

LA PROVOCAZIONE DELLA GRATUITA': UNA RILETTURA DI MARX

PIERO PINZAUTI (STUDIOSO DI MARX)

Si assiste oggi ad una notevole ripresa della discussione sulla morale in ogni sua dimensione. Tuttavia sembra che la sinistra italiana (intesa in senso lato) non voglia farsi coinvolgere più di tanto. Infatti, a parte la sua ripetuta intenzione di farsi portatrice di un rinnovamento morale della politica (purtroppo sempre rinviato al futuro), nemmeno una parola viene spesa su di una eventuale possibilità di calare la morale al centro dei rapporti e delle attività produttivi, di distribuzione e di consumo.

In questa relazione cercherò di indicare alcune possibilità di riflessione lungo un percorso che pone al centro della propria attenzione un modo di produzione (e quindi di distribuzione e di consumo) che faccia della gratuità la sua razionalità universale.

In questo contesto, la gratuità non è un orizzonte che in qualche modo affianca, in maniera più o meno critica, il potere e la politica cercando di correggerne gli eccessi, o di realizzare tutte le potenzialità della democrazia. Essa cioè non si pone come complementare alla razionalità dello scambio economico, del capitale e dello stato oggi dominanti. E ciò perché, se così fosse, la gratuità (dimensione etica come attività produttiva) non sarebbe mai messa in grado di svolgere una funzione di critica radicale e di alternativa alla razionalità del presente, ed in tal modo verrebbe ad essere per sempre relegata ad una marginalità essenzial-

mente subalterna. Dal punto di vista che più mi interessa, invece, il mercato ed il potere politico si pongono come negazioni della gratuità, e cioè come emergenti, a livello ontologico, dalla parziale distruzione di questa. L'esclusione è dunque reciproca. D'altra parte, la nozione di gratuità che verrà qui accennata implica un'etica della responsabilità individuale che non potrà evitare conflitti e sacrifici personali - una responsabilità morale, cioè, che, in quanto scelta, non potrà non mettere in gioco libertà e felicità. Quando gratuità e responsabilità si uniscono a costituenti della razionalità universale di una civiltà, allora la gratuità viene necessariamente a coniugarsi con l'impegno e il dovere sociali - senza che ciò implichi l'esigenza di un premio come ricompensa del sacrificio. Infatti, il senso di responsabilità, come tutti noi sappiamo, trova spessissimo la sua più adeguata espressione nell'impegno e nel dovere verso l'altro, in maniera gratuita.

A mio modesto parere, una ricchissima fonte di indicazioni su questa nozione di gratuità - sia nel senso di presupposto necessario per una critica radicale alla civiltà di oggi, sia come possibilità di farsi mondo in alternativa al presente - si trova in tutto il pensiero di Marx, dall'inizio alla fine. In questa relazione tenterò di presentarne alcuni aspetti, molto limitati e parziali. A.l.) Com'è noto, secondo Marx,

il proletariato ha il compito storico di emancipare tutta l'umanità nello stesso processo liberatore in cui emancipa se stesso. Il problema che ci fronteggia è quello di capire che cosa intendeva Marx con quella indicazione così centrale in tutto il suo lavoro.

La nostra civiltà costituisce, per Marx, un male, un'eticità negata, da dover essere superata; ma qual'è l'alternativa? Quale forma di vita pratica dovrebbe sostituirla per realizzare tale emancipazione?

Su questo punto Marx è sempre stato assolutamente esplicito. Qui mi limito a citare un passaggio, piuttosto famoso, riassuntivo della sua posizione. Negli Appunti su James Mill (in Scritti Inediti di Economia Politica, Roma 1963) Marx dice: "Ma supponiamo di aver noi invece prodotto proprio come uomini: ciascuno di noi, nella sua produzione, avrebbe doppiamente affermato se stesso e l'altro. Io avrei: 1) oggettivato nella mia produzione la mia individualità, con le sue particolarità, e così avrei goduto dell'espressione vitale e della gioia individuale di sapere la mia personalità una potenza oggettiva, sensibilmente evidente, sopra di ogni dubbio eminente; 2) nel tuo uso o nel tuo consumo del mio prodotto, io avrei goduto sia di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno umano, sia di aver oggettivato in esso l'essenza stessa dell'uomo, per aver procurato il suo oggetto corrispondente al bisogno di un altro essere umano; 3) sarei stato per te l'intermediario fra te e il genere, e dunque sarei conosciuto e sentito da te stesso come complemento del tuo proprio essere, come una parte necessaria di te stesso, e mi sarei confermato tanto nel tuo pensiero che nel tuo cuore; 4) nella manifestazione

della mia vita e dunque nella mia attività individuale avrei immediatamente realizzato e sanzionato il mio vero essere, la mia umanità, la mia comunità. La nostra produzione sarebbe come uno specchio, in cui si rifletterebe la nostra comune umanità" (p. 26).

Questo concetto è espresso - in un'infinità di articolazioni o per contrasto - in tutte le sue opere giovanili, e poi, passando per l'Ideologia Tedesca (si veda specialmente il primo capitolo su Feuerbach), si ritrova esplicitato nei Lineamenti Fondamentali della Critica dell'Economia politica (Firenze, 1968), in cui attraverso le nozioni di lavoro e prodotto "immediatamente sociali" (cioè appropriabili e cedibili liberamente, gratuitamente - vol. 1 p. 100, 116-118; vol. 2, p. 84) e di "comune essenza generica" (vol. 1, p. 212), Marx ci viene a riproporre esplicitamente ulteriori determinazioni della gratuità. Infine, a me sembra che nello stesso Capitale non vi sia analisi cosiddetta economica - e specialmente quelle sul feticismo, sparse un po' ovunque - che non presupponga la gratuità, o l'immediatezza sociale del lavoro e dei suoi prodotti, nel fondamentale ed indispensabile ruolo di contrasto alle categorie economiche-giuridiche; cioè nel ruolo di un'eticità dalla negazione della quale tali categorie si fanno mondo sociale e storia.

A.2.) La razionalità intrinseca al concetto marxiano di gratuità è quella secondo cui i prodotti (e i servizi) cambiano di mano in ragione del bisogno altrui: ti/vi diamo xy (soltanto) perchè ne avete bisogno; e ciò indipendentemente dal tipo della tua alterità (razza, classe sociale, religione, origine...). Qui il bisogno

è, come dice Marx, veramente universale (svincolato dalle particolarità locali), ed il bene che viene realizzato con ciò è il bene o interesse universale.

Questa razionalità evidenzia il fondamento centrale di tutta la filosofia marxiana, senza il quale nessuna critica radicale alla nostra civiltà sarebbe stata possibile: l'unità inscindibile, a livello di soggettività individuale, tra il bene, o l'interesse personale, privato o particolare, ed il bene, o l'interesse, universale, di ogni altro essere umano o naturale. E' questa unità di base che Marx articola poi in unità tra individuo e società, società e stato amministrativo (non politico). Ed è allo stesso tempo questa dimensione irriducibilmente unitaria della nostra eticità che viene ad esprimere, in altri termini, l'unità originaria tra uomo e uomo e tra uomo e natura - una comunità di uomini che per una condizione necessaria alla propria comunicazione, si riferisce ad uno stesso, comune e gratuito, mondo naturale.

Queste articolazioni unitarie non sono altro che ulteriori determinazioni di quella razionalità della gratuità secondo cui io/noi, nello stesso istante in cui produciamo per i nostri bisogni e per realizzare il mio/nostro particolare, produciamo anche un surplus di prodotto per la soddisfazione dei bisogni e del bene particolare di ogni altro individuo (che rispetto a me, diventa parte del bene universale).

Nessuno, oggi, vuole negare o sminuire la grande potenza dell'operare del male e dell'egoismo nel mondo; ma questa forza non è così compatta come sembra. Essa acquista rilevanza dalla confusione ed identificazione che facciamo tra le legittime esigenze del-

l'egocentrismo (che io posso localizzare il mondo esterno soltanto dal luogo particolare che io vi occupo) con quelle negative dell'egoismo.

Ma se non cadiamo in questo errore, allora ci risulterà evidente che i limiti della razionalità umana e l'egoismo potranno tutt' al più rallentare e diluire nel tempo il farsi mondo sociale della gratuità, ma mai renderlo una impossibilità assoluta.

A livello di necessità naturale e di produzione non può esservi nessun conflitto fra il sé e l'altro. La narrativa biblica dell'abbondanza del dono naturale agli uomini significa, tra l'altro, proprio questo: che ognuno di noi, con il proprio lavoro, è stato messo in grado di soddisfare, simultaneamente, i propri bisogni e quelli altrui - gratuitamente, così come è gratuito tutto il creato.

Soddisfare le proprie, particolari, esigenze di vita, dunque, non implica affatto dover rinunciare a soddisfare quelle degli altri; così come la soddisfazione del bene altrui non significa una necessaria rinuncia al proprio bene. A mio modesto parere, è questa eccezionale dimensione ontologica del creato e dell'umano che sta alla base di ogni forma di convivenza umana. Essendo ogni civiltà un modo differente di produrre per me e per l'altro contemporaneamente, se la soddisfazione del mio egocentrismo non fosse stata possibile simultaneamente a quella di ogni altro, allora nessuna forma di civiltà che l'uomo conosce sarebbe stata possibile.

Penso anche che è soltanto con la filosofia di Hegel e di Marx che viene portato a pieno ed esplicito compimento questa dimensione.

Essi tra l'altro, ci rendono consapevoli del fatto che l'agire egoistico ed accentratore è reso possibile soltanto sulla base, ed all'interno, dell'inscindibile unità di egocentrismo ed alterità. Da questo punto di vista, possiamo dire che le civiltà che si sono avute finora non sono altro che differenti modi e forme in cui l'operare della gratuità nella storia è stato distorto e frainteso, una sua realizzazione operata in malafede ed in falsa coscienza.

Nel proporci la gratuità realizzata a mondo sociale, dunque, Marx non ha affatto bisogno di presupporre un individuo né santo né eroe.

A. 3) La razionalità della gratuità implica una forte assunzione di responsabilità personale verso l'altro, nei molteplici ruoli di produttore e di consumatore.

Ovviamente, in quanto produttore, devo, come avviene oggi, assumere dei compiti, e con essi delle responsabilità e dei doveri di carattere sociale, per un certo periodo di tempo, ed in coerenza con un uso consapevole e pianificato delle risorse naturali e del tempo di lavoro disponibile. E ciò può implicare, come nel presente, un certo sacrificio e qualche rinuncia a soddisfare altre mie esigenze.

In quanto consumatore, data l'inevitabile scarsità dei beni, questa razionalità impone necessariamente che il soggetto operi con autolimitazione e, se necessario, con forme parziali di autorinuncia: devo essere capace di porre autonomamente un limite ai miei consumi e alla mia appropriazione della natura se voglio che anche gli altri usufruiscano dei prodotti del lavoro sociale, senza mancare di rispetto al mondo naturale

che mi circonda (oggi, il limite, inconsapevole e animalesco, è dato da una "cosa" che mi porto in tasca, cioè dall'ammontare di danaro posseduto).

E' con questa straordinaria nozione di comunismo che Marx porta alle sue logiche conclusioni la critica hegeliana alla soggettività dell'"uomo naturale" - in preda all'impulso esclusivo ed autoreferenziale - che si è sviluppata a mondo nella nostra epoca. Allo stesso tempo, è con essa che si viene a porre l'unità tra filosofia e religione tanto ricercata da Hegel. E' noto infatti che questa forma di autonomia spirituale e morale, insieme alla gratuità, è parte essenziale di quelle straordinarie intuizioni e pratiche quotidiane che si ritrovano da tempo immemorabile alla base degli insegnamenti di tutte le grandi religioni.

Possiamo ritornare ora a considerare il destino liberatorio del proletariato.

A.4.) Secondo Marx, il mondo del lavoro può portare a compimento il suo destino universale soltanto se riesce a praticare ed a instaurare l'alternativa comunitaria qui descritta.

Che il proletariato si prenda cura del bene e dell'emancipazione dell'umanità - mentre realizza il proprio bene particolare, non vuol dire nient'altro, dunque (se quanto sopra è vero), che esso, con ogni suo membro - già all'interno stesso, nel grembo della nostra civiltà - si deve organizzare in modo tale da poter svolgere le sue attività produttive, distributive e di consumo secondo la razionalità della gratuità.

Questo è il significato della nozione di fuoriuscita dal sistema capitalistico secondo Marx: cioè fuoriuscita da ogni categoria che costituisce l'identità

del modo di produzione capitali-
stico e che faccia scomparire/dis-
solvere gli stessi concetti di
proprietà privata (in ogni sua
articolazione, collettiva-statua-
le inclusa), lo scambio, il dana-
ro, il salario-capitale-profit-
to, tutta l'organizzazione giuri-
dica e lo stato politico. Ed è
fondamentale notare che per Marx,
questa nozione ha un duplice si-
gnificato: la scomparsa del capi-
talismo, infatti, non è altro che
il simultaneo emergere e realizzar-
si di quella razionalità della
gratuità che genera il dissolvi-
mento delle forme produttive del
presente nel momento stesso in
cui essa si attualizza.

In questo contesto, la gratuità
non svolge alcun ruolo di comple-
mento correttivo e mitigante delle
orrende e spaventose conseguenze
dell'operare della razionalità
strumentale oggi dominante. E con
ciò si evita anche che il permanere
del bene nel mondo sia reso
possibile soltanto dall'eterna
esistenza di una enorme massa uma-
na di emarginati e di disperati.
Poiché ci sono state e ci sono
tuttora delle incomprensioni e
dei dubbi su questa parte della
filosofia marxiana - a tal punto
da portare al rifiuto pressoché
totale, ed alla liquidazione di
questo autore - mi sembra opportu-
no, ora, indicare schematicamente
il senso in cui Marx è aldilà di
quel tipo di critiche, senza voler
affatto precludere altre forme
di dissenso e di rifiuto.

B.1.) Innanzitutto occorre infa-
tizzare che Marx non è affatto
interessato alla nozione potenzial-
mente autoritaria di "bene comu-
ne" (per esempio, la difesa della
patria da un attacco nemico). In-
fatti la sua nozione di "bene uni-
versale" e di gratuità vuole sem-
plicemente esprimere un concetto

di prassi sociale di carattere
universale, in cui la razionalità
del prendere e del dare è connessa
al puro e semplice bisogno di ogni
altro.

Marx, dunque, non cade nell'errore
di proporre un'escatologia, e l'e-
liminazione del male - e con esso
del bene - dalla storia.

Piuttosto, egli si propone una
razionalità che non richiede af-
fatto l'instaurazione di un mondo
che sarebbe assolutamente impossi-
bile: cioè i rapporti di amore
universale, di affetto e di amici-
zia, per la realizzazione della
gratuità. Nella dimensione più
limitata e "locale" delle motiva-
zioni personali, questi rapporti
possono avere luogo. Ma al nivel-
lo che più interessa Marx, la gra-
tuità troverebbe la sua realiz-
zazione in quella modalità imper-
sonale e genericamente indifferen-
te che ha sempre caratterizzato
l'eterno rapporto, pubblico e ne-
cessario, dell'uomo con la natu-
ra. E sarà soltanto il grado di
integrità con cui ognuno affronta
le proprie responsabilità ed im-
pigni a determinare la permanen-
za e la stabilità di questa forma
di vita.

Ciò che invece cambia è il fatto
che il male ed il bene avranno
un raggio di azione infinitamente
più vasto di quello che hanno og-
gi. Ovviamente anche in quel mon-
do vi saranno tutte quelle infi-
nite modalità di fallimento del
bene che anche noi oggi ben cono-
sciamo. Ma mentre oggi le forme
sociali della produzione sono per
noi un "metro di misura già da-
to", e sono pertanto escluse dalla
nostra scelta e responsabilità
morale, nel mondo della gratui-
tà "l'uomo non si riproduce in
una dimensione determinata, ma
produce la propria totalità; egli
non cerca di rimanere qualcosa
di divenuto, ma è nel movimento

assoluto del divenire" (Lineamenti cit, vol. 2, p. 112). Ed è in questa nuova dimensione che la possibilità del peccato e della colpa, insieme alla nostra libertà e responsabilità, sarà notevolmente ampliata. Infatti, qui la mancanza di integrità, sia come produttori sia come consumatori nel senso visto sopra, verrebbe ad investire in pieno, danneggiandole, le possibilità e le capacità di ogni altro, di realizzazione del proprio bene - in maniera diretta. E' per questo che anche Hegel dice, nelle sue Lezioni sulla Filosofia della Religione, (Bari, 1983, vol. 3, pp. 84-128), che l'uomo deve raggiungere uno stadio di sviluppo materiale e spirituale in cui egli deve essere essenzialmente colpevolizzabile nella totalità della sua vita pratica. Marx, dunque, pone al centro della nostra attenzione la "libera individualità" (Lineamenti, vol. 1, p. 99) "universalmente sviluppata, i cui rapporti sociali in quanto loro relazioni proprie, comuni (e con ciò la scelta tra il bene e il male PP), sono già assoggettati al loro proprio comune controllo" (ivi p. 104)

Ma ciò può avere luogo soltanto al culmine ed all'interno dello sviluppo "materiale e spirituale" (ivi p. 100, 104) della nostra civiltà; e quindi questa razionalità non richiede affatto un "volgersi indietro" (ivi p. 105) a piccole comunità integrate di tipo feudale o agricolo.

Come si vede, la realizzazione della gratuità marxiana a mondo sociale si coniuga con lo schiudarsi di un orizzonte assolutamente pluralistico, in cui ognuno ha la libertà e la responsabilità di elaborare e realizzare i più differenti piani di vita personali, come espressione dei

più differenti sistemi di valori, ideali, credenze... La tolleranza verrebbe ad essere il rapporto essenziale che lega tra di loro soggettività radicalmente differenti.

B.2.) Una seconda importantissima considerazione riguarda la collocazione epistemologica della razionalità comunitaria marxiana, ed il senso in cui essa può essere ritenuta fondativa senza tuttavia costituire una metafisica.

La razionalità comunitaria marxiana ha subito fino ad oggi un trattamento piuttosto ingiusto. Svincolata dalle sue radici nella vita quotidiana di ciascun individuo, isolata dalla concreta realtà dell'ordine e delle regolarità sociali, essa è stata considerata soltanto come una metafisica creata artificialmente ed arbitrariamente dall'attività teorica di un filosofo. In tal modo è stato facile attribuirle ogni genere di negatività, oppure la più totale irrilevanza, e liquidarla. Mi sembra opportuno, dunque, accennare brevemente ad una sua collocazione più corretta e meno estremista.

Il fatto è - ed è un fatto innegabile, che poteva però essere altrimenti, e come tale contrario ad ogni metafisica - che l'uomo, nella sua vita radicalmente ed irriducibilmente di gruppo e sociale, è caratterizzato in maniera essenziale, fin dalla nascita e nelle più differenti istanze della sua vita quotidiana, da reazioni naturali primitive (per usare un termine wittgensteiniano) di tipo altruistico e di tipo egoistico. Esse non presuppongono niente di più primitivo e sono pertanto la base e l'origine di ogni ulteriore tipo di linguaggio, di pensiero e di riflessione. E' partendo

da esse che poi l'uomo sviluppa, elaborandole ed arricchendole, il suo mondo spirituale e morale ed ogni suo sistema di valori, ideali, speranze... Ed è da una loro interazione e da un loro intreccio (sia di apertura che di esclusione verso l'altro) che si ha lo svilupparsi ed il sorgere di ogni tipo di ordine e di complessità sociali.

Ebbene, la razionalità della gratuità marxiana ed il suo proporsi a mondo, non è altro che un ulteriore, raffinato e più complesso sviluppo teorico di queste reazioni primitive e del loro intrecciarsi a razionalità sociale. Marx cioè non ha fatto che rendere più coerente ed esplicito un operare sociale che l'umanità ha conosciuto e praticato già da sempre, e che costituisce la propria eterna ed irriducibile identità, seppure in istanze più limitate e parziali della sua vita (tribù, amicizia, cura dei piccoli, famiglia, rapporti sessuali...). Non sembra esserci da parte sua, dunque, alcun arbitrio teorico e nessuna astrazione metafisica unilaterale, tanto più che, come si è detto, le motivazioni di tipo egoistico avranno uno spazio ancora maggiore di quello attuale per operarvi, se così volessero.

Alla luce di questo radicamento della gratuità nella nostra realtà pratica, le varie articolazioni dell'ideologia nichilista oggi dominante vengono a perdere un po' della loro apparente invincibilità, rivelandosi parti di una metafisica che trova nell'astrazione unilaterale e nell'arbitrio le radici della propria esistenza. Il punto di partenza essenziale di questo pensiero è quello di cancellare dalla propria mappa tutto ciò che ha sentore di gratuità e di altruismo, anche quello che ci è più conosciuto e fami-

liare. Per esempio, in un momento storico come questo in cui il consumismo e l'individualismo più sfrenato sembrano onnipresenti e inarrestabili, potremmo essere colpiti dal fatto che milioni di italiani (per limitarci alla sola Italia) riescano a dare senso ed unità alla loro vita con forme di attività che trascendono totalmente la razionalità del mercato e dello stato, attraverso un rapporto di gratuità verso ogni altro. Ci riferiamo, ovviamente, alle molteplici forme del volontariato; un fenomeno, questo, che sembra non esistere per le dottrine suddette.

Ebbene, una volta operato questo arbitrio, diventa estremamente facile affermare che l'uomo è per natura dominatore, accentratore, egoista..., e che quindi tutti i suoi valori, ideali, speranze, non sono altro che una terribile e pericolosa illusione e finzione. Da ciò si conclude che l'umanità non sarà mai in grado di realizzare forme di civiltà e di convivenza sociale che si richiamino in qualche modo alle gratuità ed all'altruismo.

Ma questo esito non ci deve stupire. Non per niente l'approdo del pensiero qui considerato è stato il tentativo di abolire la dimensione spirituale (in senso lato) e religiosa dell'uomo, per esempio, attraverso la cosiddetta "morte di Dio" (di tutti i valori, ideali, speranze...). La gravità di questo esito consiste nel fatto che si sta cercando di limitare, restringere e confinare, in maniera del tutto apriorica ed arbitraria, e quindi violenta, la sfera delle possibilità umane per quanto riguarda le sue realizzazioni storico-sociali, e con ciò l'infinita capacità di intervento della Provvidenza nella storia e nel mondo. Si sta cercando, cioè, di

bloccare in anticipo ogni possibilità di cambiamento del presente, e di fare di questa civiltà l'eterno compimento della storia.

Non si abbia timore, dunque, di dare una dimensione ontologica alla gratuità ed a investire con essa - sia in termini di critica che di alternativa - la nostra razionalità del capitale e dello stato. Infatti, confinare la gratuità in un discorso tutto all'interno dell'orizzonte individuale potrebbe apparire troppo gratificante in un mondo così eccezionalmente ferito e violento.

Tanto più che - ne possiamo essere certi - questa razionalità non potrà mai farsi mondo sociale attraverso l'imposizione e la violenza. Ma con ciò passiamo ad una terza ed ultima considerazione.

B.3.) Come sappiamo, la morale non può essere realizzata con la forza - altrimenti non è più morale ma tutt'al più legge statale. Ebbene, essendo la gratuità una delle forme più compiute dell'eticità, ed implicando in individualità libera e responsabile, con il massimo di pluralismo ideale e morale (pratico) - essa non può essere imposta con la forza da una parte sull'insieme della società. Pertanto, essa viene a sottrarsi ad ogni forma di manipolazione e di violenza, e si può realizzare a mondo sociale soltanto attraverso il consenso dell'altro - ovvero, soltanto in quanto riconoscimento reciproco.

Ma con ciò ci scontriamo immediatamente con un Marx ben diverso da quello considerato fino ad ora; e cioè con quello universalmente conosciuto e praticato, dell'emancipazione del proletariato e dell'umanità attraverso la lotta di classe e la violenza, e con l'imposizione dei fini di una parte su tutta la società. Non credo

che ci sia bisogno di descrivere ulteriormente un aspetto di Marx, che si è fatto storia e che è riuscito a mobilitare centinaia di milioni di uomini in tutto il mondo. Nè vale negarlo come facente parte di alcuni lati importanti del suo pensiero e dei suoi impegni personali.

Occorre invece affrontarlo, comprenderlo e giudicarlo.

Il fatto è che al tempo di Marx, l'allora emergente proletariato viveva - come è noto - in condizioni di spaventosa miseria e di oppressione. Il compito più urgente, quindi, era quello di far uscire quelle masse sterminate di sofferenti da quell'orrore fisico e spirituale, e di far loro conquistare almeno un minimo di quella dignità che oggi va sotto il nome di stato del benessere.

Occorre subito enfatizzare però che quest'ultimo compito è ben altra cosa da quello adombrato in precedenza, anche se ne è il presupposto necessario. Infatti, l'emancipazione e la liberazione dell'umanità dall'alienazione e dallo sfruttamento (dalla manipolazione e dal dominio intrinseci alla razionalità del mercato e dello stato) - che Marx intende esplicitamente realizzare con l'operare della gratuità - non può essere in nessun modo identificato con la liberazione dalla povertà e dall'emarginazione. E ciò anche se quest'ultime sono una manifestazione essenziale del dominio e dell'alienazione.

Del resto, questa distinzione ci viene suggerita anche dal fatto incontestabile che è proprio in condizioni di massimo compimento del benessere individualistico che in Occidente viene a porsi in maniera drammatica il problema del superamento della crisi di significanza della vita. E sembra che si possa anche soltanto tenta-

re quest'ultimo dramma, solo dopo che una consistente maggioranza della popolazione delle nazioni più sviluppate (oggi si dice i due terzi) abbia definitivamente superato l'emarginazione e raggiunto il benessere.

Ai tempi di Marx, dunque, la mobilitazione del proletariato in organizzazioni unitarie sindacali e di partito per impegnarsi nella lotta di classe, era assolutamente prioritaria. Ma questo primo, immane, compito non poteva non stravolgere ed offuscare radicalmente - sia nella coscienza pratica che teorica (tra l'altro, nell'intera opera marxiana) - il ruolo che la razionalità della gratuità ha svolto finora e potrebbe svolgere nel futuro.

Il proletariato ha potuto porsi gli scopi suddetti soltanto operando una specie di divisione del lavoro - pratico/etico e teorico - al suo interno. Esso si è dovuto scindere in se stesso in classe operaia (e sindacale) da un lato, ed in partito politico dall'altro. Mentre la prima lotta in prima persona per la realizzazione del suo interesse particolare e del proprio benessere, il "suo" partito guida queste lotte (a livello politico e teorico) con il compito essenziale - caratteristico di questo partito - di presentarle nelle vesti dell'emancipazione universale dell'umanità.

Qui il proletariato delega ad un suo rappresentante politico, cioè al partito, la realizzazione del bene e della salvezza comune, e con ciò la dimensione etica del suo programma e delle sue lotte, proprio allo stesso tempo e nello stesso processo storico in cui esso lotta per i suoi interessi esclusivi e particolari. La classe assume su di sé la realizzazione del bene particolare; il partito, quello universale - mentre

l'eticità è ciò che in realtà viene delegato e rappresentato a livello politico.

Un primo, superficiale, contrasto con la razionalità della gratuità è qui necessario. Come si ricorderà, quest'ultima implica l'unità tra il bene universale e quello particolare all'interno di una stessa individualità; ed era questa razionalità che doveva sostituire quella del mercato e dello stato per realizzare i suoi scopi salvifici. Ebbene, la suddetta divisione dei compiti ha avuto come conseguenza inevitabile, insieme alla separazione tra il bene particolare e quello universale, quella di dovere far proprie anche le istanze politiche della delega e della rappresentanza. La razionalità strumentale e giuridico-politica della nostra civiltà da cui il proletariato doveva liberare l'umanità, viene in tal modo assunta a fondamento operativo della propria azione rivoluzionaria, con l'immediata conseguenza di collocare la gratuità aldilà della portata e della comprensione, sia teorica che pratica (etica), del mondo del lavoro e delle sue espressioni culturali e politiche. Oggi si può ben dire che la civiltà borghese non avrebbe potuto trovare un sostegno migliore ed un agente razionalizzatore e propagatore più efficace.

In ciò che segue presenterò una schematica e parziale critica marxiana ad alcuni aspetti della suddetta razionalità politica, incominciando con un brevissimo accenno al ruolo che la gratuità svolge nella filosofia di Hegel.

C.I.) A me sembra che in Hegel la razionalità della gratuità svolga un ruolo centrale in ogni sua opera. In uno dei suoi lavori più centrali, la Fenomenologia dello Spirito (Firenze 1974, 2 vol.), essa è introdotta in termini di

"concetto dello spirito", come condizione assoluta di possibilità, sia delle forme più primitive della consapevolezza (il senso e la percezione), che di tutte le forme storiche di coscienza che si succederanno in quel lavoro. Essa è quella fondamentale "unità spirituale" in cui "l'Io è Noi e Noi è Io", ed in cui le soggettività si "riconoscono come reciprocamente riconoscentisi" (ivi, p. 151-155).

E' la scissione di questa "unità spirituale" in forme autonome seppur intrecciantesi, di bene particolare e di bene universale che è all'origine delle figure storiche del servo e del signore e di tutte quelle forme di razionalità strumentali che poi si realizzeranno a mondo sociale nella nostra epoca (p. 153-164). Allo stesso tempo, è questa l'origine dell'alienazione e dello sfruttamento che caratterizzano il mercato e lo stato; mentre nella gratuità è il bisogno dell'altro - la sua potenza ed efficacia su di me e sulla mia ragione - a farmi agire per soddisfarlo; ora, con questa scissione, quella potenza ed efficacia sono proiettate all'esterno su delle "cose" e sulle istituzioni - e cioè delegate, in quanto denaro e in quanto stato, a provvedere ed a garantire il vincolo e l'unità tra gli individui. E mentre queste "cose" ed istituzioni appaiono come potenze dotate di un operare legittimo ed indipendente da ogni soggettività, attraverso le quali si realizza il bene universale, l'individuo è lasciato ad operare nella società civile, per la soddisfazione del proprio bene esclusivo e particolare (cit. vol. 2, pp. 42-47, "Lo spirito è reso estraneo a sè").

Hegel dunque si ritrova nella Fenomenologia, con le forme della coscienza etica autonomizzate ed

in stato di reciproca opposizione. Da ora in poi, la riunione e la riconciliazione - cioè il superamento - di queste antinomie tra soggetto e oggetto sarà per sempre il suo dichiarato obiettivo.

Nella Fenomenologia Hegel tenta di raggiungere questo scopo considerando la logica interna di molte forme di vita storiche, ma senza riuscirvi. Nemmeno l'ultima considerata, il Cristianesimo in quanto "religione disvelata", è in grado di assolvere a questo compito. In esso, "la sua conciliazione è nel suo cuore, ma ancora scissa dalla sua coscienza come immediato oggetto effettuale". Esso sa che l'oggetto non le si pone più come estraniato bensì "come a sè eguale nel suo amore, ma per l'autocoscienza questa presenzialità immediata non ha ancora figura di spirito", cioè non si è fatta ancora concreta realizzazione storica (ivi, vol. 2, p. 285).

Hegel raggiunge il suo scopo soltanto nella Scienza della Logica (Bari, 1984, 2 vol.) e nei Lineamenti di Filosofia del diritto (Bari 1979). Nella prima opera, il superamento dell'opposizione tra soggetto e oggetto, in termini di razionalità della gratuità, - e quindi la riunione tra il bene particolare e quello universale in una stessa soggettività - viene raggiunto ed esplicitato in quanto fondamento di tutta la vita umana. "L'idea assoluta... è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica... in quanto concetto razionale", il quale "non è soltanto anima, ma è libero concetto soggettivo che è per sè ed ha quindi la personalità - il concetto oggettivo pratico, in sè e per sè determinato, che come persona è soggettività impenetrabile, come di un atomo - ma che però non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sè uni-

versalità e conoscenza e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività" (vol. 2, p. 935). Nei Lineamenti Hegel propone la suddetta riconciliazione attraverso lo sviluppo del concetto di stato. E' importante, ora, vedere come Marx demolisce questo tentativo hegeliano.

C.2.) Hegel dice: "Lo stato è la realtà della libertà concreta; ma la libertà concreta consiste nel fatto che l'individualità personale, e gli interessi particolari di essa, hanno tanto il loro pieno sviluppo e il riconoscimento del loro diritto per sé (nel sistema della famiglia e della società civile) quanto, in parte, si mutano, da se stessi, nell'interesse della generalità...Cosicché né l'universale ha valore ed è compiuto senza l'interesse, il sapere e il volere particolare, né gli individui vivano come persone private semplicemente per quest'ultimo, e senza che vogliono, in pari tempo, nel e per l'universale, e abbiano un'attività cosciente di questo fine" (ivi par. 260).

Nell'aggiunta allo stesso paragrafo ribadisce che "L'essenza dello stato moderno è che l'universale è congiunto con la piena libertà della particolarità e con la prosperità degli individui".

Tuttavia, è di estrema importanza notare che questa unità tra l'universale e il particolare a livello statale, non è qualcosa che avviene in virtù di un'azione consapevole dell'individuo. Infatti, nell'aggiunta al par. 255 dice: "Noi vedemmo sopra che l'individuo provvedendo a sé nella società civile, agisce anche per gli altri. Ma questa necessità inconsciente non basta; essa diviene eticità conosciuta e pensante, soltanto nella corporazione".

La contraddizione con il passaggio citato dalla Logica è evidente. Nella Logica la soggettività non è "individualità esclusiva", ed agisce con "conoscenza" - e quindi intenzionalmente" - per il bene dell'altro mentre soddisfa la sua particolarità. In questo caso, ogni delega al danaro e allo stato, ogni loro mediazione unitaria, sarebbero resi superflui ed impossibili dall'operare della gratuità. Invece nei Lineamenti l'agire per l'altro è una "necessità inconsciente": nella società civile, si agisce con conoscenza e consapevolezza soltanto per il proprio interesse particolare; mentre l'attività consapevole per il bene universale viene delegata allo stato. Pertanto Hegel si ritrova di nuovo a dover affrontare il compito di riunificare la società civile con lo stato, e viceversa.

Il tentativo di Hegel si svolge simultaneamente su due fronti, attraverso un movimento a forbice che parte, allo stesso tempo, dallo stato per raggiungere la società civile, e da quest'ultima per unirsi con lo stato. Da parte dello stato, il bene universale si muove verso la sua particolarizzazione; dal lato della società civile, l'interesse particolare cerca di realizzare la propria universalizzazione.

Le mediazioni che Hegel indica a questo scopo sono le seguenti. Lo stato, attraverso il potere legislativo, organizza l'universale, che diventa poi l'affare del governo, il quale ha il compito di particolarizzarlo. A tal fine Hegel utilizza, come ultima mediazione, la burocrazia statale, la quale ha la delega per "rappresentare l'interesse universale dello stato presso la società civile", particolarizzandolo a livello personale.

Dall'altra parte, la società civile usa "l'elemento politico di classe" - cioè i partiti politici - per elevare il particolare all'universale. I partiti, pertanto, hanno la delega per "rappresentare l'interesse privato presso lo stato", universalizzandolo. E' per questo che essi devono sempre apparire come portatori di esigenze universali, oltre che particolari. E' a questo punto che Marx interviene.

C.3.) La critica marxiana alla concezione hegeliana dello stato raggiunge il suo culmine, mi sembra, proprio a proposito di questo movimento a forbice. Essa mostra che attraverso queste mediazioni politiche l'interesse particolare operante nella società civile non si unisce mai all'universale; mentre quest'ultimo non va mai aldilà di una mera astrazione formale, di una reificazione.

Dal lato della burocrazia, Marx fa presente che l'universale - in quanto formalità astratta organizzata dal potere legislativo - si presenta al burocrate come una determinazione totalmente esterna alla sua soggettività, come una cosa/oggetto da dover essere in qualche modo manipolata. In quanto contenuto della sua attività retribuita, qui l'interesse universale diventa lo "scopo privato" del burocrate, e viene pertanto ridotto ad un semplice interesse particolare tra i tanti (Critica della Filosofia Hegeliana del Diritto, CHD, in Opere Filosofiche Giovanili, OFG, Roma 1963, pp. 60, 52). Lo stato politico, dunque, non fa altro che presupporre e riprodurre la reificazione della nostra coscienza etica.

Dal lato dei partiti la situazione è ancora peggiore. Marx dice che "in essi convergono tutte le contraddizioni della moderna organizza-

zione dello stato" (ivi, p. 82).

In quanto essi mediano tra la società civile e il governo (lo stato), essi "hanno verso il governo la posizione del popolo, e verso il popolo la posizione del governo" (p. 83). Essi appaiono, dunque, simultaneamente, sia come rappresentanti di istanze particolari, sia come portatori di istanze universali. E' per questo che, secondo Hegel, in essi si avrebbe la compiuta elevazione del bene particolare a quello universale, e pertanto con essi si raggiungerebbe la vera unità tra società civile e stato. Ma, secondo Marx, anche in questo caso non si va oltre la finzione e l'apparenza.

La contraddizione, qui, si ha nelle istituzioni della delega e della rappresentanza che caratterizzano in maniera così essenziale i partiti: nel loro essere materialmente delegati a rappresentare interessi particolari, mentre formalmente sono tenuti a presentare quegli stessi interessi come se fossero universali. Infatti, dice Marx, da una parte "non è l'interesse particolare, l'oggetto della rappresentanza, bensì l'uomo e la sua qualità di cittadino dello stato, l'interesse generale. D'altra parte, l'interesse particolare, è la materia della rappresentanza, e lo spirito di questo è lo spirito dei rappresentanti" (p. 140). Realmente, i delegati sono sostanzialmente vincolati a sostenere specifici gruppi sociali ed i loro interessi particolari. E' soltanto perchè essi sono eletti dalla cittadinanza in generale, che sono formalmente tenuti a rappresentare interessi universali - ma come tali essi sono separati dal particolarismo della società civile e non sono tenuti a seguire le istruzioni degli elettori in quanto mandata-

ri (p. 137).

In entrambi i casi, sia dal lato materiale che formale della deputazione, la originaria separazione dello stato dalla società si mantiene e si manifesta come separazione dei delegati (del sistema delle istituzioni politiche e dei partiti) dai loro mandanti (dai cittadini che essi rappresentano), e l'interesse particolare non è mai riunito intrinsecamente con quello universale (né, quindi, l'individuo con la società).

A ben vedere però non poteva essere altrimenti. Da entrambi i lati del movimento qui considerato (dello stato e della società), non si ha altro che una gigantesca catena di mediazioni attraverso le quali la potenza e l'efficacia della soggettività fondata sulla gratuità vengono estraniare e proiettate a costituire istituzioni mediatrici che si muovono esternamente e indipendentemente dalla soggettività individuale, vanificando in tal modo ogni tentativo di rifondazione unitaria della coscienza etica e la sua riconciliazione.

C.4.) Questo risultato, dice Marx, è dovuto al fatto che il bene, nelle sue articolazioni e nella sua unitarietà etica-spirituale, è inscindibile e non può essere delegato né rappresentato. Esso può essere praticato e vissuto solamente in prima persona dall'agente interessato.

Da questo punto di vista, Marx si rivela attualissimo per la comprensione della crisi della modernità. Infatti è importante notare che è proprio l'istituzione della delega del bene universale ad un rappresentante altro, a consentire al soggetto mandante di agire senza limiti - cioè senza nessuna autolimitazione - nel suo operare per la realizzazione del suo bene

particolare. E' proprio in virtù di queste istituzioni che la soggettività moderna non ha bisogno di sentirsi responsabile verso il mondo altro degli uomini e della natura: questa responsabilità, infatti, l'ha delegata alle istituzioni politico-statali ed economiche.

E poiché senza questa responsabilità non può aversi nessuna riconciliazione, allora la vita pratica del soggetto viene a frammentarsi in una serie infinita di consumi atomizzati, senza unità e senza significanza, al di fuori di quella che gli viene data dal superfluo consumismo del nostro tempo. Le radici della crisi spirituale del nostro tempo non sono lontane.

D'altra parte, anche la tanto discussa crisi di rappresentanza, insieme a quella del sistema partitico, non può prescindere, mi sembra, dal carattere illusorio e mistificatorio dell'organizzazione moderna dello stato e della società civile.

Marx dice che "l'elemento politico di classe (i partiti) è l'illusoria esistenza degli affari dello stato come affare del popolo. E' l'illusione che l'affare generale sia affare generale, affare pubblico, o l'illusione che l'affare del popolo sia affare generale... L'elemento politico di classe è l'illusione politica della società civile" (ivi, p. 75). Ed è un'illusione, questa, che spesso maschera il fatto che "essi stessi (i partiti) sono parte del governo contro il popolo, ma in modo che essi hanno contemporaneamente il significato di essere il popolo contro il governo" (p. 83).

Ebbene, appena la società civile raggiunge uno stadio in cui l'individualismo consumistico si fa egemone della grande maggioranza

dei cittadini, le suddette illusioni vengono a cadere, ed il sistema politico-statuale viene sempre più a rivelarsi ed a essere visto per quello che è. Nel loro inseguire i voti della maggioranza, i partiti si spogliano sempre di più della loro maschera universalistica e si propongono invece come organizzazioni in feroce competizione tra di loro, per il perseguimento degli interessi particolari di specifici settori della società. Ed il loro presunto occuparsi dell'affare generale viene contemporaneamente a trasformarsi in quel vistoso affare particolare della propria conservazione ed autoriproduzione da parte di vere e proprie oligarchie burocratiche.

Ovviamente, con questo non voglio negare né sminuire l'enorme importanza che questo tipo di competizione e di violenza tra le classi ha avuto per la conquista di un minimo di dignità fisica e spirituale da parte del mondo del lavoro. Ma una volta raggiunto questo obiettivo, quella brutalità e violenza non può più essere fatta passare come finalizzata al bene universale. Le radici della crisi della sinistra europea sembrano sprofondare proprio in questo processo di progressiva demistificazione della realtà della cosiddetta democrazia senza aggettivi, a cui la sinistra si sta così acriticamente e tenacemente avvinghiando.

D'altra parte, in una situazione del genere, anche le discussioni ed i dibattiti sulla giustizia e sulla costruzione di una società che vi si rispecchi, non possono non esserne affetti in maniera estremamente negativa.

Nelle condizioni sopraddette, la distribuzione sociale delle risorse e del potere non può non essere influenzata e decisa dal peso e

dalla forza economica-sociale che ciascun gruppo porta con sé al tavolo della trattativa e della contrattazione. Ed è precisamente questo tipo di interazione sociale che decide come si devono costruire, interpretare ed applicare le cosiddette "regole della giustizia". Queste ultime, dunque, nella società moderna dipendono da e sono il prodotto della forza e della capacità di scambio che ciascun gruppo sarà in grado di esercitare per imporre i propri fini particolari sulle altre parti sociali, anche se si prenderà cura che dette "regole" trovino un minimo di accettabilità da parte di tutta la società degli elettori (l'unico, debolissimo, limite allo strapotere dei gruppi suddetti rispetto all'individuo).

Questo processo appare, però, alla coscienza filosofica del nostro tempo in maniera rovesciata. Come viene detto anche in un recente libro di eccezionale interesse (tra l'altro anche il tipo di critica al liberalismo che vi si trova), questa situazione viene sempre recepita "come se la giustizia fosse il risultato di un contratto, un episodio di una negoziazione esplicita" (A. Macintyre, "Whose justice? Which rationality?", London 1988, p. 36-37), oppure il prodotto di una conversazione improntata all'etica discorsiva, e di un consenso razionale ottenuto in condizioni ideali di comunicazione. In tal modo, la brutalità e la violenza della suddetta interazione sociale vengono razionalizzate e presentate nei termini di una ricerca (eternamente inclusiva, dice Macintyre) per la costruzione e l'applicazione di regole procedurali che abbiano il carattere dell'universalità e dell'imparzialità.

Per evitare ogni malinteso occorre enfatizzare quanto segue.

Ovviamente, la democrazia va estesa il più possibile in ogni istanza, e va portata ove ancora non c'è ed è negata. I diritti vanno estesi, e vanno reclamati dove sono negati o non sono riconosciuti. Siamo invece contrari a quella opportunistica menzogna che va sotto il nome di "democrazia senza aggettivi", e con ciò al tentativo di rinchiudere la storia, e concluderla, all'interno di una sua parzialissima fase. Consapevole dei suoi gravissimi limiti, oltre che dei suoi benefici, occorre abitarla e allargarla il più possibile proprio nello stesso momento in cui la si critica, la si smaschera nelle sue infamie e ipocrisie, nella prospettiva di un suo superamento verso la razionalità della gratuità.

C.5.) Preso atto dell'esito fallimentare dei tentativi di Hegel di restituire unitarietà alla nostra coscienza etica, Marx conclude dicendo che quell'obiettivo può essere realizzato soltanto se "l'interesse generale diventa realmente, e non come in Hegel meramente nel pensiero, nell'astrazione (ricordo il passaggio citato dalla Scienza della Logica PP), interesse particolare; il che è possibile soltanto se il particolare interesse diventa realmente interesse generale" (p. 61). Ovvero, ciò è possibile soltanto sulla base della razionalità della gratuità, in cui io/noi produciamo un ammontare di prodotto sufficiente per la simultanea soddisfazione dei nostri bisogni particolari e dei vostri (universalità).

Quest'indicazione di contenuto e di metodo è di notevole importanza. Si noti infatti che mentre Hegel ricercava la riconciliazione della scissione del soggetto e delle antinomie nel mondo borghese in una dimensione totalmente inter-

na a quest'ultimo, e cioè in un'interazione tra società civile e stato, Marx dimostra l'impossibilità di questo percorso e si colloca a monte dell'intera formazione borghese: è quest'ultima nel suo insieme (società/stato) ad essere il prodotto storico di un'operazione sempre rinnovantesi che avviene alle sue spalle - il risultato cioè della parziale negazione e dissoluzione delle dimensioni della gratuità che caratterizzano da sempre l'umanità. Secondo Marx, dunque, la riconciliazione può soltanto avvenire attraverso una fuoriuscita ed una dissoluzione della società civile e dello stato borghesi, e non attraverso una loro ricomposizione. Il concetto fondamentale di struttura, nell'insieme del pensiero marxiano, non è dunque quello attinente alle forme produttive della società civile borghese - così come ha sempre dichiarato l'erronea dottrina del materialismo storico (essa stessa un portato, oggi ormai in disuso, di quel compito primario di emancipazione materiale a cui abbiamo accennato) - bensì è quello, fondante e prioritario rispetto alla totalità borghese, della pratica della gratuità. E' quest'ultima, infatti, che deve ricomporre la propria unitarietà riassorbendo al suo interno quegli spezzoni e quei frammenti di se stessa che sono andati a costituire e formare - come "spirito che si è reso estraneo a sé (Hegel, Fenomenologia cit, vol. 2, p. 42ss), come reificazioni autonome e feticizzanti (oggi vengono chiamati, positivamente, "sistemi" e "sottosistemi") - le varie parti, apparentemente separate, del mondo attuale. E' questo, mi sembra, ciò che Marx indica quando dice: "Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadi-

no astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali, è divenuto membro della specie umana, solo quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' come forza sociale e quindi non scinde più da sé la forza sociale in forma di forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta" (La Questione Ebraica, in Annali Franco-Tedeschi Milano 1965, p. 292).

Questa "riassunzione in sé" della forza politica, pertanto, deve procedere simultaneamente - e si esprime nella forma - al riassorbimento del mondo della proprietà privata. Anche su questo punto purtroppo la tradizione marxista si è mossa su di un percorso ed ha creato una cultura radicalmente opposti a quelli marxiani. Per Marx, infatti, la proprietà privata non è semplicemente un rapporto giuridico unilaterale costitutivo della società capitalistica, da dover essere eventualmente sostituito da un altro di segno contrario, quello collettivistico (nelle sue varie articolazioni, dalle cooperative a quello statuale) - ma è invece una nozione riassuntiva di un'intera cultura e civiltà, un vero e proprio universale concreto.

Il "movimento della proprietà privata", come lui la chiama, si sviluppa e si articola per nessi interni nelle "forme ulteriori del salario del lavoro, del commercio, valore, prezzo denaro..." (La Sacra Famiglia, Roma 1967, p. 38), e dunque è allo stesso tempo il presupposto ed il risultato del lavoro alienato nel suo svilupparsi e costituirsi a società civile ed a stato borghesi (in Opere Filosofiche Giovanili, cit., p. 202). Ciò che deve essere "riassunto in sé" e dissolto, dunque,

è il lavoro alienato (salariato) e la proprietà privata in quanto costituenti la civiltà attuale. E' per questo che Marx dopo aver detto che "Salario e proprietà sono identici... Un forzato aumento del salario non sarebbe dunque altro che una miglior paga di schiavi e non sarebbe la conquista né per il lavoratore né per il lavoro nella loro umana vocazione e dignità" (ivi, p. 203) - invita il mondo del lavoro a "iscrivere sulla loro bandiera il motto rivoluzionario: soppressione del sistema del lavoro salariato, invece della parola d'ordine conservatrice: un equo salario per un'equa giornata di lavoro" (in Salario Prezzo e Prodotto, 1865).

Da questo punto di vista, dunque, non vi può essere riforma della civiltà borghese; tutt'al più si potrà operare qualche limitatissimo e debolissimo intervento di ingegneria sociale spicciola e locale.

Le ferite odierne possono essere "riassorbite" soltanto dall'inverarsi del mondo della gratuità. Ma, ovviamente, ciò non equivale a negare l'enorme importanza di un operare e di un impegno sociale che - qui ed ora, su tutti i fronti, quantunque limitati e locali, e con tutte le energie disponibili - tenti di rendere un po' più giusto e vivibile il nostro presente. Alcuni aspetti intrinseci alla gratuità si prospettano oggi estremamente attuali e necessari per questo tipo di impegno e per questi scopi. Vediamoli.

D.l.) Si parla molto, oggi, dell' assoluta necessità di implementare un nuovo modello di sviluppo economico, basato sulla qualità della vita, che sostituisca quello attuale. Inoltre, si discute anche della realizzazione di un governo

mondiale, e dei relativi diritti di cittadinanza, che possa rendere più giusto e più abitabile il nostro pianeta. Purtroppo, però, non viene mai sollevato il problema del tipo di soggettività che sarebbe necessariamente richiesto per il raggiungimento di questi obiettivi.

L'impressione è che questo silenzio non faccia che riproporci il fondamento pratico che ha informato di sé la politica della sinistra di questo secolo, in tutte le sue articolazioni.

Sotto l'impulso della necessità della liberazione dalla povertà, e di quello di dare carattere di "affare universal" alla propria politica, si è pensato che la semplice pressione del mondo del lavoro sulle varie determinazioni del processo di accumulazione capitalistica, e quindi sull'occupazione, sui salari, e sulle varie dimensioni dello stato del benessere, fosse di per sé sufficiente - come se fosse l'operare di una necessità cieca e incosciente, ma provvidenziale, nella storia - a forzare il capitalismo, ad accettare una sua trasformazione dall'interno verso una società di più spiccata democrazia socialista, in grado di realizzare una sempre maggiore giustizia e qualità della vita. Oggi, però, si vede che questa era un'illusione: quello che si è in tal modo ottenuto è stato la formazione di una civiltà consumistica, ed una infinita, apparentemente irrinunciabile ed inarrestabile, rincorsa tra prezzi e redditi - insieme a tutti gli orrori e alle devastazioni che oggi assediano il mondo (ma con questo, ovviamente, non voglio dire che quella lotta non doveva essere fatta).

Ebbene, se la sinistra, in tutte le sue articolazioni e sfumature, pensasse di ottenere quei cambia-

menti e quegli obiettivi lasciando indiscussa e intoccata il tipo di soggettività che è stato il presupposto e, allo stesso tempo, il risultato della suddetta pratica politica, allora l'ipocrisia e il fallimento non potrebbero essere più sicuri e clamorosi.

Ci sembra assolutamente ovvio, infatti, che una politica del mon-

do del lavoro, che continui a premere incessantemente per mantenere e espandere il proprio tenore di vita nelle condizioni attuali, e con costante accaparramento e distruzione delle risorse naturali e sociali - sia in radicale contraddizione con quell'operare pratico-politico, di enorme risparmio e liberazione/conversione delle risorse, insieme ad una loro redistribuzione gratuita a livello planetario, che è oggi drammaticamente necessario per risanare, anche solo parzialmente, le spaventose ferite del nostro presente.

Gli obiettivi intrinseci a questi due tipi di pratiche sono inconciliabili e non possono essere perseguiti simultaneamente, al contrario di ciò che oggi si crede più o meno tacitamente. E lo stesso vale per il tipo di soggettività a cui tacitamente ci si appella in questi due casi - la prima, accaparratrice e consumistica, esclusiva ed egoistica; la seconda, capace di operare con autolimitazione e, se e quando necessario, con autorinuncia, aperta e rivolta verso l'altro (oltre che verso se stessa).

La serietà d'intenti e la buona fede della sinistra sarà inevitabilmente dimostrata dalla pressante scelta tra queste due soggettività/pratiche che oggi essa in ogni sua articolazione è chiamata a compiere, senza possibilità di ulteriori rinvii.

Essa deve far propria - nella pratica quotidiana e nella teoria - l'operare con limite ed austerità, e contrattare, con le oligarchie economiche e politiche che oggi dominano le rispettive nazioni ed il mondo, tutti quegli interventi ritenuti necessari ai fini suddetti. Gli aumenti di produttività, o le decurtazioni dei propri redditi dovranno essere considerati come risorse rese disponibili, da un lato per mantenere e migliorare tutti quei servizi sociali (quali la sanità, l'educazione, le varie forme di assistenza...) che ormai la nostra acquisita dignità ci fa ritenere irrinunciabili per la continuità stessa di ogni convivenza civile. Dall'altro, queste risorse devono essere impiegate per risanare le enormi ferite del mondo. La sinistra - e con essa il mondo di tutte le attività - rinuncia ad un costante incremento dei propri redditi, ed accetta una loro decurtazione, in cambio di questo tipo di interventi.

Il limite e l'austerità qui sarebbero espressamente praticati a favore dell'altro (dell'uomo e della natura). In tal modo, e solo così, la sinistra è in grado di farsi moralmente e culturalmente egemone del cambiamento, razionalmente guidato e relativamente non violento, nel mondo.

Finora sia le classi dominanti che i lavoratori hanno sempre operato, più o meno inconsciamente, immergendosi nella razionalità strumentale ed esclusiva che sta a fondamento della nostra civiltà - anzi, come si è visto, il mondo lavorativo ha ottenuto le proprie conquiste operando proprio con questa razionalità. E' sempre stato difficile, se non impossibile, per ognuna delle parti, accusare l'altra di comportamento egoistico ed esclusivo, a danno del bene

generale e della società. Queste accuse, ovviamente, ci sono state e ci sono tuttora, ma non hanno mai avuto quel peso e quell'autorità morale che sarebbero stati necessari per incidere realmente e cambiare, anche in parte, quel comportamento. Infatti, queste critiche ed accuse sono state sempre viziate da malafede ed ipocrisia: - per quale ragione dovremmo ascoltare le vostre accuse e comportarci diversamente, quando anche voi operate con la nostra stessa razionalità egoistica traendone tutti quei vantaggi che avete ottenuto attraverso la realizzazione del vostro esclusivo e particolare (e questo vale, come si è detto, anche ed egualmente per il mondo del lavoro)?

Con l'assunzione, da parte della sinistra, dell'operare austero e autolimitativo, tutto questo verrebbe a cambiare - come si è visto con Gorbaciov, la rinuncia unilaterale cambia le identità degli avversari e del mondo intero! In questo caso le oligarchie dominanti, sia economiche che politiche, non potrebbero più nascondere - o, se necessario, giustificare - il proprio operare di rapina e di distruzione sul mondo umano e naturale, dietro i comportamenti particolaristici delle controparti sociali. E sarebbe per loro quasi impossibile resistere e rifiutare i cambiamenti e gli obiettivi proposti da questa sinistra senza perdere ogni legittimità morale o politica. Il loro smascheramento sarebbe pertanto inevitabile e efficace. Tuttavia, il silenzio di tutta la sinistra su tutta questa problematica è troppo clamoroso - e la sua azione fin troppo fumosa e contraddittoria - per non farci riflettere su una possibile ragione della sua origine.

D.2.) Negli anni '60, Claudio Napoleoni, sulle pagine della sua Rivista Trimestrale, suggeriva che la sinistra avrebbe dovuto far propria l'austerità, non soltanto per superare l'alienazione capitalistica (la superflua complicazione dei consumi, secondo lui), ma anche e soprattutto per potersi fare partito egemone e di governo; con le risorse così liberate, questo partito avrebbe potuto e dovuto realizzare le riforme di struttura e la modernizzazione della società. Ebbene, se la proposta dell'austerità è oggi più che mai urgente e attuale, invece quella di farsi partito di governo è, ieri come oggi, inaccettabile. Con questa proposta, infatti, si verrebbe a rinchiudere il discorso sul cambiamento all'interno delle esigenze della delega e della rappresentanza politica, con la necessaria conseguenza di rendere irraggiungibili quegli obiettivi. Per farsi partito di governo, la sinistra dovrebbe corteggiare i voti della stragrande maggioranza degli elettori, e ciò non potrebbe essere fatto senza incoraggiare e favorire le loro inclinazioni consumistiche - la contraddizione con la proposta dell'austerità non potrebbe essere più centrale e irrisolvibile.

Il silenzio della sinistra sulla problematica della soggettività, dunque, ha le sue probabili origini in questo, che avendo dato priorità al farsi partito di governo, essa non può più presentarsi, poi, come sostenitrice della pratica della austerità e dell'autolimitazione verso la maggioranza degli elettori. Ma in tal modo la realizzazione dei suddetti obiettivi di giustizia e di qualità della vita diventa necessariamente irraggiungibile, e deve essere abbandonata - forse è proprio questa la ragione per cui nei dibattiti

della sinistra non si va mai oltre l'accenno ad un diverso modello di vita e di sviluppo che si dovrebbe attuare nell'occidente sviluppato, senza mai discuterne i presupposti soggettivi e i suoi contenuti storici, e senza evitare quella vacuità per cui essa è giustamente criticata.

Anche da questo punto di vista, dunque, la sinistra si trova a dover fare una scelta chiara e esplicita - o farsi promotrice dell'austerità e dell'autolimitazione, e pertanto rinunciare al (e criticare il) potere politico; oppure perseguire quest'ultimo, ed allora rinunciare all'austerità ed a tutti i suoi progetti di emancipazione nazionale e planetaria.

Rimane ora da considerare un ultimo punto: la presente frantumazione, almeno a livello ideale, dei gruppi e dei movimenti sensibili a queste tematiche. Mi sembra che anche da questo punto di vista il contributo di Marx sia di notevole importanza.

E.) Fra i tanti contenuti analitici che Marx dà alla razionalità della gratuità ce n'è uno che mi sembra di estrema importanza per quello che ci riguarda.

Nei Manoscritti del 1844 (in Opere Giovanili cit.) si legge: "Quando l'uomo sta di fronte a se stesso, gli sta di fronte l'altro uomo... il rapporto dell'uomo a se stesso è oggettivo e reale soltanto per il rapporto dell'uomo agli altri uomini". E specifica: "Ciò che vale del rapporto dell'uomo al suo lavoro, al prodotto del suo lavoro e a se stesso, ciò vale del rapporto dell'uomo all'altro uomo, e al lavoro e all'oggetto del lavoro dell'altro uomo" (p. 200-1). Se da un lato, per Marx, questo esprime la radicalità sociale dell'uomo senza la quale non vi po-

trebbero essere né significanza né linguaggi, dall'altro si ha qui la forma minima dell'unità spirituale originaria tra uomo e uomo, uomo e natura, che coglie la fondamentale interdipendenza dell'intera umanità, ed il suo riferimento intrinseco ad un comune mondo naturale, gratuitamente condiviso.

Sembra di poter dire che per Marx l'umanità si danno e si salva insieme, all'interno di questo rapporto universale di interdipendenza, attraverso le infinite forme sociali in cui si articola l'unità spirituale originaria. "L'alienazione dell'uomo", continua Marx, tutte le varie forme di oppressio-

ne e di manipolazione ed "in genere ogni rapporto in cui l'uomo si trovi con se stesso, si realizza soltanto ed esprime nel rapporto nel quale l'uomo sta con gli altri uomini" (p. 200-1). Ed ancora: "Ogni autoalienazione dell'uomo a se stesso e alla natura si palesa nel rapporto, ch'egli stabilisce, di sé e della natura, con un altro uomo, distinti da lui" (p. 202). Sia la sua colpa che la sua salvezza, dunque, possono procedere e realizzarsi soltanto attraverso questo stesso rapporto. Alla luce di quanto sopra, non ci sembra davvero sostenibile ridurre la concezione marxiana del dominio capitalistico al semplice dominio della "cosa" sull'uomo, del prodotto sul lavoro, delle macchine e della tecnica sul mondo contemporaneo. Infatti, secondo Marx, tale dominio può avvenire soltanto in virtù ed all'interno del "rapporto nel quale l'uomo sta con gli altri uomini". Più specificamente, è soltanto perché mi rapporto con me stesso con ogni altro uomo in maniera che esclude il bene dell'alterità - delegando la mia responsabilità verso l'altro a dei rappresentanti economi-

co-politici, e curando solo il mio interesse particolare - che il dominio del capitale e della tecnica sul lavoratore, sullo stesso capitalista, e sulla società intera, è reso possibile e attuale.

Con ciò Marx ci consente di prendere criticamente le distanze da una moda filosofico-culturale diventata dominante e ormai inarrestabile in questi ultimi decenni. Quella secondo cui il dominio della cosa sull'uomo è espresso e riassunto dalla tecnica moderna "concepita come manipolabilità all'infinito della realtà senza alcun argine, senza alcun condizionamento, senza riferimento a valori che non siano quelli del progresso tecnico e commerciale" (C. Napoleoni, "Cercate ancora", Roma 1990, p. 48), in cui si richiama esplicitamente anche ad Heidegger e a Severino.

Ciò che non si vede nell'esposizione di questa concezione è proprio la radicale scissione che questa civiltà opera, nelle sue varie istanze individuali e sociali, tra il bene particolare e quello universale. Infatti, se questa viene tenuta presente, allora insieme alla delega della responsabilità (dei valori) ad un rappresentante altro, allora diventa evidente che, in questa situazione, l'uso che farò dell'alterità ed il mio rapporto con questa non può che essere di tipo manipolativo e - per definizione - senza alcun "riferimento a valori che non siano quelli del progresso tecnico e commerciale".

Ciò che con Marx si viene pertanto a criticare della posizione suddetta è proprio quella grave caduta nella falsa coscienza - nella reificazione e nel feticismo - che caratterizza in maniera così essenziale e profonda il mondo delle merci, del capitale, e dello stato politico. Si viene a smascherare

cioè, l'illusione che in realtà è, seppur in forma negativa, un rapporto etico-sociale, sia invece un rapporto ed una funzione tra, e delle, "cose", razionalizzati in termini di una loro autonoma e nociva relazione con gli umani. Con ciò possiamo anche vedere che gli orrori e le devastazioni del nostro tempo non sono altro che aspetti e facce di quel rapporto sociale primario di irresponsabilità e di esclusione dell'altro che tanto ci caratterizzano. Un'origine unitaria, questa, che ci viene nascosta proprio da quei fenomeni di reificazione e di feticismo di cui abbiamo accennato poco sopra, apparendoci, in tal modo, dissolta in un'infinità di "cause" più o meno separate tra loro.

Sotto l'enorme pressione della civiltà moderna, ci rimane difficile, percepire sia la comune matrice del male, che quell'unità spirituale originaria, la gratuità, all'interno della quale il

male opera ed attraverso la quale può essere compreso e in parte curato.

Ciò che potrebbe in qualche modo unificare idealmente la presenza e l'operare di questi gruppi e movimenti nel mondo, dunque, è la consapevolezza - trasmessaci dal pensiero hegeliano-marxiano tra gli altri - che è la gratuità che, sia in quanto parzialmente praticata e realizzata, sia in quanto parzialmente negata, unifica l'umanità e ci rende gli uni dipendenti dagli altri.

Ovviamente questo riferimento unitario non sarebbe in nessun modo di impedimento, ma anzi lo favorirebbe, all'attuale pluralismo e differenziazione delle sensibilità e degli impegni. Dopo tutto, coloro che percorrono questi sentieri lo fanno, già da sempre, in nome di una comune umanità più giusta e più vera. In questa relazione ho soltanto tentato di definire e di riempire questa nozione con un contenuto un po' meno vago o più esplicito.