità. Mentre la storia del «corpo in pena» ci racconta la trasformazione della compassione (esperienza vissuta in prima persona) in «gestione del dolore» negli ospedali. Luogo istituzionale in cui ai malati viene conferito uno statuto. Queste le premesse del seminario tenuto recentemente da Ivan Illich a Oakland (California) a cui ha partecipato Franco La Cecla, antropologo, autore tra l'altro di Saperci fare *(1999),* Non è cosa *(1998) e* Mente locale *(1996). Una versione ridotta di questo articolo è stata pubblicata su* La Stampa *del 7 giugno*

Oakland, la città dei docks e degli operai neri, che si affaccia sulla Baia dall'altra parte di San Francisco è diventata oggi il rifugio di coloro, artisti, musicisti, ma anche middle class, che sono stati espulsi dal processo di vertiginosa «gentrification» della cara vecchia San Francisco degli hippy e degli esperimenti sociali di beat, gay ed ecologisti.

Anche Oakland, sede, negli anni Settanta della rivolta nera e delle Black Panthers, oggi è molto cambiata. I docks ci sono ancora ma ospitano migliaia di cointainer per microchip e apparecchiature elettroniche. Il vento di Silicon Valley è arrivato anche qui cambiando le regole del gioco tra le stesse classi nere e sopratutto rivelando una nuova America di giovani arricchiti in maniera spropositata e di folle di nuovi poveri, operai generici e immigrati più o meno clandestini. Oakland ha un sindaco, Jerry Brown, famoso per coloro che lo ricordano negli anni Settanta governatore della California dei Grateful Dead, di Allen Ginsberg e dei figli dei fiori. Oggi Jerry Brown è un uomo massiccio che veste come un boss dei film di Francis Ford Coppola e fuma nella sua limousine costosi sigari cubani. Per ingraziarsi le middle class nere di Oakland ha ottenuto che si apra qui una enorme scuola militare per insegnare alle nuove generazioni un po' di disciplina e un Casinò perché i ricchi possano avere qualcosa da fare la sera. Vive in un edificio costruito dal suo vice, uno strano personaggio tatuato nato a Montecarlo e lì condivide le sue giornate con un insieme di personaggi che ricordano le comuni degli anni Settanta, con uno scivolamento tutto post-moderno verso il vino, le mescolanze razziali e i think tank. In questo luogo (battezzato «We the people») organizza conferenze e seminari sul senso del «bene comune» e degli «spazi pubblici».

L'ospedale come istituzione. Nel tardo medioevo si assiste a una mutazione storica nella percezione della sofferenza. Verrà definita

È questo il motivo dell'invito a un suo vecchio amico, il filosofo e pensatore radicale Ivan Illich a tenere qui per sei settimane, due volte all'anno dei seminari di cultura politica. Illich ha accettato con entusiasmo portando alcuni dei suoi amici e collaboratori, storici, economisti, antropologi, esperti di sviluppo, ma anche musicisti e studiosi dell'Islam. Sei mesi fa il tema del suo seminario è stato *La perdita degli spazi pubblici nella città*. In queste settimane l'oggetto è invece *Ospitalità e dolore*. Per capire come questi due temi siano collegati *Libertaria* lo ha incontrato nelle due settimane conclusive del seminario.

Ivan Illich è un uomo forte, ma indebolito in maniera quasi ingiusta da un male che ne sfigura il bellissimo volto da vecchio dalmata, un misto tra il ritratto di Geronimo e quello di un grande staretz alla Dostojevskij. La malattia lo affatica, gli rende la vita difficile, ma non gli impedisce di continuare a viaggiare tra il resto del mondo e la sua «base» a Cuernavaca, in Messico, dove ha vissuto dagli anni Settanta e dove aveva costituito un magnifico centro, il Cidoc, di critica alle istituzioni totalizzanti, scuola, medicina , sistema automobilistico, corporazioni professionali e sistemi di controllo e creazione di cittadini dipendenti. Oggi Illich insegna per una parte dell'anno a Brema, in Germania, e continua a essere presente in altri centri di ricerca, come Penn State in Pennsylvania, ma anche Bologna e altri luoghi dove ha amici e seguaci. Il suo metodo di lavoro è più simile a una stoà dell'antica Atene che a una vita accademica: un gruppo di fedeli giovani ricercatori, di adulti studiosi e di vecchi amici

la «gestione del dolore». E conferirà al malato uno statuto particolare: oggetto di cure professionali e non più affidate alla generosità individuale

lo circondano e lo seguono. Illich chiede alle università o in questo caso a Jerry Brown, un luogo dove vivere insieme ai suoi e dove svolgere dei seminari pubblici. Così i momenti esterni si intrecciano ai momenti interni di riflessione, dialogo, ricerca. Da anni Illich persegue con i suoi amici e allievi una ricerca sulla «proporzionalità» intesa come una specie di «senso comune», di maniera di sentire e di pensare che consentiva non soltanto la convivenza ricca e interessante delle comunità umane, ma lo sviluppo delle arti liberali e delle arti vere e proprie. Accanto a lui un giovane tedesco, Thomas, spiega la perdita del senso della proporzione in musica, un geniale indiano, Samuel Sayay, si occupa della perdita del momento proporzionale in economia e della sostituzione della teoria delle probabilità al libero arbitrio. A questi si aggiungono, tra gli altri, una giovane studiosa tedesca, Silja Samerski che si occupa della trasformazione delle partorienti, in decision maker rispetto alla possibilità di dare alla luce mostri, e una storica libanese, Samara Farage, studiosa della medicina aristotelica e dei suoi lasciti alla medicina araba.

Illich mantiene il suo ruolo di grande vecchio. Nella stanza dove riposa e scrive riceve amici e ricercatori e dà dritte, indirizza ad altri ricercatori nel mondo, suggerisce bibliografie e campi da esplorare. Lo fa nelle lingue che parla, che sono circa tredici, essendo lui, da buon dalmata, un uomo di frontiera, nato in una famiglia che viveva tra l'isola di Braç, di fronte a Spalato, la grande Vienna, Mosca e l'Italia. La madre gli parlava in inglese, tedesco e russo e il nonno era un rabbino. Il giovane Illich durante la guerra si nasconde in Italia (i suoi parenti italiani producevano il liquore «Maraschino») e partecipa alla Resistenza, mentre è seminarista. Alla fine della guerra ha seguito una formazione solidissima in teologia alla Gregoriana a Roma ed è ordinato prete. Lo inviano a New York a seguire la comunità portoricana del Lower East Side di New York. Si impadronisce della lingua e del mondo portoricano in pochi mesi e organizza la prima grande sfilata di strada dell'orgoglio portoricano. I suoi metodi e la sua intelligenza lo rendono da un lato molto ricercato e stimato e dall'altro osteggiato e diffidato. Erich Fromm lo ha tra i suoi amici migliori. Jacques Maritain gli chiede di sostituirlo a Princeton mentre è malato. Infine è nominato prorettore della università di Portorico. Siamo negli anni Sessanta. John Kennedy e Giovanni XXIII lanciano negli stessi anni una «crociata per lo sviluppo», spingendo developpers, missionari e peace corps in America Latina. Illich capisce che questo è un nuovo tipo, molto più perverso, di colonialismo che vuole distruggere dall'interno i sistemi culturali dei paesi del «terzo mondo» e omogeneizzarli all'idea roosveltiana «e tutta nordamericana recentissima» di sviluppo e progresso. Decide di lasciare l'università di Portorico. Dopo un lungo giro a piedi per il continente latino-americano sceglie Cuernavaca come luogo da cui organizzare la resistenza ai «missionari dello sviluppo». Inventa una scuola di spagnolo che accoglie i «volontari della pace» per spiegare loro i danni di cui si fanno portatori. A Cuernavaca, insieme a Valentina Borremans, inventa il Cidoc un centro di interdocumentazione dove vengono raccolti da un lato enormi quantità di la-

vori sulle tradizioni popolari latino-americane e dall'altro dati e materiali sullo sviluppo delle grandi istituzioni mondiali nel campo dell'educazione, salute, economia.
Una serie di seminari insieme ai massimi esperti di queste cose dà vita a una critica radicale alle istituzioni: da qui nascerà il libro *Descolarizzare la società* e poi la critica feroce alla medicina ufficiale *Nemesi medica*. Illich a questo punto è divenuto molto scomodo e la Chiesa lo manda a chiamare per sottoporlo al giudizio del santo uffizio. Da cui Illich uscirà indenne, ma con la decisione (bilaterale) di separare il suo lavoro intellettuale dalla funzione ecclesiastica. Pubblicamente non sarà mai più identificabile come «uomo di chiesa» anche se in privato la sua tensione morale e religiosa resterà fortissima.
Non si potrebbe oggi capire il cammino che quest'uomo ha fatto non tenendo conto della complessità della sua formazione: teologo, storico, sociologo, linguista, economista e dell'orizzonte morale che sottende tutto il suo lavoro.
Alla fine degli anni Settanta si occupa sempre di più di «sistemi» che creano dipendenza e diventano controproduttivi: pubblica su *Le Monde* un famoso articolo *Energie et Equité* che apre la questione della crisi energetica legandola strettamente all'ipotesi perdente di una società che è schiava della velocità dei pochi. Illich diventa uno dei guru dei movimenti ecologisti e della critica alla società industriale. Negli anni che seguiranno si occuperà di «Diritto alla disoccupazione creativa», di analisi del sistema e dell'ideologia del lavoro. In Francia uscirà agli inizi degli anni Ottanta *Le travail phantome* (Seuil) che è un'analisi acuta e preveggente del settore informale come sistema che regge e consente l'economia formale, sfruttando e invadendo zone della vita che prima erano ambiti privati, parte delle relazioni primarie, comunitarie e vernacolari dell'esistenza. È il primo grande abbozzo del lavoro che svilupperà negli anni Ottanta: la critica all'invadenza dei sistemi di mercato retti da esperti e professionisti nelle sfere più intime della vita sociale. Fino a scrivere nel 1985 *Gender and sex*, un libro scandaloso, in cui da storico ricostruirà il modo con cui il capitalismo ha distrutto la differenza (culturale e radicale) tra uomini e donne per inventare il mito del lavoratore e consumatore neutro.
Il libro desterà la reazione violentissima del femminismo americano e sarà in tutto il mondo accolto con censura e sospetto. Negli ultimi anni il lavoro di Illich si arricchirà e approfondirà, pescando nel dodicesimo secolo evidenze di un mondo in cui era ancora presente la «proporzionalità» che le stesse istituzioni create dalla Chiesa cattolica e poi prese in prestito dallo Stato e dalla società civile contribuiranno a distruggere. Il lavoro su Ugo di San Vittore, *Nella vigna del testo*, ne sarà un prezioso tassello. Da qui si riaprirà per Illich una nuova stagione di critica alla istituzionalizzazione della vita sociale e quotidiana, che nei seminari di Oakland trova applicazioni e spunti di domanda.

ALLE RADICI DELL'ASOCIALITÀ

Nella sala di «We the people» Illich spiega: «La prima parte dei nostri seminari si occuperà della storia dell'ospitalità, nella Grecia antica e nel mondo ebraico e cristiano. Descriverò in questa sezione l'istituzionalizzazione della povertà alla metà del quarto secolo dopo Cristo. È in questo momento, che sotto l'influenza cristiana, i primi veri ospizi per i senzatetto finanziati da una comunità vengono costruiti. Mi concentrerò sugli effetti dell'istituzionalizzazione dell'ospitalità come distruzione della pratica spontanea e personale dell'ospitalità. Trovo che la prima sia una inversione radicale della seconda. La seconda parte del nostro lavoro si occuperà dell'emergenza successiva della pietà, della misericordia e della compassione, quest'ultima compresa nel suo senso forte originale. Per raccontare questa storia dovrò concentrarmi sulla storia del "corpo in pena". La compassione come esperienza vissuta, diventa possibile soltanto nel momento in cui il dolore è separato dalla grande e variegata costellazione della sofferenza come era concepita nell'antichità. Il mutamento storico del senso del dolore fisico durante il tardo Medio Evo è condizione dell'apparire della compassione come è incarnata nelle stimmate di Francesco d'Assisi. È qui che sta l'origine di ciò che negli ambienti medici viene chiamato "la gestione del dolore". La terza parte descriverà i primi ospedali in cui una misericordia compassionevole troverà la sua forma istituzionalizzata nel tardo undicesimo secolo. Per la prima volta nella storia, ai malati vie-

ne dato uno statuto e un posto all'interno della città, invece che esserne espulsi, e questa incorporazione avviene grazie all'istituzione dell'ospedale. Nell'atmosfera di una misericordia spontanea e compassionevole, la malattia e il dolore potevano essere interpretati come vocazione da quelli che ne erano affetti e da quelli che se ne prendevano cura. L'ospedalizzazione è invece la nuova espressione sociale di un modo di concepire e percepire il corpo umano che rappresenta una profonda rottura con il passato. Questo nuovo corpo nato con lo spirito della compassione sarà trasformato nell'epoca di Leibnitz e di Descartes nell'oggetto fisico che domanda un trattamento umano».

Il pubblico di Oakland, abbastanza variegato e composito, fa un po' di fatica a seguire l'enorme escursus di Illich. Gli domandano di chiarire che cosa fosse l'ospitalità prima della sua istituzione: «Un'esperienza raccontata dal vecchio cardinale Jean Danielou cattura questa complessa verità storica. Un amico cinese del cardinale, dopo essere divenuto cristiano, decide di fare un pellegrinaggio a piedi da Pechino a Roma. In Asia centrale trova ospitalità dappertutto; nei paesi di lingua slava comincia ad avere qualche difficoltà, anche se trova ancora gente disposta ad ospitarlo per una notte in casa. Ma quando arriva in Europa, nei paesi delle chiese occidentali, deve cercare alloggio e riparo negli ospizi e nei rifugi per i poveri, perché le porte delle case private sono chiuse a stranieri e pellegrini».

Gli chiedono ancora: «Ma allora come andavano le cose per i primi cristiani e quand'è che essi hanno perso la capacità diretta e spontanea di accoglienza?». Ivan risponde: «L'ospitalità è qualcosa che la gente faceva istintivamente, un'accoglienza informale, una maniera di dare una mano allo straniero o al passante in difficoltà. Era l'appello al faccia a faccia, la decisione personale di incontrare l'altro nei suoi problemi contingenti, senza volerlo definire a partire da questi . Fin quando nel terzo secolo dopo Cristo al tempo di Costantino la chiesa non pensa bene di istituire degli *ospizi*, degli *xenodocheion* dal greco *xenia* che sta per ospitalità. Da quel momento l'accoglienza passa dalla decisione di ciascuno nei confronti del prossimo alla istituzione di un luogo che definisce i criteri e i requisiti per essere considerati poveri e bisognosi».

Continua Illich: «La nuova istituzione dello *xenodocheion* si diffonde in mezzo secolo a tutto l'impero romano. Al tempo di Giuliano l'Apostata, è già arrivata alle aree urbane dell'Asia. Quando Giuliano l'Apostata cerca di ristabilire, contro la diffusione del cristianesimo, gli antichi dèi pagani dell'Impero, chiede però ai suoi governatori di mantenere la pratica degli ospizi. Così dice l'Imperatore: "Se l'ellenismo non fa i progressi che dovrebbe la colpa è nostra... non vedete che ciò che ha contribuito al successo dell'ateismo (cioè del cristianesimo) è la carità verso gli stranieri". È a quel punto che lo stato imperiale fa sua l'istituzione dell'ospitalità».

In questo, Illich vede la fine di un'epoca in cui la carità era ancora responsabilità di tutti. L'asocialità di cui il mondo contemporaneo fa prova, la paura e il disinteresse per i vicini che anche qui a San Francisco ha ormai decretato la fine di ogni forma spontanea di aggregazione, sarebbe dunque un male originato in quei secoli lontani.

LA FIGURA DEL POVERO

Il vecchio Illich non ha dubbi : «La povertà istituzionalizzata è una invenzione che la chiesa ha passato allo stato e alle istituzioni e che ha condotto a una trasformazione della compassione in qualcosa che è oggi nelle mani degli assicuratori e delle corporazioni professionali della salute e dell'assistenza».

Aggiunge: «La *compassione* è una parola ebraica, *rahum*, che viene dall'Esodo e che è stata tradotta come *misericordia*, ma che si riferisce più precisamente al grembo femminile e a ciò che in esso accade quando è eccitato dall'amore. Gli ellenisti traducono questo atteggiamento con la parola *eleós* o anche *eleomosyne* da cui viene la nostra *elemosina*, levando alla parola il suo connotato carnale, appassionato. Così la *rahum* diventa pietà, qualcosa che Platone e Aristotele consideravano un difetto morale».

Illich sostiene che la modernità occidentale è figlia della compassione istituzionalizzata che crea un nuovo statuto della sofferenza e della povertà: «Già il Cristianesimo aveva scoperto un tipo di dolo-

▶

re diverso da quello che l'antica Grecia definiva con le parole *algos*, o *lype*, o *nosos* che si riferivano piuttosto a uno stato dell'anima. La *poena* cristiana si riferisce anzitutto al corpo e alle sofferenze inflitte al Cristo».
Illich spiega al suo pubblico che la compassione è un tipo nuovo di sentire: «Quello che viene chiamato il manifestarsi del *sé* occidentale, dell'individuo, nasce dall'esperienza fisica del sé. La separazione tra il *noi* antico e l'*io* moderno procura una nuova pelle che può essere sperimentata, sofferta. Nell'esercizio fisico del sentire le sofferenze del prossimo, il dolore della malattia e della stessa tortura diventano un'esperienza peculiare della sensibilità sottratta all'insieme delle miserie della vita».
La compassione si concentra su un dolore fisico che trasforma il senso stesso che un individuo ha di sé. Illich sostiene che per questo motivo la compassione, come nuova sensibilità al corpo, è anche alla base dei più sofisticati mezzi di tortura. «Ci sono mezzi di tortura capaci di alienare a tal punto il torturato che non può più separare il proprio io da ciò che gli fa male. Il torturato viene devastato psichicamente dal dolore perché non può più vivere con questo se stesso alterato».
Illich sostiene che ospitalità e senso del dolore vanno di pari passo e la loro gestione può creare nuove mostruosità. Lo dice un po' da profeta, un po' da uomo di altri tempi che vuole mettere in guardia il suo pubblico di contemporanei. Nella cornice post-moderna dell'America suburbana ciò suona particolarmente disorientante. Illich si definisce come un «alienato» che si è abituato a guardare il presente dal passato, per acquisire la distanza necessaria per coglierne l'allarmante e disumana attualità.

Il povero e la sua immagine. La povertà istituzionalizzata è un'invenzione che la chiesa ha passato allo stato e che ha condotto a una trasformazione della

QUESTA LUGUBRE MODERNITÀ

Cerco di farmi spiegare da lui questa forma di alienazione. Vengo ogni mattina a fare colazione qui, con i suoi amici e seguo quello che loro hanno da dire sull'argomento. Ivan sfugge però alle domande, mi dà da leggere articoli scritti dai suoi amici e sopratutto un'intervista molto lunga che David Cayley, un giornalista canadese e autore tra l'altro di *Conversazioni con Ivan Illich* (Elèuthera, 1994), gli ha fatto su un tema che sta molto caro a Ivan e che spiega la natura della sua alienazione: *Corruptio optimi quae est pessima* (*The corruption of Christianity, Ivan illich, on Gospel, Church and Society*, Canadian Broadcasting Corporation, 2000), l'idea che la corruzione del discorso cristiano ha creato gran parte del male che oggi travaglia il nostro mondo. Illich lo dice con una chiarezza non registrata, però, da gran parte dei suoi allievi. Non si tratta oggi di tornare a un tipo di società comunitaria, pre-moderna, vernacolare, più giusta e con un senso delle proporzioni. L'esperienza cristiana, nel suo universalismo ha spazzato via il mondo locale, indigeno, tradizionale. Ma il suo messaggio, di una forza straordinaria e rivolto alla responsabilità individuale (il buon samaritano che sceglie chi è il suo prossimo liberandosi da determinazioni etniche e geografiche), viene stravolto da una istituzionalizzazione che diventa una macchina spaventosa di dipendenze e controlli. La chiesa è il primo modello di stato e poi di istituzione totalizzante.
«Con il cristianesimo una dimensione completamente nuova diventa possibile. Con tutta

compassione in qualcosa che è oggi nelle mani degli assicuratori, delle corporazioni professionali della salute e dell'assistenza

l'ambiguità del caso perché siamo di fronte all'esplosione di assunti universali che mettono in crisi l'idea di un rapporto preferenziale con quelli in mezzo a cui si è nati. Ciò rende possibile per me scegliere chi amare e quindi distrugge le basi di un'*etica* che è sempre stata *etnica* dove il *noi* precede l'*io*. Con il Nuovo Testamento, lo sguardo, l'amore e la conoscenza sono possibili in un orizzonte completamente nuovo. Con un pericolo nuovo: il tentativo di gestire, assicurare e garantire questo amore istituzionalizzandolo, sottomettendolo a una legislazione e rendendolo legge, proteggendolo attraverso la criminalizzazione di ciò che gli si oppone».

È questo che Illich chiama «*misterium iniquitatis*», il fatto che da una prospettiva universalista possa discendere la lugubre modernità di sistemi di controllo diffusi a tutto il corpo sociale e a tutto il mondo.

«Sto, come storico, di fronte a una entità storica, a un'epoca che più la studio e più mi appare confusa, incomprensibile e incredibile. Non ha paragoni con nessuna altra epoca, e si basa su assiomi che io non trovo in nessuna società del passato. Mostra un aspetto dell'inumano, della degradazione (vorrei evitare la parola «male») che non ha paralleli nella storia. Per essere superficiali basta pensare alla polarizzazione della ricchezza mondiale negli ultimi vent'anni. Recentemente ho visto un dato: 350 persone guadagnano quanto il 65 per cento della restante umanità. Non mi preoccupa questo, quanto il fatto che questo 65 per cento dei meno abbienti trent'anni fa era capace di sopravvivere senza ricorrere al denaro. Molte cose non erano ancora monetizzate. La sussistenza ancora reggeva. Oggi non ci si può spostare senza pagare un biglietto. Non si può avere fuoco in cucina, semplicemente raccogliendo legna, ma bisogna pagare per qualche tipo di combustibile. Come spiegare questo male sociale che è accaduto solo quando il modello occidentale è stato importato? Ed è qui che il «*mysterium iniquitatis*» mi dà una chiave per capire il male sociale di oggi per cui non ho altre parole. Come uomo di fede, almeno devo pensare a un misterioso tradimento o a una perversione della libertà che i vangeli hanno apportato. Quanto più si cerca di capire il male che ci circonda, di un tipo nuovo, misterioso e più intensa diventa la tentazione di (non posso evitare di dirlo) di cercarne l'origine nello stravolgimento di un'idea di un dio incarnato nel mondo».

Nel volto sofferente di Illich si può leggere la storia di qualcuno che per tutta la vita ha cercato di spiegare la società attuale partendo davvero dalla sua archeologia, e soffrendola solo come un uomo sospeso tra teologia, storia, antropologia e filosofia può fare. Illich incarna in sé la storia della corruzione della carità e la sua trasformazione in sistema totalizzante e disumanizzante. Al contrario di molti altri studiosi la radice delle sue analisi riposa nel suo travaglio di uomo di fede che cerca di capire come si è potuto creare tanto orrore a partire da tanta bellezza. Pochi tra i suoi amici e studenti afferrano quanto quest'uomo affondi in un passato remoto e debba confrontarsi in maniera agghiacciante con la modernità di cui egli è lucido lettore. Da qui l'inevitabile sofferenza che i suoi discorsi producono anche oggi in chi li vuole seguire fino in fondo.

●

anno 3 • n.4 • 2001 libertaria

NON SAPPIAMO PIU' ASCOLTARE

intervista a
Ivan Illich
di ***Mauro Suttora***

Nell'autunno del 1998 Illich era a Città di Castello, vicino a Perugia, alla Fiera delle utopie concrete, un appuntamento organizzato da Karl-Ludwig Schibel. Il tema dell'incontro era L'udito e l'ascolto. *In quell'occasione lo ha intervistato Mauro Suttora, giornalista.* Libertaria *propone questo testo inedito perché permette di meglio valutare il percorso intellettuale fatto dal grande filosofo rispetto al seminario di quest'anno a Oakland e riportato nell'articolo precedente*

«No, per favore, nessuna telecamera. Niente video. Spenga anche quel registratore».

E come faccio a intervistarla? Non vuole che le sue parole vengano riportate fedelmente?

In questo momento desidero soprattutto che lei mi ascolti. Voglio comunicare direttamente con lei. Senza passare attraverso un magnetofono.

Sono tutto orecchi.

Ormai non siamo più capaci di usare bene le nostre orecchie. Gli strumenti tecnici di cui ci siamo circondati hanno indebolito il nostro udito. Così come anche tutti gli altri sensi.

L'impatto iniziale con Ivan Illich è disarmante. Ecco qui il padre dei movimenti ambientalisti di mezzo pianeta, ma non soltanto quello, il filosofo che per primo nel 1971 teorizzò La convivialità *come unica difesa di fronte all'alienazione della società consumista. Herbert Marcuse distruggeva, lui assieme a Erich Fromm ricostruiva una speranza invitando a* Descolarizzare la società *o promuovendo la «medicina dolce» con* Nemesi medica *(in tondo i titoli dei suoi libri più famosi, stampati a milioni di copie in tutto il mondo e in Italia da Mondadori, Elèuthera, Red).*

Da anni, però, Illich è sparito. Poche pubblicazioni (al massimo il testo di qualche rara conferenza), pochissimi convegni, nessuna intervista. Coerente con se stesso e con il suo rifiuto dei mass media («Inutili, anzi dannosi: forniscono un'informazione a senso unico filtrata, asettica e predigerita») è scomparso dalla scena pubblica. Ma a 71 anni questo geniale ebreo ex teologo cattolico nato a Vienna non ha rinunciato a coltivare una rete di rapporti «privati e privilegiati» in ogni continente (dall'università messicana di Cuernavaca a quella americana della Pennsylvania, a quella tedesca di Brema), accettando ogni tanto l'invito a riunioni o seminari.

L'ho incontrato alla Fiera delle utopie concrete, *appuntamento autunnale a Città di Castello (Perugia) organizzato da Karl-Ludwig Schibel, dove Illich è tornato dopo nove anni. Quest'anno il tema dell'incontro era* L'udito e l'ascolto*: il primo di una serie di cinque, che con cadenza annuale fino al 2001 studieranno tutti i sensi dell'uomo. «Mi piace la stravaganza erudita di queste avventure intellettuali al di fuori delle mode dominanti», confessa Illich. «Ogni epoca ha trattato udito, vista, olfatto, gusto e tatto in modi diversi. Il tema centrale delle mie ricerche negli ultimi anni è stato proprio l'ascesi dei sensi: l'arte del soffrire e del godere, dell'amare e del morire. Allo stesso modo, in ogni periodo è esistita un'arte specifica dell'ascoltare, nonché un'arte dello sguardo».*

E oggi?

Una volta una bambina di nove anni mi ha detto che nel corso del pomeriggio aveva visto «Kennedy, Reagan ed E.T. come vedo te». Il «vedere» evidentemente per lei si è staccato dall'incontro. Fino al primo millennio lo sguardo era vissuto come un raggio che cade dall'occhio sull'oggetto. Quest'atteggiamento è stato rovesciato da Keplero: l'occhio è diventato la porta d'ingresso per i raggi del sole che consegnano, «come i cavalieri della posta», la vista della cosa alla retina. È il principio della camera oscura. Ma oggi è in atto un ulteriore rovesciamento: tramite l'occhio noi tutti siamo ingaggiati dagli schermi della televisione, ci trasferiamo nell'azione sullo schermo. L'occhio è stato arruolato al servizio del medium.

Insomma, in singolare seppur involontaria sintonia con le tesi di Giovanni Sartori, il quale prende di mira l'homo videns, che tutto vede (in tv), ma poco o nulla capisce, anche lei incolpa i media per la «perdita di senso» che sembra attanagliare sempre di più il cittadino contemporaneo. Si ripete così il paradosso da lei evidenziato vent'anni fa: malati «arruolati» al servizio dei medici, studenti «arruolati» al servizio dei professori e non viceversa, mass media che creano la pubblica opinione invece di rifletterla.

Esatto. L'esempio dei sistemi sanitari, che sono ormai strutture elefantiache divoratrici di soldi, è tipico. Il paziente moderno si affida con naturalezza al medico, che gli descrive e gli spiega la sua condizione sulla base di numerosi esami. Ma questo è un comportamento che non esisteva fino al Novecento. Prima il paziente andava dal proprio medico per mostrarsi

a lui e per esporgli le sue lamentele. Occasionalmente il medico sentiva o degustava la sua urina. Anche le persone più povere e analfabete si confidavano con il dottore con una precisione incredibile. Compito del medico era interpretare la storia dei dolori del paziente, partendo da lì per la cura. Oggi invece non c'è più ascolto: gli specialisti si appoggiano a valanghe di esami. Ma se qualcuno alla domanda «come ti senti?» mi rispondesse con la pressione sanguigna e il livello ormonale, vorrei vomitare. Invece, questo è proprio ciò che accade oggi.

La «realtà virtuale» oggi porta all'estremo la scissione fra percezioni sensoriali e mondo fisico reale.

Sì. Sempre di più non vediamo le cose dove sono tangibili, non le vediamo in un modo in cui possano essere toccate. Sempre più spesso diventa una nostra abitudine prendere sul serio delle voci senza corpo al telefono. Ma attenzione: non sta per sparire soltanto quella che gli antichi chiamavano *sin-estesia*, cioè la collaborazione fra i diversi sensi. Perfino il «senso comune», che rendeva possibile la percezione sensoriale dell'intonazione giusta, del rispetto, della proporzionalità sensata, appartiene ormai al passato.

Ma si possono distinguere, nella storia, periodi caratterizzati dall'uso privilegiato di un senso: l'epoca dell'olfatto, della vista, del tatto, dell'ascolto, della parola?

È difficile immaginare oggi cosa succedeva in un teatro greco 500 anni avanti Cristo. Era qualcosa che Platone trovava indecente: le maschere (coscientemente non parlo di «attori»)non avevano spettatori (*theoretes*), ma ascoltatori (*akouontes*), che si lasciavano trascinare nel ritmo, nel tatto, nelle cadenze, nelle melodie dello spettacolo, presentato senza alcun atteggiamento critico. Platone cercò invece di promuovere il «guardare» gli spettacoli, e pretendeva addirittura che nel suo stato ideale certi tipi di melodie fossero vietate del tutto.

Nulla sembra cambiato rispetto a quarant'anni fa, con le accuse al rock di essere la «musica del diavolo», o rispetto a oggi, con le polemiche degli odierni cinquantenni (i rockers di ieri) contro i ritmi techno, house o garage che stordirebbero le nuove generazioni.

Certo. Ma già Aristotele criticò su questo il suo maestro Platone, perché secondo lui una limitazione al solo «guardare» non coglieva la sostanza della tragedia. La tragedia è invece *mimesis praxeos*, cioè «l'esecuzione coinvolgente in un'azione», una risonanza con qualcosa che l'ascoltatore deve capire in modo quasi tattile.

Nell'Italia dei nostri giorni la riscoperta della parola è testimoniata dal calo degli spettatori televisivi, dall'aumento di quelli radiofonici e del teatro, dal successo dei talk show e di spettacoli come quello di Marco Paolini, con il suo eccezionale monologo sul Vajont.

Purtroppo non conosco l'Italia di oggi. Ma secondo Aristotele l'artista-oratore nel teatro, nell'insegnamento, e anche in politica, può coinvolgere completamente l'ascoltatore-spettatore soltanto con la *mimesis*, l'esperienza di una nascita. Solo così può promuovere il *pathei mathos*, l'«imparare a soffrire» da coloro che hanno vissuto una forma di sofferenza...»

Con il rischio di cadere nella «tv del dolore»...

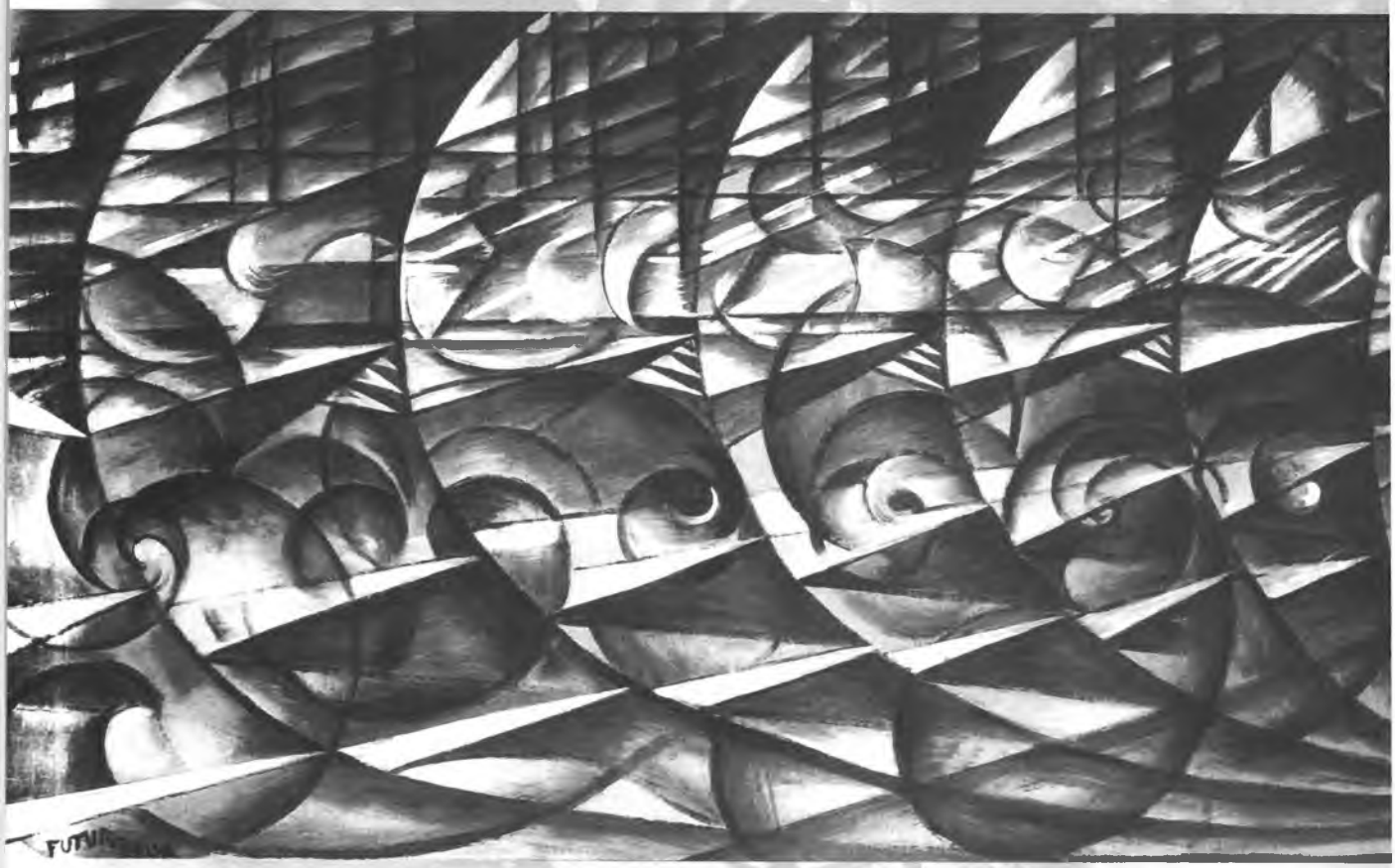
... ma sempre Aristotele, nel suo *Poetica*, sottolinea come la presentazione visiva della sofferenza nel caso migliore può servire come «segno» (*semeia*), senza produrre grandi effetti sullo stato dello spettatore. Invece l'orazione artistica e la melodia possono modellare il carattere dell'ascoltatore, mettendogli le ali per partecipare fisicamente.

Qual è il tipo di ascolto che lei, fondatore dell'ecologia moderna, considera più «sano»?

Quello della comunicazione diretta, fra persone che possono guardarsi in faccia. Un dialogo che coinvolge l'orecchio, ma anche la vista: «Ti do me stesso attraverso le pupille dei miei occhi».

●

PRIGIONIERI DELLA VELOCITA'



di
Ivan Illich

Per concludere il ritratto di Illich ecco il testo della conferenza al Netherlands Design Institute di Amsterdam. Quell'incontro si è tenuto l'8 novembre 1996

La storia della velocità è un argomento negletto. Quando il poeta inglese John Milton augurava «God speed thee and thy close!», «to speed» significava «prosperare», e non «andare veloce». Oggi siamo imprigionati nell'era della velocità. Il nostro senso comune ci dice che una qualche idea dello «spazio nel tempo» e, più generalmente, del «processo correlato con il tempo» fa parte di tutte le culture. Mi accollo quindi il compito di scuotere il senso comune. Che l'idea della velocità fosse importante per Aristotele, Archimede o Alberto il Grande è soltanto un pregiudizio, una distorsione proiettata sul passato. Fino al diciassettesimo secolo, infatti, il commercio, la medicina o l'architettura prosperavano senza alcuna preoccupazione per la velocità. E così la musica, la caccia o la pesca. La velocità è un fenomeno specifico della nostra epoca.

Il concetto di velocità è sicuramente storico. La riflessione sul tema è iniziata soltanto nel tardo medioevo anche se poi, poco a poco, è arrivata a contribuire in maniera decisiva all'era delle macchine e dei motori. Tuttavia, oggi l'epoca storica della velocità giace dietro di noi. In questo periodo, l'homo technologicus è stato ossessionato dall'esperienza della velocità: dalla casa alla fabbrica, attraverso le scuole e i mestieri, dal lavoro alla vacanza, soffrendo sempre di mancanza di tempo con orari stretti scanditi dall'orologio. La fretta ha modellato il carattere.

Avere ancora fretta, oggi, è un marchio di privilegio, il segno che non siamo ancora stati costretti a passare dalla cultura della scarsità del tempo alla nuova era dell'elettronica e della disoccupazione. I battiti per minuto e la forza lavoro sono stati eclissati dai bit. Le trasformazioni del modo di produrre, che si è trasferito dagli impiegati ai computer, dall'aula a internet, dagli impiegati di banca alle carte di credito, non ci hanno preparato a questa nuova cultura, l'età del megahertz basata sulla velocità della luce. Nella nuova epoca, che è anche quella della «*c*» costante, i processi in tempo reale simulano l'onnipresenza globale, e sul serio ci portano elettronicamente da qui a lì. Ma la pratica dell'intermediazione, quella che aveva nutrito la dipendenza da velocità dell'uomo moderno, è sparita.

Ecco la mia convinzione. Chiamatela intuizione o preconcetto, oppure prendetela come la semplice ipotesi di un estraneo: l'età della velocità ha avuto un inizio, ma ora ne parliamo come storia perché siamo testimoni della sua fine. Reso outsider da questa convinzione, parlo a un'assemblea di professionisti che cercano metodi per incorporare la velocità nelle dimensioni cruciali del design. In questo sontuoso teatro, assisto a una conversazione sulla velocità desiderabile per l'esistenza umana; a una profonda ricerca sulle richieste morali indirizzate ai designer da parte di autoproclamati «slobbies» (slow is better, lento è meglio), i quali invocano un progetto di decelerazione; pianificatori che discutono su velocità alta e bassa, rapida e lenta, sopportabile e distruttiva. Tutti professionisti autoimprigionati nella certezza che la velocità avvolga tutto, e che necessiti soltanto di essere controllata. È la velocità che conta per loro, che conta quanto la durata della pena per il carcerato.

IL MESSAGGIO DEL GULAG

Mentre ruminavo su questa fissazione, mi sono ricordato di una conferenza a Oslo l'anno scorso, organizzata dal criminologo Nils Christie (quello che scrive sui gulag di stile occidentale) alla Northern Academy of Science. In tutte le giurisdizioni politiche, oggi, il gulag cresce a un ritmo più veloce di altre istituzioni di welfare. A quell'incontro parteciparono i capi dei sistemi penitenziari di 14 paesi, dal generale che gestisce le carceri russe al Federal Commissioner of Corrections degli Stati Uniti. Tema: i freni che bisogna mettere a questa crescita. Ascoltai per tre giorni le relazioni da ciascun paese, e infine condussi la tavola rotonda finale.

Fui impressionato dall'unanimità fra questi guardiani capi. Ogni relazione sottolineava che le prigioni non realizzano alcuno dei loro scopi: non prevengono i reati, non correggono le tendenze o il comportamento, e neanche puniscono, per la soddisfazione delle vittime dei prigionieri. Tutti i capi delle prigioni erano d'accordo sull'inutilità delle stesse, e ciononostante tutti chiedevano più fondi per migliorare il loro lavoro.

Il mio compito era riassumere. Christie voleva che collocassi questo enigma in un quadro storico. Per caso conosco i libri medievali sui doveri dei signori. Ai principi cristiani era proibito punire confinando i prigionieri nelle torri dei loro castelli: e allora le usavano per custodirli fino alla pubblica esecuzione, alla tortura o alla mutilazione. Ma come spiegarsi che tutte le società mo-

derne effettuano costosi investimenti per prigioni la cui inefficacia è stata provata riguardo a tutti gli scopi ad esse assegnate? Come spiegarsi la disponibilità di criminologi, politici e contribuenti a finanziare il costoso lavoro dei secondini? Come comprendere la ragione dell'irragionevole certezza che i gulag devono continuare a esistere?

Per rispondere a queste domande, bisogna prima determinare gli effetti del gulag. Il gulag è controproducente, se lo si giudica rispetto agli scopi ufficiali della prigionia. È evidente che quest'istituzione ha il risultato opposto rispetto a quello desiderato. Ma esaminiamo che cosa dice il gulag, considerandolo non come un mezzo ma come un segno: un segno più per quelli disposti a pagarne i costi, che per coloro i quali sono rinchiusi lì dentro: prigionieri e guardiani. Bisogna scoprire ciò che il gulag dice a quelli che lo finanziano, scoprire perché sono bloccati dal bisogno di perpetuarlo.

Ogni notizia in arrivo dal gulag dice loro: siete liberi! Contrariamente a quelli che sono dentro per scontare una pena, voi siete fuori, e dovete assaporare la libertà! Siete liberi, anche se dovete alzarvi al suono della sveglia e combattere costantemente contro l'orologio. Stando fuori di prigione, potete usufruire di più ampie opportunità, potete scegliere fra molte offerte, ma solo se tramutate la sete in desiderio di una Coca cola... o di una Pepsi. Dimenticatevi l'acqua, perché quella del rubinetto fa male. Insomma, si gode della scelta fra un assortimento di alternative molto più ampio di quello dei carcerati. Il gulag vi dice: «Scegli ciò che preferisci!»

A Oslo avevo di fronte fornitori di prigioni, al tempo stesso consci della controproduttività del gulag ma anche amministratori dedicati al suo sviluppo quantitativo e al miglioramento qualitativo. A quale tipo di assemblea potevo paragonarli? Li definii cardinali, ma in realtà pensavo a sciamani durante una danza della pioggia. Lo sciamano prepara la danza annuale che dev'essere celebrata nel villaggio, ma possiede anche l'autorità di spiegare perché la pioggia non arriva, nonostante la cerimonia. Non piove perché qualcuno non si è impegnato al massimo durante la danza.

I sociologi utilizzano la danza della pioggia come termine tecnico per un rito che crea il mito, un evento mitopoietico che genera una credenza e conferma un dogma sociale. Max Gluckman parla di queste cerimonie come di un modello sociale che acceca tutti i partecipanti (sia sacerdoti sia fedeli) nella contraddizione fra l'obiettivo asserito del rito e i suoi effetti. La liturgia dovrebbe produrre pioggia, ma in realtà produce soltanto il bisogno della danza.

Per anni ho esaminato le grandi istituzioni di servizio delle società moderne, non solo per ciò che fanno, ma anche per ciò che dicono; non come agenzie produttive, ma come riti produttori di miti. Sono ostile alla scuola obbligatoria, per esempio, perché la vedo come una danza della pioggia celebrata in nome dell'uguaglianza, ma che in realtà fornisce alla società soltanto la certezza che la scuola deve esistere. Analizzandone i risultati concreti, infatti, si individua soltanto la selezione di dodici livelli di bocciati, uno all'anno. Similarmente, i criminologi moderni sostengono le carceri, e perfino la pena capitale, sostengono la sovranità dello stato, basata sul bisogno di un'agenzia che definisca i crimini e punisca i criminali. Oggi desidero sottolineare la funzione rituale, di cerimonia creatrice di miti, del design.

I DESIGNER COME SCIAMANI

I designer sono un tipo assai speciale di sciamano. Non celebrano la liturgia: la disegnano. Non governano le enclave, ma consigliano coloro che le costruiscono. Non sono la progenie di calzolai e muratori, ma i discendenti di un frutto del genio rinascimentale: il disegno. Sono esperti nell'integrazione deliberata e riflessa di artefatti vari; sorgenti di una nuova composizione che distingue il barocco dal gotico.

Tuttavia, i designer non forniscono soltanto la forma dell'integrazione, ma inevitabilmente diffondono i princìpi guida ai quali devono sottomettersi gli elementi di un tutto. Sia la carrozzeria di un'automobile che l'umile maniglia di una porta impongono ergonomia: stuzzicano e attraggono il vostro sedere e la vostra mano. Per mezzo secolo l'ergonomia (oggetti disegnati per adattarsi al corpo) è stata un imperativo imposto dai designer. Ma il nuovo dato messo all'ordine del giorno, la velocità, ha il potere di liberare dal corpo: disincarna la percezione del falco esattamente come una sonata di Ludwig van Beethoven.

Per decadi il design ha fatto propaganda alla velocità, il più delle volte in modo surrettizio e acritico. Più veloce sembrava

meglio. Adesso volete inaugurare una nuova era con lo slogan che l'andatura lenta può essere bella, e quella appropriata ottima. Volete aprire un'epoca di profonda consapevolezza della velocità, e promuoverla per mezzo del design. Desiderate un design che inneggi agli «slobbies» postmoderni: persone «slower but better working» che proteggono puntigliosamente il loro ritmo tranquillo.

Nel ventesimo secolo, la ricerca dell'alta velocità privilegia una minoranza e consuma il tempo della maggioranza. Il «Fly & Drive» non è certo alla portata di tutti, ma tutti devono affrontare le distanze create dai veicoli veloci. È dal 1970 che ci vendono modelli industriali di sedie o caffettiere dalla forma aerodinamica. La suggestione della velocità significava trovarsi al passo con i tempi, e l'alta velocità sembrava seducente quanto l'ultima moda femminile. Ma quel che ora proponete va perfino oltre: voi date per scontato che tutto trasudi velocità, la velocità che volete controllare. E ciò non può che confermare l'onnipresenza e l'onnipotenza di questa droga che assuefa.

Sì, è un nuovo tipo di droga, una chimera sconosciuta prima di Galileo Galilei, e alla quale era difficile credere anche un secolo dopo la sua morte: l'idea di s/t, spazio /tempo. Nessuno all'epoca afferrava questa fusione di spazio e tempo. Quella nozione del movimento non faceva parte del loro mondo: un mondo centrato su ogni singola persona e disteso di fronte a ciascuno, pronto a essere percorso passo dopo passo. Un mondo in cui gli alberghi erano collocati alla distanza di un giorno di viaggio l'uno dall'altro, in cui dodici ore dovevano trascorrere dalla mattina alla sera, in inverno come in estate, e in cui l'unità di misura era il piede. L'allargamento dell'esperienza non poteva stare in una frazione sopra il tempo vissuto.

I primi uomini che viaggiarono in treno furono terrorizzati dalla velocità. Capirono che il treno, accelerando nel mondo, aveva bisogno di una nuova parola: così adottarono «landscape» (panorama) per definire i posti che vedevano scorrere dal finestrino dello scompartimento, senza posarci il piede. Gli orari dei treni hanno introdotto il minuto nella società, scandendo il tempo dei passeggeri con il rumore del motore. La velocità ha sostituito il ritmo con un rumore cadenzato. Voi ora volete attenuare questo trasferimento. Io invece esploro le zone di esperienza trascurate e senza velocità. Non cerchiamo una fuga dalla prigione dell'alta velocità verso un mondo di repressioni meno seccanti; domandiamo se e dove l'ombra della velocità può essere evitata del tutto.

Quando cantiamo o suoniamo musica dal vivo, la velocità si attenua. Non ci stringe nella sua presa, e noi non sentiamo il bisogno di controllarla. È il ritmo a prendere il sopravvento. Quando leggo gli esametri entro nella loro cadenza, perché so bene che il ritmo è stato imposto alla poesia antica soltanto dopo il 1630 da studiosi zelanti. La velocità è in conflitto con la vita.

Per gente come noi, la velocità è un crudo esempio di congerie storica gratuitamente attribuita alla natura. Viene fuori da una brama senza corpo che giace più in profondità rispetto alle principali fondamenta del mondo moderno: il bisogno di un adeguato trattamento istituzionale per il crimine, l'istruzione, la corsa alla ricchezza, le assicurazioni.

L'odierno Pantheon è abitato da questi dei, che governano il mondo moderno. Ma la velocità si trova in una zona oscura al di sotto di essi, dove i greci mettevano i titani, creature potenti che facevano nascere le divinità.

Per quanto riguarda la velocità, mi sento nichilista. Quando Galileo propose di studiare l'attrazione gravitazionale su un piano inclinato, e Keplero la applicò per calcolare il movimento delle sfere celesti su traiettorie ellittiche, rivoluzionarono la fisica. Meravigliarono i loro contemporanei proprio come è capitato ai fisici quantistici 300 anni più tardi. Dovevano liberare il ticchettio del tempo dal flusso della temporalità, e staccare lo spazio astratto dal qui e ora, mentre noi cerchiamo soltanto di goderci la vita con i nostri amici.

Ho cercato di vivere come un pellegrino, facendo un passo dopo l'altro, entrando nel mio tempo, vivendo all'interno del mio orizzonte, che spero di raggiungere sempre con il passo, il sorprendente passo che si compie per morire.

traduzione di
Mauro Suttora

●

Vito Altobello

PIRATI DI MARE E DI CYBERSPAZIO

I modernissimi e astutissimi hacker, capaci di introdursi in sistemi informatici considerati inaccessibili, convivono con i loro progenitori: quelli che scorrazzavano sui mari, arrivando a espugnare bastimenti considerati sicuri. Futuro e passato riuniti nel presente.

Un'anomalia della società postmoderna e globalizzata. Così contro questi «filibustieri» antichi e moderni si è sviluppata un'ampia rete per la prevenzione e repressione. È quanto analizza Vito Altobello, studioso di scienze politiche

E' come trovarsi in un altro secolo, nel passato. Gli attacchi ai mercantili da parte di pirati del Mar della Cina sono cresciuti del 40 per cento tra il 1998 e il 1999. Le compagnie di navigazione hanno calcolato addirittura il trend crescente nell'uso di pistole e di coltelli utilizzati [1]. «Nel maggio 1998 (...) l'Institute of London underwriters e la compagnia londinese d'assicurazione Lloyd decisero di porre quelle aree sulla lista dei paesi a rischio. I premi dei bastimenti (...) salirono dal 10 al 20 per cento. (...). Nel 1997, le compagnie marittime asiatiche, che possiedono il 40 per cento della flotta mercantile mondiale, hanno speso tra 1,6 e 2,3 miliardi di euro in premi d'assicurazione, secondo la Federation of Asean shipowners'associations. La maggioranza di questi fondi è trasferita in Europa o verso gli Stati Uniti (...). Secondo una compagnia interrogata a Singapore, un conflitto aperto tra i separatisti del'Aceh Merdeka e l'esercito indonesiano potrebbe provocare una crescita dei premi di circa il 50 per cento» [2].
È come trovarsi in un altro secolo, nel futuro. Il Sud Est Asiatico è diventato uno speciale laboratorio dove convivono pirateria tradizionale e cibernetica; secondo Microsoft [3], la zona presenta la più alta incidenza di pirateria dei software, nonché di cultura di virus informatici: Cina (95 per cento), Indonesia (92), Malesia (73), Pakistan (86), Tailandia (82), altri paesi asiatici (74).

Nel dicembre 1999, Londra ospitava la conferenza internazionale dell'International chambre of commerce incentrata sulla cooperazione tra affari e pubblica sicurezza nella lotta contro le forme di pirateria nel cyberspazio. I principali esponenti della comunità dei servizi di intelligence, Raymond E. Kendall, segretario generale dell'Interpol, David C. Veness, della sezione Specialist operations della New Scotland Yard e Michael Vatis, direttore del National office for infrastructure protection del Fbi [4], apprendono dagli esponenti della sicurezza del commercio internazionale, che «rimedi legali sono complessi se non impossibili da trovare» [5]. Se da una parte «le autorità pubbliche non riescono a fornire protezione o spesso risposte investigative adeguate» [6], dall'altra «il settore privato non può da solo sostenere l'intero onere di sconfiggere i cybercriminali e dare sicurezza al commercio elettronico» [7].

LA RIBELLIONE DELL'IMMAGINARIO

Il riproporsi di un fenomeno antico come la pirateria navale accanto ai postmoderni attacchi dei ribelli digitali, sono indicati delle infrastrutture civili e istituzionali come una minaccia alla sicurezza economica, politica e militare. L'International maritime bureau definisce la pirateria navale un atto di arrembaggio o tentato arrembaggio di qualsiasi imbarcazione con l'intento di commettere furto o ogni altro crimine attraverso l'uso della forza. Secondo i criteri della United nations world conference on transnational organised crime, (Napoli, novembre 1994) la pirateria navale e quella informatica sono tra i 18 delitti che compongono la formula del crimine transnazionale organizzato: «riciclaggio di denaro; attività terroristiche; furto di opere d'arte; crimini contro la proprietà intellettuale; traffici illeciti di armi; pirateria aerea; pirateria marittima e territoriale; frode assicurativa; crimine informatico; crimine ambientale; traffico di persone; commercio di organi; traffico illegale di droga; bancarotta fraudolenta; infiltrazione nel commercio legale» [8].
Nel glossario corrente del Centro militare di studi strategici, l'hacker è definito, invece, «persona che si diverte ad esplorare tutti i dettagli dei sistemi programmabili e di come estendere le loro potenziali capacità, in contrapposizione alla maggior parte degli utenti che preferiscono imparare solamente il minimo necessario; utente non autorizzato che tenta di penetrare in un sistema informativo» [9].

È curioso che il linguaggio quotidiano abbia recepito dai media il termine pirateria non tanto per indicare qualsiasi atto di sabotaggio ai sistemi della globalizzazione, quanto a una specie di diritto del consumatore a poter clonare un Cd-rom o prelevare files musicali alla faccia delle majors.
La pirateria è prima di tutto una ribellione dell'immaginario. D'altronde le definizioni criminologiche vengono rispettivamente da ambienti la cui ansia principale è di dare al più presto un nuovo ordine e una sicurezza mondiale al business e alla geopolitica.
L'ortodossia della globalizzazione sta nella pretesa culturale che spazio e tempo diventino presto paradigmi stabili: il dominio o il rilascio di porzioni di territorio ha determinato le strategie della guerra fredda in nome della stabilizzazione delle terre (i blocchi); oggi, il dominio e il rilascio dei flussi economici sono condotti in nome della destabilizzazione delle terre (la globalizzazione).

Il dominio della produzione dei beni materiali è orientato verso un sistema transnazionale per il quale la proprietà, il profitto e il consumo rimangono nell'area della World trade organization, mentre la manodopera e le infrastrutture tendono a spostarsi nelle fasce deboli del pianeta produttivo. La situazione è completamente diversa per la produzione di beni dematerializzati come la tecnologia dell'informazione, dove anche i paesi esclusi dal G8 possono produrre sofisticate procedure elettroniche ad alto valore aggiunto. La corsa ai domini, parola entrata nell'accezione comune del web come forma di enclosure degli spazi cibernetici, vede concorrere agli stessi livelli il Sud Est asiatico contro la Sylicon Valley [10].
La difesa del dominio delle infrastrutture e la corsa al dominio delle infostrutture determina fenomeni di emarginazione tradizionali e inediti: da un lato il classico divario economico e dall'altro il postmoderno divario fra chi ha il digitale e chi no (Digital divide).
Nel momento in cui si rovescia il meccanismo di produzione di beni materiali in favore di un'economia sempre più incorporea, si assiste a due interessanti fenomeni di ribellione culturale e sociale: dove le infrastrutture multinazionali cercano di difende-

▶

1. *Anti-piracy life-jacket on show at London Dome*, Londra, 29 Giugno 2000.
2. Solomon Kane e Laurent Passicousset, *Produit de la crise et de l'instabilité politique: la piraterie, symptôme d'une Asie fragilisée*, in *Le monde Diplomatique*, giugno 2000.
3. Dati della *Business software alliance sulla pirateria del software nel mondo*, 1998.
4. Tra gli altri rappresentanti istituzionali ricordiamo: Steve Forest, ispettore della Squadra frodi della West midlands police force, Birmingham; Geoff Donson, detective del Computer crime squad, New Scotland Yard; Jim Oakes, vice presidente della Citibank's investigative services unit; Terry Lenzner, direttore del Investigative group international; Rainer Bührer, capo dell'Economic crime branch dell'Interpol.
5. Brian Michael Jenkins, Business and law enforcement must join forces against cybercrime», in *Alliance against commercial cybercrime*, Londra, 7 Dicembre 1999.
6. Ibidem.
7. Ibidem. Brian Jenkins, già membro del Political science department e consigliere del presidente della Rand corporation e della International chamber of commerce, è membro del direttivo dei Commercial crime services. Dal 1989 al 1998, Jenkins è stato Deputy Chairman del Kroll associates, organismo internazionale investigativo e di consulenza. Nel 1996, Bill Clinton ha nominato Jenkins membro della White house commission on aviation safety and security.
8. Ernesto U. Savona, Federico Lasco, Andrea di Nicola, Paola Zoffi, *Globalisation of crime, the organizational variable*, documento preparato per il quindicesimo simposio internazionale sul crimine economico, Jesus College, Cambridge, 14-20 settembre 1997.
9. Ferrante e Margherita Pierantoni, *Combattere con le informazioni. Dalla geopolitica alla realtà virtuale*, Franco Angeli, Milano, 1998.
10. Federico Rampini, *Internet. La riscoperta del territorio*, in *Limes, I Signori della Rete*, supplemento al 1/2001.

re i propri sistemi di produzione a basso costo del lavoro, si accresce una forma di pirateria marittima tradizionale; laddove l'economia tecnologica tenta di blindare i domini di informazione sorge la pirateria digitale degli hacker. Così, Mar Rosso, Corno D'Africa, Penisola Arabica [11], Oceano Indiano, Golfo del Messico, Mar Mediterraneo [12] diventano i luoghi attuali della pirateria navale. Quelli della pirateria cibernetica sono rintracciabili nella società dell'accesso. E spesso denotano forme ultramoderne di ribellione al lavoro visto che una fetta consistente di attacchi ai computer è commessa all'interno delle stesse compagnie. I manager della sicurezza li definiscono criminali opportunisti che si formano in ambienti di bassa coesione e monitoraggio, bassa professionalità, clima di risentimento e diffidenza; i crimini esterni alle compagnie sono puro spionaggio industriale che va contrastato con «consulenza esperta e misure di sicurezza» [13].
Per Emmanuel Goldstein, il più celebre (quanto mitico) degli incursori informatici, l'hacking «è cercare la conoscenza, scoprire qualcosa di nuovo, trovare prima degli altri una particolare debolezza all'interno di un sistema digitale... chiunque venga ritenuto un hacker, sta facendo per forza qualcosa di illegale. Ma questo è un brutto segnale sullo stato della nostra società, se una persona che fondamentalmente è alla ricerca della verità e della conoscenza, viene subito coinvolta in qualcosa di nefasto. Nulla potrebbe essere più lontano dalla verità» [14].

LA REPRESSIONE DELLA PIRATERIA

L'appropriazione irregolare della ricchezza da parte del pirata di mare, così come della conoscenza da parte dell'hacker, sono il sintomo radicale di attidudini culturali e psicologiche della società postmoderna. In teoria, ogni buon cittadino si sente in diritto di violare il copyright e clonare un insieme ragionato di bit (ovvero i software) perché ritiene giusto appropriarsi di un pezzo audio digitale altrimenti costoso, o usufruire gratuitamente di programmi per l'accesso alle informazioni. Così le major offrono lo shareware e il freeware ma siamo perseguibili dalla legge se li divulghiamo o li vendiamo. In generale gli hacker e anche esponenti della NetArt promuovono forme di condivisione di informazione totali. La prassi della clonazione, del file sharing o, addirittura, del life sharing provengono da criteri per i quali secretare e rendere inaccessibile l'informatica vuol dire esercitare potere autoritario. L'informatica è parte dell'informazione e ha un valore non solo monetario: si vende, si scambia, con l'informazione si combatte, si convince. Le reazioni di sicurezza dei detentori di questa ricchezza e conoscenza si orientano verso la repressione. In nome della sconfitta della pirateria sul mare e nel cyberspazio si promuovono lo spionaggio privato e l'intelligence preventiva; il collaborazionismo sociale nella denuncia; il segreto esteso alla società, la privacy; l'uso delle bombe informatiche a scopo di guerra politica.

La pratica dello spionaggio commerciale è originaria del sedicesimo secolo e mantiene ancora oggi caratteristiche genetiche che lo distinguono dallo spionaggio politico: nasce con il mare e si proietta all'estero; si avvale della teoria del rischio assicurativo; viene iniziato e perfezionato dalle grandi compagnie [15]. Dal 1400 a Ragusa come a Costantinopoli, Venezia aveva costituito e controllava una propria rete di agenti segreti: con la copertura di attività mercantili e la complicità dei nobili locali, funzionava una centrale di raccolta delle notizie, fornite dalle spie disseminate nell'impero ottomano [16]. Lo spionaggio si sviluppa in seno a quei conglomerati politico-finanziari che furono le grandi compagnie assicurative e mercantili principalmente londinesi, veneziane e genovesi, ansiose di proteggere i propri bastimenti con guerre commerciali sottoposte a un bilancio di natura economica e non politica: la pace è inversamente proporzionale al rischio. La pace garantiva e manteneva bassi i prezzi e i premi del rischio,

assicurava profitti altissimi sia agli armatori sia agli assicuratori. Per questo, per garantire la pace, gli inglesi furono i primi a promuovere favorevolmente la militarizzazione delle navi mercantili nel caso di attacchi. La logica dell'assicurazione, della prevenzione e del calcolo economico del rischio, ovvero dell'intelligence, sono alla base delle primitive agenzie di sicurezza. A partire dal 1500, l'attività di polizia degli inquisitori veneziani e genovesi, si svolse soprattutto verso l'estero, e per oltre due secoli si perfezionò determinando sofisticati e autonomi organismi di penetrazione, prevenzione e repressione sociale e politica, fino a produrre agenti provocatori, i cui piani brillavano per disinvoltura come il tentativo di avvelenare le bevande importate dai pirati uscocchi nel Golfo. La mentalità repressiva dell'istituzione contro la mentalità anomica della pirateria finì con il sopraffare comportamenti contro la morale comune. Con l'evolversi l'inclinarsi della Repubblica gli inquisitori veneziani stabilirono nuovi settori d'intervento, per così dire territoriali, quali l'ordine pubblico, la moralità, senza mai tralasciare la vocazione esterna ed economica, la lotta al contrabbando, e la gestione delle commesse militari dell'industria navale.

Gli attuali sistemi d'intelligence commerciali contro la pirateria discendono da questa storia parallela del commercio legato ai flussi della navigazione. Solo che oggi i flussi si svolgono non solo per mare ma anche nel cyberspazio.

I Commercial crime services sono divisioni speciali della Camera di commercio internazionale con centri direttivi a Parigi, Londra e Kuala Lumpur: agenzie private di affiancamento agli organismi istituzionali di polizia [17]. Hanno una struttura leggera, immune dal peso della burocrazia, e soprattutto godono la fiducia di numerosi membri delle polizie di varie nazioni. I loro membri, attinti dal bacino globale delle associazioni industriali, assicurative e finanziarie, hanno accesso all'intero database informativo e ricevono rapporti di natura confidenziale.

Incorporate nelle Commercial crime services, tre sezioni speciali si occupano di attività informativa e analisi del contrasto sui metodi criminali legati al commercio internazionale.

L'ufficio d'intelligence è l'International maritime bureau, la struttura più longeva, sorta nel 1981. Dal 1992 si avvale dell'ufficio speciale di Kuala Lumpur diretto dal capitano Pottengal Mukundan, il Piracy reporting centre, che interviene immediatamente sui luoghi di attacco dei pirati e raccoglie prove per la polizia.

Attività di consulenza è svolta invece dal Commercial crime bureau che supporta anche la formazione e la ricerca. La Counterfeiting intelligence bureau è la sezione specializzata nella prevenzione di contraffazioni e truffe ai danni delle aziende, diretta da Peter Lowe. Infine, la Cybercrime unit, guidata da Eric Ellen, è operativa dalla fine del 1999 e gestisce le procedure di sicurezza nell'ambito delle comunicazioni digitali e virtuali. È in regolare rapporto consultivo con l'Interpol e si definisce un collegamento tra ordine pubblico e affari.

I Commercial crime services

11. Luigi Pastore, *Attenti è tornata la filibusta*, in *La Repubblica*, 16 aprile 2001.
12. In Albania, dopo il crack della finanza corsara delle microfinanziarie, sono cominciati gli attacchi dei pirati di Saranda e degli altri villaggi del sud nelle acque di Corfù. Si veda *L'Unità*, 16 ottobre 1996
13. Cliff May, Investigation services manager at Vogon international, *Common-sense measures to safeguard against computer fraud, Londra*, 21 giugno 2000.
14. Paolo Mastrorilli, «Hackers, Ribelli Digitali», Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 41 e ss.
15. Alberto e Branislava Tenenti, *Il Prezzo del rischio, L'assicurazione mediterranea vista da Ragusa (1563-1591)*, Jouvence, Roma, 1985, p. 63 e ss.
16. Romano Canosa, *Alle origini delle polizie politiche, Gli Inquisitori di stato a Venezia e a Genova*, Milano Sugarco, 1989, p. 53.
17. I documenti si possono consultare sul web della International chambre of commerce: http://www.iccwbo.org/.

offrono diversi servizi contro la pirateria. Codificano i metodi d'attacco dei pirati raccogliendoli in un unico database grazie all'apporto dell'International maritime bureau, specializzato nelle frodi o malversazioni del commercio e trasporto in mare, e del Commercial crime buerau che garantisce l'identificazione di scambi finanziari e frodi. La Cybercrime unit, basandosi su alte competenze tecnologiche, previene le contraffazioni della proprietà intellettuale, sostiene l'alta tecnologia dei providers contro le incursioni su rete, organizza un Hologram image registry contro la duplicazione e diffusione dei metodi di difesa e un database di tutte le tecniche e *modus operandi* dei nuovi banditi. Contro i crimini commessi sulla terra, sul mare, o nel cyberspazio provvede ad attività di investigazione privata su navi o prodotti sequestrati da pirati in collegamento diretto con l'Interpol; la Commercial crime buerau fornisce esperti legali e commerciali; la Cybercrime Unit identifica interferenze sulle reti dei computer.
Il primo ufficio della Camera di commercio internazionale, l'International maritime bureau, ebbe subito l'appoggio dell'International maritime organization [18]. A partire dalla sua prima conferenza a Rio de Janeiro nel 1998, fece della lotta alla pirateria marittima oggetto fondamentale di seminari internazionali in Asia, Sud America, Africa, e India a fronte della crescita degli attacchi denunciati: 90 nel 1994, 170 nel 1995, 194 nel 1996, 252 nel 1997, 60 nel 1998 e 113 nel 1999. L'area considerata critica dagli esperti dell'International maritime organization coincide prevalentemente con i flussi commerciali dell'Oceano Indiano [19]. Dalla ricognizione delle rotte soggette a pirateria alla creazione di un database in tempo reale delle pratiche fraudolente, oggi si è addirittura dotata di un sistema satellitare chiamato Shiploc con il quale ogni nave, via modem, può verificare la propria e altrui posizione nelle acque di tutto il globo e nel caso di attacco può essere identificata via satellite.
Nell'ottobre 1992, l'International maritime bureau crea il Piracy reporting center e stabilisce la sua sede decentrata a Kuala Lumpur. Il centro è finanziato dai contributi volontari delle compagnie, prevalentemente marittime e assicurative che usufruiscono dei servizi di team investigativi specializzati. I suoi compiti si basano sulla compilazione di regolari rapporti per le strutture di polizia, sul recupero dei vascelli sequestrati, sull'assistenza dell'equipaggio attaccato, sul recupero di informazioni da tutto il mondo per aiutare a consegnare i pirati alla giustizia. Ogni giorno, attraverso un sistema satellitare, il Piracy center sorveglia i mari orientali trasmettendo bollettini su eventuali rotte a rischio di pirateria a ogni compagnia associata e all'International maritime organization. Inoltre, su Internet è possibile leggere il rapporto settimanale, che di solito include anche una lauta ricompensa per chi fornisce informazioni utili. Nei primi mesi del 1997 l'International chambre of commerce annuncia l'alleanza strategica tra organizzazioni industriali, a seguito di un meeting di gruppi anticrimine con basi in Francia, Germania, Italia, Paesi Bassi, Svezia, Gran Bretagna, e Stati Uniti, dando vita al Global anti-counterfeiting group [20].
La prima caratteristica che fa assomigliare i Crime services alle strutture di informazione marinare dell'epoca moderna è il collegamento tra gli organi di polizia istituzionali e il sistema di intelligence privato: «Il nodo tra governo e affari non è un lusso, ma una necessità... La Cybercrime unit potrebbe essere una macchina fantastica. La International chambre of commerce è appropriata per raccogliere informazione» [21]. Per le polizie di tutto il mondo è difficile arrestare il cybercriminale che si trovi fuori dalla giurisdizione dove è avvenuto l'attacco, per cui, a una mancanza di celerità dei governi, può solo accadere che «il settore pubblico e quello privato debbano lavorare assieme in una alleanza informale» [22].

Wanted. L'hacker Kevin Mitnick era il principale ricercato negli anni Novanta dall'Fbi per le sue incursioni in sistemi protetti

LA DIVERSITÀ DEL PARTIGIANO

La originaria *forma mentis* e le prassi insulari-marinare erano profondamente diverse da quelle continentali-territoriali. Da questa differenza si proiettano fino a oggi due modi di intendere l'intelligence contro la pirateria, quello insulare e quello continentale. Il primo appartiene alle società private legate al mare, da cui discende l'attuale sistema dell'intelligence privata, il secondo ai tradizionali apparati legati alla terra quali l'esercito e la polizia.
La mentalità insulare ha permeato le grandi nazioni anglosassoni, quali l'Inghilterra, l'Olanda, il Belgio, fino a giungere nel nostro secolo nell'organizzazione statuale delle anglo-repubbliche americana e australiana, dove i servizi segreti si chiamano entrambi Cia, si sviluppano sul modello di agenzie private, guidate solitamente da esponenti vicini alla marina [23] e all'alta finanza, agiscono all'esterno, adottano un sistema informativo più snello, interessato a questioni di orientamento politico ed economico generale, più che un apparato burocratico militarizzato [24].
L'esercito, invece, appartiene culturalmente alla terra ferma. L'esercizio della difesa è oggi interessato alle pratiche di sabotaggio su mare e nel cyberspazio per motivi che si possono scandagliare nelle sue origini telluriche. Infatti, nel dopoguerra il più attento studioso dell'elemento terra, Carl Schmitt, contrappose decisamente e a più riprese il partigiano al pirata, pur ammettendo la comune posizione «hors de loi» e il carattere irregolare del combattimento[25]. Il *nomos* della terra percepisce il pirata al negativo nel senso che lo priva dell'elemento politico insito nel partigiano. Secondo l'espressione dei giuristi, il pirata ha l'*animus furandi*. Eppure nel 1961, un anno prima dell'intervento di Schmitt, avvengono due episodi inediti di pirateria in cui l'assenza dell'*animus furandi* destò grande preoccupazione nella comunità internazionale e scientifica. In gennaio, l'assalto intentato nei mari dell'India occidentale alla nave passeggeri Santa Maria battente bandiera portoghese; in agosto, il dirottamento del boeing americano 707 da parte di quattro passeggeri cubani. Per la prima volta i mezzi di trasporto e gli spazi aereo-navali furono soggetti ad assalti pienamente collegati a matrici politiche, l'uno al processo di decolonizzazione portoghese, l'altro all'instabile situazione caraibica che di lì a poco avrebbe portato alla crisi dei missili a Cuba.
La ripresa del fenomeno, fece parlare di attualità della pirateria: «Essa sfugge a un esame nell'ambito della belligeranza, in quanto il pirata è fuori legge, cioè un individuo che si trova in una posizione irregolare, posto automaticamente (ed è importante insistere sul valore di tale automaticità) per la sua propria origine, al bando dell'umanità» [26]. Perché manca dell'elemento tellurico, quel gene agrario e stanziale che fonda le società politiche. Come conseguenza il pirata non può servirsi dell'appoggio della popolazione in quanto la sua comunità è racchiusa in un naviglio, l'individualità

18. L'Imo nasce nel 1948 sotto la denominazione di Inter-governmental maritime consultative organization.
19. Nel 1997 nell'Oceano Indiano si registrano 41 attacchi, 11 in Africa orientale, 30 in Africa occidentale, 11 nel Mediterraneo e nel Mar Nero.
20. International chambre of commerce, *Industry anti-counterfeiting groups join forces in fight against fakes*, Parigi, 11 Dicembre 1997
21. *Alliance against commercial cybercrime*, Londra, 7 dicembre 1999, Intervento di M. Vatis, Fbi
22. Ibidem
23. Nel 1946 il presidente Harry Truman nomina come primo direttore della Central Intelligence, un membro della Marina militare, l'ammiraglio Sidney W. Souers.
24. Franz Schurmann, *La logica del potere*, Il Saggiatore, Milano, 1980.
25. Carl Schmitt, Teoria del partigiano, (1963), Il Saggiatore, Milano, 1981
26. Ferdinando Romano, *Attualità della pirateria*, Patron, Bologna, 1964, p. 10.

gli impedisce di mettersi alla mercé di uno stato. Il pirata non è un partigiano perché:
- manca dell'elemento politico;
- manca l'elemento tellurico;
- manca l'appoggio della popolazione;
- non conosce il nemico;
- manca di un legame con la regolarità;
- manca di un terzo agente che ne garantisca la politicità.

Nella contrapposizione tra partigiano e pirata, Schmitt è interessato a evitare non tanto che il pirata possa essere considerato un partigiano del mare, quanto che il suo partigiano ideale possa definirsi un corsaro di terra e quindi legato al profitto personale anche se mandato dal proprio stato; che possa perdere il contatto con la regolarità e cioè sganciarsi dall'esercito, dall'elemento statuale, dalla gestione politica della guerra.

Partendo da queste brevi considerazioni sulla mentalità dell'esercizio della difesa nazionale, i settori militari dei paesi ad alto contenuto tecnologico saranno interessati a scandagliare il mondo degli hacker, per cercarne corsari o metodi corsari da usare nelle guerre informatiche: non tanto nelle cyberwars (guerre informatiche condotte contro un nemico militare) quanto nelle softwars (guerre soft basate sulla propaganda per costringere il nemico a standardizzarsi) e nelle netwars (guerre tra strutture reticolari).

Al momento le avanguardie hacker sembrano sfuggire al controllo, alla regolarità, al terzo agente politico e militare. E soprattutto attaccano al di là della guerra, in tempo di pace. I pirati dell'immaginario cibernetico sono probabilmente l'estrema espressione dell'individuo sovrano del nuovo *nomos* della terra [27]. Come intellettuali e manager dell'elettronica, considerano il linguaggio informatico un sistema di per sé chiuso. L'accesso a esso comporta studi e approfondimenti complessi perché è il medium della comunicazione della tecnologia e non dell'uomo. All'utente del cyberspazio non interessa conoscere i codici binari che stanno alla base dei sistemi informatici convenzionali o non-convenzionali di comunicazione. All'utente interessa inviare posta elettronica. La complessità dell'informatica sta creando un sapere esclusivo della società dell'informazione con vari livelli di esclusione ed emarginazione: l'attuazione di massa di accessi a Pc e a modem può alleviare il divario digitale, ma una volta dentro, la mancanza della conoscenza semantica dell'informatica preclude la coscienza dei rischi e delle potenzialità a essa collegati. Per questo i governi impongono il segreto esteso alla società, la privacy. Ma la privacy presuppone che il cittadino abbia fiducia nel sistema. I pirati vanno oltre la fiducia. La modalità di accesso al sistema informatico da parte degli hacker è legata a un approccio culturale più che commerciale. La nota differenziazione tra cracker e hacker non è tanto nel fatto che gli uni clonino carte di credito e gli altri divulghino codici informatici, quanto nell'uso del conflitto semantico. I penetratori digitali possono distruggere le basi dati dei sistemi, ma per lo più cercano di alterare le parole contenute o di ottenere effetti erratici e paradossali, come una beffa.

L'esempio degli attacchi scatenati dagli honker cinesi dal primo maggio 2001, a seguito della morte del pilota Wang Mei, è lampante: nei siti web della Casa Bianca e di alcuni Departments apparivano scritte e graffiti sbeffeggianti. E i penetratori americani hanno risposto autodefinendosi patrioti. Il tutto seguito discretamente dalle istituzioni militari americane e cinesi. A discapito delle grandi compagnie produttrici di sistemi di sicurezza sofisticati, il fatto che sistemi informatici siano imperfetti è segno che possiamo ancora decidere senza intelligenze artificiali. I buchi, questi squarci lasciati dal sistema, sono gli obiettivi degli hacker nella creazione di gap o black out nel linguaggio costituito. La logica militare, piuttosto, inquadra l'assalto nella definizione distruttiva data a virus, trojans e bombe logiche, quali armi offensive della Information warfare, secondo la quale non c'è bisogno necessariamente di una guerra per piegare il nemico alla omologazione di trattati o accordi, ma un atto di softwar con il quale si minacciano le info/infrastrutture economiche, politiche, sociali dell'avversario. Senza vittime dirette, con gli stessi risultati. Il vero problema di libertà si porrà qualora la difesa militare tenti di trasformare alcuni di quei pirati del cyberspazio in corsari o partigiani nell'information war.

27. Sergio Ortino, *Il nuovo nomos della terra*, Il Mulino, Bologna, 1999.

ECONOMIA PUO' FAR RIMA CON ETICA?

L'interrogativo è antico, ma sempre più impellente. Perché la globalizzazione ha riportato le condizioni di sfruttamento al livello di alcuni secoli fa. Soprattutto nell'utilizzo di mano d'opera nel sud del mondo da parte delle transnazionali. Per contrastare questa tendenza si sta sviluppando un movimento informale, ma esteso, per immettere principi morali nelle attività commerciali, finanziarie, industriali. Sono così nate forme diversificate di resistenza. Dal boicottaggio per colpire le transnazionali alla cosiddetta finanza etica: fondi e banche che investono solo in imprese con determinati requisiti di correttezza. Ma l'economia moderna è modificabile secondo criteri etici? Su questo interrogativo si confrontano Serge Latouche e Luciano Lanza. Latouche è docente di economia politica, esponente del Mauss (movimento antiutilitarista). Tra i suoi libri in italiano: L'occidentalizzazione del mondo *(1992),* Il pianeta dei naufraghi *(1993),* La Megamacchina *(1995),* La sfida di Minerva *(1999). Luciano Lanza, giornalista, è responsabile di* Libertaria *ed è stato tra i fondatori di* A rivista anarchica *nel 1971 e responsabile del trimestrale* Volontà *dal 1980 al 1996*

SERGE LATOUCHE

SI, LIBERANDO L'IMMAGINARIO

La mondializzazione tecno-economica, vale a dire l'emergere dominante delle imprese transnazionali, la sconfitta della politica e la minaccia di una tecnoscienza incontrollata, trascina con sé quasi automaticamente una crisi morale. Cause e conseguenze della mondializzazione dei mercati, le multinazionali si presentano come i «nuovi signori del mondo». Si tratta di «dirigenti» impreparati al loro nuovo ruolo, appena coordinati da un sistema internazionale incapace, che non si trovano ancora di fronte né una società civile mondiale, né significativi contropoteri. Il potere finanziario dà loro i mezzi per comprare e mettere al proprio servizio gli stati, i partiti, le chiese, i sindacati, le organizzazioni non governative (Ong), i mass media, gli eserciti, le mafie, e così via. Da ciò sorge la necessità di «codici di buona condotta» che fondati su una morale universale minima da definire, s'impongano al comportamento di questi giganti, nei rapporti tra loro stessi e soprattutto verso gli altri. Cosi l'etica continua ad apparire sempre di attualità.

Come aspirazione, nostalgia o necessità è di moda. Cattedre universitarie e convegni sul tema si moltiplicano e l'argomento si vede trattato in tutte le salse: l'etica nell'impresa, l'etica della vita politica, le commissioni di etica, e così via. Solo nei campus americani, più di 500 corsi di etica (business ethics) sono proposti, spesso sponsorizzati da grandi imprese.

La mondializzazione pone in termini nuovi la questione dell'etica nel capitalismo e l'antichissima questione dell'etica in economia. La mondializzazione dell'economia è di fatto la forma più spinta della *economicizzazione* del mondo. Si tratta di far entrare nella sfera dello scambio mercantile la totalità della vita, senza restrizione alcuna di spazi o di ambiti. La questione etica dell'economia si riduce semplicemente al sapere se l'economia sia una *buona cosa*. Economia è vita economica, divisione del lavoro, scambi nazionali e internazionali, concorrenza e leggi di mercato, crescita e sfruttamento illimitato delle risorse naturali e delle capacità umane, o sviluppo illimitato delle forze produttive, dell'accumalazione del capitale, e avanti di questo passo.

LUCIANO LANZA

NO, E' SOLTANTO UN'ILLUSIONE

Andiamo al cuore del problema: ritengo impossibile coniugare l'economia con l'etica. Vale a dire: far funzionare questa economia secondo principi etici. Tutto quello che si può fare, ed è già molto vista l'attuale situazione, è inserire correttivi che attenuino gli aspetti più sgradevoli. Questi correttivi possono operare soltanto sulla superficie dei rapporti economici, ma non modificarli nella sostanza . È quanto fanno, per esempio, i fondi etici e le banche etiche.

Chi acquista quote di questi fondi si accontenta di un rendimento inferiore a quello che danno altri fondi, ma in compenso sa che non vengono fatti investimenti in società che producono armi, che non sfruttano bambini del terzo mondo e così via. Discorso analogo per le banche etiche: si accetta un tasso leggermente inferiore a quello che danno le normali banche, ma in compenso si sa che il denaro viene prestato a cooperative con finalità socialmente apprezzabili, oppure ad aziende che operano in modo «politicamente e socialmente corretto» e altri casi di questo genere. Non è poco e non va certo

Tutto ciò fa parte del «bene»? Si può riassumere l'enorme letteratura su questo argomento nella domanda: l'economia è morale? Alla prima domanda la mia risposta è: no. Viene allora la seconda: può diventarlo? E su questo la mia risposta è: si. Ma solo a certa condizioni... Perché l'economia è immorale? Perché suscita, provoca o favorisce quella che Hannah Arendt chiama «la banalità del male». Come potrebbe diventare (o ridiventare) morale? Ritornando a essere «politica», cioè reintroducendo il problema della giustizia nello scambio economico, elemento centrale del rapporto (o commercio) sociale, entro l'orizzonte del bene comune. Se l'economia dominante e il commercio mondializzato sono il luogo per eccellenza dove si dispiega la «banalità del male», per contro la dissidenza e il mondo alternativo sono un laboratorio di esperienze dove si verifica la riscoperta dell'etica e della giustizia nel commercio sociale. Gli interrogativi (o le questioni) così sollevati sono di grande ampiezza, sono quelli del Bene e del Male, della giustizia e dell'ingiustizia, senza parlare dei problemi terminologici (morale/etica/deontologia/equità/giustizia), ma l'attualità spinge a riproporli.

L'IMMORALITÀ DELL'ECONOMIA

Per capire questo giudizio di immoralità dell'economia, bisogna ritornare all'antica «maledizione» formulata contro di essa da Aristotele, esaminare il tentativo di uscirne e analizzare il fallimento di quel tentativo.

A. *La «maledizione» aristotelica*

Si sa che Aristotele (nonostante, alla sua epoca, l'attività economica fosse ancora allo stato embrionale) condanna con il nome di «crematistica» quello che, per noi, ne costituisce l'essenza, ossia la ricerca del profitto grazie alle (e attraverso le) relazioni commerciali. Il rapporto di scambio naturale M-D-M (merce-denaro-merce), ossia la vendita del surplus per acquistare tutto ciò di cui abbiamo bisogno, si corrompe in un rapporto di scambio D-M-D, che significa acquistare ai prezzi più bassi possibili per rivendere ai prezzi più alti possibili, guadagnando denaro. Questo capovolgimento gli sembrava condannabile a pieno titolo, non solo come contrario alla natura,

sottovalutato. Anzi. Allo stesso modo importante non acquistare prodotti di multinazionali o di società che razziano il sud del mondo o schiavizzano intere popolazioni, o sfruttano e desertificano intere regioni. Tutto giusto, ci mancherebbe altro. Ma il problema, purtroppo, non si esaurisce qui. Seguendo quella via mitighiamo gli aspetti più bestiali del capitalismo, puniamo, almeno simbolicamente, delle imprese «criminali» che le attuali legislazioni non perseguono, ma non incidiamo certo sulla natura, sulla dinamica, sull'immaginario profondo dell'economico. Cioè quel «motore» che spinge l'uomo a comportarsi in modo contrario all'etica. Appunto.

QUELLA STRANA CREAZIONE

La società nella quale viviamo ha una centralità che tutti conosciamo: l'economia. Una centralità che si manifesta compiutamente nell'era modernità. Nel momento in cui Adam Smith teorizza il mercato autoregolato viene istituzionalizzata una rottura nell'immaginario sociale: si definisce, anche a livello

SERGE LATOUCHE

ma, ancor più, come contrario alla civiltà. Fare soldi con i soldi non solo è contrario alla fertilità della specie, ma è anche un obiettivo contrario al bene comune.
Un mondo di persone che guadagnano non è compatibile con la cittadinanza, e lo è ancora meno con l'*isonomia* (l'uguaglianza cittadina) e, beninteso, con la giustizia.
Non c'è dubbio che il bene secondo Aristotele non è il nostro. Noi non abbiamo più il senso politico che fondava la sua etica. Noi, in particolare, esigiamo una libertà privata infinitamente maggiore. Tuttavia l'ideale del bene comune e della giustizia resta lo stesso.

B. *Il tentativo di uscirne*

L'intero problema della genesi della scienza economica è stato quello di risolvere in qualche modo la quadratura del cerchio: come riconciliare la vita morale e la vita degli affari? Si tratta di scongiurare la maledizione che dopo Aristotele e San Tomaso d'Aquino pesa in Occidente sul mondo economico. La crisi scoppia nel diciassettesimo secolo nell'ambito del mondo commerciale puritano con Bernard de Mandeville e la sua celeberrima *Favola delle api*. La prosperità e la virtù per quest'autore sono rigorosamente incompatibili: o l'alveare prospero ma avido o l'alveare virtuoso ma povero.
Come riuscire a scollegare il business dalla morale? Questa è la sfida che si pone alla nascente economia politica. Adam Smith vi si dedicherà con successo grazie a due artifizi: separare arbitrariamente una sfera «privata», terreno della vita morale, e una sfera economica (è l'oggetto della *Teoria dei sentimenti morali* del 1759) ed esonerare la sfera economica dal sospetto di immoralità mostrando che normalmente il perseguimento dell'interesse personale genera il bene comune attraverso la mano invisibile (è l'oggetto della *Ricchezza delle nazioni* del 1776). Il risultato mette capo in qualche modo all'inversione dell'onere della prova e al rovesciamento del peso del sospetto.
Guadagnare denaro mediante il commercio in senso ampio (comprese l'industria e la speculazione) non ha nulla di immorale salvo prova del contrario (distorsione criminale, traffico notoriamente disapprovato, inganno...). Così la giustizia nello scambio e nel commercio è allo stesso tempo affermata e messa fuori causa.
Questa doppia conclusione, contraddittoria perché eccessiva, dà luogo a problema. Nondimeno, sarà ulteriormente rafforzata con l'optimum dei neo-classici.

C. *Il fallimento del tentativo*

I due artifici del dispositivo smithiano non reggono. La mondializzazione attuale, rivelando e insediando in pieno *l'onnimercatizzazione* del mondo, manda in pezzi la prima barriera. La sfera mercantile conquista la vita intima dell'uomo, come il premio

LUCIANO LANZA

teorico, che i rapporti sociali interagiscono in una nuova dimensione. Intendiamoci: Smith sancisce a livello teorico ciò che le pratiche socio-commerciali hanno già codificato nel corso degli ultimi secoli. Un lungo processo di accumulazione di significanti dell'economico che produce una creazione storico-sociale (come direbbe Cornelius Castoriadis).
È a partire dal 1000-1100 che gli «uomini d'affari italiani del medioevo» (tanto per citare il titolo di uno stupendo saggio di Yves Renouard) dispongono su uno scacchiere fatto di traffici, di accordi, di contratti e di saccheggi, giorno dopo giorno, i segni dell'economico. Cioè mettono insieme pratiche commerciali e relativi documenti che concorrono a definire una nuova rappresentazione del mondo.
Per esempio, nel 1253 (ne abbiamo notizia in un atto notarile), assistiamo a una rottura nella rappresentazione medioevale del mondo. Che cosa è successo? È stato stipulato un contratto in cui qualcuno si impegna a pagare una certa somma su una piazza diversa da quella in cui si è stabilito l'accordo: una lettera di cambio.
I traffici hanno spezzato i vincoli del borgo. I «Lombards», mercanti e finanzieri italiani così chiamati in Inghilterra anche se prevalentemente fiorentini, hanno destrutturato un modo di autorappresentarsi dell'uomo medioevale (meglio sarebbe dire di élite) e l'hanno immesso, sostanzialmente e in anticipo sui tempi, nella modernità, contrassegnata dall'economico.
Tutto questo ha un significato preciso, storicamente e socialmente determinante.

Nobel per l'economia Gary Becker pretende e rivendica. Per altro verso, l'armonia naturale degli interessi è un evento felice, che si produce solo in contesti molto particolari ma non è generalizzabile. Comunque, l'intenzionalità (elemento essenziale della vita morale nella concezione kantiana e aristotelica) è messa fuori causa nel gioco economico. Il paradosso della doppia affermazione della neutralità e della moralità dello scambio e della vita economica rivela questo fallimento. Da un lato, l'attività economica «normale» è detta neutra quanto ai valori, poiché si tratta di un'azione razionale. In perfetta coerenza con questa visione, Milton Friedman dichiara che l'unica responsabilità dell'impresa consiste nell'«utilizzare le sue risorse e nell'impegnarsi in attività destinate ad aumentare i profitti, purché rispetti le regole del gioco, cioè quelle di una competizione aperta e libera senza imbrogli né frodi». Massimizzando la propria ricchezza, l'impresa massimizza il benessere sociale di tutti. Se l'economia esce così dalla morale, lo fa per meglio adempiere ai suoi imperativi. In effetti, l'attività economica è ritenuta allo stesso tempo «buona», perché si afferma come «efficiente» (di ciò si può discutere) e perché nella società moderna, l'efficienza è identificata con il Bene o almeno come condizione del Bene, cioè «il più grande benessere per il maggior numero», (Cesare Beccaria «la massima felicità divisa dal massimo numero»). Come può essere insieme neutra e buona? C'è in questo una strana confusione tra giudizio di fatto e giudizio di valore. Il pericolo della relazione economica fondamentale D-M-D non risiede tanto nel guadagno illecito o nell'ingiusta misura degli uomini denunciati da Aristotele, quanto nell'ineluttabile inclusione dell'uomo e del mondo che occupano il cuore di tale relazione nella M. In altre parole, si tratta della strumentalizzazione dell'essere umano e del mondo come cavie, o come merce. Dipendente, utente, consumatore o materia prima, l'uomo e il mondo sono inglobati come ingranaggi e rotelle della megamacchina. Ciò significa per l'uomo che la sua condizione di cittadino e la sua umanità sono messe fra parentesi, e, per la natura, la negazione del suo insondabile mistero e l'oblio della solidarietà cosmica. Dietro lo scambio di merci vi sono sempre uomini che s'incontrano e si misurano. Man mano che il denaro penetra i pori della società, è l'etica, la questione della giustizia nello scambio e dunque nei rapporti tra gli uomini che è eliminata. Di sicuro la nostra società non è la prima né la sola a strumentalizzare l'uomo e la natura. Le società del mondo antico, con la schiavitù, spingevano

È la rivoluzione del mercato. Da quel momento il mercato acquisisce una rilevanza sociale enorme: si trasferisce dalla periferia al centro della società.
Questa dislocazione non è soltanto il perfezionamento, il punto di arrivo di un percorso, come detto prima, durato secoli, rappresenta anche la trasformazione di un aspetto rilevante della società. La società premoderna, infatti, si è sempre tutelata contro il mercato. Molto spesso lo ha collocato socialmente e geograficamente all'esterno del villaggio.
Quasi a volersi difendere dalle dinamiche dirompenti di quella forma economica che non è solo uno strumento di allocazione di beni. È qualcosa di più importante. È un modo di esistere e di rapportarsi con gli altri. In definitiva, è un modo di pensare la società. E infatti il processo di autonomizzazione dell'economico ha determinato (e determina continuamente) un agire dell'uomo che non può prescindere dai dettami fondamentali dell'economia: il massimo dei risultati con il minimo sforzo (o costo). Vale a dire che la regola del profitto è momento ineludibile perché ha assunto una centralità e una «sacralità» indiscutibili. E la particolare razionalità dell'economia spinge all'accrescimento dei profitti che non sono soltanto fonte di arricchimento per manager e azionisti, ma anche, direi soprattutto, elemento di potere sociale.

SERGE LATOUCHE

la questione ancora più lontano. In ogni caso, avevano il «buon gusto» di classificare lo schiavo al di fuori dell'umanità, fra gli «strumenti». Aristotele precisa che gli animali e gli schiavi non partecipano alla *philia* che unisce i cittadini, anche se raccomanda di trattarli bene. La megamacchina moderna, grazie alla mediazione monetaria e mercantile, generalizza sistematicamente la trasformazione dell'uomo in rotella o in materia prima. Diventando una tecnica pura, l'economia partecipa all'universo tecnico. La tecno-economia è la forma nella quale si incarna al meglio l'immaginario del progresso, oppure, se quest'ultimo gioca un ruolo strutturante nella modernità, contribuisce pienamente all'impostura dell'efficienza. L'etica, allora, si trasforma impercettibilmente. L'utile diventa il criterio per eccellenza del buono, in quanto il «ben-avere» misurabile è identificato con il «ben-essere», forma sensibile della fortuna. Ma l'utile è ciò che le tecniche consentono di fabbricare o di applicare e che l'economia permette di vendere. E si assiste a uno slittamento surrettizio dei valori.
Emergono innanzitutto i valori che la tecnoscienza può servire. Questi vanno a prendere il posto dei vecchi valori, si sostituiscono a loro o ne sovvertono il contenuto dall'interno. Il danno finale della strumentalizzazione monetaria e mercantile altro non è che rimettere in questione lo stesso uomo. Le possibilità di migliorare la specie umana (l'umanità) spettacolarmente aperte dalle più recenti scoperte dell'ingegneria genetica e la necessità di far fronte alle minacce che la «megamacchina tecnico-scientifica» fa gravare sull'ecosistema del pianeta, hanno come esito finale le mutazioni che toccano sempre più da vicino l'integrità biologica e l'identità della specie umana. Già adesso l'uomo è un animale manipolato, tecnolocizzato che vive con un numero sempre maggiore di protesi artificiali, estranee al proprio corpo biologico.
Il più grande crimine contro la specie umana non è forse quello di distruggerla, annientarla, con il pretesto di farla «evolvere, progredire»?
L'universalismo dei valori svanisce davanti alla logica amorale del «pensiero unico» centrata sull'estensione a livello mondiale dell'economia di mercato autoregolantesi, che caratterizza l'attuale mondializzazione. Il dominio della natura, compagno e complice della ricerca del profitto ed elemento centrale della modernità, è sicuramente all'origine di questo tipo di strumentalizzazione degli altri. Si comincia separando la natura dal regno umano e, successivamente, si scivola verso una naturalizzazione dell'uomo. Una recente dichiarazione di Ernest-Antoine Seillière, presidente del Medef (la Confindustria francese), illustra bene questa strumentalizzazione.

LUCIANO LANZA

UN MALEDETTO ROMPICAPO

**Il fatto è divenuto ancor più evidente in questi ultimi decenni di strapotere delle transnazionali capaci di condizionare, perfino di sostituirsi, al potere politico. Insomma, la situazione non sembra certo delle più favorevoli per far assumere all'economia percorsi etici. Anche perché l'economia è un vero rompicapo. Tutti i suoi elementi costitutivi, con il passare degli anni, si dissolvono, si inaridiscono eppure il procedere dell'immaginario economico e, ovviamente, del fattuale procedono imperiosi senza conoscere alcun cedimento.
Qualche esempio. L'economia del mercato autoregolato, quella che ci viene propinata quotidianamente come la realtà nella quale viviamo (soprattutto oggi in una fase di neoliberismo sfrenato e brutale) trova la sua ragion d'essere e di svilupparsi nella teoria dell'equilibrio. Il massimo cantore di questa visione del mondo è stato Leon Walras con la sua teoria dell'equilibrio generale. Ebbene tutti noi constatiamo che il capitalismo, la forma realizzata dell'economico, vive in una successione di squilibri, con aggiustamenti progressivi al rialzo e al ribasso. Ma questo non intacca minimamente il fatto che la costruzione non crolli, anzi sembra mostrare una forza sempre più insospettata.
E cosa dire del fatto che fino a un momento fa tutti gli economisti concordavano e giuravano che questo era il migliore dei «mondi economici possibili»**

«Ci sono paesi senza sindacati, come gli Stati Uniti o la Nuova Zelanda, dove si è riusciti a trasformare il lavoro in merce. Non è una stupidaggine, visti i risultati ottenuti in tema di pieno impiego e di crescita...». Da ciò, la quasi-impossibilità di distinguere quello che appartiene all'economia normale e all'economia criminale. Le frontiere tra il lobbying e la corruzione, tra il fiuto dell'abile speculatore e il delitto del mafioso sono sempre più esigue, come sono sempre più esigue le frontiere tra salariato nel sud e schiavitù o tra turismo divertente e turismo sessuale... «La finanza moderna e la criminalità organizzata», scrive Jean de Maillard (autore di *Un monde sans loi*, 1998, e *L'avenir du crime*,1997), «si rafforzano a vicenda. Entrambe hanno bisogno per svilupparsi dell'abolizione delle regolamentazioni e dei controlli statali (...) Se non stiamo attenti, passeremo progressivamente da un'economia con una componente criminale a un'economia criminale». Il clima di concorrenza esacerbata che si sviluppa nella tarda società moderna genera, d'altro canto, un'automutilazione che acuisce la strumentalizzazione. La sofferenza muta o inespressa dei «guerrieri puritani» (paura della vergogna di non corrispondere all'immagine del «combattente») rende insensibili alla sofferenza degli altri, in particolare a quella degli esclusi dalla riconoscenza collegata al lavoro. La strumentalizzazione di se stessi rende insensibili alla, strumentalizzazione del mondo e degli altri.

«Non bisogna escludere», scrive Hannah Arendt nel suo libro *La banalità del male*, «che, se Adolf Eichmann avesse potuto dire che non era lui a organizzare i convogli che inviavano gli ebrei ai forni crematori, ma un plotone di computer obbediente agli ordini, non gli si sarebbe mai stato chiesto di rispondere delle sue azioni».

La tecno-economia contribuisce massicciamente alla banalità del male in epoca moderna. Naturalmente, non sono gli strumenti stessi, né il denaro *in sé* a essere colpevoli.

Un coltello può tagliare del pane o può uccidere. Un raggio laser può guidare un missile ma può anche salvare un occhio. Il denaro permette molte azioni utilissime. Tuttavia, non è lo strumento né il denaro che costituiscono la categoria pertinente. Le invenzioni fanno la loro comparsa in seno a un'organizzazione sociale: un laboratorio, una fabbrica, una società e, infine, una megamacchina-universo dominata dal mercato. La megamacchina moderna è davvero particolare. Sarebbe comunque eccessivo affermare che ignora l'etica, che l'etica è scomparsa. In essa regna

perché attraverso il mercato si operavano soltanto scelte razionali? Con ovvio corollario di una apposita teoria che spiegava questa razionalità. In pratica, si sosteneva che l'efficienza (soprattutto dei mercati finanziari, ma anche quelli dei beni e dei servizi) era connaturata al modo di agire degli operatori sul mercato. Questi utilizzerebbero in maniera razionale le informazioni che il mercato stesso fornisce, quindi tutti i soggetti attivi nel «tempio dello scambio» non possono che agire razionalmente. Una solenne panzana. Però ha funzionato come elemento costitutivo di un credo capace di occultare le distonie tra realtà e rappresentazione teorica della realtà. Oggi, nel momento in cui non è più possibile occultare il fatto che le scelte dei soggetti operanti sul mercato rispondono a logiche che nulla hanno a che fare con la razionalità, assistiamo a una correzione di rotta che dovrebbe essere deflagrante, ma tale non è. In pratica, molto banalmente, si riconosce che esiste una «presunzione di razionalità» fondata su elementi completamente irrazionali: sovrastima delle proprie capacità decisionali, aspettative non fondate su analisi ma su desideri, infine senso di appartenenza a una determinata «comunità» con sue regole e stili precisi capaci di determinare il cosiddetto «effetto gregge». Per esempio, se un autorevole esponente della comunità vende è razionale vendere. La scelta si rivelerà infondata?

SERGE LATOUCHE

un'etica, e anche molto pregnante, ma di seconda categoria, un'etica tecnica. Si tratta di un'etica che insiste sui mezzi e non sul fine: si tratta del perfezionismo, la ricerca dell'efficienza per l'efficienza. Lo sviluppo dell'ingegneria genetica con i semi transgenici costituisce un esempio calzante di perfezionismo e di oblio dei fini. Indipendentemente dall'innegabile fascino della prodezza tecnoscientifica, è difficile trovare in essa un obiettivo diverso dal guadagno, attraverso questa impresa. Non esiste alcuna differenza di fondo fra la criminalità della scienza hitleriana o staliniana e quella della ricerca nei laboratori di Novartis, Nestlé, Aventis o Monsanto (o Bayer o Rhone-Poulenc...) gestita da quei bravi padri di famiglia che Hannah Arendt definisce «filistei». Ricordiamo che più di seimila studiosi nazisti occupati nei laboratori segreti della V2, utilizzando gli schiavi del Reich, sono stati recuperati dagli americani, dai sovietici, dagli inglesi e dai francesi. Ne sono usciti a mani pulite, senza palesare emozione alcuna. Il loro unico crimine non era forse quello di aver svolto coscienziosamente il loro compito? «Il principio che rende gli uomini superflui come persone giuridiche, morali e particolari», secondo Jean-François Lyotard, «risiede negli atti stessi della vita regolamentata e fa il vuoto negli spiriti che essa amministra. Questo principio si chiama Sviluppo. Si tratta di un'entità non meno astratta della Natura o della Storia, che massimizza l'effetto descritto dalla Arendt: la messa in movimento, la totale mobilitazione delle energie. Non gli sono indispensabili né l'organizzazione politica strutturata a livelli né l'uso del terrore per infrangere la legalità e il debito della nascita. Al contrario, come Jünger sapeva dal 1930, la "legge" dello sviluppo trova nella forma democratica e nella gestione incessante della legalità, ai fini del benessere, al tempo stesso un mezzo e una maschera molto più potenti, perché più accettabili dai "filistei", rispetto all'organizzazione totalitaria degli anni Trenta. La propaganda brutale è discreta e lascia spazio all'inoffensiva retorica dei media. E la mondializzazione non si fa con la guerra, ma con la competizione tecnologica, scientifica ed economica. I nomi storici di questo totalitarismo "bravo ragazzo" non sono più Stalingrado, la Normandia, e meno ancora Auschwitz, ma, piuttosto, l'indice Dow Jones a Wall Street e l'indice Nikkei a Tokyo».

COME POTREBBE DIVENIRE MORALE?

La risposta sta in due parole: mettendo l'etica sull'etichetta. Cioè collocando il problema dell'etica nello scambio mercantile nelle finalità del bene comune.

LUCIANO LANZA

Non è importante, perché quasi tutti avranno agito in quel modo. E alle eventuali «pecore nere» (quelli che non si sono accodati) non verrà riconosciuto alcuno status sociale, se non quello di perturbatore dei mercati. Negli Stati Uniti queste teorie si stanno sempre più perfezionando, ma non minano certo l'economico: servono unicamente a rafforzarlo. Che il mercato operi per emozioni e non in base a decisioni razionali, non fa affatto cadere il marchingegno (a tale proposito si veda il saggio di Cornelius Castoriadis in questo stesso numero di *Libertaria*). E lo sappiamo bene: ci vorrebbe più che una discrepanza teorica, anche se qui la teoria, poi, si riveste, di tragica realtà. Verrebbe da ridere, infatti, se la realtà prodotta da quelle decisioni emozionali non avesse, per esempio, devastato finanziariamente qualche paese emergente, con conseguente chiusura di aziende, aumento della disoccupazione e del debito nazionale, fiorire di piccola delinquenza per sopperire ai mancati redditi e così via. Altro elemento dell'economico andato in pezzi senza conseguenze e già da tempo: il valore. La definizione del valore di un bene o di un servizio ha occupato due secoli di analisi, dibattiti, controversie senza approdare a nulla di significativo e, soprattutto, di significante per la «valorizzazione» della teoria economica. Alla fine con disincantata ironia John Kenneth Galbraith nel 1988 (in *Storia dell'economia*) prendeva atto di un fatto ormai chiaro: «L'ottica classica dei manuali di economia subirà negli anni a venire un colpo

C'è un paradosso della giustizia nello scambio per l'economia «normale». Lo scambio e i prezzi sono quel che sono, ma per ciò stesso sono giusti. Allo stesso tempo, la giustizia viene in tal modo affermata ed eliminata. Questo appare chiaramente nelle dichiarazioni di Bernard Lavergne, che ben rappresentano l'insieme della professione.
Viene infatti matematicamente dimostrato come l'equilibrio generale dei prezzi nella pura teoria corrisponda a una situazione ottimale. «Il valore così ottenuto non soltanto sarà il giusto prezzo», scrive Lavergne, « ma non può neppure esserci altro giusto prezzo che quello». Ma alla fine, elimina la nozione stessa di «giusto prezzo»: «Siamo convinti che l'opinione pubblica e il pensiero economico segnerebbero un progresso reale se finalmente si decidessero a escludere dal novero delle nozioni economiche il concetto plurisecolare del giusto prezzo. Concetto morale dai contorni necessariamente imprecisi, tale nozione non ha alcun significato scientifico».
Di conseguenza, una volta smantellati i monopoli e abolite le rendite di posizioni abusive, se lo scambio mercantile genera miseria e povertà, la causa sarà necessariamente da ricercarsi nell'insufficiente produttività delle vittime. Sicché non rimane che ricorrere alla carità (privata, se è possibile) per correggere quanto può apparire come un insuccesso del mercato (*market failure*) nei riguardi delle aspirazioni umanitarie a una migliore suddivisione della ricchezza. Ronald Reagan e Margaret Thatcher hanno ampiamente fatto appello alla generosità dei loro concittadini per supplire alla soppressione del *welfare state*. Le Ong caritatevoli sono invitate a fare la stessa cosa a livello internazionale. Secondo Friedrich Hayek ogni mediazione politica dell'economia sarebbe fondamentalmente immorale e ingiusta. Il pensiero unico è riuscito a imporre l'idea che l'efficienza ha il primato sulla giustizia e, in ogni caso, la condiziona. Da questo punto di vista la stessa teoria della giustizia di John Rawls non sfugge del tutto allo spirito del tempo, non più della filosofia che ispira i vari governi socialisti europei. Dal momento che si suppone che la questione della giustizia nell'economia sia stata regolata una volta per tutte, nessuno osa più sollevare il problema. Bisogna affermare alto e netto contro questo positivismo amorale che il prezzo più giusto non è necessariamente il giusto prezzo. Ricordiamolo che i teologi scolastici definivano il «giusto prezzo» quello che permetterebbe a ciascuno di mantenere il proprio rango grazie a un profitto ragionevole. Se ne trova ancora l'eco nell'articolo 23 della Dichiarazione dei diritti dell'Uomo:

**che è evidente anche oggi ma che si tende a ignorare.
Questo colpo sarà inferto alla preoccupazione tradizionale dell'economia per il valore e per la distribuzione, per come si determinano i prezzi di beni e servizi e per come si divide il reddito risultante. I determinanti dei prezzi dei singoli prodotti, in quanto distinti dalle variazioni dei prezzi in generale (...), hanno già perso in misura considerevole interesse e importanza».
Galbraith redigeva una sorta di constatazione notarile di morte di un cardine dell'economico e, per sovrappeso, vi aggiungeva una notazione ironica: «In futuro l'economista interessato in modo troppo esclusivo a quella che in passato è stata chiamata teoria del prezzo si contrarrà in effetti a una statura pubblica non superiore a quella del dentista di Keynes» Galbraith nell'indicare un nuovo «disincanto» dell'economico trascura, volutamente, un elemento: il problema del valore ha occupato tonnellate di pagine perché questo doveva giustificare «moralmente» il prezzo.
Una giustificazione indiretta, è ovvio, ma il carattere etico (e qui torniamo nel vivo del problema) è chiaramente intuibile, dietro le dissertazioni accademiche «laiche».
Se il valore ha una definizione scientifica e razionale si ha la chiave per attribuire alle materie prime e al lavoro incorporato nel prodotto finito le loro proporzionalità.**

SERGE LATOUCHE

«Ogni individuo che lavora ha diritto a una remunerazione equa e soddisfacente che assicuri a lui stesso e alla sua famiglia un'esistenza conforme alla dignità umana e integrata, se necessario, da altri mezzi di protezione sociale». Si tratta di smascherare il feticismo della merce, cioè di ritrovare i rapporti tra gli uomini mascherati dai rapporti tra le cose. Il commercio equo e solidale coi suoi tre termini (commercio, equo, solidale) evidenzia tutta una serie di problemi teorici e pratici, alcuni dei quali hanno antichi e profondi legami con la storia e la filosofia. L'aggettivo «solidale» rimanda al concetto di carità e a tutta una tradizione cristiana (anche se in seguito laicizzata con il solidarismo), l'«equo» alla giustizia e il termine «commercio», naturalmente, all'economia. «Trade, not aid» (commercio, non aiuto) martellava, con successo, il presidente Bill Clinton nel suo giro africano per giustificare la spilorceria dei doni ufficiali americani e al contempo opporre alla pratica europea del dono e dell'assistenza un approccio più realistico in una economia mondializzata.

È vero che il rapporto mercantile sembra riconoscere nell'altro un partner commerciale a pieno titolo, costituendo così in un certo qual modo il versante economico del faccia a faccia democratico, mentre invece l'aiuto non è esente da paternalismo e da corruzione. Lo slogan «Trade, not aid» ne riecheggia un altro: «Giustizia, non carità!» Secondo il pensiero unico l'economia di mercato sarebbe di per sé portatrice di giustizia. È risaputo come i filosofi anglosassoni siano inesauribili sulla questione della giustizia. Nondimeno, allorché il dipartimento di stato riprende tale tema, ben si percepisce che «justice» significa soprattutto «just us» (soltanto noi). Si può veramente considerare conforme alla giustizia il fatto che le diseguaglianze diventino sempre più vistose, al punto che, secondo le statistiche del *Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo*, nel 1999, il prodotto dell'intera Africa, con i suoi 700 milioni di abitanti, pesa meno di quello del Belgio e della somma delle quindici più grandi fortune mondiali?

È incontestabile che esigere un *fair trade*, cioè un commercio veramente equo e leale, è molto meglio di tutto l'aiuto e di tutta l'assistenza con le sue conseguenze perverse. Dietro lo scambio di merci vi sono sempre uomini che s'incontrano e si misurano. Tale incontro non è necessariamente uno scontro se i protagonisti hanno degli statuti fissati e riconosciuti. In queste condizioni, lo scambio equo sarà quello che assicura a ciascuno la persistenza e la riproduzione del proprio statuto. In altre parole, allorché l'architetto si misura con il falegname nello scambio, il rapporto tra il prezzo di un preventivo che rappresenta un'ora di lavoro e quello di un mobile che rappresenta

LUCIANO LANZA

Il valore a quel punto può definire il «giusto prezzo». L'etica, qualora lo si volesse, potrebbe trionfalmente fare il suo ingresso nell'economia.
Ci sarebbe lo strumento per separare il giusto dall'ingiusto. Per separare, dunque, i giusti mercanti (meritevoli del regno dei cieli) dagli ingiusti che vogliono arricchirsi oltre la misura equa (condannati alle fiamme eterne).
Ma questa visione (un po' forzata, lo ammetto, ma non lontanissima da un certo sentire tra i «riformatori etici» dell'economia) è totalmente fuori dalla realtà.
Perché, diciamola tutta, in un'economia di scambio non esiste il giusto prezzo, così come è un esercizio privo di senso la definizione del valore.

UN VICOLO CIECO

L'economia può perdere parti consistenti della sua teorizzazione senza subire gravi contraccolpi, perché si fonda su un agire che può prescindere dalla teoria.
Un agire che ha un fondamento solido e, apparentemente, inespugnabile: l'uomo.
Perché l'economico è soprattutto una «categoria dello spirito» sedimentata nell'uomo attraverso quel percorso secolare a cui ho brevemente accennato prima.
I teorici, gli economisti, hanno dato una rappresentazione dell'*homo oeconomicus*, ma non l'hanno esaurito in tutta la sua immagine, tant'è che le teorie devono mutare

un tempo eguale, dev'essere tale da permettere al falegname di continuare a vivere come falegname e all'architetto come architetto. Se gli statuti non sono garantiti e riconosciuti, lo scambio può trasformarsi in scontro e in tal caso viene richiesto l'intervento deliberativo del gruppo. Allora il feticismo della merce è smascherato. La trasparenza del rapporto sociale (architetto/falegname) è mediata dalla società. Riaffiora così l'intuizione, purtroppo corrotta in seguito dall'economicismo, dei primi socialisti. Scriveva Pierre Leroux: «Non è possibile dissociare la politica e la scienza sociale nella sua totalità, così come non si può fondare una scienza economica al di fuori di ogni problematica politica». Ciascuno ha diritto alla sua parte di dignità, che il mercato gli rifiuta. Viceversa, esistono scarse possibilità che un'assemblea democratica ratifichi degli «accordi» come quello che presiede ai destini della grande famiglia Disney, dove l'ora del presidente Michaël Eisner viene valutata 1.385.000 volte più di quella del suo fratello birmano che fabbrica le T-shirts «Mickey and Co»! Dovrebbe essere considerato indecente in qualsivoglia istanza umana sbandierare pretese simili. Evidentemente, la trasposizione a livello di rapporti e di scambi economici mondiali non è semplice. Comprare del caffè etichettato «Max Havelaar» o «Transfair» piuttosto che una marca del grande commercio ordinario è un atto civico. Scegliere un acquisto equo piuttosto che lasciarsi vendere un prodotto *non equo* al prezzo di mercato, equivale ad affermare la *mediazione* politica nello scambio commerciale; equivale dunque ad affermare la solidarietà con partner lontani e sconosciuti senza negarne l'esistenza né essere indifferenti alla loro sorte. Purtroppo non è facile per il consumatore comportarsi da cittadino, e questo sia soggettivamente sia oggettivamente. Soggettivamente, perché, attraverso la pubblicità e le sollecitazioni della grande distribuzione, quasi totale è la manipolazione dei gusti e dei desideri dei suddetti consumatori.

Oggettivamente, perché, anche se fosse deciso ad adottare un comportamento civico, il nostro consumatore non avrebbe scelta. Comprare ecologicamente, politicamente ed eticamente corretto, rientra per lo più nel campo della militanza e dell'eroismo, senza una vera garanzia di risultato. Per la maggior parte dei prodotti non esiste possibilità di scelta. Dove trovare la macchina equa, il frigorifero etico, la lavatrice solidale? Già ci consideriamo fortunati se arriviamo a procurarci un abito che non sia confezionato in una sorta di penitenziario per donne del Sud-Est asiatico... Diamo davvero

per adeguarsi alla realtà (cioè la complessità dell'uomo). Da qui l'inossidabilità dell'economico rispetto alle sue descrizioni teoriche. È l'agire (dunque il pensare) economicamente a esaurire la socialità. Le formulazioni teoriche possono decadere: non sono altro che tentativi di descrivere una realtà in continua trasformazione, eppure sempre uguale nella sua essenza. Questa essenza, questa centralità è l'uomo: da qui l'affermazione di prima sull'economico come categoria dello spirito. Con un elemento in più. Fondamentale. L'autonomizzazione dell'economico si snoda attraverso percorsi obbligati, pur con un numero elevato di varianti. Tutte, però, all'interno dello stesso segno, dello stesso universo simbolico. L'operatore economico, quindi, ha «libero arbitrio», ma la strada principale è già tracciata. E più che di strada, dovremmo parlare di vicolo cieco. Sbarrato da un muro contro cui si infrangono i «buoni propositi» di un'economia etica. Tra questi buoni propositi c'è stata (c'è ancora, purtroppo) l'esaltazione del valore d'uso rispetto al valore di scambio. A parte la critica già accennata al concetto di valore, dovrebbe essere ormai pacifico che il valore (elemento soggettivo per eccellenza) non ha rilevanza sociale, non serve a demistificare il valore di scambio. È una «simpatica» credenza e speranza in un mondo migliore. Tutto qui. Il discorso si fa disperato e disperante.

SERGE LATOUCHE

il nostro voto per la schiavitù dei bambini pakistani quando compriamo un paio di scarpe di una grande marca transnazionale?
È difficile immaginare di poter «fare società» con il piantatore di canna da zucchero o di caffè venezuelano, con il senegalese che coltiva l'ibisco, o con il contadino del Camerun produttore di banane oppure con l'artigiano quechua.
Non esiste una società mondiale, non è sicuro che ce ne sia mai stata una e neppure che ciò sia augurabile. È possibile misurarsi soltanto con i propri vicini e lo scambio sociale è necessariamente locale, anche se il sito può, entro certi limiti, essere virtuale.
I principali problemi provengono dal fatto che non ci sono più delle vere e proprie società locali. E non esistono più molto semplicemente perché le abbiamo distrutte e continuiamo a farlo. La questione non si risolve automaticamente anche se, per miracolo, i nostri fornitori del Sud vendessero la loro produzione all'ufficio acquisti di Artisans du monde. In che modo «fare società» con i nostri partner? Come non essere partecipi del movimento di distruzione dei vincoli sociali, fonte ultima dell'impoverimento economico? E come non essere complici di fatto dell'immane bazar mondiale? È questa la grande sfida del commercio equo. In un certo qual modo esso dovrebbe avere come obiettivo la propria distruzione, nel senso che il suo compito sarebbe quello di contribuire alla ricostruzione delle società del sud, ormai andate in frantumi e, per esempio, d'incoraggiare la riconversione delle colture speculative consegnate al commercio mondiale nelle colture alimentari necessarie al sostentamento delle popolazioni locali affamate. Del pari, tale sfida dovrebbe convincere l'artigiano a rispondere ai bisogni di una clientela a lui prossima invece di esportare paccottiglia per occidentali in vena di esotismo.
La questione è evidentemente delicata e non può essere risolta in modo dogmatico dall'oggi al domani. Ma questa non è una ragione per non affrontarla. Qui la giustizia è indissociabile dalla solidarietà: va al di là del problema del prezzo, e concerne il bene comune. Il giusto rapporto di scambio va ricercato pensando che noi facciamo società con i nostri partner e che i loro problemi sono anche i nostri, e viceversa.
La riflessione sulla giustizia nello scambio, pur se non offre una soluzione immediata, deve tuttavia costituire una guida per l'azione. Per farla breve, si può illustrare l'opposizione del punto di vista della giustizia e quello del pensiero unico attraverso due prese di posizioni caricaturali apparse sul quotidiano *Le Monde*, quella di Pierre Georges e quella di Pascal Salin. Il primo nei *Golden* cadres (*Le Monde*, 10 settembre 1999):

LUCIANO LANZA

Nella società globalizzata il semplice atto dell'acquisto non sta più solo a designare il trasferimento di un bene. Sempre più spesso l'oggetto acquistato rappresenta l'appropriazione di un'identità. Il «marchio» definisce un'appartenenza, una soggettività definita da un bene con particolari connotazioni.
In un certo senso, siamo arrivati al culmine della contraddizione economica (già definita irrisolvibile dal buon vecchio Pierre-Joseph Proudhon) in cui ha immesso la modernità. L'aver «estratto» i rapporti economici dalla dimensione rituale, religiosa, parentale, clanica e così via, ha aperto la strada verso la liberazione dell'uomo dalle «superstizioni» tipiche della società premoderna, lo ha portato a mettere in discussione l'assetto della società.
In sostanza, ha creato quell'ambiente dinamico che di eresia in eresia ha contribuito a pensare anche l'anarchia. Certo, non è solo l'economico che produce questa rivoluzione, ma sicuramente vi gioca un ruolo preminente.
E contraddizione nella contraddizione: è l'economico a produrre la «nuova grande schiavitù» nella quale siamo immersi.
E allora come la mettiamo con l'etica? Coniugare i due termini è impossibile, possiamo solo avvicinarli per brevi tratti. Ma non tutto è perduto.
Solo dobbiamo imboccare un percorso di aggiramento, riconoscendo che non possiamo eludere l'autonomizzazione dell'economico con «tanta buona volontà».
No, qui dovrebbe entrare in gioco lo spiazzamento, promuovendo e accumulando

«Il lavoro d'un uomo, padrone o quadro, vale per competenza o capacità tredicimila volte di più che il lavoro d'un altro uomo? ... Il denaro rende folli...
Ed ecco che il capitalismo, divenuto completamente folle, costruisce nella dismisura, nell'indecenza, nell'incoscienza e nel cinismo la fortezza dei benestanti... scavando all'interno delle imprese una società a due velocità, a due universi, gli azionisti e gli altri, gli speculatori e i salariati di base». E dice la seconda : «facciamo un esempio semplice: chi oserà pretendere che è moralmente giustificato prendere a un uomo che lavora coraggiosamente per dare a un poltrone? (...) In una società fondata sul libero scambio, colui che possiede è colui che ha creato più valore per gli altri». Esempio semplice davvero!

DECOLONIZZIAMO IL NOSTRO IMMAGINARIO

Certo, non si rifarà il mondo dall'oggi al domani e neppure si cancellerà con un tratto di penna la manipolazione delle potenze economiche di cui è impossibile misconoscere il peso e che bisogna ben guardarsi dal sottovalutare. Nondimeno, l'obiettivo è proprio quello di rifare il mondo e il mezzo è proprio quello di contrastare la manipolazione e il lavaggio del cervello a cui siamo sottoposti. È tempo ormai di cominciare a decolonizzare il nostro immaginario. È necessario avere come orizzonte questo ambizioso obiettivo unitamente all'ideale di un giusto scambio, vale a dire di economie e di mercati mediati dal sociale o dal politico. Se si pensa che il giusto, l'equo, il bene non sono eterni e trascendenti rispetto alla società umana nel loro specifico contenuto, ma sono delle aspirazioni universalmente condivise, allora dobbiamo pronunciarci esplicitamente e concretamente su ciò che è legittimo e su ciò che non lo è nelle relazioni sociali e negli scambi economici. Ma, ovviamente, bisogna che sia riconosciuta l'umanità della controparte, sia pur essa all'altro capo del pianeta. Ma dibattere tali questioni equivale a riconoscere implicitamente che esiste un'istanza superiore persino alla legge economica. E questa istanza, chiamata a pronunciarsi sul giusto, sul legittimo e infine a legiferare, può soltanto essere la società. Anche le cosiddette «leggi economiche» devono essere in ultima analisi ratificate in modo implicito o esplicito da un'autorità politica.

transazioni al di fuori dell'economico. Affiancando alle regole di funzionamento dell'economia, regole di funzionamento della socialità. In pratica, sostenere apertamente la possibilità di affiancare alla «razionalità» dell'economico l'«irrazionalità» della socialità.
Parole senza senso? Può darsi. Però potrebbe essere un modo utopistico (e non sarò certo io a dare valenza negativa al termine) per poter ridefinire la collocazione dell'economia nella società. Per ridurre sempre più la sua centralità. Un percorso incredibile. E infatti pochissimi ci credono. Almeno per il momento...

la RAZZA del capitalismo

● **Cornelius Castoriadis**

Da più di un decennio si sente ripetere un ritornello ammantato di scientificità: la società capitalista ha provato la propria eccellenza, la propria superiorità perché ha superato la selezione darwinania. È la forma che contiene in sé una indiscutibile efficienza rispetto a tutte le altre configurazioni socio-economiche. Il motivo? Semplicissimo: è razionale. Quindi il capitalismo è figlio legittimo della secolarizzazione. Chi, dunque, attacca e critica il capitalismo lo fa solo perché mosso da una fede, ma non dalla ragione. Un colossale falso storico e teorico che Cornelius Castoriadis (1922-1997) smonta in modo sistematico. Questo saggio verrà pubblicato nel volume edito da Elèuthera, La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno, *curato da Fabio Ciaramelli. Di Castoriadis, filosofo, psicoanalista ed economista, sono stati pubblicati in italiano:* La società burocratica *(due volumi, 1978-1979),* Gli incroci del labirinto *(1988),* L'istituzione immaginaria della società *(1995) e* L'enigma del soggetto *(1997)*

Può sembrare strano discutere ancora della «razionalità economica» del capitalismo contemporaneo in un'epoca in cui la disoccupazione ufficiale coinvolge in Francia tre milioni e mezzo di persone e più del 10 per cento della popolazione attiva nei paesi dell'Unione Europea, e in cui i governi rispondono a questa situazione rafforzando le misure deflazionistiche, come la riduzione del deficit di bilancio. La cosa diventa meno strana, o meglio la stranezza si sposta, se si considera l'incredibile regressione ideologica che colpisce le società occidentali ormai da vent'anni. Cose che si ritenevano ragionevolmente acquisite, come la critica devastante dell'economia politica accademica portata avanti dalla scuola di Cambridge fra il 1930 e il 1965 (Sraffa, Robinson, Kahn, Keynes, Kalecki, Shackle, Kaldor, Pasinetti, e altri), sono non già discusse o confutate, ma semplicemente passate sotto silenzio o dimenticate, mentre invenzioni ingenue e inverosimili, come l'«economia dell'offerta» o il «monetarismo», stanno alla ribalta. Parimenti, i cantori del neoliberismo presentano le loro aberrazioni come evidenze del buon senso, quando la libertà assoluta dei movimenti del capitale sta rovinando settori interi della produzione di quasi tutti i paesi e l'economia mondiale si trasforma in un casinò planetario.

Questa regressione non si limita al campo dell'economia. È altrettanto prevalente nel campo della teoria politica (caratteristica della «democrazia rappresentativa», diventata indiscutibile e indiscussa proprio nel momento in cui è sempre più svalutata in tutti i paesi in cui ha un certo passato), e più in generale nelle discipline sociali, come dimostra, per citare solo un esempio, l'offensiva scientista e positivista contro la psicoanalisi che va per la maggiore negli Stati Uniti da quindici anni a questa parte.

Lo sfondo storico-sociale di questa regressione è visibile a occhio nudo. Essa accompagna una reazione sociale e politica in atto dalla fine degli anni Settanta, di cui i «socialisti» sono stati in Francia i maggiori artefici e di cui per ora nulla lascia prevedere la fine, tranne, in un avvenire vago e lontano, il carattere autodistruttivo di questo nuovo corso del capitalismo. Ma neppure questa prospettiva può offrire consolazione, perché è in gioco molto di più del suicidio del capitalismo, come dimostra, fra l'altro, la distruzione dell'ambiente su scala planetaria. L'analisi critica dell'evoluzione presente diventa perciò ancor più necessaria. Ma non è l'oggetto centrale di questo testo.

Il capitalismo è il primo regime sociale che produce un'ideologia secondo cui esso sarebbe «razionale». La legittimazione degli altri tipi d'istituzione della società era mitica, religiosa o tradizionale. In questo caso, invece, si pretende che esista una legittimità «razionale». Ovviamente questo criterio, ossia quello di essere razionale (e non consacrato dall'esperienza o dalla tradizione, dato dagli dèi o dagli eroi e così via), è istituito precisamente dal capitalismo; ma avviene come se il fatto di essere stato istituito molto recentemente, invece di relativizzare questo criterio, lo avesse reso indiscutibile. Per poco che ci si pensi, non si può evitare la domanda: che cos'è dunque la razionalità, e quale razionalità? Il capitalismo potrebbe far ricorso a un certo hegelismo: la ragione è l'operazione conforme a uno scopo, diceva il vecchio maestro di Karl Marx. Sarebbe quindi la conformità dell'operazione al proprio scopo il criterio della razionalità. In questo modo non potremmo più chiedere: che ne è della razionalità dello scopo stesso? Questa razionalità relegata ai mezzi, che Max Weber chiamava curiosamente Zweckrationalität, ossia razionalità relativamente a uno scopo che si suppone ammesso, razionalità strumentale, non ha evidentemente alcun valore in sé. La scelta del miglior veleno per avvelenare il marito, o quella della bomba H più efficace per sterminare milioni di persone, per la loro stessa «razionalità» aumentano l'orrore che proviamo non solo rispetto allo scopo perseguito, ma anche rispetto ai mezzi che hanno permesso di raggiungerlo con il massimo di efficacia. Eppure, nei suoi momenti più filantropici, l'ideologia capitalista pretende di affermare uno scopo della «razionalità», che sarebbe il «benessere». Ma la sua specificità deriva dal fatto che identifica questo benessere con un massimo, o un ottimo, economico, oppure pretende che deriverà, sicuramente o molto probabilmente, dalla realizzazione di questo massimo o di questo ottimo. Così, direttamente o indirettamente, la razionalità è ridotta alla razionalità «economica», e questa è definita in modo puramente quantitativo come massimizzazione/minimizzazione: massimizzazione di un prodotto e minimizzazione dei costi. Evidentemente, è il regime stesso che decide che cos'è un prodotto, e come questo prodotto sarà valutato, così come decide quali e quanti saranno i costi [1].

Osserviamo che la relatività del criterio ultimo per ogni cultura è nota per lo meno a

1. Si veda il mio testo del 1974 *Réflexions sur le «développement» et la «rationalité»*, ripreso in *Domaines de l'homme*, Seuil, Parigi, 1984, (in particolare il paragrafo 4, *La fiction d'une économie «rationnelle»*).

partire da Weber, per non risalire fino a Erodoto. Ogni società istituisce nello stesso tempo la propria istituzione e la sua «legittimazione». Questa legittimazione, termine improprio, occidentale, che rimanda già a una «razionalizzazione», è quasi sempre implicita. O meglio, è tautologica: le disposizioni dell'Antico Testamento o del Corano hanno la loro giustificazione proprio in ciò che affermano: che «c'è un solo Dio, che è Dio», di cui rappresentano la parola e la volontà. In altri casi (le società arcaiche) trovano questa giustificazione nel fatto che sono state date dagli antenati, che devono essere riveriti e onorati, stando a quanto l'istituzione prescrive. Allo stesso modo è tautologica la «legittimazione» del capitalismo con la razionalità: chi, all'interno di questa società, salvo forse un poeta o un mistico, oserebbe scagliarsi contro la «razionalità»?

Il cerchio dell'istituzione è, naturalmente, solo un'istanza del cerchio della creazione. L'istituzione non può esistere se non assicura la propria esistenza, e la forza bruta è generalmente incapace di assolvere a questo ruolo al di là di brevi periodi [2]. Aprendo una parentesi, ci si può chiedere cosa accadrebbe, a questo proposito, nel caso di una società autonoma, ossia di una società capace di rimettere in causa, esplicitamente e lucidamente, le proprie istituzioni. In un certo senso, è evidente che essa non potrà uscire da questo cerchio. Affermerà che l'autonomia sociale e collettiva «vale». Certo, potrà giustificare la propria esistenza a posteriori, con le proprie opere, fra le quali il tipo antropologico d'individuo autonomo che creerà. Ma la valutazione positiva delle sue opere dipenderà ancora da criteri, più in generale da significati immaginari sociali, che avrà essa stessa istituito. Questo per ricordare che alla fin fine nessun tipo di società può trovare la propria giustificazione al di fuori di se stessa. Non si può uscire da questo cerchio, e non è questo che può costituire il fondamento di una critica del capitalismo.

Bisogna osservare che, nell'ultimo periodo, gli ideologi di servizio hanno finalmente abbandonato la pretesa di giustificare o legittimare il regime; essi rinviano semplicemente al fallimento del «socialismo reale» (come se le attività di Landru fornissero una giustificazione a quelle di Stavinsky) e alle cifre della «crescita», laddove questa continua ad avvenire. Erano più coraggiosi un tempo, quando scrivevano trattati di welfare economics, di economia del benessere. È anche vero che lo stato pietoso degli ex critici professionisti (marxisti o sedicenti tali) del capitalismo permette a questi ideologi, in pieno accordo con lo spirito del tempo, di mettere da parte ogni pretesa di serietà. In ogni caso, la nostra critica sarà essenzialmente immanente; essa cercherà di dimostrare che, sul piano teorico, le costruzioni dell'economia politica accademica sono incoerenti, o prive di senso, o valide solamente per un mondo fittizio; e che, sul piano empirico, il funzionamento effettivo dell'economia capitalista ha scarsi rapporti con ciò che se ne dice nella «teoria». In altre parole, si farà la critica del capitalismo secondo i suoi stessi criteri. La discussione sarà suddivisa in quattro parti:

- *la specificità e la relatività storico-sociale dell'istituzione capitalista;*
- *l'ideologia teorica dell'economia capitalista;*
- *la realtà effettiva dell'economia capitalista*
- *i fattori dell'efficacia produttiva della società capitalista e della sua "resilienza" storico-sociale.*

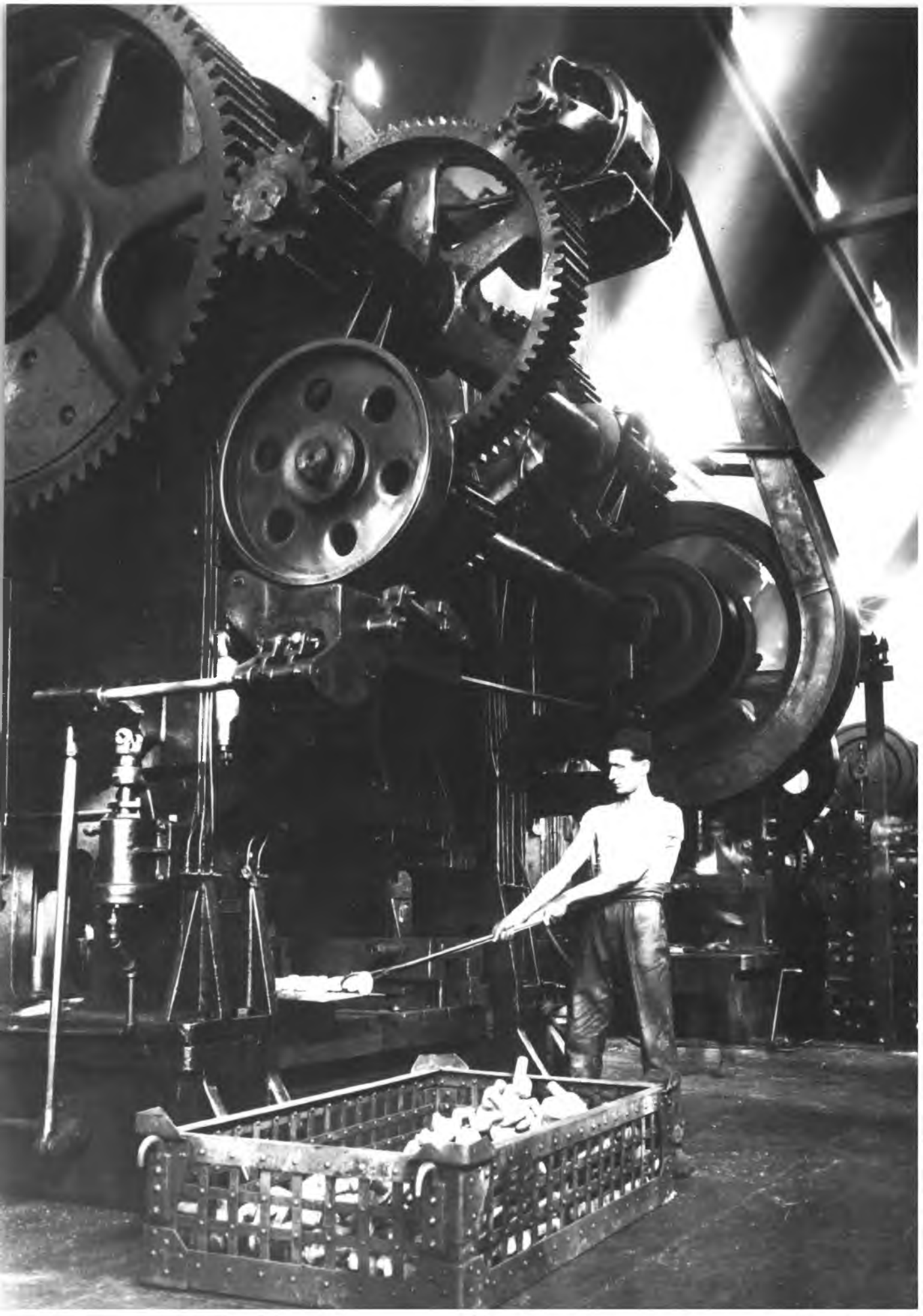
SPECIFICITÀ E RELATIVITÀ STORICO-SOCIALE DELL'ISTITUZIONE CAPITALISTA

Se si dà una specie di scorsa sintetica alla storia, il tratto caratteristico del capitalismo fra tutte le forme di vita storico-sociale è evidentemente la posizione dell'economia (della produzione e del consumo, ma anche, soprattutto, dei «criteri» economici) come luogo centrale e valore supremo della vita sociale. Un suo corollario è la costituzione del «prodotto» sociale specifico del capitalismo. In poche parole, tutte le attività umane e tutti i loro effetti finiscono più o meno per essere considerati come attività e prodotti economici, o per lo meno come caratterizzati e valorizzati essenzialmente dalla loro dimensione economica. Inutile aggiungere che tale valorizzazione è operata unicamente in termini monetari.

Questo aspetto era schiettamente riconosciuto sin dalla fine del diciottesimo secolo, se non prima. Le giustificazioni dell'indifferenza moderna nei confronti degli affari comuni e della politica [3] fanno appello alla centralità degli interessi economici per l'uomo moderno. Tanto Claude Henri Saint-Simon quanto Auguste Comte sa-

2. Si veda il mio testo *Potere, politica, autonomia* (ripreso in *La rivoluzione democratica*, Elèuthera, Milano, 2001).

3. Già in Adam Ferguson (*Saggio sulla storia della società civile*, 1759) e Benjamin Constant (*Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, 1819).



ranno i cantori dell'epoca «industriale» o «positiva». Le pagine di Marx nei *Manoscritti del 1844* relative alla trasformazione di tutti i valori in valori monetari sono belle e forti; e non contrastano con l'opinione dell'epoca per il contenuto (si veda Honoré de Balzac), ma per la virulenza della critica. Ma è caratteristico il fatto che la forte coscienza della storicità del fenomeno, presente all'epoca, sarà rapidamente occultata dagli apologeti del nuovo regime, reclutati soprattutto fra gli economisti. Questo occultamento assumerà la forma di una glorificazione del capitalismo, presentato come regime economico «razionale», la cui apparizione segna un trionfo della ragione nella storia e relega i regimi precedenti nell'oscurità dei tempi «gotici» (per riprendere un vecchio termine di Emmanuel-Joseph Siéyès) o primitivi. L'apparizione storica del capitalismo diventa, sotto la loro penna, un'epifania della ragione, assicurandosi così un avvenire illimitato. Come scriveva Marx, «per loro c'è stata storia, ma non ce n'è più». Curiosamente, oppure no se si pensa ai vantaggi ideologici di questa posizione, la negazione della storicità del capitalismo ha prevalso presso gli economisti da David Ricardo a oggi. Si è glorificata l'economia politica, e il suo oggetto, come investigazione della «pura logica della scelta» o come studio dell'«allocazione di mezzi limitati per la realizzazione di obiettivi illimitati» (Lionel Robbins). Come se questa scelta potesse essere totalmente indipendente, nei suoi criteri e nei suoi oggetti, dalla forma storico-sociale in cui si esercita; e come se solo l'economia ne fosse interessata (o, rispettivamente, come se l'economia potesse subordinare a sé tutte le attività umane in cui debba esercitarsi una scelta qualsiasi, dalla strategia alla chirurgia). Questa aberrazione ha avuto grande successo nel periodo recente, in cui si sono viste proliferare delle «economie» e delle pretese di calcolo economico praticamente in tutti i campi (dall'educazione fino alla repressione penale). È chiaro che, in questa prospettiva, i «ragionamenti» della scienza economica (scrivo ormai questa parola senza virgolette per non appesantire) si applicherebbero di diritto, e anche di fatto, a tutte le società che sono esistite o che esisteranno.

In un'altra forma, queste idee sono riemerse negli scritti di Friedrich von Hayek. La società capitalista avrebbe provato la propria eccellenza, la propria superiorità, attraverso una selezione darwiniana. Essa si sarebbe rivelata come la sola capace di sopravvivere nella lotta con le altre forme di società. A parte l'assurdità dell'applicazione dello schema darwiniano alle forme sociali nella storia e la ripetizione di un artificio classico (la sopravvivenza dei più adatti è la sopravvivenza dei più adatti a sopravvivere; il dominio del capitalismo mostra semplicemente che è il più forte, al limite nel senso più semplice e brutale del termine, e non che sia il migliore o il più «razionale»: l'«antimetafisico» Hayek si dimostra in questo caso un hegeliano della specie più volgare), sappiamo che le cose non sono andate così. Quel che si osserva nei secoli sedicesimo, diciassettesimo e diciottesimo non è una competizione fra un numero indefinito di regimi da cui il capitalismo sarebbe uscito vincitore, ma l'enigmatica sinergia di una quantità di fattori che cospirano tutti verso lo stesso risultato [4]. Che poi una società fondata su una tecnologia altamente sviluppata abbia potuto dimostrare la propria superiorità sterminando nazioni e tribù amerindie, aborigeni tasmaniani o australiani, e asservendone tanti altri, non costituisce un grande mistero.

Non è necessario fare qui l'elenco degli esempi e degli studi che mostrano che la quasi totalità della storia umana si è sviluppata in regimi in cui l'«efficacia» economica, la massimizzazione del prodotto, e così via, non erano assolutamente dei punti di riferimento centrali nelle attività sociali. Non che queste società siano state positivamente «irrazionali» sul piano dell'organizzazione del lavoro e dei rapporti di produzione. Ma quasi sempre, a un livello tecnologico dato, la vita sociale si è sviluppata con tutt'altre preoccupazioni che non quelle di migliorare la «produttività» del lavoro con invenzioni tecniche o con la riorganizzazione dei metodi di lavoro e dei rapporti di produzione. Questi settori delle attività sociali erano subordinati e integrati ad altri, ogni volta considerati come incarnazioni delle finalità principali della vita umana, e soprattutto essi non erano separati in quanto «produzione» o «economia». Queste separazioni sono molto tardive e, in sostanza, sono state istituite parallelamente al capitalismo, da lui e per lui. Ci limiteremo a ricordare i lavori di Ruth Benedict sugli Indiani dell'America del Nord, di Margaret Mead sulle società del Pacifico, di Gregory Bateson su Bali, senza dimenticare quelli di Pierre Clastres sui Tupi Guarani e di Jacques Lizot sugli Yanomani. Nel periodo più recente, la sintesi più soddisfacente di questi argomenti è stata fornita da Marshall Sahlins (*L'economia della pietra: scarsità e abbondanza nelle società primitive*). Del resto, non si tratta affatto solo dei

4. Si veda la prima parte del mio libro *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi, 1975, p. 62, e *Réflexions sur le «développement» et la «rationalité»*, cit.

«primitivi». L'antropologia economica della Grecia antica porta a conclusioni analoghe, e così l'analisi delle società medievali [5].

Tutti gli studi sull'apparizione del capitalismo nell'Europa occidentale mostrano con forza la «contingenza» storica di questo processo, indipendentemente dalla loro validità intrinseca. È così con Max Weber, Werner Sombart, Richard Tawney, e altri. Anche per uno ben convinto, come Marx, della «necessità storica» in generale e di quella del capitalismo in particolare, la nascita del capitalismo è inconcepibile senza richiamarsi, e giustamente, all'accumulazione primitiva; e Marx dimostra a lungo (capitoli 26-32 del primo volume del *Capitale*) che essa è condizionata da fattori che non hanno nulla di «economico» e non devono nulla al «mercato», in particolare le esazioni, la frode e la violenza privata e statale [6]. Uno studio analogo è stato compiuto magistralmente, per un periodo più recente, da Karl Polanyi nell'opera *La grande trasformazione*.

Prima di proseguire, si pone il problema di una caratterizzazione soddisfacente del regime capitalista. Si sa, per lo meno a partire da Marx, che il tratto specifico del capitalismo non è la semplice accumulazione delle ricchezze. La tesaurizzazione è praticata in molte società storiche e sono noti anche tentativi di valorizzazione della terra su grande scala con il lavoro servile a opera dei proprietari latifondisti (specialmente, vicino a noi, nella Roma imperiale). Ma la semplice massimizzazione (della ricchezza, della produzione) non è, come tale, sufficiente per caratterizzare il capitalismo. Marx aveva colto il nocciolo essenziale della questione, quando poneva come determinanti del capitalismo l'accumulazione delle forze produttive combinata con la trasformazione sistematica dei processi di produzione e di lavoro e ciò che ha definito «l'applicazione ragionata della scienza nel processo di produzione» [7]. L'elemento decisivo non è l'accumulazione in quanto tale, ma la trasformazione continua del processo di produzione in vista dell'accrescimento del prodotto combinato con una riduzione dei costi. Questo contiene l'essenziale di ciò che Weber chiamerà in seguito la «razionalizzazione» e di cui dirà, correttamente, che sotto il capitalismo essa tende a impadronirsi di tutte le sfere della vita sociale, in particolare come estensione del dominio della calcolabilità. György Lukács aggiungerà alle opinioni di Marx e di Weber importanti analisi sulla reificazione dell'insieme della vita sociale a opera del capitalismo.

Perché la «razionalizzazione»? Come tutte le creazioni storiche, il predominio della tendenza verso questa «razionalizzazione» è, alla base, «arbitrario»; non possiamo dedurlo né produrlo a partire da qualcos'altro. Ma possiamo caratterizzarlo meglio collegandolo a qualcosa di più noto, di più familiare, ed espresso sotto altre forme in altri tipi di organizzazione sociale: la tendenza verso il dominio. Questo ci permette in particolare di operare un collegamento con uno dei tratti più profondi della psiche singola: l'aspirazione all'onnipotenza. Questa tendenza, questa spinta verso il dominio, non è, a sua volta, esclusivamente specifica del capitalismo; per esempio, la manifestano anche le organizzazioni sociali orientate verso la conquista. Ma possiamo avvicinarci alla specificità del capitalismo considerando due sue caratteristiche essenziali. La prima, è che questa spinta verso il dominio non è semplicemente orientata verso la conquista «esterna», ma prende di mira altrettanto, e ancor più, la totalità della società. Non deve realizzarsi soltanto nella produzione, ma anche nel consumo, e non solo nell'economia, ma nell'educazione, nel diritto, nella vita politica, eccetera. Sarebbe un errore (l'errore marxista) vedere queste estensioni come «secondarie» o strumentali rispetto al dominio della produzione e dell'economia, che costituirebbe l'essenziale. È lo stesso significato immaginario sociale che via via s'impadronisce delle sfere sociali. Che «cominci» con la produzione non è certo un caso: è nella produzione che i cambiamenti della tecnica permettono all'inizio una razionalizzazione dominatrice. Ma la produzione non ne ha il monopolio. Dal 1597 al 1607 Maurizio di Nassau, principe di Orange e statolder dell'Olanda e della Zelanda, fissa, con l'aiuto dei fratelli Guglielmo-Luigi e Giovanni, le regole standard per il maneggio del moschetto: esse comprendono circa quaranta movimenti precisi, che il moschettiere deve effettuare nell'ordine e secondo un ritmo stabilito e uniforme per tutta la compagnia. Queste regole saranno formulate da Jacob de Ghyn in un *Manuale sul maneggio delle armi* pubblicato ad Amsterdam nel

5. Si veda l'opera fondamentale di Aaron J. Gurevic, *Le categorie della cultura medievale*, Einaudi, Torino 1983.
6. Se ne ha una nuova dimostrazione in vivo (e in anima vili) nel carattere tipicamente mafioso della «ri-accumulazione primitiva» operata dal processo di «privatizzazione» nelle società dei paesi ex-comunisti.
7. La separazione fra il produttore e i mezzi di produzione non è assolutamente specifica del capitalismo, ma è già presente nello schiavismo.

1607, che avrà immediatamente una grande diffusione in Europa e sarà tradotto per ordine dello zar in una Russia praticamente analfabeta [8]. La seconda caratteristica è evidentemente che la spinta verso il dominio si dà mezzi nuovi, e mezzi di carattere speciale («razionale», ossia «economico») per realizzarsi. I mezzi non sono più la magia o la vittoria in battaglia, ma precisamente la razionalizzazione, che assume qui un contenuto particolare, del tutto specifico: quello della massimizzazione/minimizzazione, ossia dell'estremizzazione, se si può foggiare questo termine a partire dalla matematica (massimo e minimo sono due casi dell'estremo). Considerando questo insieme di fatti possiamo caratterizzare il significato immaginario sociale nucleare del capitalismo come la spinta verso l'estensione illimitata del «dominio razionale». Spiegherò in seguito le virgolette.
Questa estensione illimitata del dominio razionale avanza insieme a diversi altri movimenti storico-sociali, e s'incarna in essi. Non voglio parlare delle conseguenze del capitalismo (per esempio, l'urbanizzazione e i cambiamenti delle caratteristiche delle città), ma dei fattori la cui presenza è stata una condizione essenziale della sua nascita e del suo sviluppo:

- Accelerazione enorme del cambiamento tecnico, fenomeno storicamente nuovo (è una constatazione banale, ma dev'essere evidenziata). Questa accelerazione è prodotta dalla fioritura scientifica che incomincia già prima del rinascimento, ma si accentua enormemente con quest'ultimo. Essa si trasforma nel periodo recente in un movimento autonomo della tecnoscienza. Si deve sottolineare una caratteristica particolare di questa evoluzione della tecnica: essa è prevalentemente orientata verso la riduzione, e poi l'eliminazione, del ruolo dell'uomo nella produzione. Questo fatto è comprensibile, in quanto l'uomo è l'elemento più difficile da dominare; ma conduce al tempo stesso a irrazionalità d'altro tipo (per esempio, i cedimenti dei sistemi tecnici possono avere conseguenze catastrofiche).
- Nascita e consolidamento dello stato moderno. Lo sviluppo del capitalismo nell'Europa occidentale va di pari passo con la creazione dello stato assolutista, che lo alimenta e lo favorisce sotto diversi aspetti. Nello stesso tempo, questo stato centralizzato si burocratizza: una gerarchia burocratica con un «buon ordine» si sostituisce al groviglio feudale più o meno caotico. Questa burocratizzazione dello stato e dell'esercito fornirà un modello di organizzazione all'impresa capitalistica nascente.
- Nei casi più importanti (Inghilterra, Francia, Paesi Bassi...), creazione dello stato moderno parallela alla formazione delle nazioni moderne. Si costituisce così una sfera nazionale che, tanto dal punto di vista economico (mercati nazionali e coloniali protetti, commesse statali) quanto dal punto di vista giuridico (unificazione delle regole e delle giurisdizioni), è essenziale per la prima fase di sviluppo del capitalismo.
- Considerevole mutazione antropologica. Il motivo economico, per amore o per forza, tende a soppiantare tutti gli altri. L'essere umano diventa *homo oeconomicus*, ossia *homo computans*. La durata è riassorbita nel tempo misurabile, imposto a tutti. Il tipo dell'imprenditore schumpeteriano, e poi dello speculatore, diventa centrale. Le diverse professioni sono più o meno impregnate della mentalità del calcolo e del guadagno. Nello stesso tempo, nasce e si sviluppa una psicosociologia operaia, caratterizzata dalla solidarietà, dall'opposizione all'ordine esistente e dalla sua contestazione, che si opporrà per circa due secoli alla mentalità dominante e condizionerà il conflitto sociale.
- Nascita e sviluppo del capitalismo soprattutto in società in cui è presente fin dall'inizio il conflitto e, più specificamente, la messa in questione dell'ordine stabilito. Manifestatasi all'inizio come un movimento della proto-borghesia che mira all'indipendenza dei Comuni, questa messa in discussione esprime alla fine, nelle condizioni dell'Europa occidentale, la ripresa del vecchio movimento verso l'autonomia, e si dispiegherà nelle forme del movimento democratico e operaio. Dopo uno stadio iniziale, l'evoluzione del capitalismo è incomprensibile senza questa contestazione interna, che è stata d'importanza decisiva quale condizione stessa del suo sviluppo, come ricorderemo in seguito.

L'IDEOLOGIA TEORICA DELL'ECONOMIA CAPITALISTA

Quello che attualmente passa per «scienza economica» è stato oggetto di tante devastanti critiche, e ha così pochi rapporti con la realtà che occuparsene ancora può sembrare altrettanto anacronistico e inutile che frustare dei cavalli morti. Ma, come ho già

8. Si veda William H. McNeill, *Keeping Together in Time*, Harvard University Press, Harvard 1966, e la critica di John Keegan nel *Times Literary Supplement*, 12 luglio 1996, p. 3, e 6 settembre 1996, p. 17.

osservato, la regressione ideologica attuale è talmente grande, e soprattutto i resti di quelle «teorie» affiorano ancora in tante menti confuse, non solo di giornalisti, che è necessario dedicarsi a un esercizio sommario di ricapitolazione.

C'è stata un'economia politica classica, che di fatto termina con Marx. Ma, come notava già quest'ultimo, quello che nei suoi predecessori classici era stato un serio sforzo di analisi della nuova realtà sociale emergente, era rapidamente diventato, nelle mani degli epigoni di Adam Smith e Ricardo, un esercizio di difesa e di glorificazione del nuovo regime. Dopo una fase di volgare apologetica, l'economia politica ha indossato vesti matematiche, e questo le ha permesso di aspirare alla «scientificità». Tuttavia, il carattere ideologico della nuova scienza è rivelato dal suo continuo sforzo per presentare il regime come inevitabile e al tempo stesso ottimale. Si osserverà facilmente che l'una o l'altra di queste qualità sarebbe sufficiente; che l'inevitabile sia al tempo stesso ottimale può solo far drizzare le orecchie. Qui si tenterà semplicemente di mettere in luce qualche postulato fondamentale di questa ideologia e di mostrarne tanto la vacuità che l'irrealtà.

L'idea che sovrasta tutte le altre è quella della separabilità, che porta a quella dell'imputazione separata. Ora, in effetti, il sottospazio economico, come tutti i sottospazi sociali, non è né discreto né continuo (beninteso, questi termini sono qui utilizzati metaforicamente).

Nelle sue attività economiche, un individuo o un'azienda sono certo individuabili, designabili come entità a parte, ma la loro attività sotto tutti gli aspetti è costantemente intrecciata con quella di un numero indefinito di altri individui o aziende, in molteplici modi che a loro volta non sono strettamente separabili. Un'azienda prende delle decisioni in funzione di un «clima generale di opinione» e, quale che sia la sua importanza, le sue decisioni modificheranno quel clima generale. Le sue azioni, senza che essa lo voglia o lo sappia, renderanno la vita e l'attività di altre aziende più facili (economie esterne) o più difficili (diseconomie esterne), e di rimando essa subirà, positivamente o negativamente, gli effetti delle azioni di altre aziende e di altri fattori della vita sociale. L'imputazione di un risultato economico a un'azienda è puramente convenzionale e arbitrario, segue dei confini tracciati dalla legge (proprietà privata), dalla convenzione o dall'abitudine. Altrettanto arbitraria è l'imputazione del risultato produttivo a questo o quel fattore di produzione, il «capitale» o il «lavoro». Capitale (nel senso dei mezzi di produzione prodotti) e lavoro contribuiscono al risultato produttivo senza che si possa, salvo forse nei casi più banali, separare il contributo di ciascuno. La stessa cosa vale all'interno di una fabbrica fra i diversi reparti e le diverse officine. E lo stesso vale per il «risultato del lavoro» di ciascun individuo. Nessuno potrebbe fare quel che fa senza la sinergia della società in cui è immerso, e senza gli effetti della storia precedente accumulatisi nei suoi gesti e nella sua mente. Tacitamente, questi effetti sono trattati dall'economia politica classica come «doni gratuiti della storia», ma hanno dei risultati molto tangibili, che sono constatabili, per esempio, quando si confronta la produttività industriale di una popolazione europea con quella di popolazioni dei paesi pre-capitalisti [9]. Il prodotto sociale è il prodotto della cooperazione di una collettività dai confini evanescenti. L'idea di prodotto individuale è un'eredità della convenzione/istituzione giuridica della prima instaurazione della «proprietà privata» sul suolo. Queste idee, separabilità in generale e possibilità d'imputazione separata in particolare, sono i presupposti taciti dei postulati della teoria economica.

Il primo di questi postulati, esplicito o implicito anche sotto forme attenuate, è quello dell'*homo oeconomicus*, che non riguarda solo gli individui, ma anche le organizzazioni (imprese, stato: anche se quest'ultimo, curiosamente, sembra sfuggire al postulato della razionalità che caratterizzerebbe tutti gli altri attori della vita economica, senza dubbio perché alterato da fattori politici). Il fatto che

9. Osservavo già nel mio testo del 1974 citato in precedenza (nella nota 1) che i responsabili della «politica dello sviluppo» cominciavano a capire che gli «ostacoli allo sviluppo» erano situati molto più in profondità che non nella mancanza di capitale o di qualificazione tecnica. Benché sia stato registrato nei rapporti ufficiali della Banca mondiale, questo non ha influenzato gli «economisti teorici». Del resto, persino dei responsabili politici «seri» continuano a scoprire la luna. In un discorso recente, Alan Greenspan, presidente della Federal Reserve, avanzava l'idea che l'introduzione del capitalismo in un paese sarebbe impossibile se non fossero dati certi presupposti «culturali». William Pfaff, nell'*International Herald Tribune* del 14 luglio 1997 (p. 8), lo cita dicendo che dopo il 1989 (!) aveva scoperto che «molte delle cose che avevamo credute spontanee nel nostro sistema di libero mercato e che avevamo supposto appartenere alla natura umana non appartenevano affatto alla natura, ma alla cultura. La soppressione della pianificazione centrale in un'economia non instaura automaticamente, come certuni supponevano», un capitalismo di mercato.

GALLERIA CIVICA D'ARTE MODERNA
IL CAVALIERE AZZURRO
BASTA
CON LE
RAPPRESAGLIE
IN
FABBRICA

questi corpi collettivi sviluppino delle condotte, delle «razionalità» e soprattutto delle irrazionalità specifiche, non preoccupa più di tanto i teorici. Quest'uomo economico è un uomo unicamente e perfettamente calcolatore. Il suo comportamento è quello di un computer che massimizza/minimizza in ogni momento i risultati delle proprie azioni. Sarebbe facile far ridere il lettore sviluppando le conseguenze rigorose di questa finzione: per esempio, che lui stesso ogni mattina, dopo essersi svegliato ma prima di uscire dal letto, passa in rassegna senza saperlo i diversi miliardi di possibilità che gli si offrono per massimizzare la gradevolezza o minimizzare la sgradevolezza della giornata che comincia, ne pondera le combinazioni e posa il piede a terra, sempre pronto del resto a rivedere le conclusioni del suo calcolo alla luce di ogni nuova informazione che riceve. Come il quadro d'insieme del sistema capitalista da parte dei suoi apologeti sembra ignorare la storia, l'etnologia e la sociologia, così questo postulato vuole ignorare la psicologia e la psicoanalisi, la sociologia dei gruppi e delle organizzazioni. Nessuno funziona cercando costantemente di massimizzare/minimizzare i suoi «utili» o le sue «perdite», i suoi benefici o i suoi costi, e nessuno potrebbe farlo. Nessun consumatore conosce l'insieme delle merci che sono sul mercato, le loro qualità e i loro difetti, e nessuno potrebbe conoscerli. Nessuno è guidato esclusivamente da considerazioni di utilità o di «ofelimità» personale; deve scegliere invece nell'ambiente che gli è accessibile, è influenzato dalla pubblicità, i suoi «gusti» riflettono una quantità di influenze sociali più o meno aleatorie dal punto di vista «economico». Questo vale anche per le decisioni delle organizzazioni. La burocrazia manageriale che dirige le aziende non solo possiede un'informazione imperfetta e dei criteri per lo più falsi, ma non prende le proprie decisioni come conclusione di una procedura «razionale», bensì vi perviene al termine di una lotta fra cricche e clan spinti da un insieme di motivazioni, fra le quali la massimizzazione dei profitti dell'azienda è soltanto una, e non sempre la più importante.

Il postulato della matematizzazione è evidentemente consustanziale con la «razionalizzazione» concepita come esclusivamente quantitativa. I manuali e i testi di economia politica sono pieni di equazioni e di grafici, che sono quasi sempre privi di senso, se non come esercizi elementari di calcolo differenziale e di algebra lineare. Questa mancanza di senso ha diverse ragioni:

- Tale matematizzazione è essenzialmente quantitativa (algebrico-differenziale). Ora, l'economia effettiva presenta il paradosso di essere piena di quantità che non sono realmente passibili di trattamento matematico se non elementare. Certo, ci sono le quantità fisiche, ma queste quantità, com'è noto, sono eterogenee. Non possono essere addizionate né sottratte, tranne quando si tratta rigorosamente dello stesso oggetto (non parlo dei calcoli dell'ingegnere). Esse sono lo stesso addizionate sul mercato, o nelle tabelle della contabilità nazionale, mediante il loro prezzo. Ma le grandezze così stabilite non hanno significato se non all'interno di un quadro molto ristretto. Per esempio, non sono confrontabili inter-temporalmente e neppure internazionalmente. Solo le valutazioni ai prezzi correnti sono sommabili, e queste forniscono soltanto un'immagine «istantanea» e dal significato limitato. Strettamente parlando, non c'è molto senso a confrontare, per esempio, il prodotto nazionale su periodi temporali successivi anche poco distanti, perché la sua composizione nel frattempo è cambiata e i metodi inventati per aggirare il famoso problema dei numeri indici sono artifici poco rigorosi. Questo non contraddice la verità di enunciati come «la produzione quest'anno è diminuita relativamente all'anno precedente», o «il consumo operaio è considerevolmente aumentato da un secolo a questa parte», ma rende insignificanti i calcoli e le previsioni al terzo o al quarto decimale, praticati correntemente nella contabilità nazionale.
- L'economia politica parla continuamente del «capitale» come fattore di produzione, intendendo con ciò l'insieme dei mezzi di produzione prodotti. Ma questo insieme, a dire il vero, non è misurabile, per molteplici ragioni: la sua composizione è eterogenea, le valutazioni dei beni che lo compongono ai prezzi di mercato possono cambiare da un giorno all'altro secondo lo stato della domanda e le previsioni di profitto, le invenzioni tecniche che intervengono continuamente modificano costantemente il «valore» degli elementi che lo compongono (delle macchine nuove possono perdere tutto il loro valore se compaiono sul mercato delle macchine con prestazioni più elevate); i cambiamenti dei «gusti», ossia le modifiche più o meno durevoli della struttura della domanda, modificano a loro volta il «valore» di questi elementi. Questo non impedisce ai manuali di economia politica e persino ai premi Nobel, di parlare continuamente di «funzioni di produzione» e discutere sulla loro forma matematica più appropriata.

• D'altra parte, il calcolo differenziale ha a che fare con grandezze continue, mentre le quantità economiche sono discrete (sia che le si prenda «fisicamente» o che si prendano le loro valutazioni in prezzi correnti). Le derivate e le differenziali di cui sono pieni i testi economici sono una presa in giro della matematica. Tutte le curve «marginali» (di «costi», «utilità», e così via) sono fondamentalmente prive di senso. È vero che la stessa questione di principio appare nella fisica quantistica, nella quale si utilizza il calcolo differenziale mentre i fenomeni hanno probabilmente una struttura soggiacente discreta. Ma la realtà osservabile è comunque sufficientemente «pseudo-continua» per giustificare questo trattamento, cosa del resto dimostrata dall'efficacia scientifica dei metodi della fisica. (Lo stesso vale per le equazioni della termodinamica statistica). Si possono «interpolare» i punti di una curva presunta a partire da valori osservabili estremamente vicini, e si può quindi calcolare una quasi-derivata. Ma un grafico di cui solo rari punti possono essere determinati esclude il trattamento per mezzo dell'analisi matematica. Questo è vero in tutti i campi dell'economia, ma in particolare quando si tratta di capitale e di produzione. Per fare un esempio notevole, ma per nulla eccezionale, una compagnia aerea che voglia aumentare la propria capacità di trasporto non può farlo se non con l'acquisto di unità che valgono decine di milioni di dollari al pezzo.

• Tutto ciò significa che la nozione di funzione in economia è priva di validità. Una funzione è una legge che collega in maniera assolutamente rigida uno o più valori della variabile indipendente a un valore, e solo a uno, della variabile dipendente. Ma anche supponendo che queste variabili possano essere misurate, tali relazioni rigide in economia semplicemente non esistono. C'è sicuramente un gran numero di regolarità approssimative, senza le quali la vita reale dell'economia sarebbe impossibile. Ma la valutazione corretta di queste regolarità e la loro utilizzazione adeguata da parte degli attori dell'economia hanno a che fare con l'arte, non con una «scienza». Si può essere certi, a grandi linee, che se la domanda di una merce aumenta di fronte a un'offerta più o meno fissa, il prezzo della merce aumenterà. Ma è assurdo voler dire matematicamente di quanto lo farà. Allo stesso modo, un aumento della domanda porterà con sé, in generale, un aumento della produzione. Ma la ripartizione del potere d'acquisto della domanda addizionale fra aumento del prezzo e aumento dell'offerta (della produzione) dipende da una quantità di fattori che non sono misurabili e a dire il vero neanche sempre attribuibili: per esempio, il grado di oligopolio nel settore considerato, le stime delle aziende riguardanti il carattere passeggero o durevole dell'aumento della domanda e così via. In un caso simile, le possibilità stesse di aumento dell'offerta (della produzione) non sono veramente determinabili a priori. La capacità di produzione in capitale fisso è rigorosamente determinata soltanto in alcuni settori eccezionali (altiforni e pochi altri casi). Per la maggior parte delle industrie manifatturiere, questa capacità può essere quasi moltiplicata per tre, a seconda della possibilità o meno di passare dal lavoro a una squadra al lavoro a due o tre squadre. Il grado di utilizzo del capitale fisso è fluido e, in grado minore, lo stesso vale per l'intensità dell'utilizzo della forza lavoro. Più in generale, parlare di «leggi» in economia è un mostruoso abuso di linguaggio, se si eccettuano ancora una volta alcuni casi banali che non sono comunque suscettibili di un trattamento quantitativo rigoroso. Anche nel breve periodo, in economia «statica», lo stato e l'evoluzione del sistema dipendono essenzialmente dalle azioni e reazioni degli individui, dei gruppi e delle classi, che non sono sottoposti a determinismi fissi. Questo è ancor più valido per l'evoluzione a medio e lungo termine. Questa è determinata in parte dal ritmo e dal contenuto dei cambiamenti tecnologici, che sono essenzialmente imprevedibili. Se fossero prevedibili, sarebbero stati istantaneamente realizzati, come osservava già Joan Robinson nel 1951 [10]. Inoltre l'evoluzione è determinata dall'atteggiamento delle aziende che, in aggiunta ad altri fattori «irrazionali», è motivato dalle loro previsioni, di cui nulla garantisce che siano corrette. Infine, è determinata dal comportamento della classe dei lavoratori, altrettanto poco prevedibile (la loro tendenza a fare rivendicazioni, per esempio, e la possibilità di farlo con successo, è soggetta a fattori psicologici, politici e così via).

• La parte essenziale dei ragionamenti dell'economia accademica riguarda lo studio delle situazioni di «equilibrio» e delle loro condizioni di realizzazione.

10. Joan Robinson, *Notes on the economics of technical progress*, in *The Rate of Interest and Other Essays*, MacMillan, London, 1952, p. 56: «If future innovation were foreseen in full detail it would begin to be made at once...». L'argomento si ritrova anche in testi più tardivi di Karl Popper, sempre per dimostrare l'imprevedibilità del progresso tecnico.

L'ossessione dell'equilibrio ha due radici, entrambe ideologiche. Le situazioni di equilibrio vengono scelte perché sono le sole che permettono soluzioni determinate e univoche: i sistemi di equazioni simultanee forniscono una maschera di scientificità rigorosa. D'altra parte, gli equilibri sono quasi sempre presentati come equivalenti a situazioni di «ottimizzazione» (mercati «ripuliti», fattori pienamente utilizzati, consumatori che realizzano la loro massima soddisfazione, ...). Il risultato è stato che, fino agli anni Trenta, si è teso a mascherare o a relegare nelle note a pie' di pagina gli squilibri persistenti o gli «equilibri» catastrofici o non ottimizzanti (gli equilibri dei mercati monopolistici od oligopolistici, che implicano un supersfruttamento addizionale dei consumatori, o gli «equilibri» della sottoccupazione). Si era addirittura riusciti (Arthur Pigou) nell'impresa di presentare situazioni di disoccupazione massiccia come situazioni di equilibrio più o meno soddisfacente, spiegando che gli operai disoccupati si erano in realtà «ritirati dal mercato» perché rifiutavano un abbassamento estremo dei loro salari per trovare lavoro. (Questo tipo di bestialità è ancora in pieno vigore oggi, quando si pretende che la disoccupazione in Europa verrebbe riassorbita se soltanto l'«offerta di lavoro» diventasse più «flessibile», ossia se gli operai accettassero l'abbassamento dei loro salari e altri vantaggi). Ora, la situazione permanente dell'economia capitalista è una successione di squilibri mutevoli, e questo ha come risultato di rendere, al tempo stesso, le previsioni aleatorie e la struttura esistente in ogni momento, tanto del «capitale» che della domanda, piena di «fossili» (Joan Robinson).

LA REALTÀ EFFETTIVA DELL'ECONOMIA CAPITALISTA

«Qui sta il problema», disse Alice,
«voi potete far sì che le parole significhino cose differenti».
«Il problema è», rispose Humpty Dumpty,
«chi deve essere il padrone.
Ecco tutto».

Per molto tempo, la nuova «scienza economica» si è preoccupata soltanto dei fattori che determinano i prezzi delle merci particolari in condizioni di «equilibrio» statico. Gli economisti credevano, o facevano finta di credere, che gli stessi fattori che determinano il prezzo di una merce «ideale» in condizioni «ideali» (concorrenza perfetta e così via) determinassero pressappoco tutti i prezzi (compreso il prezzo del lavoro e il prezzo del capitale), che a loro volta avrebbero determinato tutto ciò che d'importante accade nell'economia: il suo equilibrio globale, la distribuzione del reddito nazionale, l'allocazione delle risorse prodotte fra le diverse categorie di utilizzatori e di utilizzazione, e (ma questa questione restava in una vaghezza nebulosa) l'evoluzione a lungo termine. Tutto ciò doveva, più o meno esattamente, derivare delle curve dei costi e delle utilità marginali, rispetto alle quali si poteva «dimostrare» con poca fatica che s'incrociavano sempre con punti ottimali di «equilibrio». Che la caratteristica fondamentale del capitalismo sia lo sconvolgimento brusco e violento dell'economia e della società, e quindi la riproduzione incessante delle discontinuità, non sembrava far loro perdere il sonno.
Questo ritornello continua a essere sussurrato sottovoce dagli economisti accademici di oggi, ma nessuno sembra più prenderlo sul serio. Senza dubbio è dovuto al fatto che la finzione della concorrenza perfetta, pura e perfetta o perfettamente perfetta, si è dissolta in fumo (ne riparlerò dopo) e che è impossibile, anche in teoria, passare dalla realtà di mercati oligopolisti a equilibri generali che ottimizzino qualcos'altro all'infuori dei profitti degli oligopoli o, più precisamente, dei clan che li dirigono. Ancor più, la mondializzazione effettiva della produzione capitalista, con le differenze colossali delle condizioni di produzione che essa mette in evidenza fra paesi da molto tempo industrializzati e paesi emergenti, rende semplicemente ridicolo ogni postulato di omogeneità anche approssimativa nei mercati dei «fattori di produzione» su scala planetaria.
Per la fase classica» del capitalismo, ossia fin verso il 1975, tre gruppi di problemi si ponevano a ogni analisi economica che volesse mantenere una pertinenza con la realtà e gli aspetti dell'economia importanti per lo stato e l'evoluzione della società. Il primo, chiaramente definito da Ricardo e ripreso da Marx, è quello della distribuzione del prodotto sociale (il «reddito nazionale»). Questo influenza fortemente l'allocazione delle risorse fra categorie (settori) della produzione. Il secondo è quello del rapporto fra le risorse produttive disponibili (capitale e lavoro) e la domanda sociale effettiva, rapporto da cui dipende la piena utilizzazione o la sotto-utilizzazione di queste risor-

se. Questo problema è strettamente legato al terzo: quello dell'evoluzione dell'economia, ossia della crescita effettiva o auspicabile della produzione. I tre gruppi sono in stretta comunicazione, poiché la distribuzione del reddito, per esempio, è il principale fattore che regola la distribuzione delle risorse, che a sua volta gioca un ruolo essenziale sia nella quantità sia nel contenuto dell'investimento, e quindi nelle evoluzioni future dell'economia.

Se si trascurano i dettagli, le caratterizzazioni e i casi particolari, e se in una prima fase si fa astrazione dal commercio estero (considerando, per esempio, un'economia mondiale che si suppone pressappoco omogenea), la risposta a questi problemi è straordinariamente semplice. La distribuzione dei redditi fra classi sociali e, all'interno di ciascuna classe, fra gruppi sociali si trasforma essenzialmente in funzione del reciproco rapporto di forza. Questa distribuzione regola in prima approssimazione l'allocazione delle risorse fra consumo e investimenti. A grandi linee, i lavoratori consumano quel che guadagnano, gli abbienti guadagnano quel che spendono [11]; essi consumano una parte minore del loro reddito e ne investono la maggior parte: o non la investono, nel qual caso essa sparisce, e nello stesso tempo appare una situazione di sottoccupazione. Così è determinata anche la distribuzione dell'investimento fra industrie che producono beni di consumo e industrie che producono mezzi di produzione. L'«equilibrio globale», l'uguaglianza approssimativa fra capacità d'offerta, ossia utilizzo del capitale e della forza lavoro disponibile, e domanda effettiva, ossia solvibile, dipende prima di tutto dalla quantità d'investimento. Se consideriamo come dati il totale dei salari e delle rendite degli abbienti destinati al consumo, ci sarà equilibrio soltanto se le imprese investono tanto da assorbire all'incirca la capacità produttiva delle industrie che producono mezzi di produzione. Nulla proibisce che lo facciano; ma nulla garantisce che lo faranno. Questo dipende da numerosi fattori, il principale dei quali è costituito dalle loro previsioni riguardanti la domanda futura dei loro prodotti [12]. Su queste anticipazioni, si può dire poco di ragionevole a priori e in generale. Di qui le fluttuazioni ricorrenti del livello di attività e gli «incidenti», che possono andare fino a depressioni gravi o a fasi di forte inflazione. Se si considera in prima approssimazione il ritmo del progresso tecnico (quindi anche dell'aumento della produttività del lavoro) come più o meno costante, queste stesse previsioni e il livello d'investimento che impongono determineranno il tasso di crescita dell'economia a più lungo termine. In questo caso, essi saranno fortemente influenzati, in tendenza, dall'insieme dell'esperienza passata dell'economia capitalista, che è mediamente quella di un'espansione. Ci sarà dunque sul lungo termine un espediente favorevole alla crescita, ma anche un notevole margine d'incertezza in ogni momento particolare per ogni impresa particolare; incertezza che, combinata con gli effetti riflessi delle fluttuazioni precedenti sul capitale fisso esistente, esclude che ci sia mai una crescita equilibrata e «stazionaria» (a tasso pressoché costante, steady) a lungo termine. Questo quadro generale può e deve essere evidentemente completato dalla considerazione di altri fattori (accelerazione o rallentamento del progresso tecnico, variazioni nel movimento demografico, apertura di nuove zone geografiche di valorizzazione, e così via).

In tutto questo, nulla consente di parlare di un equilibrio sicuro, né di un tasso di crescita o di un livello di produzione ottimale, né di una massimizzazione dell'utilità sociale, né di una remunerazione del lavoro secondo il suo «prodotto marginale», né di un tasso naturale del profitto o dell'interesse, e neanche di quegli amorini e di quelle ninfe che popolano i manuali di economia. In particolare, i profitti delle aziende non sono determinati dal «costo marginale» del loro prodotto (che, in tempi normali, fissa unicamente un limite inferiore ai loro prezzi di vendita), ma dal prezzo che possono ottenere (imporre, estorcere) per il loro prodotto, a seconda dello stato della domanda. Questo esclude di per sé qualsiasi discussione

11. [Castoriadis riprende qui la formula di Nicholas Kaldor sulla teoria della distribuzione di Michal Kalecki, N.d.C.].

12. John Maynard Keynes vi aggiungeva il «costo» dell'investimento misurato dal tasso d'interesse. Ma, per le gamme che contano, le variazioni del tasso d'interesse sono meno decisive delle prospettive di profitto, e soprattutto i loro effetti sono dissimmetrici. Le Banche centrali possono soffocare un'espansione con aumenti considerevoli dei tassi d'interesse, ma molto meno facilmente, per non dire affatto, possono suscitarla. Lo dimostrano numerosi casi a partire dal 1945, e ancora la situazione odierna in Germania, in Francia e soprattutto in Giappone. I tassi reali in Francia e in Germania sono al livello più basso da molto tempo, mentre in Giappone il tasso di sconto è dello 0,5 per cento e il rendimento delle obbligazioni inferiore al 2 per cento.

sulla «razionalità» dell'allocazione delle risorse nell'economia.
Ecco un certo numero di fatti che mostrano concretamente di che cos'è fatta la «razionalità» economica sotto il capitalismo:

- Ogni azienda investe in primo luogo nella propria linea di produzione, e non dove il profitto sarebbe «marginalmente superiore» (quindi «socialmente preferibile»). Se l'azienda si avventura a investire in altri settori, è perché vi prevede un tasso di profitto sensibilmente superiore.
- Quasi tutte le aziende (compresi i negozi di quartiere) si trovano in una situazione di oligopolio, e non di concorrenza, a meno che non sia di monopolio o d'intesa fra i produttori sotto l'una o l'altra forma.
- Questo fatto determina la vaghezza delle nozioni di «merce» come prodotto omogeneo e di «settore» come insieme di aziende che producono «lo stesso prodotto».
- Le decisioni dell'azienda, se investire o meno, se aumentare o diminuire la produzione, sono sempre prese con un'informazione lacunosa e manipolata; nelle aziende importanti, queste decisioni sono il risultato di battaglie interne di «esperti» e di clan burocratici (e non di una «procedura razionale di decisione»: Herbert Simon). Esse sono fortemente manipolate allo scopo di mantenere in carica il gruppo dirigente, come avevano mostrato negli anni Sessanta gli studi di Robin Marris.
- La situazione interna dell'azienda presenta un grado più o meno grande di opacità per i dirigenti, per la burocratizzazione dell'azienda e per la resistenza dei lavoratori [13].
- Il «mercato del capitale» (e del credito) è totalmente «imperfetto», sia perché i fondi disponibili, come ho già detto, si dirigono di preferenza verso le zone in cui sono stati acquisiti, sia perché la situazione dei mutuatari è opaca, sia perché esistono fortissimi legami fra banche e industria.
- In stretto rapporto con il punto precedente, il «capitale», in quanto potere di disporre di risorse produttive e specialmente del lavoro altrui, è in parte dissociato dalla proprietà o dal possesso di somme di valori. L'essenziale è la possibilità di accesso a tali risorse che può essere assicurato per altre vie (per esempio, con il credito bancario).
- La «valutazione» delle imprese esistenti sul mercato è vaga, perché dipende dalle previsioni che riguardano i loro profitti futuri e il tasso medio di profitto previsto.
- La produzione (e fino a un certo punto il mercato del lavoro) è piena di rendite di posizione.
- La proprietà privata della terra crea una rendita fondiaria assoluta (Marx) che non ha e non può avere alcuna giustificazione economica.
- La forza lavoro non è una merce. La sua produzione e riproduzione non sono e non possono essere regolate da un «mercato» [14].
- Il rendimento effettivo del lavoro (o il tasso effettivo di remunerazione/rendimento fisico) [15] è ampiamente indeterminato.

Nella fase presente del capitalismo, ossia da circa un quarto di secolo, tutto questo resta vero, ma nuovi fattori sconvolgono la prospettiva d'insieme. Così, la mondializzazione effettiva della produzione, resa possibile da nuovi sviluppi tecnologici (in breve, la riduzione a quasi nulla, quantitativamente parlando, dell'importanza della qualificazione del lavoro nella produzione materiale, che mette così a disposizione del capitale mondiale miliardi di affamati in giro per il mondo) e politici (la smobilitazione dei governi in materia di politica economica, in particolare la liberalizzazione totale dei flussi internazionali di capitale), ha avuto l'effetto, in apparenza paradossale, di distruggere l'omogeneità delle condizioni economiche di produzione nel mondo proprio nel momento in cui si stabiliva un mercato veramente mondiale. Qualsiasi discussione sulla determinazione dei prezzi o di qualsiasi altra cosa (compresi i profitti capitalistici) ad opera di fattori «razionali» in queste condizioni diventa ridicola. Riprenderò l'argomento nell'ultima parte di questo testo.

13. Si veda il mio testo *Sur le contenu du socialisme III*, in *L'expérience du mouvement ouvrier*, Uge, 10/18, Parigi, 1974.
14. Ho sviluppato questo punto a varie riprese: in *Sur la dynamique du capitalisme*, in *Socialisme ou Barbarie*, n.12/1953; *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, in *Capitalisme moderne et Révolution*, Uge, 10/18, Parigi, 1979; *Valore, uguaglianza, giustizia, politica: da Marx ad Aristotele e da Aristotele a noi*, in *Gli incroci del labirinto*, Hopefulmonster, Firenze, 1988.
15. Si veda il mio libro Devant la guerre, Fayard, Parigi, 1981, p. 132, n. 1.

EFFICACIA RELATIVA, FLESSIBILITÀ E RESISTENZA DEL CAPITALISMO

La migliore giustificazione del capitalismo è quella che offriva, alla fine della sua vita, Joseph Schumpeter in *Capitalismo, Socialismo,*

Democrazia, così come l'ha sintetizzata Joan Robinson [16]: il sistema è certamente crudele, ingiusto, turbolento, ma fornisce la merce, e smettetela di brontolare visto che è questa merce che volete.
Giustificazione a circolo vizioso, anche in questo caso. Nei paesi «ricchi», la gente «vuole» questa merce perché è abituata fin dalla più tenera età a volerla (provate a visitare una scuola materna di oggi) e perché il regime impedisce, in mille maniere, di volere qualsiasi altra cosa. In tutti i paesi, la «vuole» perché, se il capitalismo non ha inventato *ab ovo* quello che si definisce effetto di dimostrazione, ne ha però sviluppata la potenza a un livello prima sconosciuto. Per ora, questa merce continua bene o male a essere in grado di fornirla. Qui la discussione non può che fermarsi: finché la gente vorrà questa accumulazione di paccottiglia, accumulazione sempre più aleatoria per un numero crescente di persone, e di cui un giorno potranno, o non potranno, essere sazi, la situazione non cambierà.
Ma qualche problema resta. Fin dove arriva, e su cosa si basa, questa «efficacia» del capitalismo, nonostante tutti i suoi limiti? Come si spiega che il regime abbia potuto sopravvivere a una lunga serie di crisi e di vicissitudini storiche e, per lo meno fino a un certo momento, uscirne rafforzato? Quali sono, da questo punto di vista, i cambiamenti che la sua nuova fase può suscitare?
La risposta alla prima domanda non è così difficile. Il capitalismo è il regime che mira ad accrescere con tutti i suoi mezzi la produzione (una certa produzione, non dimentichiamolo) e a diminuire con tutti i mezzi i suoi costi; costi, non dimentichiamo neanche questo, definiti in modo molto restrittivo: né la distruzione dell'ambiente, né l'appiattimento delle vite umane, né la bruttezza delle città, né la vittoria universale dell'irresponsabilità e del cinismo, né la sostituzione della tragedia e della festa popolare con il serial televisivo rientrano in questo calcolo, e non potrebbero esserlo in nessun calcolo di questo tipo. Per realizzare questo fine, il capitalismo ha potuto e saputo contare su uno sviluppo della tecnologia senza precedenti nella storia, che lui stesso ha promosso in mille modi; tecnologia a sua volta rigidamente orientata, è vero, ma adeguata ai fini perseguiti: potenza per i dominanti, consumo di massa per la maggioranza dei dominati, distruzione del senso del lavoro, eliminazione del ruolo umano nella produzione. Ma il mezzo più formidabile è stato quello di distruggere tutti i significati sociali precedenti e di instillare nell'animo di tutti, o quasi, la smania di acquisire ciò che, nella sfera di ciascuno, è, o sembra, accessibile, e per questo accettare praticamente tutto. Questa enorme mutazione antropologica può essere chiarita e capita, ma non «spiegata».
A questi mezzi si è aggiunta, da un certo momento e nient'affatto dall'origine, la trasformazione di un meccanismo istituzionale antichissimo, il mercato, sbarazzato di ogni vincolo ed esteso gradualmente a tutte le sfere della vita sociale. Questo mercato non è, non è mai stato e non sarà mai, per tutto il tempo in cui il capitalismo esisterà, un mercato perfetto, né davvero concorrenziale nel pio senso dei manuali di economia politica. Il mercato è sempre stato caratterizzato dagli interventi della potenza dello stato, dalle coalizioni dei capitalisti, dal controllo dell'informazione, dalle manipolazioni dei consumatori e dalla violenza aperta o mascherata contro i lavoratori. Non è molto diverso da una giungla moderatamente selvaggia e, come in ogni giungla, i più adatti a sopravvivere sono sopravvissuti e sopravvivono: salvo che questa attitudine alla sopravvivenza non coincide con alcun optimum sociale, e neppure con il massimo di una produzione, ostacolata dalla concentrazione del capitale, dagli oligopoli e dai monopoli, per non parlare delle allocazioni irrazionali di risorse, delle capacità non utilizzate e del conflitto permanente attorno alla produzione sui luoghi di lavoro. Ma attraverso gli alti e i bassi, i boom e i crack, il mercato bene o male ha funzionato, nei suoi limiti e secondo le sue finalità.
La risposta alla seconda domanda, ammesso che ce ne sia una, è più difficile e complessa. Nell'essenza, è paradossale. Lasciata a se stessa, la minimizzazione dei costi implica logicamente i salari più bassi possibile per una produttività più alta possibile. È verso una situazione di questo tipo che si orientava spontaneamente il capitalismo della prima metà del diciannovesimo secolo, ed è questa la logica che Marx ha estrapolato con le sue concezioni della pauperizzazione e della sovrapproduzione. Sono le lotte operaie che hanno contrastato questa tendenza, imponendo aumenti dei salari e riduzioni della durata del lavoro che hanno creato degli enormi mercati di consumo interno e hanno evitato al capitalismo di essere sommerso dalla propria produzione. Si è anche visto, è noto e lo si può dimostrare (Keynes l'aveva fatto), che, lasciato a se stesso, il sistema non è spontaneamente portato verso un equilibrio, per quanto approssimativo, ma piuttosto verso un'alternanza di fasi di espansione e di contrazione, le crisi economiche, le più violente delle quali possono produrre, e lo hanno fatto, una notevole distruzione di ricchezze ac-

16. Joan Robinson, *Economic Philosophy*, Penguin, Harmondsworth, 1962, p. 130. Edizione italiana, *Ideologie e scienza economica*, Sansoni, Firenze, 1977, p. 203.

cumulate e una disoccupazione vertiginosa (il 30 per cento della forza lavoro negli Stati Uniti nel 1933). Ora, anche in questo caso, sono delle reazioni sociali e politiche che hanno imposto a partire dal 1933, prima di tutto agli Stati Uniti, nuove politiche d'intervento dello stato nell'economia.
Nei due casi (distribuzione del prodotto sociale, ruolo dello stato), l'establishment capitalista, bancario e accademico ha rabbiosamente combattuto queste folli innovazioni che rischiavano di provocare la fine del mondo. Per molto tempo, i padroni non si sono limitati a chiedere (e ottenere) l'intervento dell'esercito contro gli operai in sciopero; hanno anche proclamato che era impossibile accordare aumenti di salario o riduzioni della giornata lavorativa senza provocare la rovina della loro impresa e dell'intera società; e hanno sempre trovato professori di economia politica per dar loro ragione. Così Jacques Rueff, l'eroe della politica economica francese, organizzava la «deflazione Laval» nel 1932, mentre sull'altra sponda della Manica il Tesoro e la Banca d'Inghilterra accumulavano i memorandum che dimostravano che qualsiasi rilancio della domanda attraverso lavori pubblici avrebbe provocato una catastrofe economica.
Solo dopo la seconda guerra mondiale aumenti più o meno regolari di salario e regolazione statale della domanda globale sono stati generalmente accettati dal padronato e dagli economisti accademici. Ne è risultata la più lunga fase di espansione capitalista, pressappoco ininterrotta (i «gloriosi trent'anni»). Come aveva previsto Kalecki fin dal 1943, una pressione crescente sui salari e sui prezzi ne è stata la conseguenza e si è manifestata con chiarezza a partire dagli anni Sessanta. Niente dimostra che non avrebbe potuto essere moderata con politiche moderate. Ma in questo caso è entrato in gioco un fattore squisitamente politico. Questa situazione moderatamente inflazionistica ha dato il segnale, e il pretesto, di una controffensiva reazionaria (Margaret Thatcher, Ronald Reagan), di una specie di controrivoluzione conservatrice, che da quindici anni si è estesa in tutto il pianeta. Sul piano politico, questa controffensiva ha sfruttato il fallimento dei partiti «di sinistra» tradizionali, l'enorme perdita d'influenza dei sindacati, la mostruosità diventata manifesta dei regimi del «socialismo reale» anche prima del loro crollo, l'apatia e il rifugio nel privato della popolazione, la sua irritazione crescente contro l'ipertrofia e l'assurdità delle burocrazie statali. A parte l'ultimo, tutti questi fattori esprimono direttamente o indirettamente la crisi del progetto storico-sociale di autonomia individuale e collettiva. Il grande squilibrio del rapporto delle forze sociali che ne è risultato ha permesso il ritorno a un liberismo brutale e cieco, di cui sicuramente i beneficiari principali sono le grandi concentrazioni dell'industria e della finanza e i gruppi che le dirigono, ma che supera di gran lunga il loro ruolo politico; in Francia, in Spagna, in diversi paesi nordici, sono i partiti cosiddetti socialisti che si sono incaricati d'introdurre e d'imporre, o di mantenere (Gran Bretagna) il neoliberismo. Si assiste al trionfo non mitigato dell'immaginario capitalista nelle sue forme più grossolane. Questo si è materializzato essenzialmente con lo smantellamento del ruolo dello stato nel campo economico. I movimenti internazionali dei capitali sono stati liberati da ogni controllo; il feticismo dell'equilibrio budgetario vieta ogni politica di regolazione della domanda; la politica monetaria è passata interamente nelle mani delle banche centrali, il cui unico assillo è la lotta contro un'inflazione ormai inesistente. Ne consegue che da quindici anni la disoccupazione è mantenuta ad alti livelli; dove si è verificato un calo della disoccupazione, come negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, il prezzo è stato la proliferazione dei lavori a tempo parziale o mal pagati e la stagnazione o la riduzione dei salari reali, parallelamente a una crescita continua dei profitti delle imprese e dei redditi delle classi ricche. L'attacco frontale contro i salari e i diritti già acquisiti dai lavoratori, permesso dall'aumento della disoccupazione e dalla precarietà dei lavori, è giustificata dal ricatto: bisognerebbe ridurre i costi del lavoro per poter far fronte alla concorrenza esterna o evitare le delocalizzazioni. In questo modo, si vorrebbe forse far credere che una diminuzione di qualche punto in percentuale dei salari in Francia o in Germania basterebbe per lottare vittoriosamente contro la produzione di paesi in cui i salari sono la decima o la ventesima parte dei nostri (2,5 dollari al giorno per le operaie della Nike stipate negli ergastula di questa impresa in Indonesia, e ancor meno in Vietnam). Nessuna «flessibilità del lavoro» nei vecchi paesi industrializzati potrebbe resistere alla concorrenza della mano d'opera miserabile di paesi che contengono una riserva inesauribile di forza lavoro. Ci sono, rapidamente mobilizzabili e praticamente senza bisogno di formazione, centinaia di milioni di operai e di operaie potenziali in Cina, altrettanti in India, quasi altrettanti negli altri paesi dell'Asia, senza parlare dell'America latina, dell'Africa e dell'Europa dell'Est. Ed è ridicolo pretendere che una transizione senza scosse potrà condurre paesi che presentano simili scarti nelle loro condizioni iniziali a una situazione di armoniosa divisione internazionale del lavoro. Assistiamo a una fase di transizione brutale, selvaggia, su una scala molto più vasta e in un lasso di tempo molto più

breve che nelle altre fasi di transizione della storia del capitalismo, che si vuole giustificare con il pretesto assurdo che il corso attuale è ineluttabile, che nessuna politica può resistere allo juggernaut dell'evoluzione dell'economia.
In una tale situazione, è vano discutere di una qualsiasi «razionalità» del capitalismo. Il regime ha allontanato da sé i pochi mezzi di controllo che centocinquant'anni di lotte politiche, sociali e ideologiche erano riusciti a imporre. Il dominio anomico dei robber barons, i «baroni predatori» dell'industria e della finanza statunitensi alla fine del secolo scorso, offre solo un pallido precedente. Le multinazionali, la speculazione finanziaria e anche le mafie nel senso stretto del termine saccheggiano il pianeta, guidate unicamente dalla visione a breve termine dei loro profitti. Il fallimento ripetuto di qualunque tentativo di preservare l'ambiente dalle conseguenze dell'industrializzazione, civilizzata e selvaggia, è solo il segno più spettacolare della loro miopia. Gli effetti prevedibili e terrificanti della «modernizzazione» dei rimanenti quattro quinti del mondo non svolgono alcun ruolo nelle politiche attuali [17].
La prospettiva che ne consegue non è quella di una «crisi economica» generale del capitalismo in senso tradizionale. In astratto, il capitalismo (le imprese mondiali) potrebbe stare di bene in meglio fino al giorno in cui il cielo ci precipiterà sulla testa. Ma questo presupporrebbe, fra l'altro, che la rovina dei vecchi paesi industrializzati, specialmente in Europa, e l'uscita di miliardi di persone dal loro mondo millenario, per entrare in società tecnicizzate, salariate e urbane nei paesi non ancora industrializzati, potrebbero svolgersi senza gravi scosse politiche e sociali. È una prospettiva possibile. Non è sicuro che sia la più probabile.
L'analisi può giungere fino a porre questo tipo di domande. Il resto dipende dalle reazioni e dalle azioni delle popolazioni dei paesi interessati.

traduzione di ***Grazia Regoli***

Le piccole foto
a pie' di pagina sono di

Henry Ford

John D. Rockefeller

E' IL SUO ULTIMO ARTICOLO

Questo scritto sulla «razionalità» del capitalismo può considerarsi a buon diritto il canto del cigno di Cornelius Castoriadis (1922-1997). E questo, in primo luogo, perché si tratta dell'ultimo lavoro che egli ebbe il tempo di ultimare e licenziare per la stampa alla fine d'agosto del 1997, prima dell'operazione al cuore alla quale non sarebbe sopravvissuto. Ma in realtà è proprio il suo contenuto che permette di vedervi un compendio del suo pensiero.
Negli anni in cui veniva pubblicata la rivista *Socialisme ou Barbarie* (1948-1965), Castoriadis si guadagnava da vivere lavorando come economista alla Organization for Economic Cooperation and Developement (Ocse). E questa sua specificità professionale lo induceva a un profondo scetticismo sullo statuto «scientifico» dell'economia come disciplina, sulla sua capacità «razionale» di predire, prevedere o governare lo stato di cose esistente. D'altra parte, una concezione critica dell'analisi economica, irriducibile al discorso accademico o al commento delle posizioni altrui, gli appariva inevitabilmente destinata ad affrontare i grandi temi della sociologia e della politica, che esulano dal piano strettamente economico, ma che gli danno senso e lo condizionano.
La specificità del capitalismo, infatti, non è data da questa o quella categoria economica, ma dall'aver fatto dell'economia (dell'aumento illimitato di produzione e consumo) il vettore fondamentale ed esclusivo della socializzazione, e quindi l'unica fonte valida ed efficace di significati sociali aggreganti. Sennonché, ed ecco il punto, questa scelta non è affatto il prodotto d'una presunta razionalità universale: essa è più modestamente la forma storica che di fatto ha assunto la ragione moderna.
Tutta l'opera di Castoriadis ha avuto un unico obiettivo: rendere desiderabile e praticabile un'altra forma di razionalità.

Fabio Ciaramelli

17. Enunciavo già gli effetti prevedibili dell'industrializzazione nei paesi «non sviluppati» nel mio testo del 1974 citato nella nota 1, e senz'altro non ero il primo a farlo.

REVISIONISMO? UN FALSO PROBLEMA

di Giampietro Nico Berti

Chi detiene l'interpretazione storica vincente ha buone possibilità di far affermare una rappresentazione del passato, del presente e del futuro. La verità storiografica è, infatti, parte integrante della lotta politica. Quindi l'attuale revisionismo non è l'esito di una congiura di pochi studiosi reazionari e malvagi che si sono messi a complottare contro la modernità, ma il logico esito del fallimento del comunismo. E ottiene consensi perché per troppi decenni si è assistito al «benevolo» giudizio di cui ha goduto il «socialismo reale», nonostante i suoi crimini. Fatti macroscopici hanno incontrato il silenzio, l'omissione, la sottovalutazione. Oggi, mutata la situazione politica e culturale, si assiste al tentativo di ridimensionare il ruolo emancipatore dei movimenti di sinistra. Però il revisionismo canta una vittoria effimera: la morte del comunismo non rappresenta affatto la morte della spinta universale all'eguaglianza. Queste le premesse da cui muove Giampietro Nico Berti, docente di storia contemporanea e di storia dei partiti politici all'università di Padova. Tra i suoi libri: Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento *(1998)*, Un'idea esagerata di libertà *(1994)*, Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale *(1993)*

La storiografia, per sua natura, non può che essere revisionista, se per revisionismo s'intende il continuo esame dei giudizi precedenti a fronte delle nuove acquisizioni della ricerca. Ciò è banale. Come aveva giustamente sentenziato Benedetto Croce, la storia è sempre storia contemporanea, dato che ogni generazione rilegge il passato in base al suo presente. Poiché questo muta (cioè mutano i valori, gli interessi, gli orientamenti culturali e politici) allora non può non mutare anche il giudizio storico. La storiografia italiana nell'età liberale, per esempio, ha formulato un determinato giudizio sull'impero romano; esso è diverso da quello elaborato durante il fascismo, che a sua volta risulta divergente da quello espresso negli ultimi cinquant'anni di vita democratica. In tutto questo non vi è alcuna falsificazione o manipolazione perché è scontato che sia gli storici liberali, sia quelli fascisti, sia quelli democratici non hanno certo alterato il dato obiettivo della morte di Giulio Cesare: 44 avanti Cristo. In altri termini, il giudizio di valore sull'impero romano (positivo, negativo o quant'altro) non può in alcun modo condizionare il giudizio di fatto (Cesare muore sempre nel 44 avanti Cristo).

Ora, perché esiste, innanzitutto, la questione «tecnica» del «revisionismo»? Perché in questo caso i giudizi di fatto risultano intrecciati con i giudizi di valore, in modo tale che gli uni influenzano gli altri. Se io affermo, per esempio, che la Resistenza è stata una guerra di popolo (giudizio di valore), devo poi dimostrare che tale giudizio è fondato su alcuni fatti, che in questo caso saranno dati dalle stime di tipo quantitativo elaborate dalla storiografia: i partigiani (e coloro che li aiutarono) erano centinaia di migliaia di persone. Bene. Se però la ricerca storica accerta invece che i partigiani erano molto meno, ciò mette in discussione il giudizio sulla guerra di popolo. Ecco dunque come un giudizio di fatto (la stima quantitativa dei resistenti) può intaccare un giudizio di valore: se i partigiani erano una minoranza, è ancora legittimo parlare di guerra di popolo? Altro esempio, per restare sempre al tema della Resistenza. Se io dico che le azioni dei partigiani non furono mai feroci, che i partigiani non commisero mai azioni indegne, che il coraggio stava sempre dalla loro parte e la vigliaccheria, la ferocia e altre ignominie solo dalla parte fascista; se affermo tutto questo e poi scopro, al contrario, che non sempre i fascisti si comportarono in modo ignobile, come non sempre i partigiani si comportarono in modo nobile, finisco con il mettere in discussione non solo le azioni (i fatti), ma anche le intenzioni che motivarono tali fatti (i valori). Non a caso in questo periodo una certa storiografia revisionista si è cimentata con successo nella dimostrazione che le intenzioni delle reclute che si arruolarono nella repubblica di Salò erano nobili, nel senso che molti di questi giovani erano disinteressati e credevano veramente ai valori patriottici («i ragazzi di Salò»). Altro esempio ancora. Se si afferma che la dittatura fascista, *perché di destra*, si sostenne con la forza, il terrore poliziesco e i soprusi padronali (e che dunque essa non ebbe alcun appoggio popolare), mentre si accerta in seguito (sempre attraverso l'esame dei giudizi di fatto) che tale appoggio invece vi fu (specialmente dal 1929 al 1938), gli schemi ortodossi dell'interpretazione sul fascismo come regime di classe («cane da guardia della borghesia») subiscono un duro colpo di credibilità scientifica. Di qui l'annosa discussione sulla «qualità» di tale consenso: essendo stato in parte estorto, quanto fascismo autentico vi fu nell'appoggio popolare e quanto, invece, fu indotto dalle circostanze storico-politiche favorevoli al regime?

Da questi e da altri possibili esempi, si vede come la grande separazione tra giudizi di fatto e giudizi di valore (tipica acquisizione della cultura liberale e occidentale), risulti sempre praticabile sul piano strettamente teorico, ma diventi di difficile attuazione quando si affrontano i problemi storici, dal momento che i fatti sono sterminati e il compito degli storici consiste, per l'appunto, nel decidere innanzitutto quali sono importanti e quali no. *E con ciò gli stessi storici immettono, inevitabilmente, un giudizio di valore.* Non solo. I giudizi di valore sono pure presenti nella valutazione dei fatti stessi e nella loro successiva «disposizione» e «presentazione». Per cui, va da sé, non può esistere l'obiettività stori-

ca, ma solo l'onestà deontologica dello storico. Sia ben chiaro, la difficoltà non intacca per nulla la giustezza della divisione sopra ricordata; dimostra però quanto sia difficile districarsi nella disputa sul «revisionismo» e spiega, allo stesso tempo, il permanere fastidioso di tale *querelle*.

Certo, anche per quanto riguarda la storiografia sull'impero romano i giudizi di fatto risultano intrecciati con i giudizi di valore, tanto è vero che questi cambiano da generazione a generazione. Solo che, rispetto all'età romana, *il nostro presente è passionalmente inerte*, mentre per ciò che attiene allo svolgimento storico degli ultimi due secoli lo è molto meno. Il che sta a significare che se la storia è sempre storia contemporanea, essa lo è in misura diversa in relazione a quello che stiamo affrontando. Facciamo ancora un esempio. Pressoché nulla ci unisce, come contemporanei, alle dispute fra guelfi e ghibellini. Nessuno di noi si sogna di apostrofare qualcuno insultandolo con l'epiteto di guelfo. Però se apostrofiamo qualcuno con il termine giacobino, questo risulta ai nostri occhi ancora consono al presente: guelfo è una parola morta, giacobino è una parola viva. E con ciò è dimostrato che la Firenze di Dante Alighieri non ci dice più nulla diversamente dalla Parigi di Maximilien Robespierre che ci dice ancora molto. Le passioni del presente proiettano sul passato i problemi della nostra esistenza e dimostrano che, mentre la storiografia sull'età romana (o sull'età medievale) è solo parzialmente contemporanea, quella relativa ai secoli diciannovesimo e ventesimo lo è ancora totalmente.

IL NOCCIOLO DELLA QUESTIONE

Il vero scontro fra revisionismo e antirevisionismo si riassume nella contrapposizione fra storiografia liberale e storiografia di sinistra. Il punto decisivo del contendere riguarda il senso complessivo della storia dei secoli diciannovesimo e ventesimo. Per la storiografia liberale esso appare del tutto decifrabile nel fenomeno totalitario in quanto riassunto emblematico dell'intero ciclo. Come dire: il Novecento parla anche per l'Ottocento. Emblematico perché il totalitarismo rappresenta, contemporaneamente, *tre cose*. La *prima* è che destra radicale e sinistra radicale si equivalgono. L'equivalenza non riguarda le intenzioni, naturalmente, ma gli sbocchi pratici, vale a dire la soppressione della libertà per opera di una volontà politica tendente a sopprimere ogni forma di società civile. La *seconda* consiste nel fatto che destra estrema e sinistra estrema giungono agli stessi risultati perché sono motivate da una medesima tensione meta-politica: la volontà di sostituire l'esistente con un *totalmente altro*. Ancora una volta è secondario che i loro progetti siano opposti; quello che conta invece è la loro volontà di manipolare la storia e la natura umana. L'esperienza ha dimostrato (al di là di

tutte le spiegazioni «tecniche») che tali manipolazioni hanno prodotto esiti mostruosi perché l'uomo non ha il potere di controllare l'intera sequenza delle sue azioni. Si finisce sempre per accertare dolorosamente la validità del paradigma di Bernard de Mandeville (effetti inintenzionali di azioni intenzionali) o il weberiano «paradosso delle conseguenze». Ne deriva che ogni progetto sociale, la cui finalità pretenda di essere *unica* e *irreversibile* (cioè nemica della «società aperta»), contiene in sé tale destino. Il totalitarismo non appartiene alla civiltà liberale, anche se è nato nell'Occiden-

te. Sotto il profilo epistemologico esso può essere «razionale», ma non può mai essere «ragionevole». Perciò a dispetto di quanto affermano i francofortesi, non è figlio dell'illuminismo perché questo (essendo prima di tutto consapevolezza dei limiti della ragione) è il contrario di ogni astrazione disumana la quale, invece, è del tutto consona al cancro totalitario: può infatti essere «razionale» sterminare milioni di ebrei o di kulaki, mai però può essere «ragionevole». E poiché la cultura liberale è prima di tutto la cultura della moderazione, cioè, appunto, della ragionevolezza e del buon senso, il liberalismo non ha nulla a che fare con il delirio di onnipotenza tipico di tutti gli estremismi razionalistici così come si sono espressi nel fenomeno totalitario del ventesimo secolo. Tanto meno poi ha a che fare con un'idea di società dove il politico è predominante rispetto all'economico, come avviene, al contrario, nel comunismo, nel nazismo e nel fascismo. Infine, la *terza*, l'insorgenza del totalitarismo ha dimostrato che la dicotomia fra uguaglianza e libertà è irrisolvibile. Ogni qual volta si è voluto perseguire fino in fondo l'uguaglianza, si è dovuti ricorrere, inevitabilmente, alla forza, cioè all'autorità. Dunque ogni radicalismo finisce nell'autoritarismo e poi, se si insiste, nel perfezionamento del suo concetto: il totalitarismo. In conclusione, per la storiografia liberale, l'esperienza storica di questi due secoli ha dimostrato che è possibile solo un'azione riformatrice. Pertanto la sinistra deve liberarsi dal mostro dell'estremismo fino a riconoscere che il suo ruolo può essere solo quello di correggere il capitalismo. La sinistra, in altri termini, non ha in sé il *dna* per costituire un'alternativa autonoma alla società liberale.

È evidente che la storiografia di sinistra non può accettare simili conclusioni perché delegittimano quasi tutte le ragioni della sua esistenza. Prima di tutto chiunque si identifichi (non importa a quale titolo e in quale misura) nella sinistra tende a respingere l'equiparazione nazismo-comunismo, anche se si tratta di un'equiparazione riguardante solo gli esiti pratici. Poi stenta ad abbandonare ogni prospettiva «utopica» e, per ultimo, ed è questo il punto più importante, non può rinunciare all'idea di uguaglianza, ragione stessa della sua esistenza. Di qui la discussione sulle origini e sulla priorità cronologica del fenomeno totalitario (gli uni dicono che i nazisti hanno copiato i campi di sterminio dai bolscevichi, gli altri dicono che non è vero); di qui la discussione sull'unicità dell'Olocausto (questo è fenomeno è unico o, per esempio, lo sterminio degli armeni a opera dei turchi mostra che ciò non è vero?); di qui la discussione sulla natura storica del comunismo (esiste *il* comunismo o esistono *i* comunismi?); di qui la discussione sulla genealogia ideologica del comunismo e sulle responsabilità storiche del marxismo: vi è linea diretta tra Marx e Stalin, tra Marx e Mao, tra Marx e Pol Pot (ma, naturalmente, anche tra Marx e Che Guevara)?

Non c'è dubbio che chi detiene l'interpretazione storica vincente ha buone possibilità di fornire la «giusta» rappresentazione del presente e del futuro. Passato, presente e futuro sono infatti tre momenti di un'unica verità storiografica la quale esprime sempre un'immediata valenza operativa: essa, infatti, è parte integrante della lotta politica in corso. Ridimensionando in modo sostanziale il ruolo emancipatore dei movimenti democratici e di sinistra, indicando gli sbocchi autoritari di alcuni fenomeni anticapitalistici e, soprattutto, denunciando l'inconsistenza storica di ogni radicalismo riforma-

▶

tore (in quanto più dannoso che benefico), la storiografia liberale ha certamente minato alcuni punti fermi della memoria collettiva degli ultimi cinquant'anni. Non c'è dubbio, insomma, che alcuni luoghi comuni riguardanti l'interpretazione del passato sono profondamente mutati rispetto agli anni Sessanta-Settanta e tutto questo ha prodotto, complessivamente, un clima culturale diverso rispetto al presente.
Tuttavia il revisionismo anticomunista (definiamolo così) canta una vittoria effimera perché la morte del comunismo significa semplicemente che è morto un determinato giudizio di valore relativo all'infinita serie dei fatti veicolanti la spinta universale dell'uguaglianza; spinta, pare inutile sottolinearlo, che è ben lungi dall'essere esaurita. Essa, infatti, si dà ora sotto altre forme. In altri termini, il revisionismo crede di interpretare in modo giusto il presente quando questo stesso presente, che ha posto le condizioni politico-culturali di una lettura diversa del passato, è una contemporaneità sterminata di eventi, tutti ancora da decifrare e dunque imprevedibili nel loro sviluppo futuro; uno sviluppo che, una volta diventato un altro presente, imporrà altre letture di questo presente-passato.

MODERNITÀ E RELATIVISMO CULTURALE

Il revisionismo storiografico non è una negazione della modernità, ma una sua logica espressione, precisamente un esito implicito del relativismo culturale. Questo infatti costituisce uno gli aspetti più forti della modernità, tanto da occupare un posto significativo nella sua costellazione assiologica. Chi si identifica con la modernità stenta a negare che tale atteggiamento «nichilistico» non sia perfettamente legittimo. In prima battuta il relativismo culturale dà corso infatti alla piena manifestazione della civiltà liberale, vale a dire l'estensione della libertà di pensiero e di azione per il più gran numero di persone, attraverso il pluralismo ideologico, religioso, politico, estetico e quant'altro. L'enorme diversificazione di valori e di comportamenti costituisce uno specifico risultato del processo di secolarizzazione iniziato con l'età dei lumi, la cui direzione ultima è ancora oggi poco decifrabile. Anzi, si può dire che la secolarizzazione, concepita in senso estremo e radicale, consista nell'essere priva di senso e dunque di direzione. Il relativismo culturale, nel suo svolgimento estremo, mostra *l'ovvio ontologico della secolarizzazione*: l'impossibilità di fondare oggettivamente i valori, *ovvero l'impossibilità di agganciare in modo univoco un determinato giudizio di valore a un determinato giudizio di fatto.* Cioè: i fatti non solo sono sterminati (sotto il profilo storiografico), ma sono pure muti (sotto il profilo etico-filosofico). Chi fa parlare i fatti sono i valori, che però sappiamo essere senza fondamento. Questa è la condizione «normale» della modernità e chi non sa vivere con essa è fuori della sua «significanza insignificativa»: è un *fatto* che

i nazisti hanno sterminato milioni di ebrei, ma se la guerra l'avessero vinta i nazisti, questo, purtroppo, sarebbe stato un *valore* non solo per loro, ma anche per altri milioni di persone. La prova storica della valenza di questo nichilismo sta nella sua speculare e perfetta comparazione: altrettanti milioni di individui sono stati sterminati dai comunisti, ma i comunisti odierni, o quelli che sono stati comunisti, o quelli che in qualche modo si sono riconosciuti in questo movimento, rifiutano l'equiparazione sostanziale (negli esiti pratici) fra nazismo e comunismo, fino a negare l'evidenza dello sterminio, anche se

nessuno, quando è uscito il *Libro nero del comunismo*, è riuscito a dimostrare che tali fatti non erano veri. (Detto *en passant*: tutte cose che si sapevano da cinquant'anni in qua). Si è preferito attaccare, con determinati giudizi di valore, l'operazione culturale del *Libro nero*, denunciando la speculazione politica che l'aveva mossa, oppure si è cercato di dare una diversa interpretazione a questi stessi fatti; mai però si è potuto dimostrare la loro falsità (esempio: gli storici comunisti non possono negare le foibe, possono però dimostrare, a volte con ragione, che esse furono anche il contraccolpo avvelenato della politica liberticida del fascismo italiano in Iugoslavia). Dunque *sempre* i valori imperanti del presente dettano le condizioni di lettura del passato, il che porta a concludere che l'insorgenza del revisionismo altro non è che l'insorgenza di nuovi valori (e dietro loro, ovviamente, di nuovi rapporti di forza). E poiché nella storia niente avviene a caso (anche se la storia, allo stesso tempo, è una sequenza infinita di casi), allora è necessario dar conto di tale sorgere. E con ciò si entra nel vivo del problema storico-filosofico del «revisionismo».

PROGRESSIVITÀ DELLA STORIA E MITO DELLA RIVOLUZIONE

La domanda fondamentale a cui bisogna rispondere è questa: il ciclo storico apertosi con la rivoluzione francese (ma, se vogliamo, anche con quella americana) si è definitivamente chiuso? È doveroso rispondere sì e no. Il gesuitismo di questa risposta non è un *escamotage* letterario; esprime invece, perfettamente, l'esatta situazione in atto. Facciamo questo paragone: si pensi a quelle stelle morte milioni di anni fa la cui luce giunge a noi solo ora. Esse sono morte, è vero, ma la luce della loro morte ci «illumina» adesso. Così vale per gli ultimi due secoli nati al canto della *marsigliese*: questo ciclo è chiuso, ma gli effetti della sua «luce» inondano tuttora il presente. È vero che si tratta di una cosa morta, ma il suo peso influenza la nostra contemporaneità e condizionerà pure il nostro futuro, anche se la sua spinta è destinata a esaurirsi, *irrimediabilmente*. Le passioni contemporanee proiettate nel recente passato sono insomma agitate da fantasmi, la cui forza evocativa è sufficiente per rendere infuocato il dibattito sul suo presunto decesso o sulla sua presunta salute. Ecco dunque il *qui-pro-quo* fra revisionisti e anti-revisionisti. Sia gli uni sia gli altri sono immersi entro la luce di questo passato, solo che i revisionisti negano, con ragione, che essa abbia ancora un senso «contemporaneo», mentre gli anti-revisionisti affermano, altrettanto con ragione, che questo senso permane, come è dimostrato dal fatto, banale, che sono sorti per l'appunto i revisionisti!

L'elemento centrale dell'interpretazione degli ultimi due secoli è consistito nella comune credenza della *progressività della storia*, cioè dell'inevitabile avverarsi di una serie di eventi a valenza «propedeutica»: ogni fatto innesca un fatto «superiore» e questo, a sua volta, dà adito a uno sviluppo più «avanzato». A diversi livelli e con diverse argomentazioni le grandi correnti culturali impostesi quasi sempre nella prassi politica o nella mentalità intellettuale dei ceti colti (soprattutto nell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento) hanno confortato questa ipotesi. Così è valso per l'illuminismo, il romanticismo, il positivismo, l'evoluzionismo, il marxismo; correnti che si sono poi riversate, subendo manipolazioni e interpretazioni *ad hoc*, nell'anarchismo, nel repubblicanesimo, nel democraticismo,

nel socialismo, nel comunismo, nel nazionalismo, nel fascismo e, perfino, nello stesso razzismo-nazismo. Ognuna di queste idee ha cercato nella storia la conferma della sua convinzione e questo spiega perché le continue smentite a tali pretese non siano mai state sufficienti per far recedere le ipotesi iniziali, anche perché ogni forza politica non ha fatto altro che imputare lo scacco alla sua fede non alle deficienze del proprio convincimento, ma alle fedi altrui. In tutti i casi, ognuno ha sempre pensato: se la storia è progressiva, gli errori verranno sicuramente superati.

Questo è avvenuto perché tutta la contemporaneità è figlia della rivoluzione francese (e americana). Come aveva intuito con grande genialità Friedrich Hegel (*Fenomenologia dello spirito*), i contemporanei di questa rivoluzione (e gli immediati successori) hanno interpretato l'evento del 1789 come la manifestazione visibile della direzione univoca del processo storico: questo non può avere ritorni, pertanto è possibile una sua rifondazione tutta centrata sulla natura olistica del perseguimento irreversibile della libertà assoluta. Di qui il successivo mito del progresso, che ha costituito un'altra specifica cifra forte della modernità (forse la più forte), il quale è stato particolarmente pervasivo per i movimenti sorti sull'onda del sentimento democratico propagatosi dalla rivoluzione americana in avanti; sentimento che si è metamorfizzato più tardi nella rivoluzione francese, nel 1848, nella Comune di Parigi, nella rivoluzione russa, nel terzomondismo, fino al 1968: i movimenti popolari di un determinato segno (diciamo, in senso un po' grossolano, di sinistra) hanno avuto la piena convinzione di stare sempre dalla parte della storia, per cui è parso scontato che questa presentasse la coppia rivoluzione-reazione come una dicotomia *naturale*. Perfino, il fascismo e il nazismo (negazioni variegate della modernità) non hanno mai smesso di parlare di spirito popolare o, addirittura, di «vera» democrazia. Si arrivò a esaltare la gerarchia, ma ciò fu per realizzare la «vera» giustizia; si fece l'apologia della razza, ma questo avvenne per attuare la «missione storica» del popolo eletto. Del resto, la conferma di questo paradigma sta nel fatto, per nulla paradossale, che proprio il fascismo e il nazismo sono stati due regimi ad alta valenza rivoluzionaria, con contenuti non indifferenti di anti-capitalismo e di socialismo. Insomma tutta la modernità, compresa la sua negazione derubricata come *reazionaria*, non ha mai potuto permettersi di ripudiare le parole d'ordine della *progressività della storia*, la quale a sua volta ha sempre comportato l'*estensibilità tecnica del suo concetto operativo*, che, nel senso forte del termine, rimanda sicuramente all'idea di rivoluzione. Quando la progressività è debole siamo in presenza di un'azione riformista, quando la progressività è forte siamo in presenza di un'azione rivoluzionaria: reazione e *rivoluzione*, riforma e *rivoluzione*, evoluzione e *rivoluzione*, sono tutte coppie che indicano la profonda credenza in questa estensibilità, il cui punto estremo (ma verrebbe da dire anche logico, perfetto e puro) è appunto quello rinvenibile nella dimensione rivoluzionaria. Ripeto: non occorre dire come i movimenti cosiddetti di sinistra siano stati totalmente *dentro* la centralità di questo immaginario perché pervasi fino in fondo dalla sua curvatura. Questo, oggi, non può essere ulteriormente messo in discussione.

Si è trattato però di un macroscopico errore, per molti

versi di un micidiale errore, che è consistito nell'interpretare come un blocco unico eventi che hanno posseduto direzioni, possibilità e valenze assai diverse, a volte radicalmente opposte. Per esempio: la rivoluzione francese presenta due rivoluzioni quella liberal-girondina del 1789 e quella totalitario-giacobina del 1793. Il 1848 è diviso tra una rivoluzione liberal-nazionale e una democratico-socialista. Nella Russia del 1917 vi furono due tendenze, la costituzionale di febbraio e la totalitaria dell'ottobre (senza contare quella libertaria che attraversa l'una e l'altra). In buona parte delle guerre di liberazione nazionale si intrecciano spinte democratiche ed etno-nazionalismi estremi. Sebbene tutto questo fosse ampiamente noto, si è sempre finito per leggere tali eventi in senso univoco, cioè nel segno di una unidirezionalità del processo storico (guasti micidiali dell'hegelo-marxismo). Così la rivoluzione girondina non poteva che essere *superata* da quella più *avanzata* del giacobinismo, nella rivoluzione russa è parso *giusto* che il golpe di ottobre inglobasse il moto di febbraio, nelle guerre di liberazione del terzo mondo l'elemento nazionalistico, e a volte persino razzistico, è stato considerato comunque sempre un avanzamento storico rispetto alle vecchie forme del colonialismo, anche quando era evidente il contrario. E via dicendo. In conclusione: la serie infinita dei fatti accaduti negli ultimi due secoli ha avuto una sostanziale univocità interpretativa da parte dei movimenti cosiddetti di sinistra: democratici, socialisti, comunisti, anarchici. Detto con la terminologia precedente: a determinati giudizi di fatto sono quasi sempre seguiti i medesimi giudizi di valore; l'aggancio, insomma, come abbiamo detto, *è stato quasi sempre univoco.* Due sono stati gli effetti più gravi di questo errato convincimento. Il primo è che si è affermata una credenza assai stupida, che è consistita nell'idea che l'azione più estremista significhi di per sé l'agire più avanzato. Il secondo riguarda le menti dei rivoluzionari, i quali si sono abituati a pensare alla rivoluzione come a qualcosa di naturale, quando naturale non è, con la conseguenza che il progetto della trasformazione sociale ha contemplato in misura minima i costi etici dell'agire; insomma, chi è rivoluzionario è sempre convinto di essere assolto dalla storia.

IL «BENEVOLO» GIUDIZIO DI VALORE SUL COMUNISMO

Dove l'errore di tale lettura ha raggiunto le punte di un delirio collettivo è stato sicuramente nel «benevolo» giudizio che il comunismo ha avuto nel ventesimo secolo da parte non solo di tutto il movimento socialista e operaio internazionale, sia pure con gradi di valutazione diversi, ma anche dal mondo capitalistico e, perfino, per certi versi addirittura, presso i cosiddetti reazionari. Visto oggi, ciò ha dell'incredibile. Il sistema di potere tra più totalitari del ventesimo secolo ha potuto godere di questa «franchigia» proprio perché esso è risultato quell'evento che aveva realizzato la più grande rivoluzione dell'intero ciclo storico-rivoluzionario iniziato dal 1789: una rivoluzione che ha innescato altre rivoluzioni, fino a coprire quasi un terzo del globo terracqueo: dalla Russia alla Cina, dalla Cina a Cuba. A parte i suoi apologeti, che qui non ci possono interessare (come i dementi che scambiavano la dittatura del proletariato per il socialismo), la ragione ultima di questo benevolo giudizio è consistita infatti nell'i-

dea che, in tutti i casi, il comunismo avesse immesso una rottura contro il dominio esistente e che, per quanto tale sistema di potere fosse liberticida (cosa, comunque, sempre riconosciuta a denti stretti e sempre accompagnata da infiniti *distinguo*), era pur sempre, oggettivamente (ancora Hegel a dispense!), un passo avanti rispetto al capitalismo, se non altro come indicazione delle *possibilità storiche* di fuoriuscita dal sistema dominante. Il che, appunto, dimostra il nostro assunto: non importa che il comunismo abbia fatto milioni di vittime, importa invece che abbia mostrato la possibilità di un superamento dell'esistente. Il capitalismo è il Male, il comunismo invece è un male minore che ha cercato, malamente, di distruggere il male maggiore.

Ecco dunque la cartina al tornasole: fatti macroscopici di evidenza solare, fatti che di per sé gridavano vendetta, hanno incontrato per decenni il silenzio, l'omissione, la sottovalutazione (in modo paradigmatico: la fastidiosa attenzione di un'intenzionale disattenzione) da parte di tutti coloro la cui ideologia in qualche modo coincideva con il mito della *progressività della storia*. Cioè questi fatti non hanno mai trovato adeguati giudizi di valore la cui forza ermeneutica fosse capace di mettere in risalto l'enormità e la criminalità dell'evento. Insomma, contro ogni evidenza essi erano sempre, in qualche modo, *progressivi*. Tutto questo a dimostrazione che *una lettura etica della storia di per sé non esiste* (cioè la storia in atto non è capace di fornire immediatamente e univocamente il senso del suo agire), se non è guidata da un'altra interpretazione la quale, *motivata da contingenze diverse*, proietta sul passato, le ansie, le speranze, le paure e i valori del suo presente. Occorre dunque aspettare che muti quel determinato presente perché sia possibile vedere quello che, per una vita, era sempre stato sotto gli occhi di tutti, fino a scoprire l'acqua calda del «re che è nudo» (dobbiamo aspettare François Furet per sapere che cosa è stata veramente la storia del comunismo)?

LA STORIA NON HA DIREZIONE

Il catastrofico e irreversibile fallimento del comunismo, accompagnato dalla vittoria del capitalismo (nessuno si illuda: durerà ancora per molti decenni e decenni, e chissà quanto ancora), ha mostrato ai credenti nella *progressività della storia* che la storia non ha direzione (beninteso, non ne ha mai avute). Nel disorientamento generale e nel più doloroso stupore, essi hanno dovuto prendere atto che non è crollato il capitalismo, come era stato annunciato dalla dottrina, bensì il comunismo, ed è rovinata con esso, dunque, la più grande rivoluzione del ventesimo secolo, quasi un riassunto epocale di tutto il ciclo precedente (alla lunga, naturalmente, cederanno anche gli altri «resti» del comunismo). Il comunismo e l'evento che l'ha fatto sorgere, la rivoluzione, appunto, non esistono più; si sono, semplicemente, dissolti, lasciando alle spalle una gigantesca rovina. La storia sembra così essersi fermata (non è vero, naturalmente) e comunque quella vicenda risulta a capolinea. Attenzione: non nei fatti, ripetiamo, ma nelle menti (però, lo sappiamo, è questo che conta) dei progressisti, di *tutti* i progressisti, dai più radicali ai più moderati. La fine irreversibile del comunismo ha mostrato così la finta irreversibilità della *progressività della storia*, ha mostrato questo *permanente presente*. Senza scomodare Francis Fukuyama, possiamo dire che

la storia procede senz'altro, solo che questo procedere, per ora, è dato dalla *sola storia del capitalismo.*

Il revisionismo non è l'esito di una congiura di pochi studiosi reazionari e malvagi che, a tavolino, si sono messi a complottare contro la modernità. Il revisionismo è il logico esito del fallimento del comunismo, a sua volta logico esito dell'inconsistenza storica della *progressività della storia.* Di qui, inevitabilmente, il trionfo enfatico (e per molti versi ributtante) del relativismo culturale, cioè di questo paradigma che viene adesso agitato in chiave di destra, liberale o reazionaria che sia. Come abbiamo detto, la radice ultima del relativismo culturale è «nichilistica», demenzialmente nichilistica; vale a dire l'idea di equivalenza (o «pari dignità») di tutte le culture. Non si potrebbe pensare qualcosa di più stupido (se tutto è equivalente, perché si dovrebbe combattere e morire per qualcosa?), ma è questo l'esito inevitabile cui giungono tutti coloro che, rifiutandosi, perché settari, di riconoscere la ragione storica del sistema dominante, finiscono per «relativizzarlo» in un'impossibile comparazione con altri esistenti.

Di qui la difficoltà (ma verrebbe da dire a questo punto anche l'illiberalità) di una certa storiografia di sinistra, la quale agita il relativismo culturale quando deve criticare il capitalismo e la civiltà liberale, ma si dimentica di tenerlo presente nel raffronto con la storiografia revisionista. Questa, infatti, dovrebbe essere contrastata solo opponendo giudizi di fatto ad altri giudizi di fatto, cioè mostrando che i fatti portati in campo dai liberali o dai reazionari sono falsi. Buona parte della storiografia di sinistra, invece, sconta un antico vizio d'origine, lo storicismo (basti pensare ad Antonio Gramsci) e non sa rispondere in modo adeguato all'offensiva in atto. Le demonizzazione dei giudizi di valore degli avversari non è infatti una risposta convincente, naturalmente purché non si tratti di opinioni criminali. Lasciamo quindi perdere il negazionismo filonazista (i campi di sterminio erano luoghi di cura!) perché intellettualmente ed eticamente impresentabile. Prendiamo invece in considerazione il cosiddetto revisionismo liberale o reazionario. Per esempio, non si può negare che migliaia di contadini vandeani sono stati massacrati dai rivoluzionari francesi (in questo caso girondini), né si può sostenere, eticamente, che questo fu un prezzo della rivoluzione. Se si sostiene quest'ultima posizione, infatti, non c'è modo di contrastare la posizione opposta: le centinaia di vittime del Termidoro sono state un prezzo per riportare la libertà in Francia dopo il Terrore giacobino. Mantenendo il paradigma del relativismo culturale si vede come, in prima battuta, le posizioni si equivalgano perché dietro l'una e l'altra non c'è un univoco giudizio di fatto (fatti sono il massacro dei vandeani ad opera del Terrore, fatti sono il massacro dei rivoluzionari ad opera del Termidoro), come non c'è una univoca direzione dello svolgimento storico seguito a tali eventi: al Terrore è seguito il Termidoro, al Termidoro Napoleone, a Napoleone la Restaurazione, alla Restaurazione il 1848, al 1848 la Terza repubblica, alla Terza repubblica lo stato di Vichy, allo stato di Vichy la Quarta repubblica e a questa Charles De Gaulle. Abbiamo forse notizia che, dopo il generale, vi sia stato in Francia l'avvento dell'anarchia? Pare di no.

Perché la rivoluzione dovrebbe essere *giusta* e la reazione dovrebbe essere *sbagliata*, perché l'una dovrebbe essere *morale* e l'altra *immorale*? Chi l'ha detto, dove sta scritto? Altro esempio: è certo che

tra il 1830 e il 1860 milioni di contadini italiani erano del tutto indifferenti all'unità italiana (come lo saranno anche nei decenni immediatamente successivi). Il Risorgimento non è stato fatto contro di loro, però sicuramente senza di loro. Dunque, in senso «letterale» esso non fu un movimento popolare (o meglio: fu un movimento popolare, operai, artigiani, piccola borghesia cittadina, ampiamente minoritario). Allora, perché non dovrebbe essere legittimo che una certa storiografia cattolica rivendichi i moti sanfedisti e mostri, comunque, che la breccia di Porta Pia fu un sopruso da parte dello stato italiano e che, per l'appunto, il Risorgimento non fu un movimento popolare? Nel caso della formazione dell'unità nazionale, insomma, risulta quanto mai evidente che a guidarla fu una minoranza, la quale in qualche modo ha «violentato» la maggioranza. Del resto, tutti sappiamo a memoria il numero eroico: 1089 furono i garibaldini che partirono da Quarto. Eroici senz'altro, ma sempre un'infima minoranza rispetto ai milioni di «cafoni» del Sud, quegli stessi «cafoni», si badi bene, che solo tre anni prima avevano aiutato i soldati borbonici a massacrare Carlo Pisacane e i «trecento giovani e forti» accorsi a liberare le plebi meridionali dalla fame, dalla miseria e da un bestiale sfruttamento!

SGANCIARE I FATTI DAI VALORI

La storia non produce univoci valori perché la storia, in sé, non ha senso: essa è indicibile. E poiché il problema è quello di assegnare un senso alla storia, *il revisionismo fa parte della vita di questo nonsenso*. Se fosse il contrario, il futuro sarebbe determinato, ma questo comporterebbe, automaticamente, la fine dell'utopia. Anche il revisionismo più becero (cioè il revisionismo motivato da intenzioni becere) è, paradossalmente, una conferma della infinita creatività dell'azione umana nella storia; è, suo malgrado, una potente manifestazione della libertà senza nome, cioè di una *libertà senza direzione*. Ed è a questo punto che sorge veramente il problema di una coscienza storica capace di saldare il passato al presente attraverso la piena consapevolezza della non univocità dei fatti, della loro sterminata sequenza e dunque degli infiniti significati che essi, inevitabilmente, producono. Va compreso fino in fondo che l'instabilità strutturale di ogni interpretazione storica risiede nell'insanabile dicotomia tra l'*univalenza* delle intenzioni e la *plurivalenza* delle azioni perché, anche qualora si riesca a leggere «correttamente» i propositi dei protagonisti, ci si trova poi a dover fare i conti con la «cascata di conseguenze» innescata da tali intenzioni. In questo senso il revisionismo non ha fatto altro che porre in evidenza l'ovvia disintegrazione dell'unicità valoriale del fatto, spingendo obiettivamente verso una maggiore consapevolezza della complessità della storia. *Questo* revisionismo, infatti, verrà superato prima o dopo da un *altro*, posteriore revisionismo.

Tutti sappiamo che ogni presente è carico del passato e del futuro anche perché è l'insieme rappreso di tutte le possibilità non avveratesi del passato e di tutte le potenzialità che non si avvereranno nel futuro. E perciò tutti sappiamo che ogni presente è sempre una *totalità* storica, cioè un esistente olistico senza residui, impossibilitato, pertanto, a contemplare alternative a se stesso. Se non che questa banale constatazione storicistica è del tutto fasulla, quando si pensa (e si deve pensare) che siamo noi questo presente. Togliamo il conforto di ogni giudizio di fatto ai nostri giudizi di valore e avremo sicuramente contribuito a elevare il contenuto etico dell'azione umana, qualunque essa sia, tanto più se rivoluzionaria. Essa, infatti, dovrà motivarsi kantianamente da sé, senza nascondersi dietro oggettivismi, che comunque non esistono. Dobbiamo ancora ripeterlo? L'anarchismo è *nella* storia, ma è *contro* la storia.

●

LA STORIA SIAMO NOI

di ***José María Ridao***

Scritta e riscritta più volte, la nostra visione del passato dipende dall'avere istituzionalizzato una selezione e una gerarchizzazione degli accadimenti. Un'operazione realizzata, forse in parti uguali, dalla casualità dei ritrovamenti e dalla volontà di esaltare le tracce di valori attuali in epoche anteriori. Per rafforzare il carattere necessario e la legittimità di tali valori. Ciò che non quadra viene frainteso o messo a tacere. Ciò che quadra viene ingrandito al punto di trasformarlo nella essenza di un tempo, di un popolo o perfino di un territorio. Questa la critica di José María Ridao, autore di Contra la historia (2000). *Questo articolo è stato pubblicato sul numero 47, giugno-agosto 2001, della rivista bimestrale spagnola* Archipiélago. *Titolo originale:* El retorno de la historia

Nel corso di tre decenni, il già classico dibattito sul carattere scientifico della storia (trascinato dai tempi del positivismo e del momento di massima diffusione delle discipline sperimentali alla fine del diciannovesimo secolo) è stato progressivamente sostituito da un altro forse meno fondamentale, ma non per questo meno interessante: quello consistente nel determinare la natura e la portata ideologica, e perfino politica, dei suoi enunciati.

Lungi dal discutere sulle similitudini fra il metodo storiografico e quello impiegato dalle scienze naturali, gli specialisti della disciplina preferiscono oggi interrogarsi sul ruolo che la scrittura e l'insegnamento della storia svolgono nella configurazione delle «comunità immaginate» e, per conseguenza, nella formazione e nella coesione delle diverse società nazionali del nostro tempo.

In questo modo la storia, la storia generale, si è allontanata dallo spazio asettico della scienza nel quale, per principio, non devono coesistere ipotesi contraddittorie che spieghino un unico fatto o fenomeno, avvicinandosi sempre più a un ambito diverso e molto vicino alla semplice storia delle idee. In questo modo la controversia tra ipotesi differenti è una condizione sostanziale e inevitabile dei fenomeni e delle rappresentazioni che si studiano, e non solo le loro cause.

L'instabilità della materia storiografica (che Isaiah Berlin esemplifica, non senza un certo senso dell'umorismo, attraverso le diverse conseguenze provocate dal fatto che un individuo assicuri di non aver visto albeggiare una mattina o testimoni di aver visto Napoleone senza tricorno a Waterloo) risiede in buona misura all'interno dell'attuale controversia sulla memoria, comune alla maggior parte dei paesi europei.

Non solo guardare verso il passato invece di documentare il presente, ma anche determinare il passato che deve o meno essere oggetto di conservazione e di ricordo, equivale a difendere certi interessi piuttosto che altri, certe posizioni piuttosto che altre, non per stabilire ciò che è successo, ma piuttosto per stabilire vie di azione per il futuro.

Se la percezione dell'instabilità del materiale storiografico, di quel che accadde o non accadde in un altro tempo, non risulta oggi tanto nitida come dovrebbe, ciò si spiega grazie al fatto che, di fronte alla vastità di tanti fatti eterogenei accaduti in molti secoli (che possono andare dal trascurabile incidente di un carro medioevale fino al lancio della bomba atomica sopra Hiroshima e Nagasaki), la disciplina ha accettato che la dimensione del suo oggetto di studio coincida con la sequenza di dati considerati rilevanti dagli storici del diciannovesimo secolo. Basta gettare un rapido sguardo all'opera di Tucidide o Cicerone, alle *istorie* o alle cronache del Medioevo, alle descrizioni di viaggiatori come Ibn Battuta o Leone l'Africano, per rendersi conto che una proporzione rilevante di ciò che, in questi testi, si considera parte indiscutibile della storia non lo è invece agli occhi degli specialisti del nostro tempo.

Sopra il magma multiforme di una realtà che si oppone a essere integralmente raccontata dalle parole e di alcune parole che, per acquistare significato, devono attenersi a una logica grammaticale e narrativa propria, il secolo diciannovesimo crea lo scenario nel quale si rappresenterà la storia, seleziona i personaggi che devono risultare decisivi all'interno della sua narrazione e infine ne traccia lo sviluppo, lasciando necessariamente aperta la possibilità di aggiungere un nuovo capitolo nella misura in cui lo scorrere degli anni chiude il presente.

Esegesi storiografica. Nessuno si sente più di analizzare criticamente frasi del tipo: «la Spagna governò il mondo sotto Filippo II»

Canoni prefissati. Che cosa realmente si cela dietro la constatazione che «Ferdinando VII perseguitò i filofrancesi»?

Lungi dal raccogliere i materiali scartati per portare a termine questa costruzione e di domandarsi se siano o meno integrabili in essa senza produrre un'alterazione sostanziale, o addirittura un rifiuto definitivo di tale costruzione, la storiografia successiva si è limitata ad aggiungere prospettive parziali (sociali, economiche, artistiche, letterarie, femministe e altre ancora) al quadro di partenza fissato nel diciannovesimo secolo.
Da ciò deriva l'ortodossia storiografica della quale noi siamo tuttora eredi, con le sue effemeridi, i suoi cicli, le sue rivoluzioni, le sue crisi, le sue carestie, le sue migrazioni, i suoi periodi. Scritta e riscritta più volte, e solo modificando in ogni occasione la chiave in cui si interpreta una partitura invariabile, la nostra visione del passato è conseguenza dell'avere istituzionalizzato una selezione e una gerarchizzazione degli accadimenti realizzata, forse in parti uguali, dalla casualità dei ritrovamenti e dalla volontà di seguire le tracce di valori attuali in epoche anteriori, al fine di rafforzare il carattere necessario e la legittimità di tali valori. Ciò che non quadra viene frainteso o messo a tacere; e ciò che quadra viene ingrandito al punto di trasformarlo nella essenza di un tempo, di un popolo o perfino di un territorio.
In tal senso, il determinismo geografico che ricorre nelle storie generali scritte fino a un'epoca non troppo lontana, invariabilmente iniziate con una descrizione fisica del territorio, obbedisce senza dubbio a questa necessità di sostenere e canonizzare una narrazione del passato che potrebbe essere presentata diversamente. Inoltre il determinismo obbedisce a un'operazione precedente la scrittura di qualunque storia e alla quale neppure oggi si tende a prestare l'attenzione che merita: la definizione della mappa nella quale questa storia dovrà svilupparsi. Per quanto l'idea che il successo degli studi storici nel secolo diciannovesimo obbedisca all'impulso dei movimenti nazionalisti sia accettata in modo unanime, tuttavia si tende a non considerare il fatto che è proprio in quel momento che si decidono le frontiere, le dimensioni del teatro in cui dovrà attuarsi la cosmogonia che compone ciascuna delle storie nazionali.
Poiché il profilo attuale della Spagna (o di qualunque altra nazione europea) è proprio quello fissato dalla geologia fin dai tempi della più remota antichità, le multipli vicende della sua storia risultano automaticamente divise in due categorie. Se il centro dell'unità politica (regno, repubblica, stato) dominante nel periodo considerato cade dentro la mappa che è stata fissata, e questa unità politica si estende molto al di là di esso, allora concluderemo che siamo di fronte ad un'epoca di splendore nazionale, di trionfi imperiali. Se, al contrario, questo centro si trova fuori dalla mappa considerata, ciò che si presenta al nostro sguardo non sarà altro che un deprecabile episodio di decadenza, nel quale la nazione è vittima di invasioni e catastrofi collettive. L'esegesi storiografica posteriore deciderà se gli apporti dei «nuovi arrivati» facciano o meno parte dell'identità nazionale (il latino sì, il mussulmano no), ma in ogni caso la conformazione come popolo differenziato e stabilito in un territorio preciso non viene mai messa in dubbio. Per continuare con l'esempio della Spagna, affermazioni in apparenza tanto dissimili come «Traiano fu un imperatore spagnolo», «gli arabi conquistarono la Spagna», «la Spagna governò il mondo sotto Filippo II» o «Ferdinando VII perseguitò i

filofrancesi», non sono altro che derivazioni, più o meno dirette, del fatto di avere fissato la mappa prima di descrivere la storia che scorre al suo interno.
Una delle chiavi che meglio spiegano le numerose contraddizioni in cui incorrono le storie nazionali del diciannovesimo secolo, il cui peso continua a essere decisivo negli studi storici del nostro tempo, risiede proprio nel fatto che, nonostante si continui a darlo per scontato, le unità politiche che si succedono sopra un territorio non si adattano a nessuna frontiera naturale e nemmeno, di sicuro, alle frontiere che le nazioni del secolo diciannovesimo stabilirono come proprie in quel periodo. Il processo è esattamente inverso: sono le unità politiche che si pongono come obiettivo quello di inventare e giustificare i propri limiti geografici, facendo in modo che fiumi, catene montuose, steppe o città privi di qualsiasi significato acquistino un senso conclusivo e definitivo nel momento in cui si fissano le differenze tra gruppi umani contigui.
Il proposito che sottostà a questo disegno di rendere visibili le divisioni fisiche non consiste solo nel marcare i limiti del proprio potere di fronte a quello di altri. Consiste soprattutto nel fondare fino a renderla inattaccabile la proprietà dell'unità politica sopra il territorio su cui si stabilisce. Ed è grazie a questa abitudine di rafforzare la titolarità di un gruppo umano sopra il suolo da esso occupato, che la storiografia del secolo diciannovesimo ricorre, di solito, alla definizione dei caratteri nazionali. Il clima, l'orografia, la vegetazione dei diversi territori forgiano modi di essere molto diversi, capaci di fornire una coerenza inattaccabile tra il concreto e l'astratto, vale a dire tra ciò che un popolo mangia, caccia, costruisce, raccoglie o conserva, la lingua in cui si esprime, i riti che osserva, i valori morali che lo adornano o la fede religiosa e il credo politico che professa.
Quelli che non si attengono al modello nazionale diventano stranieri o traditori; così sarebbero arabi i mussulmani e filofrancesi i partigiani dell'Illuminismo. Al contrario, quelli che vi si conformano non perderanno, in nessun caso, la prerogativa di spagnoli, quindi, anche se, come Traiano, sono cittadini di Roma.
In ogni caso, il fatto che la storia generale abbia abbandonato la sua antica pretesa di entrare nel campo delle scienze sperimentali, limitandosi a restare nel terreno più diffuso e ristretto della storia delle idee, non ha disattivato il potenziale di conflitto insito nel suo modo di descrivere il passato. La continuità di fondo che ha prevalso nella disciplina, ancora riluttante a porre in dubbio le grandi linee della storiografia del diciannovesimo secolo, ha permesso che lo stesso strumento di cui si servirono le potenze europee per affrontare, fra l'altro, la colonizzazione dell'Africa o disputarsi la supremazia sul suolo europeo, già in pieno secolo ventesimo, sia oggi a disposizione dei nuovi movimenti e delle ideologie nazionaliste.
Cambiare la mappa che precede implicitamente tutta la ricostruzione del passato, e la morfologia della narrazione storica usata dalle vecchie nazioni dalle quali vogliono separarsi, risulterebbe di straordinaria utilità per tali movimenti e ideologie. Anzitutto perché permetterebbe loro di consolidare i loro propri miti, circondandoli di un alone di verosimiglianza equivalente a quello dei miti degli avversari. In secondo luogo perché, ricalcando i procedimenti della storiografia nazionalista precedente, il dibattito sull'emergenza e il riconoscimento di nuove nazioni si collocherebbe sul terreno dei sentimenti e dell'irrazionalità, dal momento che la struttura logica dei loro argomenti pro e contro, è sempre la stessa.
Scienza sperimentale o ideologia nascosta, la disciplina della storia sta diventando oggi, come già fu nell'immediato e più drammatico passato, centro di buona parte dei dibattiti pubblici più rilevanti. Naturalmente spetterebbe ai politici fare in modo che il presente prevalga sul supposto determinismo della storia, riuscendo a smascherare le tensioni etniche per quello che solitamente sono nella realtà: modi di negare il pluralismo religioso e politico. Spetterebbe invece agli storici ricordare che la loro disciplina è solo una fra le narrazioni possibili, una fra le infinite versioni.
In definitiva dovrebbero ricordare che la ricerca di fondamento storico di certi diritti individuali o collettivi impone di dimenticare che la barriera fra il passato e il presente risulta quasi sempre invalicabile, per quanto le parole, alcune parole e alcuni modi di usarle, si ostinino malauguratamente a suggerire il contrario.

traduzione di
Lorenza Sianesi

ADESSO L'ARTe METTILA d'ApARTe

1. BIENNALE DI ARTE E ANARCHIA
ZATTERA DELL'UMANITA'
RAFT OF HUMANKIND
FLOSS DER MENSCHHEIT
RADEAU DE L' HUMANITE'

di Franco Bunčuga

Tra ironia e beffarda imitazione ha preso le mosse la prima Biennale di arte e anarchia. *È stata, così, varata la «zattera dell'umanità» per trasportarci nel «mondo della libertà». Ecco le impressioni di Franco Bunčuga, professore di storia dell'arte, su questo incontro organizzato dalla rivista* ApARTe *dal 14 al 16 settembre*

Zattera: luogo piccolo e improvvisato, fatto in caso di pericolo con materiale di recupero su cui caricare l'essenziale per un viaggio breve che ha come scopo principale/unico la sopravvivenza nel pericolo estremo. Vi salgono a caso i superstiti di un naufragio, non necessariamente i migliori o i più meritevoli. Chi sta sulla zattera ha dovuto abbandonare la nave o ne è stato allontanato. O semplicemente vuole allontanarsi: meglio andarsene che ammutinarsi, essere costretti a fare i pirati, ribellarsi all'autorità per poi ricostruire società basate sulla violenza. Meglio andare altrove. Provare. Zattera dell'umanità. Per salvare l'umanità com'è, dalle modifiche genetiche, dall'omologazione, dal patronato delle multinazionali, contro il globale ed il locale, per l'individuo. Gli umani, contro gli androidi, i robot, le personalità virtuali. Una Zattera a Bologna a cui aggrapparsi, una zattera sulla quale sventola bandiera nera.

È con la «Zattera» che si apre il pre-catalogo della *Biennale di arte e anarchia* (Zattera dell'umanità, Raft of Mankind, Radeau de l'humanité, Floss der Menschheit). Una zattera approdata a Bologna il 14 settembre e ripartita il 16 per altri lidi dell'immaginario artistico. Un po' profezia, un po' ironica imitazione della *Biennale di Venezia*. Una profezia perché spesso sotto le assi del padiglione dove si svolgevano gli eventi scorreva l'acqua (che si infiltrava anche nei momenti più difficili dalle pareti e dal tetto) dando un *effetto zattera* e il nubifragio di venerdì sera ci faceva sentire tutti in balia degli elementi, mentre all'ingresso dell'area lo striscione/bandiera/vela di emergenza con la scritta *arte e anarchia*, gonfiato dal vento, rischiava di abbattere i pali che lo sorreggevano.
Ma la zattera non è affondata. Anzi! Sono stati tre giorni di piacevole navigazione.
Imitazione beffarda delle intenzioni dell'ultima biennale veneziana che proponeva una *platea dell'umanità*, luogo privilegiato per osservare lo stato dell'arte contemporanea e per metterla contemporaneamente in mostra, la *Biennale* bolognese sta a quella veneziana come i film di Totò stanno agli originali che imitava. Più povera, senza mezzi, limitata nelle dimensioni, ma estremamente più umana e piacevole da vivere. La dimensione conviviale di quella tre giorni è forse la cosa che ha colpito di più tutti i partecipanti. Per molti, memori di altri incontri libertari, anche recenti, non è stata che una ulteriore conferma dell'innata capacità organizzativa degli anarchici. Non è l'anarchia la massima espressione dell'ordine, come sosteneva Elisée Reclus?
Nonostante questa prima edizione sia nata per la volontà di pochi testardi redattori e collaboratori della rivista *ApARTe*, in modo molto artigianale e spontaneo, gran parte delle opere e degli eventi sono stati di ottima qualità e i dibattiti (soprattutto la tavola rotonda sull'arte) partecipati e a un ottimo livello culturale.
Tanti i temi messi sul tappeto dai partecipanti alla tavola rotonda sul rapporto tra arte e anarchia: tutti interventi diversi, spesso in disaccordo, ma tutti condivisibili, tutti anarchici.
Aspettiamo le trascrizioni degli interventi sul prossimo numero di *ApARTe* e speriamo che i temi sollevati in quei tre giorni siano l'inizio di un'organica riflessione tra i rapporti ancora oggi possibili tra il fare artistico e la tensione libertaria.
Stupenda l'idea di Rino De Michele di considerare questo evento il numero quattro della rivista, un numero fatto sul campo, agito da tutti i partecipanti, una sorta di atto creativo collettivo, una *situazione* artistica interpersonale di tre giorni.
Testimoniata anche da un bel precatalogo e dalla messa in cantiere di un catalogo su supporto magnetico (per prenotazioni e acquisti: aparte@virgilio.it).
È stata arte? Sicuramente insieme a una buona parte di immondizia (inferiore percentualmente a quella esposta alla Biennale di Venezia) ci sono stati molti interventi di qualità nei diversi settori della mostra. Mostra che ho visto crescere e organizzarsi in maniera quasi spontanea nello spazio *Festival*, affittato dal comune di Bologna, sino ad assumere una fisionomia definitiva. Era un piacere vedere De Michele, Fabio Santin e gli altri collaboratori di *ApARTe* ricevere gli artisti e insieme a loro cercare uno spazio per le opere e le installazioni, in una sorta di bricolage estemporaneo che alla fine, magicamente, diventava *allestimento*.

UNA RIFLESSIONE CRITICA

È stata una Biennale piccola, con pochi mezzi, ma simulacro della sorella maggiore? Si è trattato solamente di una *biennale stracciona*, senza spunti di originalità? Anche a Bologna le opere di pittura esposte sono state la minoranza (quadri da attaccare alle pareti, per intenderci, forse anche perché mancavano le pareti e i pannelli non sono la stessa cosa), sono prevalse le installazioni, i video, le performances, ed è in queste ultime forme di espressione che si sono viste le cose migliori. Si è voluto come a Venezia integrare danza, musica e teatro alle arti *figurative*, anche con risultati eccellenti: vedi la forte rappresentazione del Living Theatre. L'enfasi nei confronti del cibo che avevo notato a Venezia è rispuntata anche in molte performances eseguite a Bologna: prima fra tutte la realizzazione di un piatto tradizionale veneziano come le sarde in saor, di Rosanna Boraso. Ma possiamo citare anche la graniglia per dolci utilizzata nell'intervento del gruppo sinestetico per formare sagome di personaggi sul pavimento del «padiglione C» e, perché no, anche le splendide eti-

chette per i vini, tutte lineografate a mano che riproducono etichette di incontri anarchici storici.
E non dimentichiamoci che il menu creato da Bebe Massaro (lo chef dei tre giorni) occupa a buon diritto una pagina del pre-catalogo della Biennale.
Questo aspetto dell'evento sottolinea una grande attenzione alla convivialità da parte di tutti i partecipanti e un desiderio forte di «fare comunità», ed è ben diverso dell'angoscia della mancanza del cibo che sottintendeva il tentativo di *ristoro* alla Biennale. In un caso una forma di catering, nell'incontro bolognese la ricerca di convivialità. Ecco una bella cifra della differenza delle due Biennali.
Nel suo intervento alla tavola rotonda sull'arte, Toni Ferro, con un incedere da sciamano ha distribuito sui tavoli manciate di semi attinti da un vaso comune, e simbolicamente, in silenzio ha toccato cuori e mani dei partecipanti al dibattito e ha ricordato il nostro appartenere alla terra e a una comunità che per riconoscersi come tale deve scambiare sguardi emozionati, toccarsi, comunicare con il dono.
Molti sono stati come quello di Ferro gli interventi che hanno provocato una forte reazione emotiva e hanno costruito un forte senso di appartenenza a una comunità diffusa. Come non citare *Gli anarchici nell'immaginario cinematografico*, realizzato da Bibi Bozzato: trenta minuti di proiezioni vissuti in un attimo. Una rilettura personale e partecipata delle figure degli anarchici citati nei film del secolo scorso. La prima di dieci puntate che aspettiamo con ansia.

LAGGIÙ NEL PADIGLIONE F

Al di là della steppa, lontano dai padiglioni più frequentati (attorno al bar e alla cucina), si intravedeva una baracca siberiana (il famigerato «padiglione F») che solo pochi coraggiosi andavano a esplorare sfidando freddo, vento e nubifragi.
Ma ne valeva la pena: si entrava nella tipografia anarchica di Virgilio Gozzoli che ci accoglieva, manichino dietro la scrivania, e ci proponeva il numero speciale del suo giornale *Il Marchesino* dedicato all'evento bolognese. Un'installazione complessa di Alberto Ciampi, che con l'aiuto di un po' di sole avrebbe avuto ben altra fortuna.
La biennale non ha offerto soltanto interventi strettamente legati alla pratica o alla memoria anarchica. Molte delle opere esposte erano semplicemente percorsi artistici individuali non riconducibili a nessuna forma di militanza, di artisti che agiscono con spirito libertario e cercano luoghi di espressione esterni ai tradizionali e intasati canali del mercato. In qualche modo si è riprodotta ancora una volta l'irrisolta ambiguità di due differenti approcci all'arte libertaria: l'arte come impegno sociale e memoria storica (anarchici, dunque artisti), ovvero l'arte come sovvertimento estetico e assoluta libertà creatrice (artisti dunque anarchici). Alla tavola rotonda le posizioni in realtà sono state molto più complesse: da chi sosteneva la pericolosità e la funzione negativa dell'arte a chi giurava che non può esistere arte senza un sentimento libertario, o viceversa senza un patteggiamento con le istituzioni e il potere economico.
La qualità, anche estetica di alcune grandi opere contemporanee, esige investimenti dell'ordine di parecchi miliardi e una complessa macchina organizzativa ed espositiva. Esiste un'opera se non può essere conosciuta, visibile, diffusa? Ha senso produrre un film di qualità senza potere poi avere accesso alla distribuzione? Quasi tutto il cinema non è pensabile senza un produttore che copra le spese (molto più alte che nel campo delle arti figurative tradizionali) impossibili da affrontare da parte di persone armate solo di volontà e intelligenza. «Se non ci fossero stati i Gonzaga a mantenere il Mantegna non avremmo avuto la camera degli sposi», cita Diego Rosa nel suo intervento e Bibi Bozzato sadicamente elenca con precisione il costo al minuto di un film, mettendo in crisi tante dichiarazioni di spontaneismo artistico. Tutte discussioni aperte, che finalmente sono state affrontate in maniera organica. Grazie ad *ApARTe*, prima con i suoi tre numeri sperimentali, poi con l'invenzione del Fest(a)val di Bologna (che dichiara nel titolo di voler essere una ricorrenza Biennale), ha cominciato a coagularsi e a riconoscersi un'area di artisti che da anni opera isolatamente, ma esiste e ha una presenza significativa.
ApARTe può diventare il luogo in cui quest'area inizia a rendersi visibile e riconoscibile, ma soprattutto un luogo in cui stare bene, un'isola su cui sbarcare con le nostre zattere.

UNA CITTA'

UNA CITTA'

INCONTRI

Una Città cerca la libertà

La sinistra e le due libertà è il titolo del **convegno che organizza *Una città***. Per chi non lo sapesse ***Una città*** è un **rotocalco culturale mensile** pubblicato a Forlì da una decina di anni.

La rivista è quasi completamente composta da lunghe interviste a studiosi, militanti, ricercatori, pensatori, operatori sociali, scrittori. *Una città* si è sempre collocata a sinistra pur non aderendo ad alcuna organizzazione né facendo riferimento a nessuna specifica ideologia, avendo anzi l'intento di fornire materiali e stimoli di discussione, di riflessione e di ricerca per chiunque desideri interrogarsi «a tutto campo».

Coerentemente con questa impostazione, *Una città*, in collaborazione con la costituenda Fondazione Alfred Lewin, organizza per **giovedì 10** e **venerdì 11 gennaio 2002 un convegno** sul tema, appunto, ***La sinistra e le due libertà***.

Da quali considerazione muove il convegno? Nella storia della sinistra la libertà è sempre stata un problema e raramente, almeno per le correnti maggioritarie della sinistra stessa, i due ideali di libertà e uguaglianza hanno trovato un punto di equilibrio sia teorico sia pratico, cosicché non raramente l'uno è stato oggetto di scambio con l'altro, giungendo addirittura a negare la libertà in nome dell'uguaglianza.

Forse anche per questo (si legge nella presentazione del convegno) oggi la parola libertà sembra appartenere principalmente alla destra e pare possa declinarsi solo nell'accezione individualistico-liberale. Ma, aggiunge sempre la presentazione del convegno, può essere solo così? Libertà e uguaglianza possono essere solo in rotta di collisione? Nella tradizione della sinistra, oltretutto, non sono mancate le riflessioni e i tentativi, purtroppo accantonati e dimenticati, di mostrare come le due cose possano stare insieme e l'una rimandi necessariamente all'altra. Intento del convegno è riprendere criticamente quest'altra tradizione e, attraverso riflessioni «lontane nel tempo» e irrisolti nodi del presente, dar vita a un dibattito «militante» che non sia solo storiografico, ma immediatamente politico.

Convegno *La sinistra e le due libertà*

Programma

Giovedì 10 gennaio ore 9,30

Pino Ferraris (già docente all'università di Camerino), *Socialismo libertario e socialismo democratico nel dibattito di fine ottocento.*

Pierpaolo Poggio (Fondazione Luigi Micheletti di Brescia), *Il populismo, il comunitarismo e il problema della libertà.*

Giampietro Nico Berti (università di Padova), *Libertà e proprietà: la riflessione di Proudhon.*

Pietro Adamo (università Statale di Milano), *Società aperta e libera sperimentazione nell'antifascismo italiano.*

Luca Baccelli (università di Pisa), *Libertà, lavoro, diritti: spunti repubblicani*

Pomeriggio, ore 15,00, dibattito

Venerdì, 11 gennaio ore 9,30

Massimo La Torre (università di Catanzaro), *Democrazia, riforme e rivoluzione: il riformismo radicale a partire da Francesco Saverio Merlino.*

Nadia Urbinati (Columbia University, New York), *Il liberal-socialismo e i fondamenti della democrazia italiana.*

Guido Montani (università di Pavia, presidente del Movimento federalista europeo), *La federazione europea nel pensiero della sinistra.*

Pomeriggio, ore 15,00, dibattito

Per informazioni:
Una città,
piazza Dante 21,
47100 Forlì;
telefono 0543-21422,
fax: 0543-30421;
e-mail:
unacitta@unacitta.it

ULTIMO SALUTO

Se n'è andato Alfredo Errandonea

I lettori di *Libertaria* lo conoscono per il saggio *Ripartiamo dalle origini* pubblicato esattamente un anno fa. Una riflessione (titolo originale: *Anarquismo para el siglo XXI*) sulle prospettive d'intervento di anarchici e libertari nell'attuale situazione che aveva presentato al convegno internazionale di Toulouse dell'ottobre 1999, *L'anarchismea-t-il un avenir?* L'autore si chiamava Alfredo Errandonea. Verbo al passato? Sì, perché Errandonea è morto. E con lui se ne va un grande sociologo anarchico, auotore, tra l'altro, di *Sociologia de la dominacion* (1998). Nato nel 1935, Errandonea a vent'anni era entrato nel movimento anarchico, occupandosi qualche anno dopo della segreteria generale della Federazione degli studenti universitari dell'Uruguay. Come sociologo si divideva tra la direzione del dipartimento di sociologia di Montevideo e la docenza all'istituto Gino Germani dell'università di Buenos Aires. Negli ultimi mesi era entrato a far parte di Red de Culturia Libertaria, circuito telematico di anarchici e libertari.

8.000 copie vendute in 4 mesi

Fabrizio De André "ed avevamo gli occhi troppo belli"

CD con libretto

CD

1. Elogio della solitudine (2:30)
2. Princesa e i Rom (3:31)
3. Al fianco degli Indiani (2:23)
4. Se ti tagliassero a pezzetti (4:20)
5. Ai figli della luna (0:50)
6. Le maggioranze (1:48)
7. Un discorso sulla libertà (1:06)
8. I Carbonari (1:14)

Tempo totale 17:47

Libretto

la redazione di "A" Con Fabrizio, anche senza Fabrizio
Paolo Finzi Fabrizio e l'anarchismo
Emile Armand La gioia, ovunque possibile
Errico Malatesta Diminuire il dolore umano (per quanto possibile)
Romano Giuffrida La canzone degli oppressi
Giovanna Boursier Ansa, l'ultima zingara
Mariano Brustio Potevo attraversare litri e litri di corallo...
Mauro Macario Un destino maledetto
Riccardo Mannerini Ballata per un ferroviere
la redazione di "A" Il volo del ferroviere anarchico

Pagine 72

Un CD di 18 minuti con 6 tracce parlate e 2 canzoni (di cui una é il primo inedito uscito dopo la morte di Fabrizio) ed un libretto di 72 pagine, incentrato sul rapporto tra De André e l'anarchismo. E questa l'ultima iniziativa della redazione della rivista "A".

Costa 14 euro, lire 27.108 Per sapere come ordinarlo, quali sconti ci sono per più copie, dove si trova in vendita, ecc. consultate il nostro sito, scriveteci, faxateci o telefonateci.

Editrice A • cas. post. 17120 • 20170 Milano • tel. 02 28 96 627 • fax 02 28 00 12 71 •
e-mail: arivista@tin.it • web site: http://www.anarca-bolo.ch/a-rivista versamenti sul ccp 12552204

libertaria

Ecco le librerie dove si trova questa rivista

Ancona
- Feltrinelli

Avellino
- Immagine Lettera

Bari
- Feltrinelli

Bassano del Grappa (Vicenza)
- La Bassanese

Bologna
- Feltrinelli
- Libreria del Ponte
- Ripicchio

Bolzano
- Cooperativa Libraria
- Mardi-Gras

Brescia
- Feltrinelli
- Rinascita

Carpi (Modena)
- La Fenice

Cremona
- Libreria di via Monteverdi

Ferrara
- Feltrinelli

Firenze
- Feltrinelli
- Libreria delle donne

Forlì
- Einaudi
- Ellezeta

Genova
- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli XX Settembre

Jesi
- Wobbly

Lucca
- Centro di Documentazione

Mestre
- Feltrinelli

Milano
- Cuem-università Statale
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Europa
- Feltrinelli Galleria Duomo
- Feltrinelli Manzoni
- Incontro
- Odradek
- Tikkun
- Tadino
- Utopia

Modena
- Feltrinelli

Napoli
- Feltrinelli

Padova
- Feltrinelli

Palermo
- Feltrinelli
- I fiori blu
- Libr'aria
- Modusvivendi

Parma
- Feltrinelli

Pescara
- Feltrinelli

Piacenza
- Alphaville
- La pecora nera-ctm

Pisa
- Feltrinelli
- Lungarno

Ravenna
- Feltrinelli

Reggio Emilia
- Libreria del Teatro
- Info-shop Mag 6

Roma
- Bar il Fico
- Bibli
- Croce - Roma 3
- Fahrenheit 451
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- La bottega dell'asino Villaggio globale
- Odradek
- Rinascita

Salerno
- Feltrinelli

Siena
- Feltrinelli

Torino
- Comunardi
- Feltrinelli

Trento
- Rivisteria

Treviso
- Canova

Trieste
- In Der Tat

Venezia
- Il Fontego

Verona
- Rinascita

Vicenza
- Librarsi

A furia di occhio per occhio, si diventa tutti ciechi