

SEBASTIANO ISAIA

L'Angelo Nero
sfida il Dominio

Appunti di filosofia politica



VERSIONE DIGITALE SCARICATA DAL SITO:

sebastianoisaia.wordpress.com

La distribuzione e la riproduzione dei contenuti di questo file è libera purché se ne citi la fonte e l'autore.

La versione cartacea del presente testo può essere acquistata online sul sito dell'autore:

sebastianoisaia.wordpress.com

NOSTROMO

2

SEBASTIANO ISAIA
L'Angelo Nero sfida il Dominio

Appunti di filosofia politica

INDICE

PRESENTAZIONE	I
In luogo di Introduzione	1
Risposta ad Anna K	1
La regola è nell'eccezione	13
La Profezia di Isaia	15
Il criterio giusto	27
L'ANGELO NERO SFIDA IL DOMINIO	
1. Il concetto di Sociale	33
2. La Civiltà secondo Freud	49
3. Dialettica di Sociale e Politico	67
4. Lo Stato Nazionale non è (ancora) un cane morto	91
5. Il nemico: chi è costui?	103
6. Critica della cieca violenza	125
7. Al principio era la prassi	141
8. Critica radicale della democrazia	153
9. Ditemi il fine e vi darò il mezzo!	169
10. La Teologia Politica di Donoso Cortés	181
11. L'Angelo Nero sfida il Criterio del Dominio	191

*Per vedere la luce in fondo al tunnel bisogna
immergersi nel dolore della Verità.*

È questo il solo miracolo che l'Angelo Nero ci chiede.

PRESENTAZIONE

Al cuore del processo genetico delle comunità umane non ci sono né il Bene né il Male – magari concepito hegelianamente come astuta manifestazione del Bene –, ma la prassi sociale degli uomini, a iniziare dall'attività che ha fatto dell'uomo la «Creatura Civile» che conosciamo: il lavoro. Si tratta di capire se questa prassi sociale ha reso possibile l'esistenza di condizioni umane (e dunque dell'individuo umanizzato, dell'«uomo in quanto uomo»), ovvero se essa ha negato – e continui a negare – in radice questa possibilità.

Una volta Proudhon disse che «siamo nati perfettibili, ma non saremo mai perfetti» (Filosofia del progresso, 1853); per quanto mi riguarda, non si tratta di fabbricare l'Uomo Perfetto, secondo un'antica e infantile utopia, ma di rendere possibile il respiro all'individuo umanizzato. La perfezione, per dirla con la “saggezza popolare”, non è di questo mondo; l'umanità invece può esserlo: voilà tout!

La vicenda relativa alla cattura e all'immediata esecuzione di Osama Bin Laden ha fatto storcere la bocca a non pochi puristi dello Stato di Diritto, compresi quelli politicamente schierati a favore del Presidente Barack Obama. Soprattutto agli Scienziati del Diritto dal fine palato non è andata giù la virile frase obamiana «Giustizia è fatta!» Se quelle ruvide parole fossero uscite dalla

L'Angelo Nero sfida il Dominio

bocca di un Neocons, magari bianco e petroliere, la cosa si poteva anche capire, se non giustificare; ma come interpretarle se proferite da un Presidente Progressista anche sul «piano antropologico»? Altro che «Giustizia»: qui ci troviamo dinanzi a una Vendetta! Non aveva forse Dio posto sulla fronte di Caino un segno che prescriveva alle genti di non toccarlo?

Secondo i critici dell'operazione condotta sul suolo pakistano, gli americani avrebbero infranto, in un sol colpo, lo Stato di Diritto, il Diritto Internazionale e i Diritti Umani. Infatti: 1. Osama è stato giustiziato senza regolare e legittimo processo, il quale non va negato nemmeno al più terribile degli assassini; 2. lo Stato pakistano è stato tenuto all'oscuro dell'intera operazione; 3. le informazioni che hanno permesso l'individuazione del bunker di Bin Laden sono state estorte con la tortura ad alcuni prigionieri detenuti nel campo di Guantánamo. Ci si chiede anche a che titolo sono reclusi i prigionieri di Guantánamo. Non aveva forse Obama promesso, nel corso della sua campagna presidenziale, di chiudere quella «anomalia giuridica»?

La mia tesi, che svilupperò in questo saggio, è che il Potere Sovrano può toccare Caino, eccome! Il Potere di torturare e giustiziare il Nemico (ecco a quale titolo è recluso il «Radical Islamico» nel lager caraibico), nonché di calpestare l'integrità territoriale di uno Stato quando ciò si rende necessario, non solo non contraddice lo Stato di Diritto e il concetto – non ideologico, ma storico e sociale – di Giustizia, ma piuttosto li conferma al massimo

grado. Quanto ai concetti di Giustizia e di Vendetta, soprattutto nel caso della pena di morte, essi si equivalgono, perché nell'epoca in cui la Violenza è monopolio dello Stato, la Vendetta privata e collettiva deve necessariamente passare attraverso la mediazione del Sovrano¹.

Scriveva De Maistre: «il diritto di uccidere senza delitto è affidato unicamente al boia e al soldato»². È stato forse un delitto far evaporare centinaia di migliaia di persone a Hiroshima e a Nagasaki nel 1945? E arrostiti centinaia di migliaia di tedeschi a Dresda e dintorni? I vincitori hanno risposto no. E tanto basta a comprendere la sostanza della Giustizia nel mondo che in nessuna latitudine conosce umanità.

Lo Stato di Diritto non può essere in alcun modo sospeso semplicemente perché non c'è Stato che non sia di Diritto: anche qui troviamo un'equivalenza (Stato e Diritto) sul piano della teoria e della prassi storico-sociale. Non a caso Jean Bodin, il teorico dell'assolutismo, associò

1 «Il Vecchio Testamento dice: occhio per occhio, dente per dente. E Masaryk, di cui una volta Mussolini mi confermò la profonda cultura filosofica, è favorevole alla pena di morte per ragioni puramente morali. Egli mi ha perfino spiegato che i delitti capitali non sono tuttavia diminuiti e che quindi non vuole proporre con questo mezzo alcuna difesa sociale, ma soltanto vendicare il delitto di sangue» (E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, 1932, p. 74, Arnoldo Mondadori, 1965).

2 J. De Maistre, *Le serate di Pietroburgo*, 1820, p. 100, Libero, 2004.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

il diritto al regolo di Policleto, il quale «era così diritto e forte che non poteva essere piegato, né da una parte, né dall'altra»³. Non ci prescrive forse lo Stato di rigar diritto?

Qualcuno potrebbe definirmi un teorico dello Stato Forte, se non addirittura Fortissimo; in realtà io ne sono piuttosto un critico radicale, che però prende molto sul serio i concetti, per molti versi equivalenti, di Stato e di Diritto – per questo il più delle volte leggerete questo termine scritto con la D maiuscola. Si tratta di sottoporli al trattamento chimico della critica, per liberarli dalle incrostazioni ideologiche che vi si sono stratificate nel tempo, in modo da coglierne la nuda radice storica e sociale.

A mio avviso, se guardata dalla prospettiva sopra abbozzata la riflessione intorno ai concetti di Politica, Sovranità, Legalità, Diritto, Legittimità, Libertà, Violenza, Nemico, ecc., acquista una peculiare forza critica capace di perforare la dura crosta dell'apparenza. È un invito che rivolgo in primo luogo a me stesso, ossia all'«Altro» a me più prossimo.

Ecco, in questi pochi ma fondamentali concetti si compendia la filosofia politica che ispira le pagine che seguono, le quali hanno la forma di appunti di studio criticamente elaborati. Questa forma ha certamente reso più sintetica che analitica l'esposizione del mio pensiero, e mi auguro che ciò che è stato perso in profondità sia stato almeno guadagnato in incisività.

Introduco il saggio con quattro brevi scritti che rappre-

3 J. Bodin, *I sei libri della Repubblica*, 1576, in *Antologia di scritti politici*, p. 212, Il Mulino, 1981.

Presentazione

sentano l'applicazione della «teoria generale» che lo informa a questioni politiche di «scottante attualità».

6 Maggio 2011

L'ANGELO NERO
sfida il Dominio

Appunti di filosofia politica

In luogo di Introduzione

Risposta ad Anna K¹

Carissima,

innanzi tutto lascia che ti ringrazi per l'attenzione che hai voluto dedicare al mio scritto, che intendeva essere solo un contributo critico alla riflessione – auspicabilmente in vista di una *prassi* – intorno alla «questione operaia» come si presenta nel XXI secolo. Non ti è piaciuto, ne prendo atto e comprendo bene il perché: fra il tuo punto di vista e quello mio si apre davvero un abisso. Ma l'abisso mi attrae, non mi fa paura. M'infastidisce solo la falsa profondità, ossia il *vuoto* di pensiero che si dà arie da *pieno*. Non ci resta, dunque, che prendere atto della cosa ed esporre pianamente le nostre divergenze, senza cercare a tutti i costi improbabili «punti di contatto».

Da quale lato dell'abisso sta la “verità”? È sempre una questione di punti di vista, di prospettiva. Da quale prospettiva guardiamo ciò che accade nel vasto – e molto complesso – mondo? Ciò che di primo acchito giureremmo essere *la stessa cosa*, ci si mostra in modi af-

1 Questa lettera è stata scritta in forma privata il 4 novembre 2010 e “socializzata” sul blog del *Nostramo* (<http://sebastianoisiaia.wordpress.com>) il 27 aprile 2011. Lo scritto cui si fa riferimento (*L'avvenire di troppe illusioni*, 26 ottobre 2010) trattava la difficile condizione operaia alle prese con la crisi economica.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

fatto diversi, e persino opposti, non appena decidiamo di guardarlo più da presso dal nostro peculiare punto di osservazione, per poi scambiarsi le impressioni. Scopriamo così che la stessa cosa non è per nulla la *stessa* cosa! Questo si accorda perfettamente con la mia «concezione filosofica del mondo», la quale si sforza – ma non è detto che ci riesca: la cosa presa di petto oppone sempre molta resistenza! – di penetrare criticamente il concetto di oggettività, oltre che la stessa oggettività del mondo.

Ad esempio, ciò che *a te* appare sotto la forma di un'istituzione sociale massimamente utile all'uomo, perché in qualche modo lo metterebbe al riparo dai colpi che il capitale non smette di fargli arrivare, *ai miei* occhi si mostra alla stregua di un cane da guardia, pronto ad azzannare il sedere di chiunque in qualche modo interferisca con gli interessi del territorio sottoposto alla sua canina giurisdizione. Alludo allo Stato, e al parastato partitico, sindacale, culturale, ecc. ad esso necessariamente associato. Certamente: lo Stato come *cane da guardia dei rapporti sociali* («di dominio e di sfruttamento») oggi vigenti sull'intero pianeta. Non a caso il pensiero borghese delle origini, non ancora infiacchito dal politicamente corretto – che inutilmente cerca di corrompere la realtà «*dura e cruda*» –, e non ancora costretto a fare i conti con la complessità della società capitalistamente avanzata, evocò il Leviatano, la creatura mostruosa chiamata a minacciare la soggettività tentata dal Male. Chi tocca il contratto sociale muore!

Chi si muove lungo la prospettiva del contratto sociale necessariamente – e legittimamente – vede nello Stato il baluardo della Civiltà e del Progresso: è il pensiero politico-filosofico dominante in questa epoca storica, e certamente non rivolgerò mai a esso il rimprovero di non essere né critico né radicale. Esso è esattamente quello che deve essere, vale a dire un pensiero *conservatore*, nell'accezione non banale né politologica del termine. Conservare lo *status quo*, rendere inattaccabili i vigenti rapporti sociali: il pensiero contrattualista, al netto degli orpelli ideologici che lo rendono affascinante persino agli occhi di chi avrebbe invece tutti i motivi per contrastarlo, esprime questa necessità di eccezionale portata. Certo, se uno crede di esprimere un punto di vista massimamente critico e radicale sol perché mette in croce, tutti i santi giorni che Dio manda in terra, il Cavaliere Nero di Arcore – il quale vorrebbe essere semplicemente *abbronzato*, come «l'amico Obama» –, allora...

Voi «progressisti» siete a tal segno intossicati dal veleno antiberlusconiano e, scusami la franchezza, così indigenti di «coscienza di classe», che bollate col marchio che vorrebbe essere infamante di «*berlusconiano*» chiunque non si dichiari programmaticamente nemico mortale del noto «satrapo». Persino un anticapitalismo «duro e puro» come il mio vi appare alquanto sospetto: Silvio ci cova? Ma veniamo a cose più serie.

Proprio perché concepisco la democrazia come una forma politico-istituzionale funzionale al man-

L'Angelo Nero sfida il Dominio

tenimento e all'estensione degli interessi complessivi che fanno capo alle classi dominanti di questo Paese, elaboro «tesi antidemocratiche», come giustamente mi rimproveri. Non è però vero che non mi occupo «dei problemi reali del Paese», mentre è verissimo che me ne occupo in modo *negativo*, ossia non per dare un contributo «fattivo» alla loro soluzione, come *legittimamente* fai tu, in qualità di simpatizzante o militante di «una sinistra garantista, ma legalitaria» (un occhio a Pannella e uno a Di Pietro?), ma per versare benzina critica sul fuoco delle magagne sociali, affinché possa almeno iniziare una riflessione intorno ai reali problemi delle classi dominate, in particolare, e del non-ancora-uomo, più in generale.

Ecco dunque rivelato il mio punto di vista: l'ho chiamato – con poca fantasia e con poco «rigore scientifico», lo riconosco – *umano* perché concepisce come *disumani* gli attuali rapporti sociali, e *disumane* le prassi (lavorative, politiche, istituzionali, affettive, ecc.) che *necessariamente* ne conseguono, e perché immagina *possibile*, ma tutt'altro che facile o, men che meno, inevitabile la costruzione di una comunità davvero umana. *È possibile la fuoriuscita dalla società disumana? Con quali strumenti? Che significato dobbiamo attribuire al concetto di umanità? Cos'è un uomo?* Intorno a questi temi ruota la mia riflessione “filosofica” e politica. Personalmente non ritengo interessante tanto ciò che scrivo, quanto ciò attorno a cui scrivo.

Un'altra comune amica di *Facebook* ha rilevato che

«l'ingenuità di fondo è credere che il sistema di relazioni tra gli uomini possa funzionare». Ma io non penso nemmeno di farlo «*funzionare*» (occhio alla sintomatologia del linguaggio) a partire da questa società: il mio pensiero è *utopistico*, non *chimerico*. Non si tratta, a mio avviso, di far «funzionare» quel sistema, magari sottoponendolo a terapie meccaniche o psicanalitiche, ma di *superarlo*, in direzione di un sistema relazionale *umano* – non «*più umano*», ma semplicemente *umano*. L' *umano* non accetta compromessi: o c'è o non c'è.

Rendere «più umane» le relazioni fra gli uomini nel seno della società disumana mi appare una pia illusione, un ossimoro, una *chimera*, appunto. Sarò blasfemo: è più facile che Berlusconi vada a letto con Nichi Vendola, che «l'uomo in quanto uomo» metta piede nel Regno del Capitalismo. Amen!

A proposito di Berlusconi: qualche minuto fa, alla radio, ho ascoltato l'intervento di Renato Farina alla Direzione Nazionale del PDL. Nel suo consueto elogio del Capo, il giornalista-parlamentare ha sostenuto che «il moralismo è una tetra organizzazione dell'esistenza degli individui. La morale sta al moralismo come il polmone sta alla polmonite: il primo fa respirare e procura piacere, desiderio di vivere. Ed è questo l'autentico concetto dell'amore, che significa anche voglia di lottare, e persino di fare la rivoluzione, se è necessario [vivi applausi da parte dell'assemblea], e non corrisponde certo all'idea mielosa che la sinistra ci mette in testa a proposito del partito dell'amore. La polmonite,

invece, opprime la vita e procura dolore, e persino la morte, per asfissia». Però, non male per un berlusconiano di ferro. In ogni caso sempre meglio di certo moralismo d'accatto, il quale pronuncia parole semplicemente ostili all'udito. Gli avversari di Silvio hanno questa peculiare e paradossale capacità: fanno apparire giganti anche i nani. Persino un Farina qualsiasi diventa un geniale critico del moralismo cattostatalista (alla Vendola-Bindi, per intenderci): che tempi! Chiudo la digressione e concludo il concetto di cui sopra.

Mi rendo conto che la Russia di Stalin e la Cina di Mao depongono contro la mia utopia; ma questo solo se quelle due esperienze vengono caricate sul conto del «comunismo» e del «socialismo», operazione che *da sempre* ho contestato. Giovanissimo militante del «Movimento» nel biennio '77-'78, alla fine del '79 – ancora con gli occhi pieni delle immagini televisive che mandavano in onda la violentissima «Rivoluzione Iraniana» – mi sono imbattuto nella storia del movimento operaio scritta dai vinti: Pannekoek, Gorter, Korsch, Bordiga, Trotsky², pochissimi altri ancora, tutti rigoro-

2 Con la sola eccezione di Trotsky, si tratta dei maggiori esponenti del «Comunismo di sinistra» attivo in Europa dal primo dopoguerra fino alla prima metà degli anni Venti. Il trionfo dello stalinismo internazionale (che in Italia ebbe il volto di Gramsci e, soprattutto, di Togliatti) segnò la fine di quel promettente movimento politico, che a torto Lenin bollò come «estremista» e «infantile». Alla lista non ho aggiunto G. Lukács, che pure a quell'aria politica fu organico,

samente esecrati dallo stalinismo trionfante. (A proposito di perdenti, molti anni dopo ho fatto la conoscenza di Adorno e Horkheimer). Che culo! All'improvviso Stalin, Mao e Togliatti si sono rivelati ai miei occhi per ciò che in realtà erano: *funzionari del capitalismo* (di Stato, di parastato e «privato»). Altro che «socialismo reale»! Dietro la bandiera rossa lo stalinismo mi appariva finalmente nudo: che schifo! Ecco perché ho un eccellente rapporto con l'utopia – un luogo che *ancora* non c'è, ma che *potrebbe* esserci: la possibilità, come sempre, e questa volta *consapevolmente*, è nelle mani degli uomini.

Auguro a tutti quelli che in qualche modo si sentono attratti dal barbuto di Treviri, di leggerne o rileggerne le opere con gli occhi di chi ha conosciuto la storia scritta dai vinti³. *Il Libro nero del comunismo*

e dei cui «scritti giovanili» mi sono giovato grandemente (*Storia e coscienza di classe* in testa), perché egli preferì salvare la pelle (sia detto in termini non solo metaforici) mettendosi sotto l'ala protettiva di Stalin.

3 E qui forse conviene chiarire, sebbene in modo estremamente sintetico, il tipo di rapporto che mi lega a Marx. Per dirla in termini hegeliani, ciò che mi riguarda non è il Marx «in sé», ma il Marx «per sé», ossia l'interpretazione *io do* della sua concezione (politica, filosofica, economica, in una sola parola: *sociale*). Dando per scontato che come non esiste la kantiana cosa in sé, analogamente non esiste il «Marx in sé», colto nella sua – impossibile – oggettività irriducibilmente estranea al Soggetto, non mi prendo nemmeno la briga di dimostrare che il “mio Marx” è più vero di quello degli altri.

gli apparirà allora come un capitolo della più generale storia del capitalismo, e più facilmente abbandoneranno l'imperante «pessimismo antropologico», il quale suggerisce alla gente che non c'è alcun nuovo mondo da conquistare, anche perché, come si dice, è sempre rischioso abbandonare la vecchia via per quella nuova. Da sempre la «saggezza popolare» è alleata dello *status quo*. Il mio «pessimismo» è di un tipo diverso, non «antropologico» ma politico-sociale, perché prende corpo a partire dall'analisi della situazione: *pessima* – anzi: tragica – è *la realtà*. Naturalmente la realtà per come la vedo io, è chiaro.

Ritorno brevemente alla mia acclarata antidemocraticità, che si radica nella concezione della democrazia come forma politica del *totalitarismo sociale* degli interessi economici. A volte, nelle situazioni critiche, questo totalitarismo radicato nei rapporti sociali – quelli che ci fanno essere lavoratori, utenti, consumatori (di tutto, di più), cittadini più o meno probi e onesti, buoni o cattivi padri e madri di famiglia, *ma*

Quando uso le citazioni marxiane per confutare il «marxismo» degli altri, lo faccio innanzitutto per mettere in luce *il mio* punto di vista, non certo per dimostrare che l'ortodossia sta dalla mia parte. La disputa scolastica intorno all'autentica interpretazione del pensiero marxiano non mi riguarda: non sono né un intellettuale né un fedele. Per questo non mi definisco con il nome del forte trincatore di Treviri, sebbene creda in tutta onestà che il mio arsenale teorico e politico sia profondamente radicato nella sua concezione – sempre mediata *dalla mia* interpretazione: da qui non si scappa!

non uomini – può dare corpo al totalitarismo politico. La storia, come si dice, è maestra di vita. Ma la forma è sostanza delle cose anche in piena democrazia costituzionale, perché il problema cruciale del Diritto è come si tutela meglio l'interesse del «Bene Comune», ossia lo *status quo*, nelle diverse circostanze. Il Diritto è una prassi, non è una forma astratta, un rigido contenitore di norme scritte sul marmo. Per questo, come ha scritto recentemente Rino Formica, una delle teste più «lucide» della cosiddetta «Prima Repubblica», «con la Costituzione si può fare di tutto, di più».

Che la questione dei diritti sia una questione di rapporti di forza, e non di astratta legalità, non è una mia illazione, una mia dogmatica e vetusta convinzione, ma qualcosa che corrisponde alla prassi sociale degli ultimi due secoli, per rimanere al periodo storico (borghese) che ci compete. Faccio un solo esempio: lo sciopero e la sua fenomenologia, per dir così. Forme di lotta che in un dato momento sono sanzionate come illegali, e quindi mantenute fuori della sfera degli «inviolabili diritti dei lavoratori», possono in seguito rientrarvi a causa di un'accresciuta forza da parte dei lavoratori. Ciò che solo ieri era vietato (il picchetto davanti ai cancelli delle fabbriche, ad esempio), domani non lo è più, ma dopodomani può nuovamente diventarlo se la causa del cambiamento cessa di agire. Oggi lo stesso diritto allo sciopero sta stretto ai capitalisti, e ciò è perfettamente in armonia con questa società fondata sullo sfruttamento del lavoro salariato, come recita, solo con

qualche pelo cattostalinista sulla lingua, l'Articolo 1 della Costituzione italiana. Sputa il pelo e avrai la verità! Sta ai lavoratori, e a coloro che non intendono dare una mano «al Paese», creare disarmonia.

E qui veniamo alla sanguinosa accusa: «*Lavoratori, armiamoci e partite!*»: come t'inganni! D'altra parte non ci conosciamo, e quindi ti perdono il cliché del cattivo maestro che hai voluto appiopparmi. No cara Anna, l'idea dell'«armiamoci e partite» proprio non mi appartiene, e molte volte mi sono armato (solo metaforicamente, beninteso: lo dico a beneficio del personale preposto alla sicurezza dello Stato democratico, non si sa mai...) e sono partito *da solo*, o in compagnia di altri pochissimi *disarmonici*. Se tu conoscessi la mia biografia sociale e politica capiresti che parlo di «classe operaia» come persona informata dei fatti, non per sentito dire o per professione. Probabilmente a casa mia la teoria critica della società non si è mai sentita così a proprio agio...

Insomma, non sono un intellettuale (mi concepisco, se così posso esprimermi, come un *militante del punto di vista umano*), né sul piano sociologico né su quello politico. Per questo, ad esempio, posso parlare della condizione operaia come di una *maledizione*, senza avvertire il peso della citazione colta (Marx). Insomma, non proferisco *ex cathedra*, purtroppo...

Non faccio né appelli né proclami, ma inviti alla riflessione, e soprattutto non m'indigno (peraltro *falsamente*, come sostieni), per il semplice fatto che odio la

recente moda dell'indignazione. Tutti hanno l'indignazione facile: «conservo ancora la capacità di indignarmi». Bello sforzo! Il mio motto è: *indigniamoci di meno* (su Berlusconi, sull'inquinamento, sulle guerre, sugli stupri, sui bimbi che muoiono di fame e su quant'altro questa società fa di male agli individui) *e pensiamo di più!* Come hai capito non mi piace far qualcosa pur che sia, agitarmi per provare l'ebbrezza della lotta e sfogare le mie frustrazioni: ecco perché metto in primo piano la necessità di *capire* il mondo, per trasformarlo come *umanità* comanda. D'altra parte, una parola veramente critica non manca mai di avere conseguenze pratiche. Almeno io mi attengo a questo principio, il quale non si nutre di successi immediati e di popolarità, ma di una verità che spinge gli uomini a sfidare il Dominio. Vedi quanto sono ambizioso!

Perché, poi, sarei «populista e demagogico»? Mi hai visto forse accarezzare il pelo al popolo, o indicargli facili strade che menano alla felicità? Esattamente il contrario, semmai. Il demagogo è l'uomo buono per tutte le stagioni che dice al popolo solo ciò che questo vuol sentirsi dire, mentre il discorso che offro *urbi et orbi* non può che allontanarlo da me. Necessariamente. A differenza della facile indignazione, che si vende come il pane (specialmente presso il «popolo di sinistra»), quello che chiamo pensiero critico-radical non è mai stato un articolo alla moda. D'altra parte non cerco suffragi elettorali (sono antidemocratico, come abbiamo stabilito), ma persone interessate a ragiona-

L'Angelo Nero sfida il Dominio

re su questa bazzecola: si dà un'alternativa, alternativa *umana*, a questa società ostile all'uomo? E in che termini? E i mezzi?

Parliamone. Come diceva Totò, *da cosa può nascere cosa*; hai visto mai... E diceva anche, il grande Partenopeo, che nella vita capita di venire a contatto con problemi di non facile soluzione: «*non sono mica fiaschi che si abboffano!*» Personalmente guardo anche la «questione operaia» da questo peculiare – non migliore o peggiore del tuo, non più vero o meno vero del tuo, ma semplicemente *diverso* – punto di vista.

Detto questo mi scuso per la lunghezza della risposta, ti ringrazio nuovamente per l'attenzione che hai voluto dedicarmi, e ti saluto.

La regola è nell'eccezione⁴

«L'affermazione che Hitler avrebbe distrutto la cultura tedesca non è che un trucco reclamistico di coloro che vorrebbero ricostruirla dai loro telefoni d'ufficio [...] Chi vuol lottare contro il fascismo culturale, deve cominciare con Weimar» (T. W. Adorno, *Minima Moralia*, 1944).

La scorsa settimana il Presidente della Camera Fini ha ricordato, al cospetto degli ebrei italiani convenuti nella prestigiosa Sinagoga romana, il ruolo che i loro predecessori ebbero nel processo di formazione dello Stato Unitario Italiano. Ciò che mi ha colpito è l'uso davvero spropositato che l'ex delfino di Almirante, e ora icona dei progressisti (ovviamente solo perché può creare seri problemi al Satriapo di Arcore), ha fatto della locuzione Male Assoluto. Coda di paglia? E soprattutto, di che Male Assoluto parliamo? Di qui, la breve riflessione che segue.

Il male assoluto non è il Nazismo che ha programmato la scientifica eliminazione degli ebrei residenti in Europa (prima pensando di confinarli nel Madagascar, poi inviandoli anzitempo al loro Padre: i nazisti amavano velocizzare i processi...), ma la società che lo ha generato dalle sue viscere, e che lo ha messo al mondo con parto spontaneo, ancorché assai doloroso.

⁴ Pubblicato su <http://sebastianoisaia.wordpress.com> l'11 Febbraio 2011.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

Questa società, la società Occidentale della scienza e della tecnica (al servizio degli interessi economici dominanti, beninteso), non solo non è riuscita a liquidare i secolari pregiudizi a carico degli individui bollati con lo stigma di persone moralmente ed eticamente abiette (a iniziare, ovviamente, dagli «sporchi giudei») o di socialmente perniciose (come sopra), ma li ha dotati di una carica emotiva e di una strumentazione tecnologica tali, da rendere appunto possibile lo sterminio industriale delle persone. (Nella fattispecie, sterminio razionalmente pianificato sulla base della tecnologia informatica offerta dalla IBM). Dai al pregiudizio la scienza moderna, e l'inferno su questa terra è assicurato!

Come già intuivano i filosofi più profondi d'ogni tempo, nell'evento eccezionale si manifesta la vera natura della normalità: *la regola è nell'eccezione*. Le crisi sociali devastanti, come quelle che sconvolsero la Germania a partire dal 1918, non fanno che adeguare la sostanza – disumana – della cosa alla sua forma più pura. Relativizzo l'Olocausto? No, ne assolutizzo le radici lontane e vicine.

Viviamo tranquille giornate camminando sopra una sottilissima lastra di magma solidificato. Inutile dire che cosa ribolle sotto. Questa condizione disumana, capace davvero di tutto, io la chiamo *male assoluto*.

La Profezia di Isaia⁵

La cosiddetta «primavera araba» – assai frettolosamente derubricata a malinconico autunno, se non a rigido inverno – ha fatto ritornare in auge lo «scontro delle Civiltà» evocato da S. P. Huntington negli anni Novanta. «La mia ipotesi è che la fonte di conflitto fondamentale nel nuovo mondo in cui viviamo non sarà sostanzialmente né ideologica né economica. Le grandi divisioni dell'umanità e la fonte di conflitto principale saranno legate alla cultura [...] Lo scontro di civiltà dominerà la politica mondiale». Questa, come si ricorderà, è la tesi sostenuta da Huntington nel suo celebre libro del 1996 (*Lo scontro di Civiltà e il nuovo ordine mondiale*) con il quale egli intese anche rispondere alle sollecitazioni che provenivano da Francis Fukuyama, teorico della *Fine della storia*, come titola il suo saggio del '92.

Per Robert Kagan «la tesi di fondo sostenuta da Francis Fukuyama nel suo famoso saggio resta inconfutabile: la lotta secolare fra concezioni opposte su come l'umanità debba governare si è risolta definitivamente a favore dell'ideale liberale occidentale. Il fondamentalismo islamico potrà avere un suo seguito nelle regioni del mondo in cui predominano i musulmani. E che sia capace di infliggere danni terribili all'Occidente lo sappiamo. Ma come hanno indicato Fukuyama

5 Pubblicato su <http://sebastianoisia.wordpress.com> il 21 Marzo 2011.

e altri, non rappresenta un pericolo grave per i principi universali del liberalismo occidentale» (*Paradiso e Potere*, 2003). Come Fukuyama, anche Kagan assume come fondamento inconfutabile della *Fine della storia* la fine dell'antagonismo mortale tra due opposte Civiltà: quella Comunista, il cui paradigma sarebbe stato incarnato dall'Unione Sovietica (finita miseramente insieme al suo sistema di «alleanze fraterne»), e quella Capitalistica, al cui vertice sventola, sempre più solitaria, la bandiera a stelle e strisce di marca statunitense. È proprio questo «fondamento inconfutabile» che mi sforzo di mettere radicalmente in discussione da quando ho iniziato a masticare politica – con scarsi risultati, lo riconosco.

Non due diverse e opposte «Civiltà» si sono fronteggiate nel corso di un settantennio (con la breve pausa della «Guerra di Liberazione antifascista»), ma due differenti sistemi capitalistici e imperialisti. Antonio Negri e Michael Hardt, i teorici dell'Impero come «nuovo ordine della globalizzazione», aderiscono di fatto allo schema prospettato da Kagan: «Quando Francis Fukuyama predica che siamo alla fine della storia, intende dire che l'era dei grandi conflitti è terminata: il potere sovrano non dovrà più fronteggiare nessun Altro e non ci sarà più nessun fuori» (*Impero*, 2001). In questo ragionamento il «Socialismo Reale» compare, ancorché «reale» e gravato di «magagne», come «Altro» e «Fuori» rispetto al Capitalismo, tesi che ritengo non solo falsa sul piano dell'analisi «scientifica» della struttura

sociale dell'Unione Sovietica (e della Cina *già ai tempi di Mao*), ma politicamente foriera di sciagurate prassi.

È oltremodo vero che «il mercato mondiale non conosce nessun fuori» e che «il suo dominio è il mondo intero» (*Impero*), ma non nel senso che lo spazio sociale un tempo occupato dal «Socialismo Reale» è stato «alla fine» colonizzato dal Capitalismo, tesi che appunto giudico falsa sotto tutti i punti di vista; ma nel senso che il rapporto sociale capitalistico estende il suo totalitario dominio non solo *spazialmente*, promuovendo un più rapido sviluppo capitalistico nei Paesi arretrati d'un tempo (Cina, India, Brasile, Sudafrica, ecc.), bensì anche e soprattutto *socialmente*, oserei dire *esistenzialmente*, ossia mettendo a profitto aree di attività sociali un tempo ritenute al riparo dalle «logiche di mercato». A mio avviso è proprio questo il concetto più adeguato, perché più radicale, alla locuzione *globalizzazione capitalistica*. Il Capitale conquista non solo il tempo degli individui, non solo il loro corpo, alterandone la «composizione organica naturale», ma anche la loro mente, la loro psiche, la loro «anima», ed è anche per questo che i Martiri dell'11 Settembre hanno voluto sfidare il Diavolo, nel risibile tentativo di esorcizzare l'angoscia per la fine del vecchio *status quo* (nonché esistenziale, a partire dai rapporti uomo-donna, padre-figlio) del Mondo Musulmano.

Ritorniamo a Huntington e al suo «Scontro di Civiltà». Quanto ideologico – *a testa in giù* – sia il suo punto di vista, lo possiamo desumere da questi pas-

L'Angelo Nero sfida il Dominio

si: «L'Occidente non ha conquistato il mondo con la superiorità delle sue idee, dei suoi valori o della sua religione ma attraverso la sua superiorità nell'uso della violenza organizzata (il potere militare). Gli occidentali lo dimenticano spesso, i non occidentali mai». In buona sostanza, Huntington non comprende come la superiorità sistemica dell'Occidente che rese possibile la sua penetrazione coloniale e imperialista ad Oriente e a Sud si radicesse nelle profondità della sua potenza economica, nell'uso sempre più razionale (tecnologico, scientifico) della sua *violenta organizzazione economica*. Il potere economico spiega, «in ultima analisi», il *potere militare*, non viceversa, almeno nell'epoca del moderno capitalismo, quella aperta dalla rivoluzione sociale (economica, scientifica, politica, ideologica, psicologica) iniziata nel Vecchio Continente nel XVI secolo.

Uno degli errori capitali commessi da Hitler nella Seconda guerra mondiale è stato quello di leggere la società americana con gli occhiali dell'ideologia nazionalsocialista, la quale rappresentava l'America nei termini di una «civiltà degenerata», «cioè di un paese che non possiede le energie morali per vincere una guerra di rinnovamento mondiale e che al nostro posto non avrebbe mai saputo resistere all'inverno russo del 1941-1942. Ciò che noi rimproveriamo agli Stati Uniti è in primo luogo l'assoluta mancanza di civiltà» (H. Picker, *Conversazioni di Hitler a tavola* 1942). Per questo egli non si capacitava del fatto che una nazione come l'Inghilterra, così possente sul piano della Civiltà e per

molti aspetti da invidiare, avesse «preferito ad un'intesa con la Germania la fraterna alleanza con gli Stati Uniti». Saranno sufficienti solo pochi altri mesi di guerra, per far comprendere al Führer come la «degenerata» America fosse ormai giunta al vertice dell'Occidente proprio in grazia della sua straordinaria potenza economica, nonostante una sua «generale assenza di ideali veramente grandi». Ma questa è un'altra storia, forse.

Nel suo articolo del 9 Marzo, Piero Ostellino ha riassunto la mai del tutto seppellita «profezia di Oriana Fallaci» sul lento ma inesorabile «suicidio dell'Europa», vittima della cultura del politicamente corretto che le impedisce di comprendere che il problema, per l'Occidente, non è l'interpretazione fondamentalista dell'Islam, ma l'Islam stesso, sorto sulle basi della *jihâd*, della Guerra Santa a tutto ciò che non si piega al Misericordioso Verbo di Allah. L'americana Brigitte Gabriel, la bella attivista anti-muslim di origine libanese, ha preso il testimone fallaciano. «Nel mondo c'è un cancro che si chiama islamo-fascismo, la cui ideologia vien fuori da una sola fonte: il Corano». Stupidaggini, è ovvio; ma che celano un dato di realtà che ai buoni di spirito risulta difficile da mandar giù: l'ideologia multiculturalista fa acqua da tutte le parti. Averlo ammesso francamente è costato al premier inglese Cameron diversi punti nella Borsa Valori del politicamente corretto. Nel mondo «più equo e solidale» costruito a tavolino dai progressisti, chi dice la verità corre sempre il rischio di passare per un poco di buono. Per fortuna io non ho

preoccupazioni di stampo elettorale.

La verità è che la società occidentale dei nostri giorni, così tecnologicamente e scientificamente avanzata, così sessualmente e culturalmente emancipata (naturalmente solo a chiacchiere), non riesce a superare anacronismi d'ogni sorta che sembrano non avere più alcun fondamento «culturale», mentre ne hanno uno solidissimo sul piano squisitamente sociale. Una prassi sociale che non smette di generare contraddizioni, tensioni, disagi, sofferenze, frustrazioni, odio e violenza non potrà mai essere al riparo dai peggiori e catastrofici pregiudizi. In questo disumano contesto la bronzea Legge del Capro Espiatorio è sempre all'ordine del giorno: la colpa è, di volta in volta e invertendo periodicamente i ruoli di carnefici e di vittime, dei bianchi o dei neri, dei Cristiani o dei Musulmani, dei maschi o delle femmine, del Sud o del Nord, del Convenzionale o del Nucleare, e via di seguito.

«È difficile dire – perché è troppo presto per dirlo – se l'infausta profezia di Oriana si realizzerà. Ma, escluso – come lei prevedeva – che “i musulmani accettino un dialogo con i cristiani, anzi con le altre religioni” (o con gli atei), è sulle conseguenze sociali delle diversità fra Islam e Cristianesimo che, come suggerisce Papa Ratzinger, sarebbe, però, necessario aprire un dialogo con chi viene da noi. Per sapere se vuole davvero convivere in armonia con noi» (P. Ostellino, *Corriere della Sera*, 9 marzo 2011). Ma ha un seppur remoto senso impostare in questi termini il problema sociale derivan-

te dall'afflusso, che si profetizza sempre più massiccio, se non addirittura di «proporzioni bibliche», di disperati arabi nelle opulente terre d'Occidente? Certo che no.

La perdurante impotenza sociale delle classi subalterne d'ogni parte del mondo fa sì che i loro elementi più insofferenti, più frustrati o semplicemente più sensibili si attacchino come patelle allo scoglio delle più disparate ideologie reazionarie: stalinismo, nazismo, fondamentalismo islamico, «fondamentalismo sportivo», e via di seguito. All'epoca in cui Paesi come l'Unione Sovietica e la Cina di Mao sembravano poter rappresentare una valida alternativa al capitalismo imperialistico occidentale, una non piccola parte delle «masse diseredate arabe» trovò nell'ideologia di Stato di quei Paesi il suo punto di riferimento ideologico e politico. Un'altra non piccola parte di quelle masse riversò invece la sua speranza di riscatto in un nazionalismo arabo che vedeva di buon occhio la via per il progresso indicata dall'Occidente, ma anche dalla Turchia e dal Giappone. Naturalmente questo schema riproduceva la dialettica interna alle classi dominanti del «Mondo Musulmano», divise in fazioni sull'opzione strategica da implementare per meglio difendere ed espandere i loro interessi materiali, il loro potere politico ed ideologico, il loro prestigio sociale.

In ogni caso, l'Islam si sposava benissimo tanto col nazionalsocialismo (o stalinismo nazionale che dir si voglia) di matrice Russa e Cinese, quanto con il nazionalismo di matrice occidentale e modernista. Quando poi,

L'Angelo Nero sfida il Dominio

per un verso il «socialismo reale» iniziò la sua parabola discendente, e per altro verso la «via occidentale» alla modernizzazione dei Paesi Musulmani si rivelò sempre più lastricata di contraddizioni e di sofferenze (da sempre e ovunque l'«accumulazione originaria del capitale» non è mai stata un pranzo di gala!), le speranze deluse e frustrate delle masse arabe iniziarono a incrociarsi nuovamente con l'ideologia tradizionalmente dominante: con l'Islam. Un Islam ovviamente non «contaminato» da influenze e apporti esterni, perché *il ritorno alla purezza delle origini* è da sempre il mantra di tutti coloro che soffrono il presente senza comprenderlo.

Alla fine del XIX secolo, quando la divergenza tra «Mondo Musulmano» e «Mondo Cristiano» apparve irrecuperabile, gli intellettuali occidentali, seguiti a ruota dai colleghi orientali, iniziarono ad elaborare questa domanda: l'Islam è compatibile con il capitalismo? A mio avviso l'interpretazione che biasima il mancato sviluppo capitalistico di alcune civiltà mondiali, e ne fa addirittura una tara antropologico-culturale, non ha alcun fondamento storico, e si capisce solo in riferimento a una concezione apologetica del capitalismo – e quindi della «Civiltà Occidentale» che lo ha generato con dolorosissimo travaglio. La teoria razionalistica di Max Weber, che individua nell'indigenza tecnico-scientifica del pensiero religioso non cristiano il mancato sviluppo in senso capitalistico di molte Civiltà (dalla Cina alla Mesopotamia, dall'Africa al Medio Oriente) al tempo del «decollo» occidentale, è falsa

nei suoi stessi presupposti storici, e questo lo dimostra proprio il processo di espansione del Mondo Musulmano nei suoi secoli ascendenti (dal VII all'XI secolo).

Basti vedere ciò che rimane della Civiltà Musulmana a Palermo, a Cordova e a Toledo, per rendersi conto del macchiano errore di Weber. Scrive Burhan Ghalioun: «Non è inutile sottolineare l'atteggiamento di disponibilità dei musulmani (nei secoli della loro ascesa storica) nei confronti della filosofia e del pensiero critico. Questa benevolenza si è manifestata nel loro entusiasmo per la letteratura e per le scienze dell'Antichità greca così come per le ambiziose iniziative strategiche intraprese da Alessandro il Grande» (*Islam e islamismo. La modernità tradita*, 1998). E Certamente Henri Pirenne non sbagliava quando scriveva che «La storia ci offre lo spettacolo di tanti debiti contratti dai cristiani con la superiore civiltà dei Musulmani» (*Storia economica e sociale del Medioevo*, 1933).

Peraltro, gli esempi che Weber fornisce del superiore spirito razionalistico europeo sono per lo più *posteriores* all'età del decisivo impegno del Vecchio Continente (olandese e Inghilterra, *in primis*) sulla via della modernità capitalistica. Speculare all'errore razionalistico di Weber troviamo la tesi deterministica che prospetta in termini assolutamente necessari il passaggio di ogni formazione sociale attraverso la linea progressiva degli «stadi»: dalla società barbara a quella antica, da questa al feudalesimo per giungere, *dulcis in fundo*, alla società borghese. Condannare il «razzismo culturale» degli

intellettuale occidentali non deve suggerirci l'idea di un capitalismo pronto a schiudersi dappertutto, se solo il demoniaco Occidente non avesse messo la propria coda su uno sviluppo endogeno «naturale».

L'opposizione di fondo dell'Islam al capitalismo, e dunque a tutte le prassi che connotano la società borghese, non ha alcun appiglio storico, sociale e culturale, anche perché la religione, qualsiasi religione (e a maggior ragione le religioni monoteiste) da sola, separata dallo spazio storico-sociale che l'ha generata, non spiega un bel niente. La religione – e l'ideologia in generale –, messa al servizio di questo o quell'altro interesse sociale, può andare in un senso come nel senso opposto: può supportare tanto una prassi sociale volta alla modernizzazione di un Paese, quanto una prassi che si oppone a questa tendenza. «Nulla indica in maniera vincolante che la religione musulmana abbia impedito al mondo musulmano di evolversi nella via del capitalismo moderno, come nulla indica che su tale via il mondo occidentale europeo sia stato spinto dal cristianesimo. L'Islam non ha prescritto, né imposto, agli uomini, alla civiltà, agli Stati che professavano la sua dottrina, una via economica specifica» (Maxime Rodinson, *Islam e capitalismo*, 1966).

L'arretratezza sociale del Mondo Musulmano non si spiega né con l'Islam né con una sua interpretazione fondamentalista. Semmai è vero esattamente l'opposto: la prima spiega, «in ultima analisi», la seconda. Se ancora oggi ci poniamo il problema del fondamenti-

smo islamico nei Paesi Musulmani – e, per riflesso, dei giovani immigrati musulmani che vivono ai margini delle metropoli occidentali – è perché ancora oggi la struttura sociale di quei Paesi fa dell’Islam un formidabile strumento politico-ideologico nelle mani di strati sociali e di gruppi politici che si collocano «trasversalmente» rispetto alla gerarchia sociale.

Anch’io ho visto all’opera il fatalismo e l’indolenza dei musulmani, di cui parlava Weber, a Tripoli, nel cui porto sono stato nel 1999 (in qualità di Ufficiale di Macchine di un mercantile), nel pieno dei festeggiamenti della «Grande Rivoluzione Verde», che quell’anno compiva giusto trent’anni. Operai – che grossa parola! – assunti a giornata, come nell’Italia degli anni Cinquanta, scaricavano la nostra nave con una lentezza esasperante; del tutto sforniti dei più elementari sistemi di sicurezza (maneggiavano pesantissimi tubi d’acciaio, che sarebbero serviti all’Eni, senza casco, senza guanti e in ciabatte!), avevano l’insolenza stampata sul volto. Ma non mi è passata nemmeno per l’anticamera del cervello l’idea che quel comportamento poco produttivo avesse a che fare con la loro religione o con qualche loro tara antropologico-culturale! Ai miei colleghi, invece, sì... Una struttura capitalistica di basso livello tecnologico e una società di asfittico sviluppo generale non può generare una produttività di stampo germanico o milanese. In quelle condizioni un operaio tedesco – o milanese – sarebbe superfluo. E, a proposito dell’operaio milanese, non dimentichiamo che an-

L'Angelo Nero sfida il Dominio

che i «polentoni» considerano i «terrone» un po' come l'equipaggio della mia nave considerava i declassati lavoratori libici.

Il criterio giusto

A proposito delle cosiddette «rivoluzioni arabe»⁶

La rivoluzione sociale è l'Eccezione che spezza i ceppi a cui la Regola tiene incatenata la possibilità della Liberazione. Per questo un Evento di tale natura rappresenta per il Dominio Sociale il Male Assoluto, l'assoluta aberrazione che bisogna annientare con ogni mezzo necessario. Questa stringente e vitale necessità conferisce piena legittimità al mezzo. Questo è il criterio del Dominio.

Ma insomma: si tratta di rivoluzioni vere, o ci stanno prendendo in giro? Come facciamo a districarci nel guazzabuglio di informazioni che ci giungono da tutte le parti? Parafrasando il dubbio amletico, «*Rivoluzione o non Rivoluzione?*» Come risolvere il problema?

Personalmente applico un metodo estremamente semplice, ma tutt'altro che semplicistico. Quando osservo che un «moto popolare» trova l'appoggio di una parte della classe dominante del Paese che lo ha generato, o di una parte della cosiddetta «Comunità Internazionale», allora capisco che esso non ha una natura socialmente rivoluzionaria, e nel XXI secolo, quando tutto il Pianeta giace sotto il cielo del capitalismo (più o meno arretrato non ha importanza), ciò

6 Pubblicato su <http://sebastianoisaia.wordpress.com> il 4 aprile 2011.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

equivale all'assenza in esso di una qualsivoglia sostanza realmente «progressiva». Sul piano del processo materiale, ossia tenendo conto dell'assenza di una *soggettività* sociale e politica facente capo alle classi dominate (è il nostro caso, ovunque nel mondo), di *socialmente rivoluzionario* c'è solo il Capitale. Esso svelle sempre di nuovo tutto ciò che gli si presenta dinanzi come un impedimento alla sua vitale corsa espansiva – beninteso, *vitale* nel senso proprio del termine: se non si espande, soprattutto in termini qualitativi, il Capitale muore.

Un siffatto «moto popolare» è parte integrante del processo sociale materiale di cui sopra, a prescindere dalla coscienza che ha di se stesso – e soprattutto a prescindere dagli ideologi che lo teorizzano dal salotto di casa, tra una portata e l'altra.

Sarà un mio limite, ma ad esempio mi riesce difficile, anzi impossibile, immaginare una «*rivoluzione*» appoggiata dai cacciabombardieri o dai missili sparati dalle navi di qualche Potenza. Quando poi c'è di mezzo la mitica «Egida dell'ONU», più che esaltarmi per la «*rivoluzione*», o per la «*guerra umanitaria*», corro a prendere la pistola... della critica, che avevate capito? «*Rivoluzione*», certo, ma d'Egitto (in tutti i sensi)!

Se, invece, un movimento sociale scatena il terrore e l'odio nel seno *di tutte* le classi dominanti, *ovunque* esse si trovino ad esercitare la loro funzione sociale, allora le cose, almeno per me, cambiano radicalmente. Nessuna classe dominante, ovviamente, può appoggiare un evento che ne mette in discussione la stessa

esistenza. Il suicidio di una classe dominante non è un evento contemplato dalla storia.

La rivoluzione sociale è, per il Dominio, il Male Assoluto, la scandalosa Eccezione che infrange il Sacro Divieto posto a tutti gli individui dalla Regola. È l'Eccezione che non intende confermare la Regola, ma annientarla una volta per sempre. Per questo, in quel caso, mi aspetto da tutte le fazioni capitalistiche, e in tutto il mondo, velenose calunnie e tanta, tanta Violenza, magari sotto l'egida dell'ONU. Perché no?

L'ANGELO NERO SFIDA IL DOMINIO

Il concetto di Sociale

Ancor più che in passato, nel XXI secolo il *sociale* appare il concetto di gran lunga più importante per comprendere il processo storico e la realtà nella sua complessa (contraddittoria e conflittuale) dinamica. Per mutuare Donoso Cortés, la società è al contempo circonferenza e centro: come centro attrae ogni individuo e ogni prassi, come circonferenza li contiene. «Nulla resta fuori di questo contenente universale, tutto è soggetto alla sua attrazione irresistibile»¹. La società è il luogo e il tempo della prassi degli individui associati in una comunità, ed è precisamente questa prassi che riproduce sempre di nuovo il *sociale*; che è perciò il luogo della storia e della natura, perché è attraverso la sua mediazione che l'uomo fa esperienza di tutto, anche del *naturale*.

Probabilmente è in questo senso che Aristotele parlò dell'uomo nei termini di un *politikón zoon*, ossia di un animale che solo nello spazio sociale trova la sua naturale dimensione esistenziale. Solo nella *polis*, nella Città-Stato, si danno infatti quelle condizioni economiche, culturali, etiche, psicologiche, in una sola parola *sociali*, che consentono all'uomo di dispiegare quella

¹ Juan Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, 1850, p.216, Rusconi, 1972.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

peculiare natura che lo rende una specie diversa dalle altre che calcano il pianeta. Non a caso gli schiavi, e in parte le donne, che secondo Aristotele dovevano essere assimilati alla rozza e cieca natura, o quantomeno al regno degli animali assoggettati al dominio dell'uomo attraverso la loro domesticazione, ai suoi *politici* occhi non apparivano degni dello status umano. Le condizioni *bestiali* in cui vivevano gli schiavi per Aristotele si spiegavano non con la natura bestiale della polis, che coltivava la splendida civiltà Greca nella fertile melma del lavoro schiavistico, ma con la natura *animale* degli schiavi. Questa tragica dialettica tra schiavitù e civiltà sarà genialmente penetrata in profondità, e al contempo travisata in chiave aristocratica, da Nietzsche.

Molto interessante appare anche il concetto di *socialità* elaborato da Vico nell'ambito della sua critica («arte critica», secondo le sue parole) dei filosofi precedenti e contemporanei (Cartesio, *in primis*), rei a suo avviso di aver trascurato grandemente la realtà più prossima, più intima e peculiare all'uomo, ossia il suo essere, appunto, socievole, e in un modo affatto diverso dalle altre creature animali, avendo egli creato da se i fondamenti della propria esistenza. Il pensiero filosofico ha avuto la pretesa di discettare su questioni alle quali esso non può dare risposte certe, oggettivamente vere, in quanto esorbitano dall'ambito delle cose terrene (Dio) e umane (la Natura), mentre ha colpevolmente misconosciuto problemi che, essendo di natura prettamente umana, possono trovare formulazioni e

risposte assolutamente vere. Di qui il suo consiglio ai filosofi di riflettere intorno alla prassi sociale umana. Com'è noto, Vico svolse questa feconda riflessione critica nei *Principi di una Scienza Nuova* (1725).

Fare della storia l'oggetto peculiare della nuova scienza o «arte critica»: questa consapevolezza condensa forse l'aspetto più rivoluzionario e fecondo della concezione vichiana, e certamente non è un caso che Marx non mancasse di rilevarlo². Solo ciò che produciamo con la nostra testa e con le nostre mani (una distinzione puramente formale, beninteso) può diventare oggetto di scienza: ecco perché dobbiamo occuparci anche di Dio! Questa, però, è una mia aggiunta antiscientista.

«La lunga familiarità con i problemi del diritto, sia nella ricerca della sua genealogia, sia nell'analisi del rapporto fra la legge e la giurisprudenza, hanno portato

2 «Darwin ha fatto volgere l'attenzione sulla storia della tecnologia naturale, ossia sulla formazione degli organi vegetali ed animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali. Non sarebbe forse degna di pari attenzione la storia della formazione degli organi produttori dell'uomo sociale, fondamento materiale di ogni specifica organizzazione sociale? e non riuscirebbe più facile, dato che, come afferma *Vico*, la storia dell'umanità e quella della natura son ben distinte per noi in quanto abbiamo fatto la prima ma non la seconda?» (K. Marx, *Il Capitale*, I, p. 277, Newton, 2005). Non pochi epigoni di Marx hanno preferito enfatizzare l'analogia tra la storia della tecnologia naturale e la storia della prassi sociale umana, piuttosto che seguire la felice indicazione del «maestro».

Vico alla convinzione che il diritto è opera dell'uomo, della sua coscienza. E poiché il diritto costituisce la struttura della società e l'evoluzione di questa dà origine alla storia, non gli fu difficile arrivare alla conclusione che il mondo storico è fatto dall'uomo e può quindi essere conosciuto da lui con verità»³. Qui non importa considerare il modo in cui in concreto Vico pensasse di risolvere il problema sulla scorta delle conoscenze generali del suo tempo, giacché ciò che occorre rilevare è che averlo chiaramente individuato e formulato rappresenta il suo grande contributo all'arte critica. In effetti, non è sbagliato affermare che con Vico inizia la moderna filosofia della storia.

È su questo fondamento storico-umanistico che si radica la critica vichiana del solipsismo di Cartesio, il quale, alla ricerca di un fondamento ontologicamente puro dell'esistenza, finisce per sradicare il Soggetto dai reali presupposti storici e sociali che lo rendono possibile e intellegibile. «Vico, in polemica con l'odiato Descartes, aveva riconosciuto che una visione che prendeva avvio solo dall'individuo – concepito come indipendente – doveva necessariamente essere limitata e vana, ma soprattutto necessariamente errata. La conoscenza che gli uomini hanno di se stessi si fonda unicamente su un'analisi del processo storico nel quale essi agiscono, non sullo studio della propria interiorità come ha pensato l'idealismo soggettivo di tutti i tempi.

3 A. M. Jacobelli Isoldi, *G. B. Vico. Per una «Scienza della storia»*, p.13, Armando, 1985.

Economia, Stato, diritto, religione, scienza, arte – tutti i prodotti specifici degli uomini sono divenuti nella storia e non possono quindi essere compresi a partire degli individui isolati, ma solo a partire della qualità della loro socialità»⁴. È precisamente su questo fondamento «materialistico» (o «prassistico», ovvero semplicemente «umano») che si radica la mia avversione del cosiddetto «bisogno ontologico», il quale esprime l'illusione, da sempre coltivata dal pensiero che vuole cogliere «la cosa stessa», di trovare «essenze ontologiche» non contaminate da una dimensione storico-sociale vissuta come corruttrice dell'originaria purezza, come *Male*. Il punto di vista ontologico-radical non comprende che il problema non insiste nella *mediazione* (il Soggetto, la Storia, la Società), che rappresenta un dato inestinguibile della nostra esistenza, ma nella sua *qualità*: di quale *Soggetto, Storia e Società* si tratta.

Scrivendo Rousseau all'inizio della prima parte del suo *Discorso sull'ineguaglianza*: «Anche se è importante, per giudicare bene lo stato naturale dell'uomo, considerarlo dalle sue origini ed esaminarlo, per così dire, nel primo embrione della specie, io non seguirò la sua formazione attraverso i suoi successivi sviluppi; non mi fermerò a ricercare nel regno animale ciò che esso poteva essere alle origini per divenire infine com'è ora. Non esaminerò se, come pensa Aristotele, le sue unghie allungate siano state all'inizio degli artigiani adun-

⁴ M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, 1930, p. 73, Einaudi, 1978.

chi; se fosse velloso come un orso; e se, camminando a quattro zampe, i suoi sguardi, rivolti a terra e limitati a un orizzonte di pochi passi, mostrassero insieme il carattere e i limiti delle sue idee [...] Io lo sopporrò sempre come lo vedo oggi, che cammina su due piedi, si serve delle sue mani come noi facciamo delle nostre, rivolge i suoi sguardi su tutta la natura e misura con gli occhi la vasta distesa del cielo»⁵. Proprio all'inizio del suo celebre saggio, il filosofo ginevrino sentì dunque il bisogno di contraddire la propria tesi di fondo (l'uomo selvaggio come essere puramente naturale), a dimostrazione di quanto forte fosse già allora il concetto e la prassi del *sociale*.

In effetti, solo un uomo "lavorato" abbondantemente dalla società può *dominare* con lo sguardo la natura e può *misurare* «con gli occhi la vasta distesa del cielo». «L'uomo si isola solo attraverso il processo storico», scriverà Marx un secolo dopo, forse riflettendo sul *Discorso* di Rousseau⁶. Com'è noto, per Marx il punto di vista dell'individuo isolato, proprio della società borghese – e di Rousseau – è un *risultato storico*, non un punto di partenza; infatti, «Quanto più risaliamo indietro nella storia, tanto più l'individuo – e quindi l'individuo che produce – ci appare non autonomo,

5 J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, 1754, p. 101, Editori Riuniti, 1968.

6 K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, p. 99, Editori Riuniti, 1967.

parte di un insieme più grande»⁷.

Tuttavia non è possibile cogliere nel pensiero di Rousseau le «robinsonate» tipiche della produzione letteraria e scientifica del suo tempo, e forse questa estraneità intellettuale (che troverà un'eco anche sul piano esistenziale) gli permise di individuare le radici del male, non in qualche difetto nella Divina Creazione, secondo la collaudata teodicea dei secoli precedenti, né in una presunta disponibilità naturale dell'uomo a creare pretesti per la guerra universale di tutti contro tutti, bensì nella stessa *società umana*. «Un selvaggio è un uomo, e un europeo è un uomo – scriverà Jean-Jacques in un successivo scritto – [...] Tra i selvaggi l'interesse personale parla così forte come da noi, ma non dice le stesse cose: l'amore della società e la cura della comune difesa sono i soli interessi che li uniscono: questa parola di *proprietà*, che costa tanti delitti ai nostri galantuomini, non ha quasi alcun senso tra loro; non hanno tra loro nessuna divergenza d'interessi che li divida; niente li porta a ingannarsi l'un l'altro; la pubblica stima è il solo bene al quale ciascuno aspira, ed essi la meritano tutti. È possibilissimo che un selvaggio compia una cattiva azione, ma non è possibile che prenda l'abitudine di agire male, perché ciò non gli servirebbe a niente»⁸. In effetti, in una comunità che non conosce

7 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, pp. 171-172, Editori Riuniti, 1957.

8 J.-J. Rousseau, prefazione al *Narciso*, cit. tratta dall'*Introduzione* di Valentino Gerratana al *Discorso sull'ineguaglianza*

la proprietà privata il crimine *non paga*, letteralmente.

Fuori dalla dimensione del *sociale* non è quindi nemmeno concepibile la multiforme prassi umana, in particolare quella che definiamo *politica*. Ma cos'è la politica? Come prima, grossolana approssimazione possiamo definirla come l'insieme delle procedure e delle pratiche (incluse quelle eminentemente teoriche, beninteso) che esprimono il dominio sociale sul piano della cosiddetta «sovrastuttura», ossia in un luogo distante dal suo immediato radicamento materiale, e che ne rendono possibile la continuità e l'espansione. Proprio questa distanza pratica e concettuale tra le due dimensioni rende possibile la sopravvivenza del moderno dominio all'interno di una società altamente complessa e articolata, la quale deve necessariamente esprimersi attraverso molteplici, e molto spesso defatiganti, mediazioni politiche, istituzionali, culturali, e così via.

Viceversa, la carica dirompente degli interessi e dei malesseri manderebbe in frantumi l'intero quadro sociale: è quanto accade durante le più gravi crisi economiche, le quali creano una sorta di corto circuito tra Potere Sociale Materiale e Potere Politico. La distanza tra la «Struttura» e la «Sovrastuttura» è di colpo annullata, cosa che peraltro credo dia ragione a chi, come me, concepisce la società alla stregua di una sola, immensa «totalità dialettica» che non si lascia irretire da dualismi concettuali come quelli che fanno capo alla teoria che postula una distinzione «ontologica»

tra «Struttura» e «Sovrastruttura». Il che, ovviamente, non significa affatto sostenere che vi sia un' identità tra l'*economico* e il *politico*, come d'altra parte si evince benissimo da queste pagine.

È dunque nell'evento massimamente critico che viene allo scoperto il nocciolo irriducibile del Dominio Sociale. La situazione d'eccezione surriscalda le barre sociali e lascia evaporare con sorprendente rapidità il liquido refrigerante della mediazione politica. L'esplosione del conflitto sociale generalizzato si presenta nei termini di un'assoluta necessità, anche se il suo decorso è tutt'altro che determinato e determinabile. (A proposito: Fukushima ha qualcosa a che fare con questa smaccata analogia «atomica»? Fate un po' voi...).

L'importanza di Machiavelli, la cui opera è stata largamente travisata in chiave politicista, consiste proprio nel suo sforzo di porre ad analisi scientifica – in stretta connessione con la scienza della natura del tempo – questo dato di fatto (il dominio sociale) che ormai appariva con la stessa evidenza e la stessa tetragona oggettività di un fenomeno naturale. Analogamente allo scienziato della natura, Machiavelli ricerca le regolarità osservabili nel *continuum del dominio*, nella storia passata e recente: la prima in quanto getta luce sul presente, la seconda come chiave del passato. «Se Machiavelli analizza la storia romana alla luce di Tito Livio, in essa ricerca le regole eterne, secondo le quali gli uomini si fanno dominare»⁹.

9 M. Horkheimer, *Gli inizi della filosofia...*, p. 6.

Machiavelli espresse al meglio l'ascesa della classe borghese nel periodo rinascimentale. Contro l'oziosa e parassitaria aristocrazia del tempo egli invocò una sorta di «soluzione finale» che lasciasse libero spazio ai ceti laboriosi e virtuosi della società, ossia ai mercanti, ai banchieri, ai grandi imprenditori, a coloro che approntavano costosi e rischiosi viaggi, per terra e per mare, alla ricerca di nuove terre e nuovi tesori. La virtù si era concentrata in questa nuova classe di dominatori. Il cosiddetto «machiavellismo», banalizzato come italica propensione a sperimentare le più bizzarre e ardite alchimie politiche in vista della conquista e della conservazione del potere politico, consiste nella ricerca di prassi politiche che mettano al centro la questione del dominio sociale: rispetto a questo supremo «imperativo categorico» della storia ogni altra considerazione, d'ordine morale o religioso, va vista come del tutto secondaria e comunque ad esso subordinata. Fermo restando l'eterno e inestinguibile principio del dominio, il quale postula l'insuperabile necessità della divisione classista della società in *dominanti* e *dominati*, virtuoso è il Sovrano che rimane fedele a questo principio in vista del benessere generale (cioè borghese). La classe o i ceti sociali investiti del Potere sono chiamati a esercitarlo nel modo più efficace – razionale, produttivo e virtuoso – possibile, senza lasciarsi distrarre da incombenze del tutto periferiche rispetto alla centralità del dominio, il quale non va né negato né esecrato, ma assunto coscientemente come necessaria funzione sociale.

Per Machiavelli solo questa chiara, e per certi aspetti spregiudicata, coscienza può dare agli uomini il governo migliore possibile della loro vita, mentre ogni altro atteggiamento, viziato da pregiudizi moralistici o religiosi, nella misura in cui misconosce il grave problema dell'esercizio del potere, è foriero di sciagurate conseguenze. Tutti, dominatori e dominati, devono stare al loro posto, recitando al meglio – con virtù – la parte a loro assegnata dalla prassi sociale vigente in un dato momento sotto un particolare cielo. Tuttavia, in Machiavelli questa concezione non ha mai avuto il significato di una mera apologia dello *status quo*; prova ne sia il suo ampio riconoscimento del ruolo della lotta di classe (come nel caso della rivolta dei Ciompi) nella dinamica storica. Nelle *Istorie fiorentine* egli descrive non solo l'opposizione tra nobili e popolo, ma anche le divisioni che si produssero nel seno del popolo, tra ceti borghesi e «la plebe».

A questo punto è necessario, anzi indispensabile, un chiarimento: qui non faccio riferimento ad una generica – metastorica – società, ma alla società *classista* in generale, e alla società *capitalistica* in particolare. Infatti, il concetto di politica trasuda da tutti i pori quell'antagonismo fra classi, ceti, individui, organizzazioni, stati: in una sola parola *fra interessi contrapposti*, che è appunto il segno distintivo di tutte le organizzazioni sociali toccate dalla maledizione classista. Non c'è divisione sociale di classe senza politica, e viceversa. Per dirla con il dialettico Clausewitz, *la politica non è*

L'Angelo Nero sfida il Dominio

che la continuazione della società divisa in classi con altri mezzi. Di più: la politica è fatta della stessa materia che dà sostanza e forma al corpo sociale; il *politico* è un momento fondamentale e irriducibile del *sociale*, ne rappresenta una essenziale e vitale articolazione. Per questo è da considerarsi del tutto priva di senso una loro contrapposizione concettuale e reale. Sempre fermo restando che avere la stessa sostanza non significa affatto essere la stessa cosa.

Ma se la politica è la società con altri mezzi, si può affermare la tesi correlata, ossia che *la società è la politica con altri mezzi*? A mio avviso questa tesi ha una sua fondatezza solo in certi, eccezionali contesti storico-sociali (penso alle epoche caratterizzate dalle guerre e dalle rivoluzioni), e sempre tenendo conto che il «contenente» non è il *politico* ma il sociale, il quale rimane comunque e in ogni caso la categoria chiave. La politica è *un momento* della totalità, mentre la società è la totalità che contiene i diversi momenti della prassi che la rendono possibile e comprensibile. Per dirla hegelianamente, sono questi particolari momenti che conferiscono alla totalità quello spessore storico che ne fa una categoria non dello Spirito, ma della prassi sociale umana. Per questo è quanto di più sbagliato approssicare il *sociale* muniti di categorie metastoriche (comprese quelle offerte da una certa antropologia e da una certa psicologia), le quali non tengono conto delle concrete prassi che, per così dire, rigano il tessuto della società.

Carl Schmitt riteneva che *società* fosse un'«ambigua

parola», e si approcciava al suo concetto partendo dal presupposto che la società è «qualcosa che *non* è Stato»: già qui si configura il dualismo originario fra Stato e Società, da egli concepiti come sfere sostanzialmente autonome, le quali poi naturalmente trovano momenti di reciproca interazione più o meno profondi, e sintesi più o meno artificiose e stabili. In effetti, l'ordine schmittiano ha sempre una natura precaria, perché è dalla sua rottura che deve sempre di nuovo prodursi quello «*stato d'eccezione*» che fonda «il politico», ossia la dimensione originaria che produce la storia degli individui e che le conferisce senso e direzione.

Quasi tutti gli studiosi del pensiero giuridico e politico di Schmitt attribuiscono al suo concetto di «stato d'eccezione» lo status di grande *radicalità*, che a mio avviso esso non merita né poco né punto. Infatti, un pensiero che, per l'essenziale, non sa cogliere le radici – storiche e sociali – del Male non può aspirare alla radicalità teorica e pratica, tanto più quando conferisce al Male lo status di categoria metastorica originaria e insuperabile – salvo Avventi davvero eccezionali... Fuor di metafora teologica, il Male ha un nome assai profano: *Dominio*, che può pure suonare come *Demonio*, non c'è dubbio. È questo il peccato originario che ha macchiato, e al contempo reso possibile, la genesi della Civiltà.

Dico questo solo per introdurre una diversa eccezione di *radicalità*, una sua “declinazione” che non rimanga impigliata nelle strette maglie dell'ideologia dominante. A Schmitt, ad esempio, persino il pensie-

ro marxiano appare poco radicale e comunque sullo stesso terreno «progressista» del liberalismo borghese. Come mai? Perché a differenza di Marx, il quale individua nella prassi sociale umana la radice dell'uomo (l'uomo produce se stesso sotto peculiari condizioni storico-sociali), Schmitt va alla ricerca di più alti e più originari fondamenti ontologici.

Donoso Cortés si distacca nettamente da Schmitt anche su questo punto: «Il socialismo è di gran lunga più coerente del liberalismo, anzitutto perché affronta decisamente tutti i grandi problemi e tutte le questioni fondamentali e poi perché propone sempre una soluzione perentoria e decisiva. Il socialismo è forte perché è una teologia, ed è distruttore perché la sua è una teologia satanica [...] L'errore fondamentale del liberalismo consiste nell'ammettere importanza soltanto alle questioni di governo, che, paragonate con quelle di ordine religioso e sociale, non hanno alcuna importanza. Questo serve a spiegare il motivo per il quale il liberalismo si eclissa quando i socialisti e i cattolici propongono al mondo i loro terribili problemi e le loro soluzioni diametralmente opposte»¹⁰. Non c'è dubbio, in fatto di «radicalità» il «controrivoluzionario» di Don

10 J. Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo...*, pp. 233-236. «La scuola liberale domina soltanto quando la società vacilla [...] e non sa decidersi né per Barabba né per Gesù» (ivi). Come tutti i moderni teologi della politica, Cortés non ha capito che la società borghese si è decisa per un terzo incomodo: il Signor Capitale.

Benito batte di molti punti il suo epigono Tedesco.

Donoso Cortés assimila i socialisti nella tensione teologica scaturita dall'instinguibile lotta che oppone il Bene al Male, e per questo si sente fortemente attratto dalla radicalità e dal decisionismo che permea il progetto socialista, il quale pone all'ordine del giorno niente meno che la scandalosa costruzione del Paradiso per opera dell'uomo. «Questo sì che è un Nemico all'altezza della situazione, un Nemico meritevole di essere preso in considerazione, anche al prezzo della propria vita; altro che il liberale che ci trascina nell'impotente confronto democratico fra le idee che infiacchisce anche il più virile tra i decisionisti!»: questo sembra dire Donoso Cortés. «Quando il socialismo chiama a raccolta tutti gli uomini affinché si levino in rivolta contro tutte le istituzioni sociali, non c'è dubbio che in tale maniera di porre e di risolvere il problema, se c'è molto di falso, molto c'è pure di grandioso e di possente, degno della terribile maestà dell'assunto»¹¹.

Per il «controrivoluzionario» spagnolo il socialismo ebbe il volto «demoniaco» di Proudhon, lo stesso che nel 1846 Marx definì un signore «che possiede una filosofia ridicola», uno che «spaccia un fiacco hegelismo per darsi l'aria di un forte pensatore»¹²; chissà cosa avrebbe detto di Marx Donoso Cortés se ne avesse letto

11 Ivi, p. 237.

12 K. Marx, Lettera ad Annenkov del 28 dicembre 1846, pubblicata nella *Miseria della filosofia*, 1847, pp. 136-137, Newton, 1976.

qualche scritto, come *La critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844) o i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, nelle cui pagine pulsa una critica della Teologia Politica e della società borghese che fa letteralmente impallidire il fiacco «radicalismo ateo» di Proudhon.

In Donoso Cortés non c'è solo, e nemmeno tanto, la questione della *decisione*, che pure gioca un ruolo importante nel suo schema concettuale; c'è soprattutto la critica della superficialità dottrinarie e politica del liberare, il quale trascura «ogni problema spirituale e sociale», e «discute le proprie questioni politiche come le uniche veramente degne di uno statista», mentre «non esiste in nessuna lingua una parola adatta a raffigurare la sua smisurata incapacità e radicale impotenza non già a risolvere ma solo a impostare i problemi fondamentali dell'uomo»¹³. Più che un difetto di *decisionismo*, Donoso Cortés sembra rimproverare al liberalismo un limite schiettamente teorico, teologico-sociale, il quale non può non riverberarsi nella sfera dell'azione politica.

Schmitt, un mix di teologia e di positivismo, ha ricalcato per molti aspetti lo schema teologico dello Spagnolo, privandolo però del suo spirito profondamente e coerentemente religioso, e perciò di «radicalità», sempre nell'accezione schmittiana del concetto. Dopo aver letto Donoso Cortés, Carl Schmitt mi è immediatamente apparso con le sembianze di un vecchio liberale frustrato nelle sue illusioni liberali e democratiche.

13 J. Donoso Cortés, *Saggio sul...*, p. 237.

La Civiltà secondo Freud

Per Freud, «Ciascun individuo è virtualmente nemico della civiltà», perciò «la civiltà deve venir difesa contro il singolo, e i suoi ordinamenti, istituzioni e imperativi si pongono al servizio di tale compito; mirano non solo ad attuare una certa distribuzione dei beni, ma anche a mantenerla, devono in effetti proteggere contro i moti ostili degli uomini a tutto ciò che serve alla conquista della natura e alla produzione dei beni»¹. Ecco far capolino il «pessimismo antropologico» freudiano²: le pulsioni profonde dell'uomo portano istintivamente (bestialmente) quest'ultimo a scontrarsi sempre di nuovo con l'ordinata esistenza costruita dalla civiltà, spezzata la quale ritorneremmo al primitivo stato di natura. Il dominio adesso si configura come potere sociale ostile tanto alla cieca natura «esterna»,

1 S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, 1927, p. 13, Boringhieri, 1975.

2 «Forse la misantropia di Freud non è altro che amore senza speranza, e l'unica espressione della speranza che ancora rimane» (T. W. Adorno, *La psicanalisi revisionistica*, 1952, in *Scritti sociologici*, p. 32, Einaudi, 1976). Di certo l'ideologia dell'Amore Universale, dell'empatia umana «a prescindere», per dirla con il noto comico napoletano, non aiuta a comprendere la poco amorevole condizione umana.

quanto all'altrettanto cieca natura «interna», ossia agli ancestrali «desideri pulsionali» che ci spingono all'omicidio, all'incesto e al cannibalismo³.

Intanto è da notare ciò che nella riflessione filosofica di Freud costituisce un nodo concettuale fondamentale: la Civiltà si fonda necessariamente a spese del singolo individuo. La totalità del consorzio civile deve con assoluta determinazione dominare sulla singolarità, sull'individuo, pena la disgregazione e la degenera-

3 «Quale che sia la critica di metodo cui questo lavoro [*Totem e Tabù*, 1912] va soggetto, l'importante era che riconoscesse che con la Legge e il Crimine cominciasse l'uomo» (J. Lacan, *Funzioni della psicoanalisi in criminologia*, 1950, in *Scritti*, volume primo, p. 124, Einaudi, 1974). È stato certamente un merito di Freud il non aver annegato la sua analisi della genesi dello psichico in una concezione idilliaca. In questo egli somiglia molto al Nietzsche della *Genealogia della morale*. È altrettanto vero che il metodo – ma io sospetto non solo quello – freudiano va sottoposto a una severa critica, perché lascia le feconde scoperte del moravo in balia di astruse concezioni metastoriche che ne depotenziano le indubbie valenze critiche. «Come psicologo professionale, egli accoglie acriticamente, staticamente, il contrasto socialità-egoismo, in cui non riconosce l'opera della società repressiva e il segno dei fatali meccanismi che egli stesso ha descritto. O piuttosto, egli oscilla, senza rigore teorico, e conformandosi al pregiudizio, tra la negazione della rinuncia all'istinto come repressione contraria alla realtà e l'esaltazione di questa rinuncia come sublimazione promotrice di cultura» (T. W. Adorno, *Minima moralia*, 1951, p. 61, Einaudi, 1994). Condivido questo giudizio.

zione del Tutto che ci rende quel che siamo: creature umane, non bestie accecate dalle tre pulsioni «basiche» di cui sopra. Ma il nodo da mettere in questione è proprio questo: fino a che punto siamo *uomini*? E fino a che punto permangono le condizioni che hanno reso possibile quella maligna «dialettica dell'illuminismo» che ha visto la Civiltà nascere e prosperare a spese degli uomini (schiavi, servi, salariati) e dell'*umano*? Il «padre della psicoanalisi» naturalmente è ben conscio della durezza che caratterizza la vita dei singoli individui, e la ragion d'essere della sua analisi non ha altra fonte che il loro disagio nei confronti della macchina sociale; ma la cosa gli appare come il necessario prezzo che si deve pagare alla civiltà, perché, per dirla alla Karamazov, senza il trattamento civile delle pulsioni tutto è possibile.

«Si potrebbe credere che debba esser possibile una nuova regolamentazione dei rapporti umani che, per il fatto stesso di rinunciare alla coercizione e alla repressione delle pulsioni, estingua le fonti dell'insoddisfazione connessa con la civiltà [...] Questa sarebbe l'età dell'oro»⁴. Nient'affatto, sarebbe piuttosto *l'età dell'uomo*, una possibilità che sta tutta dentro la storia, mentre come tutti sanno l'età dell'oro è esistita solo nel mito, come nostalgia di un mondo che deve ancora venire.

Nei passi che seguono, «l'amore senza speranza» di Freud ritorna a bussare: «Si deve, a mio parere, tener conto del fatto che in tutti gli uomini sono presenti tendenze distruttive, e perciò antisociali e ostili alla

4 S. Freud, *L'avvenire...*, p. 14.

civiltà». Qui si può, in effetti, cogliere un punto di contatto significativo con la concezione aristocratica di Nietzsche, sebbene il ragionamento del filosofo di Röcken intorno alla civiltà si apra a soluzioni assai diverse da quelle prospettate da Freud. Tuttavia, anche la «misanthropia» di quest'ultimo ne spinge la concezione del mondo (sebbene il Moravo rigetti per sé lo stesso concetto di «concezione del mondo») in una dimensione politicamente reazionaria: «Non è possibile evitare che la massa sia dominata da una minoranza così come non si può fare a meno di imporre il lavoro nella vita civile; le masse sono infatti svegliate e prive di senno»⁵.

Per un verso egli non indaga le cause sociali che rendono le masse «svegliate e prive di senno» (anche perché viceversa la sua *scientifica* riflessione cadrebbe in una peculiare «concezione del mondo», e perciò non si manterrebbe su un terreno «politicamente neutro»); per altro verso eternizza la «naturale» tendenza degli uomini a ritornare al primitivo rango di bestie. *Bestie eravamo, e bestie rischiamo di ritornare*, per mutuare la nota e polverosa frase biblica. Ecco quindi la coazione a ripetere della bestia che non conosce la civiltà chiamata, di fatto, a dare un fondamento antropologico-naturale alla divisione classista della società in dominatori e dominati. Il *continuum del dominio* diventa la più forte garanzia di conservazione della Civiltà.

E tuttavia Freud ha ragione, anche se in un senso che egli non può capire (né sarebbe serio accusarlo di

5 S. Freud, *L'avvenire...*, p. 15.

non essere stato un... «marxista»: nemmeno chi scrive lo è!) Infatti, fino a quando non vi saranno *uomini*, ossia individui padroni delle fonti della loro esistenza (il lavoro, l'amore, la conoscenza)⁶, necessariamente la massa è destinata a essere «dominata da una minoranza». Il progetto umano non intende fare degli ultimi i primi, né nell'Aldilà né nell'Aldiquà. L'apologia degli ultimi, in salsa cristiana o in salsa socialista, non vi trova spazio alcuno.

«Come sarebbe ingrato, e soprattutto miope, mirare all'abolizione della civiltà! Ciò che poi rimarrebbe sarebbe lo stato di natura, ed esso sarebbe di gran lunga più duro da sopportare»⁷. O lo stato di natura, o lo stato di dominio: come sempre l'Aut-Aut freudiano non contempla lo *stato di umanità*, il quale doveva apparirgli come un'imperdonabile utopia. La bestia che

6 Beninteso, poco, pochissimo lavoro, perché già oggi la tecnologia lo consentirebbe; e molto, moltissimo amore, nell'accezione più vasta e profonda del termine. Conoscenza nella misura adeguata alla vita umana, perché, come sapevano Nietzsche e Dostoevskij, la conoscenza può diventare un'ossessione e una catena (una demoniaca «brama di sapere»), mentre deve essere posta al servizio esclusivo dei bisogni umani. Si può essere felici anche senza sapere tutto quello che potremmo sapere. Non è in un difetto di scienza che risiede il nostro fallimento come progetto umano. E certamente la felicità umanizzata e continuativa non si presta alla noia, come da sempre hanno pensato i filosofi riflettendo sulla società *disumana*.

7 S. Freud, *L'avvenire...*, pp. 26-27.

abita dentro di noi possiamo tenerla a freno, possiamo bastonarla e persino in qualche misura addomesticarla, ma non possiamo ucciderla senza uccidere noi stessi.

Il limite concettuale di Freud riguardo alla Civiltà si rende evidente nei passi che seguono: «Il compito principale della civiltà, la sua propria ragion d'essere, è di difenderci contro la natura»⁸. Ma ancora nel XX secolo – per non parlare del XXI – è legittimo assegnare alla Civiltà quel compito come «sua propria ragion d'essere»? Io credo proprio di no. Il Nostro la pensa diversamente: «Nessuno cede all'illusione di credere che la natura sia ormai soggiogata; pochi osano sperare che possa essere mai del tutto soggetta all'uomo». «Del tutto» magari no, questo forse non avverrà mai e non sarà certo un gran male; ma nell'epoca che ha saputo imbrigliare l'energia atomica e che ha avviato l'esplorazione dello «spazio profondo», possiamo ancora legittimamente parlare della difesa contro la natura nei termini di un compito fondamentale della Civiltà? Siamo seri!

Il problema, semmai, è che abbiamo conquistato lo spazio astronomico, mentre ci allontaniamo sempre più dallo *spazio umano*. Navighiamo con estrema sicurezza nel Macro come nel Microcosmo, ma naufraghiamo miseramente nel mare umano, che pure dovremmo conoscere in ogni sua piega. Appunto, *dovremmo*.

Ma Freud, su questo punto, recalcitra, non sembra voler sentir ragione: «Gli elementi sembrano irridere

8 S. Freud, *L'avvenire...*, p. 27.

ad ogni imposizione umana: ecco la terra, che trema, si squarcia e seppellisce tutto ciò che di umano e di prodotto dall'uomo esiste; l'acqua che sollevandosi invade e sommerge tutto; la tempesta che spazza via ogni cosa. Ecco le malattie, ecco infine l'enigma doloroso della morte, conto la quale nessun farmaco è stato ancora trovato né probabilmente si troverà mai». Ci mancano solo le cavallette, e il quadro da catastrofe biblica è perfetto. Perché un pensatore così profondo scivola in simili ingenuità? Cosa si nasconde dietro la paura freudiana nei confronti della cieca natura? È l'irrazionalità di quest'ultima che lo inquieta, che lo tormenta, o non piuttosto l'irrazionalità della «seconda natura», della realtà che l'uomo costruisce con le sue mani? Questa «seconda natura» non si mostra forse capace di catastrofi sociali al cui confronto le sciagure bibliche sembrano un gioco da ragazzi? A me pare che la «natura» freudiana sia la metafora di una società che non riesce a dominare le potenze che essa stessa ha creato e che crea sempre di nuovo. Ancora pochi anni e Freud stesso vedrà avvicinarsi nel cuore dell'Europa Civile un cataclisma sociale che farà impallidire quello che già lo aveva scosso profondamente dodici anni prima, aprendo una profonda crepa nella sua teoria del piacere⁹.

9 Scriveva Herbert Marcuse nel 1934: «La crisi attuale viene considerata come la “vendetta della natura” contro “il tentativo dell’intelletto di voler rompere le sue leggi. Alla fine però vince sempre la natura”. La trasfigurazione di rapporti economici e sociali in ordini naturali deve però sempre scon-

Rimanere vittima della propria creatura: questo paradosso faustiano ha da sempre colpito i pensatori più sensibili. La religione, che nasce come strumento di dominio umano della natura «esterna» e «interna», col tempo si trasforma in paradigma del dominio umano dell'uomo: le potenze sociali, che noi stessi creiamo sempre di nuovo con l'ausilio della scienza più avanzata, si rendono autonome e, come le vecchie divinità, c'incalzano dall'esterno, c'incutono timore, ci tiranneggiano. «Ora che la scienza ci ha aiutati a vincere il terrore dell'ignoto nella natura siamo schiavi di pressioni sociali che noi stessi abbiamo create»¹⁰. La «preservazione contro lo strapotere della natura» (Freud) è un compito storico che la «Civiltà» si è da gran tempo lasciata alle spalle; il nuovo compito storico è la distruzione dello strapotere sociale che non ci lascia diventare uomini.

Alla «psicologia del profondo» il Pastore Tedesco assiso sul Sacro Soglio contrappone la Teologia Politica ancora possibile nel XXI secolo, nel mondo segnato infaustamente da quella «pretesa prometeica» che sostiene «crescite innaturali e consumistiche» sbandierate come *progresso umano*. «La tecnica – è bene sottolinearlo – è un fatto profondamente umano, legato all'autonomia e

trarsi con la terribile fatticità del tutto “innaturale”, delle forme presenti di vita» (H. Marcuse, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in *Cultura e società*, p. 26, Einaudi, 1969).

10 M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, 1947, p. 160, Einaudi, 2000.

alla libertà dell'uomo. Nella tecnica si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia [...] La tecnica permette di dominare la materia, di ridurre i rischi, di risparmiare fatica, di migliorare le condizioni di vita [...] Per questo la tecnica non è mai solo tecnica [...]. Ma quando l'unico criterio della verità è l'efficienza e l'utilità, lo sviluppo [umano] viene automaticamente negato», mentre la nostra vita rischia di dispiegarsi interamente all'«interno di un orizzonte culturale tecnocratico, a cui apparterremmo strutturalmente, senza mai poter trovare un senso che non sia da noi prodotto. Questa visione rende oggi così forte la mentalità tecnicistica da far coincidere il vero con il fattibile»¹¹.

Tutto ben detto. Salvo un piccolo, quasi insignificante particolare: l'orizzonte sociale paventato da Ratzinger è, nelle società capitalisticamente più avanzate (più «civili») del pianeta, una micidiale realtà almeno da un secolo a questa parte. Come, d'altra parte, è sempre più palpabile il «risvolto dialettico» di questa situazione sociale, ossia la *possibilità* della liberazione. Tuttavia, la stessa prossimità materiale della liberazione crea il maligno paradosso per cui la sua realizzazione appare sempre più come utopica, giacché la *tendenza* storica all'emancipazione del non-ancora-uomo si rafforza nella misura in cui è l'*attualità* del dominio a farsi sempre più potente, strapotente.

11 Benedetto XVI, *Caritas in Veritate*, pp. 88-89, Libreria Editrice Vaticana, 2009.

Il cortocircuito tra la Possibilità e l'Attualità crea l'Evento storicamente produttivo (rivoluzionario). Aprendo le ali al massimo delle sue possibilità, il metaforico Angelo Nero che svola in queste pagine può, in effetti, realizzare quel catastrofico – ma quanto fecondo! – cortocircuito; esso è il solo che può rendere effettiva l'apertura del cancello temporale che oggi impedisce all'Attualità di incontrare la Possibilità. La fisica quantistica, per dar conto di eventi fisici di complessa interpretazione (come quelli immaginati tanto per il microcosmo, quanto per il macrocosmo), parla di «*punto di anomalia*», di «*aberrazione*», di «*discontinuità spazio-temporale*»: l'analogia con quanto cerco di esprimere appare quantomeno intrigante. Analoghe analogie si possono trovare anche in molti testi religiosi, allorché i pii poeti cercano di raccontare ciò che difficilmente il concetto può esprimere senza sminuire la portata e il significato degli Eventi più fecondi e miracolosi.

«Questo rafforzamento del Super-io è un patrimonio psicologico del massimo valore per la civiltà. Le persone in cui ha avuto luogo diventano, da nemiche della civiltà, sue portatrici [...] Tanto più questa civiltà è sicura, tanto prima essa può prescindere dai mezzi esterni di coercizione»¹². La Civiltà borghese, insomma, *tende* a realizzare il progetto di ogni dominio sociale apparso sulla faccia della Terra: dominare i sudditi dall'*interno*, conquistarne il cuore e l'anima, così da non essere costretto a ricorrere alla coazione *esterna*,

12 S. Freud, *L'avvenire...*, p. 21.

la quale è sempre foriera di costi e di pericoli d'ogni genere. Inutile dire che nella società capitalistica del XXI secolo questa tendenza si è enormemente rafforzata, e l'attuale obesità del Super-io, che fa pendant con un Io sempre più anoressico, la dice lunga sullo stato della nostra Civiltà. Tuttavia, lungi dallo scongiurare la coazione esterna, il «rafforzamento del Super-io» è stato una delle condizioni più importanti che hanno permesso un'espansione inaudita della violenza fisica, mai vista nei millenni precedenti. Lo stesso figlio di Jakob Freud ne farà presto la diretta conoscenza.

Il bastone interno è il fratello di latte del manganello esterno, anzi: la stessa divisione tra un «*interno*» ed un «*esterno*» ha perso completamente di significato, in quanto tutto l'esistente si dà con bronzea necessità *dentro* la dimensione del dominio sociale. L'illusione di Freud non ci racconta l'accresciuta libertà degli uomini, sebbene nei limiti imposti dalla «convivenza civile», ma la loro sempre più capillare e scientifica – reale – sottomissione. Oggigiorno neanche il recesso più nascosto dell'anima è al riparo dalle pressioni sociali: il peso del dominio grava su tutto. Per questo la situazione non è mai stata tanto *grave*.

Ma il nostro scienziato sociale non chiude gli occhi dinanzi alle magagne della Civiltà, anzi li spalanca: «Se una civiltà non ha superato lo stadio in cui il soddisfare un certo numero di suoi partecipanti ha come presupposto l'oppressione di altri suoi partecipi, forse della maggioranza (è il caso di tutte le civiltà attuali),

è comprensibile che gli oppressi sviluppino un'intensa ostilità contro la civiltà, che essi producono con il loro lavoro, ma dei cui beni ricevono una parte insufficiente. Non possiamo dunque attenderci, dagli oppressi, una interiorizzazione dei divieti della civiltà medesima e ad eliminarne se mai gli stessi presupposti»¹³. Qui Freud pecca di ottimismo, almeno dal punto di vista del pensiero critico-radicalo, il quale non cade nella trappola hegeliana del «salto qualitativo». Infatti, assistiamo al paradosso per cui più cresce la miseria, «materiale» e «spirituale» (meglio parlare di *indigenza sociale*, semplicemente), degli «oppressi», e tanto più facilmente essi cadono nelle trappole ideologiche architettate dai loro «oppressori», a dimostrazione che la rivoluzione sociale contro la Civiltà del dominio è un evento che non si dà affatto con spontanea – «cieca», direbbe qualcuno – determinazione.

La crisi economica e sociale che divamperà nel mondo civile appena due anni dopo la stesura del saggio freudiano qui preso di mira (solo strumentalmente, ossia per chiarire la *mia* posizione, non certo per demolire quella di Freud) testimonia quanto detto in modo più che eloquente.

«Per spiegare il furto per fame o lo sciopero contro lo sfruttamento non vi è bisogno di una spiegazione psicologica. In questo caso ideologia e azione corrispondono alla spiegazione economica. Situazione economica e ideologia coincidono [...] Per la psicologia

13 S. Freud, *L'avvenire...*, pp. 22-23.

sociale la domanda si pone esattamente alla rovescia: non si chiede perché l'affamato ruba o perché lo sfruttato sciopera, ma il motivo per cui la maggior parte degli affamati *non* ruba e perché la maggior parte degli sfruttati *non* sciopera»¹⁴. L'irrazionalità non sta dalla parte del ladro e dello scioperante, ossia dal lato dei nemici della Civiltà, ma da quello dell'affamato «onesto» e dello sfruttato «responsabile». L'ideologia dell'*onestà* e della *responsabilità* opprime gli «oppressi» dall'interno, e per questo essa mi appare assai più pericolosa del manganello e delle manette, che almeno si vedono, e lasciano così al malcapitato almeno la possibilità di darsela a gambe, di reagire in qualche modo.

Per spiegare al suo «interlocutore imparziale» la differenza che corre tra l'Io e l'Es, Freud, in un saggio divulgativo davvero interessante (soprattutto per i «profani» di cose psicoanalitiche, com'è chi scrive) del 1926, ricorre alla seguente analogia bellica: «Pensi un po' alla differenza fra il fronte e l'interno del paese, durante la guerra. Allora non ci meravigliammo affatto che al fronte le cose andassero diversamente che all'interno, e che all'interno fossero permesse cose che al fronte dovevano invece sembrare vietate. L'influenza determinante era naturalmente la prossimità del nemico; per la vita psichica essa è la prossimità del mondo esterno»¹⁵.

14 W. G. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, 1930-33, p. 51, Sugarco, 1982.

15 S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, 1926, p. 363, Opere, X, Boringhieri, 1997.

La rilettura, dopo alcuni anni, di questo passo mi ha nuovamente fatto venire in mente quanto ebbe a obiettare Hitler a chi, negli ultimi e terribili giorni del bunker berlinese, gli implorava di arrendersi agli americani, almeno per salvare i civili superstiti. Con la solita brutale franchezza, l'ex führer del popolo tedesco rispose che «in questa guerra non ci sono civili». In effetti, soprattutto i micidiali bombardamenti aerei delle città avevano fatto crollare la distinzione, che durante la Grande Guerra aveva retto abbastanza, tra un fronte esterno, lungo il quale si combattevano gli eserciti nemici, e l'interno dei paesi coinvolti nel conflitto. Nella seconda guerra mondiale il mondo diventò all'istante un solo, enorme fronte grondante sangue. Giustamente si ricorse alla definizione di guerra totale, e solo ai vincitori fu dato il privilegio di stendere un velo pietoso sui propri «crimini di guerra».

Ma torniamo a Freud. Nella società *globale* del XXI secolo regge ancora la distinzione fra l'Io e l'Es prospettata dal grande studioso della psiche nella seconda parte degli anni Venti? Personalmente penso di no, e ho il sospetto che già allora essa mostrasse qualche importante limite. Quando la prassi sociale degli individui (a cominciare dalle attività che, in maniera diretta o mediata, ruotano intorno alla produzione, distribuzione e consumo delle merci «materiali» e «immateriali») si espande continuamente, fino a saturare ogni più piccolo spazio esistenziale, che fine fa la classica distinzione fra Super-Io, Io ed Es? All'obesità e bulimia

del principio di realtà, non deve necessariamente seguire l'anoressia dell'Io? E quali modifiche di funzione subisce il principio di piacere quando la società è presa nella tenaglia dei bisogni prodotti e soddisfatti industrialmente (non si parla, forse, anche di «Industria Culturale?»), a ritmi sempre più stakanovisti? *Cercasi disperatamente l'Es*: ha un senso questo grido di dolore?

«*L'obeso, aumenta di peso!*», cantava Gaber riferendosi all'ingordo di merci che imperversa ovunque (sto parlando di tutti noi, sia chiaro). Nella metaforica massa grassa il rachitico individuo appare sempre più prigioniero dei suoi bisogni. Bisogni *sociali*, non genericamente e banalmente «artificiali»: *mai la merce sfamerà un uomo*, mentre essa soddisfa benissimo i bisogni dell'attuale non-ancora-uomo. Forse «l'individuo civile socialmente adattato» di cui parlava Freud è diventato un campo di battaglia che non conosce esterno e interno. Probabilmente il nemico è dappertutto, e si respira come l'aria. Su questi fondamentali concetti ritornerò in seguito.

Il Papa Teologo esprime un concetto assai profondo quando sostiene che «la tecnica non è mai solo tecnica»: infatti, occorre umanizzarne non solo l'uso, mettendola al servizio della comunità diventata umana, ma anche la sua configurazione materiale, la sua modalità d'uso e la sua funzionalità (che tipo di tecnologia avrà bisogno l'uomo?), cosa che, appunto, presuppone l'umanizzazione dell'intero spazio esistenziale – sociale – degli individui. Né più, né meno. La «creatura che sof-

fre» (Marx) non va consolata, ma emancipata in *questo* mondo, *oltre* questa dimensione sociale; essa non va riconciliata «con l'oppressione della civiltà», attraverso l'assunzione di un punto di vista stoicamente scientifico («adulto», nell'accezione freudiana), ma liberata da essa. «Ma così ricadiamo nello stato di natura!», obietta Freud. No, così avanziamo verso lo *stato di umanità*, così superiamo la Civiltà del Dominio Sociale, la sola Civiltà che la storia fino ai nostri giorni conosca.

Quando la figura retorica con la quale Freud polemizza nelle concettualmente dense pagine de *L'avvenire di un'illusione*, gli ricorda l'esito non propriamente felice del «tentativo di sostituire la religione con la ragione» ai tempi della rivoluzione francese e di Robespierre, egli desidera evidentemente toccare un punto che intuisce essere assai scottante, quello relativo ai limiti di una volontà che non riesce a fare i conti con la materialità dei rapporti sociali. Le strade che menano il cittadino al suo affrancamento dalla «menzogna religiosa» sono piene di teste mozzate (qualora il lavaggio del cervello non bastasse...) e di tanto sangue versato nel nome dei Sacri Lumi. «Perché dunque sottrarre agli uomini un soddisfacimento pulsionale e sostituirlo con dei ragionamenti?»¹⁶. Già, perché? Perché, risponde Freud, l'intelligenza può effettivamente «dominare la nostra pulsionalità», e quindi per «arricchire la civiltà vale la pena di fare il tentativo di un'educazione irreligiosa».

Ma questo, oltre a renderci più «civili», ci rendereb-

16 S. Freud, *L'avvenire...*, p. 74.

be anche più felici? Se non più felici, o semplicemente e autenticamente felici (prospettiva che nell'ottica freudiana assomiglia a una vera e propria chimera), potrebbe renderci almeno *meno* infelici, risponde il Nostro. Infatti, «Distogliendo dall'aldilà le sue speranze e concentrandole sulla vita terrena tutte le forze rese così disponibili, l'uomo probabilmente riuscirà a rendere la vita sopportabile per tutti e la civiltà non più oppressiva per nessuno. Allora senza rimpianto potrà dire con uno dei nostri "correligionari": "*Il Cielo Abbandoniamo Agli angeli ed ai passeri*" (Heine, *Germania*, capo I.)»¹⁷.

Il problema, naturalmente, va completamente rovesciato: proprio perché «l'uomo» si è interamente concentrato sull'*aldiquà*, ossia sulla società capitalistica, il Cielo è stato abbandonato alle Fortezze Volanti e ai traccianti luminosi della contraerea. Che ingenuità, da parte di Freud, attribuire alla religione «ufficiale» un peso che essa non può più avere, nella società dominata dalla Scienza e dalla Tecnica (ossia dal *Capitale*). È la Scienza la nuova religione che ipnotizza «l'uomo», costringendolo a non guardare al di là del cerchio stregato del dominio, a non *trascenderlo* – nel modo radicale proposto in queste pagine – né teoricamente né praticamente. «No, la nostra scienza non è un'illusione»¹⁸. Purtroppo è una disumana realtà. «Sarebbe invece un'illusione credere di poter ricevere altronde ciò che essa non può darci». Allora faremmo meglio a rivaluta-

17 Ivi, p. 78.

18 S. Freud, *L'avvenire...*, p. 87.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

re l'importanza e l'urgenza dell'*illusione!*

Il processo sociale, che struttura attraverso le necessarie mediazioni concettuali la categoria del *sociale*, è dunque assai più forte del processo politico, e il concetto di «Costituzione materiale», assai dibattuto nelle democrazie parlamentari più consolidate e vetuste, esprime bene la condizione di continua adattabilità cui è costretto persino il fondamento giuridico-politico dello Stato di diritto, la Costituzione. Il dinamismo e la potenza del processo sociale generano il fenomeno che definiamo «crisi della politica»: il *politico* – inteso in ogni sua configurazione, articolazione e costellazione – è, infatti, chiamato a tener testa con affanno crescente ai sempre più rapidi mutamenti sociali indotti dalle trasformazioni che avvengono al livello della cosiddetta «struttura». Questa dialettica fra sociale e politico, ossia il ritardo che la politica *necessariamente* accusa nei confronti della «società civile», crea una tensione che noi registriamo appunto come «crisi», ma che in realtà è uno stato normale e permanente dell'organizzazione politica, almeno nelle società capitalisticamente avanzate. È però anche vero che non rare volte questa tensione fra il *politico* e il *sociale* tende ad assumere dimensioni critiche che devono essere trattate con procedure politiche e sociali non ordinarie, in modo che il

sistema di dominio nel suo complesso non ne risulti in qualche modo incrinato e indebolito, e perciò esposto alla possibilità di una minaccia interna o esterna – o entrambe le cose.

Nelle società capitalisticamente avanzate il *politico* vive sempre in una condizione di crisi permanente. Ed è muovendo da questo stato di continua sofferenza e fibrillazione della «sovrastruttura» che prendono le mosse le teorie che annunciano, ormai da decenni e solo per trovare una puntuale smentita dai fatti, l'eclissi della «politica tradizionale» (se non della politica *tout court*, Stato-nazionale compreso), surclassata e umiliata dalla «creatività» che farebbe capo alla società civile. Inutile dire che la recente infatuazione di molti intellettuali per la «democrazia partecipativa» basata sulle moderne tecnologie telematiche s'inserisce perfettamente nella dinamica sociale appena descritta. Mentre la sofisticata tecnologia capitalistica mette tutto e tutti *online*, cioè a dire *sul mercato*, annullando le residue e già indebolite distinzioni tra i concetti di *transazione* e *relazione*, o tra quelli di *lavoro* e *tempo libero*, non pochi luminari della Scienza Sociale teorizzano questo coattivo processo sociale nei termini di una «rivoluzione» che ci affrancherà dalle ultime catene che ci legano al terribile XX secolo. Quando si dice *miseria dell'ideologia!*

Prima di illuminare il «risvolto emancipativo» di questo processo occorre sviscerarne tutta la portata disumana che espande in quantità e qualità il dominio sociale capitalistico, affinché il feticismo della tecno-

logia non faccia vittime anche tra coloro che credono che «un altro mondo è possibile». Molto spesso ci si dimentica che i progressi della tecnica e della scienza rappresentano i trionfi del Capitale. «Ci si guarda bene dal dire che l'ambiente in cui la tecnica acquista il suo potere sulla società è il potere di coloro che sono economicamente più forti nella società stessa. La razionalità tecnica di oggi non è altro che la razionalità del dominio»¹. Solo dopo aver penetrato a fondo questa verità, e messo a tacere il facile «ottimismo della rivoluzione», si può iniziare a spostare il cono di luce sul «risvolto dialettico» che la stessa realtà del dominio indubbiamente cela.

La categoria del *totalitarismo sociale*, che ha nella struttura economica basata sullo sfruttamento intensivo e scientifico di uomini e cose il suo irriducibile «zoccolo duro», è la categoria che fa certamente premio su quella di totalitarismo politico, soprattutto perché solo la ferrea dittatura degli interessi economici può spiegare la forma totalitaria che in alcune circostanze lo Stato – e la politica in generale – assume. Ancora una volta l'eccezione (lo Stato totalitario) tradisce la regola vigente nella nostra società, e non a caso gli intellettuali più sensibili d'inizio Novecento intuirono come le nuove tecnologie dell'intrattenimento (il cinema e la radio) si prestassero bene a servire non solo gli interessi della nascente industria culturale, ma anche quelli

1 M. Horkheimer T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, 1944, p. 127, Einaudi, 1997.

dello Stato. L'entusiasmo di Mussolini e di Hitler nei confronti dei nuovi strumenti di propaganda di massa la dice lunga sulla realtà della moderna società borghese, a patto però che non si scambi l'effetto con la causa, il sintomo con la malattia, come fanno quasi tutti gli studiosi del potere dei Media².

«Lo Stato – scriveva Ortega y Gasset – si va modellando sul corpo sociale come la pelle si forma sul nostro. Anche la nostra pelle ci stringe e ci cinge, ma la linea della sua pressione coincide colla curvatura naturale dei nostri muscoli. Di qui ci sentiamo liberi dentro di essa, al punto che è simbolo massimo della libertà il trovarsi “come nella propria pelle”»³. Il fatto che nel

2 «Molto si discorre, e non senza ragione, della tecnica del dominio delle masse. Ma bisogna guardarsi dall'idea che i demagoghi che ne usano sorgano ai margini della società, e poi quasi per caso o mercé l'impiego abusivo di strumenti tecnici ottengono il potere sugli altri uomini, per il resto pacifici e giusti [...] Sempre i demagoghi seminano su un terreno già arato. Si sente spesso affermare che i moderni mezzi di comunicazione di massa – cinema, radio, televisione ecc. – offrono a chiunque ne disponga la sicura possibilità di pervenire al dominio delle masse mediante manipolazioni tecniche: ma non sono i mezzi di comunicazione di per sé il pericolo sociale, e il loro conformismo non fa che riprodurre e amplificare la preesistente disponibilità alla dedizione ideologica» (M. Horkheimer T. W. Adorno, *Lezioni di sociologia*, 1956, pp. 95-96, Einaudi, 2001).

3 J. Ortega y Gasset, *La crisi della legittimità*, in AA. VV., *Potere politico e legittimità*, p. 247, Sugarco, 1987.

seno della società disumana la stragrande maggioranza degli uomini si senta «come nella propria pelle», ciò getta una luce assai inquietante sulla forma mostruosa assunta dalla «curvatura naturale dei nostri muscoli». L'individuo dei nostri tempi è certamente ben lontano dall'essere quell'opera d'arte di cui parlava Nietzsche nella *Nascita della tragedia*. Il Leviatano – inteso qui come dominio sociale *tout court* – è talmente prossimo ai nostri corpi, che non riusciamo più a vederlo, a scorgerlo per differenza, ponendo la filosofica – e in larga parte infondata – distinzione tra esterno e interno.

Eppure basterebbe specchiarci (ma muniti di occhiali speciali)! Scopriremmo allora con orrore che il *continuum del dominio* copre l'intero spazio esistenziale, a iniziare dalla nostra cosiddetta soggettività. La vita è nuda nel senso preciso che niente ci ripara dallo sguardo scrutatore del Mostro: nudo non è il Re, ma il *non-ancora-uomo*, i cui travestimenti ingannano solo lui.

Il mitico «Uomo Nuovo» è nato davvero; solo che non è un uomo, è altro, e l'analisi critica della società deve dirci cos'è, deve farci capire con quale «entità aliena» abbiamo a che fare. E deve farlo, se non vuole perdersi tra le vuote categorie antropologiche, prendendo le mosse dal presupposto sociale che ha reso possibile *La Cosa*. L'allusione al film di John Carpenter è fin troppo scoperta, quasi didascalica, e di ciò mi scuso. C'è da dire che a differenza che nel film, la Cosa Aliena che abita il nostro mondo non giunge dallo spazio profondo, ma dalle profondità della società. La realtà

come sempre supera l'immaginazione, e di molto.

Per mutuare un importante concetto «economico» marxiano, siamo passati dal *dominio formale* (esterno) del corpo, a quello *reale* (interno, meglio: *totale*)⁴, fase

4 «Chiamo *sottomissione formale del lavoro al capitale* la forma che poggia sul plusvalore assoluto, poiché essa si distingue solo formalmente dai modi di produzione più antichi [...] Quanto più completamente le condizioni di lavoro si contrappongono al lavoratore come proprietà altrui, tanto più completamente si svolge il rapporto tra capitale e lavoro salariato, si compie, cioè, la sottomissione reale del lavoro al capitale [...] La sottomissione reale del lavoro al capitale viene sviluppata in tutte le forme che sviluppano il pluslavoro relativo a differenza di quello assoluto» (K. Marx, *Il Capitale, capitolo sesto inedito*, pp.53-63, Newton, 1976). In altri termini, solo con lo sviluppo della scienza e della tecnica il capitale acquista la sua peculiare dimensione storica di rapporto sociale che domina *direttamente* sul lavoro, senza aver bisogno di alcuna coazione esterna; infatti, tanto il capitalista quanto il lavoratore sono messi, in quanto agenti economici egualmente necessari alla produzione della ricchezza sociale, sullo stesso piano giuridico e politico, esattamente come su un diverso terreno fa la religione: dinanzi al buon Dio non siamo forse tutti uguali? Il massimo livello del dispotismo capitalistico (nel preciso significato di dominio del capitale sul lavoro umano) si raggiunge in un ambiente sociale altamente avanzato in fatto di cultura, di scienza, di diritti umani, di libertà, di democrazia, e via di seguito. La frusta diventata metafora del potere sociale non è mai stata tanto *reale e violenta*.

che non produce solo «corpi docili»⁵, ossia abili al lavoro e ligi alle istituzioni, ma anche e soprattutto corpi interamente adeguati alla totalità del meccanismo economico-sociale. Più che il carcere e il poliziotto, oggi ciò che terrorizza, letteralmente, gli individui è la stessa possibilità di rimanere tagliati fuori dalla triste, eppur vitale, dialettica lavoro-consumo. Nello *Spirito delle leggi* (1748) Montesquieu osserva che il potere dispotico e assoluto ha nella *paura* il suo principio fondamentale. La paura, che spesso si trasforma in angoscia, di perdere il lavoro, cioè a dire la sola fonte di reddito, di prestigio e di legittimità sociali che permette ai dipendenti del Capitale di continuare a vivere come tali, non ha forse i caratteri del dispotismo e dell'assolutismo?

Il corpo sempre più docilmente si acconcia alle pressioni economiche, che ne fanno non solo una «merce speciale» (la marxiana capacità lavorativa che produce «magicamente» il *plusvalore*, fondamento materiale del capitalismo di ieri e di oggi), ma un mercato quasi ideale (il *biomercato*), perché estremamente flessibile e recettivo. Siamo alla *biomercé*, all'merce perfetta

5 «Il corpo umano entra in un ingranaggio di potere che lo fruga e lo ricomponne [...] La disciplina fabbrica così corpi sottomessi ed esercitati, corpi “docili” [...] Se lo sfruttamento economico separa la forza dal prodotto del lavoro, diciamo che la coercizione disciplinare stabilisce nel corpo un legame di costrizione tra una attitudine maggiorata ed una dominazione accresciuta» (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, p. 150, Einaudi, 1976).

L'Angelo Nero sfida il Dominio

che lavora, pensa e consuma come una merce. Le «istituzioni totali» (carcere, ospedale, esercito, scuola e le altre «istituzioni complete e austere», secondo la nota definizione di Foucault) hanno avuto e naturalmente continuano ad avere una funzione decisiva nella produzione di corpi capitalisticamente docili, certificati all'ufficio *Controllo di Qualità*; tuttavia occorre insistere sull'esistenza di un potere sociale impalpabile (quasi etereo) che per penetrare i corpi degli individui non ha bisogno di istituzioni "formali" ben localizzate, anche perché si è fatto esso stesso corpo. In effetti, il corpo è diventato il luogo informale privilegiato del dominio. Se non banalizzato, il concetto di *dominio diffuso* ha una grande pregnanza teorica e politica.

Una volta Voltaire disse che per stabilire il grado di civiltà di un Paese è sufficiente visitarne le galere. Oggi possiamo dire che per misurare il «tenore di umanità» di una società basta recarsi in qualche centro di fitness, o guardare il formicaio umano in qualche grande centro commerciale, ovvero assistere a un talk show televisivo, o guardare il pubblico che lo segue. Altro che *Truman Show*: non è possibile spegnere la televisione, né cambiare canale, perché lo spettacolo della vita reale va in onda su tutte le reti!

In questo significato peculiare parlo di *totalitarismo sociale*, un potere che fa impallidire le riflessioni di Hannah Arendt sulla «banalità del male». La «banalità» del male consiste nella sua radicalità, ed è per questo che il *caso-limite* ci offre la chiave della normalità, ci

permette di lanciare lo sguardo dritto al cuore pulsante della vita quotidiana. È terribilmente inquietante sapere che proprio sotto la superficie della nostra quieta esistenza si agita un Mostro che può divorarci in ogni momento, alla nostra più piccola distrazione; ed è per questo che tanto facilmente incliniamo verso pensieri meno spaventosi, magari più falsi dei fossili che i bottegai veneziani vendono tutti i giorni ai turisti giapponesi, peraltro sempre più soppiantati da quelli cinesi; ma almeno assai più rassicuranti di quanto non siano i pensieri intrisi di tragica verità offerti dal punto di vista umano. Con la verità si fa la rivoluzione, ma non si campa!

Con la menzogna bisogna avere un atteggiamento critico, non moralistico.

Scrivava Hannah Arendt: «Dato che il fine dell'azione umana, a differenza dei prodotti finali della manifattura, non può mai essere previsto in modo attendibile, i mezzi usati per raggiungere degli obiettivi politici il più delle volte risultano più importanti, per il mondo futuro, degli obiettivi perseguiti»⁶. Con ciò lei intendeva colpire l'illusione scientifico-tecnicista di una Politica capace di gestire razionalmente il presente e di prevedere con esattezza matematica il futuro. In effetti, la futurologia somiglia ancora in maniera impressionante all'astrologia.

L'errore della Arendt insiste nella sua comparazione di economia e politica: mentre nella sfera economica

6 H. Arendt, *Sulla violenza*, p. 6.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

la prassi soggiace al dominio del calcolo razionale e scientifico, nella sfera politica l'azione sfugge perlopiù a qualsiasi razionalità scientifica, cosicché l'imprevedibile e il casuale vi hanno una parte assai importante. Di qui, il rischio sempre imminente di una guerra atomica sterminatrice. Per un verso le sfugge la natura essenzialmente economica della guerra nell'epoca in cui domina il modo di produzione capitalistico (epoca della moderna borghesia), e per altro verso non vede il baratro dell'irrazionalità che si spalanca proprio sotto la superficie tecnico-scientifica della prassi economica.

Infatti, è proprio nel processo che produce e che fa circolare la ricchezza sociale che prende corpo quella potenza estranea e ostile di cui parla Marx, la quale getta la sua inquietante ombra su ogni aspetto della vita sociale degli individui, ben al di là del suo luogo di irradiazione «materiale». Il fatto che le crisi economiche «epocali» giungono per lo più inaspettate all'uomo qualunque come allo scienziato economico, conferma la natura irrazionale della prassi economica nella società sussunta all'imperio del profitto. La ricerca ossessiva del vitale profitto, che postula lo sfruttamento sempre più razionale e scientifico di uomini e cose, non contraddice affatto la natura radicalmente irrazionale della struttura sociale capitalistica.

Il grave errore di prospettiva della Arendt si rende ancora più evidente in questi passi: «La ragione principale per cui la guerra c'è ancora non sta né in un segreto desiderio di morte della specie umana, né in un

insopprimibile istinto aggressivo, ma nel semplice fatto che sulla scena politica non è ancora comparso nessun mezzo in grado di sostituire questo arbitro definitivo dagli affari internazionali. Non aveva, forse, ragione Hobbes quando diceva: “I patti, senza la spada, non sono che parole?” Ora, se nella società della Scienza e della Tecnica la guerra continua a rivestire un ruolo così importante, ciò si deve attribuire soprattutto a quel processo economico aggressivo, violento, espansivo e cieco dinanzi ai bisogni umani che chiamiamo *Capitalismo*⁷. Il processo scientifico e tecnologico non può venir isolato dal processo sociale considerato nella sua totalità, ed è per questo che gli individui appaiono in balia del Fato nonostante maneggino sofisticatissimi strumenti di produzione. Ed è in grazia di ciò che con *Capitalismo* non designiamo solo una prassi economica, ma un'intera organizzazione sociale. (È sufficiente una superficiale riflessione intorno all'enorme peso che oggi hanno sulla nostra esistenza l'Industria Culturale, l'Industria del tempo libero e il marketing, per com-

7 Ormai tutti i più quotati scienziati del pensiero economico sono concordi nell'attribuire alla seconda guerra mondiale il punto di svolta decisivo che permise al mondo di superare la catastrofica crisi economica iniziata ufficialmente col crack borsistico di Wall Street, nell'ottobre 1929. Quella che un tempo era una verità che abitava solo in piccolissime nicchie di pensiero critico, oggi è diventata un luogo comune del Pensiero Scientifico. È la cifra dei pessimi tempi: il dominio può permettersi il lusso della verità!

prendere quanto fondata sia l'espansione teorica e pratica dell'*economico* sul *sociale*).

A mio avviso, la natura imperialista del capitalismo rimane l'«ultima analisi» tanto della contesa mondiale tra gli Stati, quanto dell'antagonismo tra le classi. *Imperialista*, si badi bene, nell'accezione sociale che ho descritto appena sopra: gli interessi economici si impongono con assoluto *imperio* su tutto e su tutti. In questo senso, *globalizzazione*, *imperialismo* e *totalitarismo* sono tre modi diversi di chiamare la stessa cosa. Il Capitale è imperialista non solo perché tende ad assoggettare l'intero pianeta, ponendolo sotto il suo Celeste Cielo (il riferimento alla Cina, al più grande Paese capitalistico del mondo è evidente, né casuale), ma in primo luogo perché vuole sussumere sotto i suoi disumani bisogni il *territorio umano*, per saccheggiarne tutte le risorse. Giustamente si parla di «risorse umane⁸»! Attenzione: il Capitale non colonizza il corpo, come suggerisce una certa critica poco radicale della mercificazione dell'esistenza, ma piuttosto lo capitalizza, lo trasforma a sua immagine e somiglianza.

La società vigente è sommamente *irrazionale* per-

8 Del «Capitale Umano» si può dire ciò che scrisse Thomas Hodgskin nel 1827 a proposito del Capitale *tout court*: esso «è una specie di *parola cabalistica*, come Chiesa o Stato o un'altra di quelle espressioni generali, inventate da coloro che tomano la restante umanità allo scopo di nascondere la mano che impugna il coltello» (cit. tratta da K. Marx, *Storie delle teorie economiche*, III, p. 290, Einaudi, 1958).

ché persegue con teorie e tecniche altamente *razionali* (scientifiche) obiettivi che sottraggono ossigeno alla vita umana, e difatti l'individuo altamente civilizzato di oggi ha, per così dire, messo le branchie, anzi: *ha fatto* le branchie, le ha sviluppate dall'interno, secondo il principio della composizione organica disumana già illuminato da Adorno in *Minima Moralia*⁹. Questo nuovo organo gli permette di sintetizzare la nuova atmosfera, ma non di respirare come uomo, soprattutto per mancanza di materia prima, ossia di umanità, un gas nobile sempre più rarefatto. Ossessionati dall'ozono, non ci preoccupiamo dell'essenziale.

La storia non ha mai conosciuto un simile imperialismo organico, il quale, a differenza di quelli che l'hanno preceduto, vuole installare il proprio aggressivo potere in ogni fibra del corpo sociale, inteso come

9 «La tesi corrente della “meccanizzazione” dell'uomo è ingannevole, in quanto concepisce come un ente statico, sottoposto a certe deformazioni ad opera di un “influsso” esterno [...] In realtà, non c'è un'interiorità sostanziale, su cui opererebbero – dall'esterno – determinati meccanismi sociali: la deformazione non è la malattia che colpisce gli uomini, ma è la malattia della società, che produce i suoi figli come la proiezione biologistica vuole che li produca la natura: e cioè “gravandoli di tare ereditarie» (T. W. Adorno, aforisma *Novissimum organum*, 1946-47, in *Minima moralia*, p. 279). Diciamo pure che la società capitalistica ad alta composizione organica di uomini e cose non ha un cancro, è il cancro, il quale si moltiplica con rapidità sempre crescente a spese dell'*umano*.

Mondo e come individuo. Per questo trovo poco credibile e teoricamente fiacco anche il concetto di *Impero*.

Anche sul terreno delle controversie internazionali il *Politico* rincorre affannosamente l'*Economico*, posto sempre il fatto che tra le due «sfere» non si dà alcuna distinzione concettuale e pratica di carattere assoluto. Certamente la guerra è, oggi più di ieri, la prosecuzione della politica con altri mezzi; tuttavia, nella moderna società borghese la politica è soprattutto un mezzo chiamato a perseguire i fini imposti dagli interessi economici alla società, in ambito interno come in quello internazionale. Per questo la Arendt sbaglia quando cita, con approvazione, i seguenti passi di Andrey Sacharov: «Una guerra termonucleare non può essere considerata una continuazione della politica con altri mezzi (secondo la formula di Clausewitz). Sarebbe uno strumento di suicidio universale»¹⁰. In primo luogo, è stata e continua a essere l'economia, con annesso processo tecnico-scientifico (sempre più centrale nella prassi economico-sociale), a sviluppare il potenziale bellico «convenzionale» e atomico in grado di annientare svariate volte il pianeta che ci ospita («suo malgrado», secondo molti ambientalisti «fondamentalisti»). In secondo luogo, nella malaugurata ipotesi di un conflitto basato sulla tecnologia «non convenzionale», non si tratterebbe affatto di un «suicidio universale», ma di uno *sterminio di uomini* causato dal conflitto di interessi tra capitali e tra Stati nazionali. L'apocalisse oggi

10 H. Arendt, *Sulla violenza*, p. 13.

ha un nome e un cognome: Società Capitalista.

Non mi stancherò mai di ripetere che se la fenomenologia del Male può anche essere banale, se esso può magari presentarsi col rassicurante volto del bravo padre di famiglia – con o senza baffetti o baffoni –, le sue radici si avviluppano inestricabilmente e necessariamente intorno ai maligni rapporti sociali che dominano la nostra esistenza. Per dirla con l’Hegel dell’*Introduzione alla Storia della filosofia* (1816), *la profonda verità è che il male sta nella società*, e precisamente nei rapporti sociali che sempre di nuovo la espandono.

Nella società che gli individui non controllano, mentre si dà il caso esattamente opposto, nessun individuo è davvero responsabile delle proprie azioni, per quanto esse possano rivelarsi criminali. Individuare il Male in un difetto di «coscienza critica» e di «etica della responsabilità personale»¹¹, e coerentemente operare in vista di una «rivoluzione nelle coscienze e nella cultura», a me appare consolatorio e quantomeno fuorviante. La personalità forte, autonoma, critica e autocritica, in grado di dire dei *No!* anche al prezzo della vita è davvero una merce assai rara, e trovarla poi nei momenti socialmente critici può rivelarsi un’impresa temeraria, se non chimerica. Pretendiamo davvero troppo dagli individui che il meccanismo sociale svuota di umani-

11 L’etica della responsabilità individuale è come un gas venefico inodore, insapore e incolore, e per soprammercato uccide facendo credere alla vittima d’essere ancora viva. Il serpente a sonagli è davvero l’ultimo dei nostri nemici!

tà sempre di nuovo! Personalmente non ho nulla da rimproverare all'assassino, al criminale, allo stupratore, al cosiddetto Mostro, a Vanna Marchi: è la società di questa epoca storica, bellezza!

Il carnefice volontario agli ordini del nazismo – o dello stalinismo, magari in salsa Serba: vi ricorda qualcosa il nome di Srebrenica, o di Mostar? – non andava impiccato, ma ricondotto ai suoi minimi termini storici e sociali. Ciò avrebbe immediatamente spostato il cono di luce dall'esecutore materiale della strage al suo mandante sociale: la Civiltà Capitalistica, trionfante sotto ogni cielo, da Berlino a Washington, da Tokio a Londra, da Roma a Parigi. Per questo il capro espiatorio *doveva essere* sacrificato sull'altare della Menzogna Assoluta, recitata alla perfezione dai carnefici e dalle loro vittime. Gli ebrei che non vollero chiudere gli occhi dinanzi a una verità difficile da padroneggiare intellettualmente ed emotivamente, non si lasciarono toccare dal sangue impuro del Capro Espiatorio, e questo portò molti di loro a decidere di venir fuori anzitempo da un mondo che mostrava di non aver imparato la lezione. Se questo è l'uomo, tanto vale voltargli definitivamente le spalle! Ma questo *non è* un uomo.

Quanto poi Hannah Arendt avesse gravemente frainteso Marx, coinvolgendolo, sebbene con qualche apprezzabile attenuante, nella maligna prassi dei «marxisti» giunti al potere (ad esempio in Russia e in Cina), si capisce dai seguenti passi, volti a criticare il concetto marxiano di liberazione (o, più correttamente, la sua

infondata interpretazione): «La liberazione delle forze produttive della società (di) fatto è stata realizzata non dalla rivoluzione ma dalla scienza e dalla tecnologia. Questa liberazione, inoltre, non è stata accelerata, ma gravemente ritardata in tutti i paesi che sono passati attraverso la rivoluzione»¹². Lungi dal dover generare un ulteriore scatenamento delle forze produttive sociali, per Marx la liberazione di quelle forze aveva innanzitutto il significato di una loro emancipazione dal cieco dominio degli interessi capitalistici (dominio che ancora oggi offre, ad esempio, l'orribile spettacolo di milioni di bambini che muoiono di fame mentre i vegetali che potrebbero sfamarli vengono trasformati in biocarburanti che muovono le macchine di milioni di obesi).

D'altra parte, quando si analizzano i concetti economici marxiani, occorre sempre avere presente la reale dimensione quantitativa e qualitativa del capitalismo preso di mira da Marx, una struttura economica la cui espansione sociale e mondiale, e la cui «composizione organica» (la quantità e la qualità dei mezzi tecnoscientifici impiegati nella produzione in rapporto alle capacità lavorative viventi) impallidiscono al confronto con il capitalismo del XXI secolo.

Per Marx la comunità dell'uomo è caratterizzata non dal tempo di lavoro, ma dal *tempo libero dal lavoro*: è la «legge del valore» peculiare della comunità dei «liberi produttori» da egli prospettata¹³. La freccia cri-

12 H. Arendt, *Sulla violenza*, p. 99.

13 «In pratica il regno della libertà inizia solo laddove termi-

L'Angelo Nero sfida il Dominio

tica scagliata dalla Arendt agli «idealizzatori della produzione e della produttività» (stalinisti e maoisti) non sfiora nemmeno la barba dell'ozioso di Treviri. Anche nel caso della filosofa di Linden la tragedia del «socialismo reale» si è rivelata un osso troppo duro da masticare, e a fare le spese della cattiva digestione è stato come sempre l'incolpevole barbuto.

Mentre i tempi che separano la scoperta scientifica dalla sua applicazione tecnologica nel processo economico, con le conseguenti «ricadute» sulla società nel suo complesso, tendono a ridursi ogni mese che passa, sul versante della politica non si è registrata nell'ultimo

na il lavoro comandato dalla necessità e dalla finalità estrinseca; per questo si trova al di fuori della sfera della produzione materiale propriamente detta [...] La libertà in questa sfera può consistere solo in ciò, che l'uomo socializzato, vale a dire i produttori associati, regolano in maniera razionale questo loro ricambio organico con la natura, lo controllano in comune invece di essere dominati da esso come da una forza cieca; che essi svolgono la loro funzione con lo spreco quanto più basso di energia e nelle condizioni più adatte alla loro natura umana. Questo tuttavia resta pur sempre una sfera della necessità. Al di fuori di essa inizia lo sviluppo delle facoltà umane, che è fine a se stesso, la reale sfera della libertà, che può sorgere tuttavia solo fondandosi su quella sfera della necessità. Condizione preliminare di tutto questo è la riduzione della giornata lavorativa» (K. Marx, *Il Capitale*, III, p. 1468, Newton, 2005).

mezzo secolo un'accelerazione neanche lontanamente paragonabile. Persino un vecchio, ma non ancora obsoleto, arnese come la religione è chiamato a supportare lo sforzo di adeguamento e di gestione della politica ai processi sociali; politica che, dopo la crisi delle ideologie che dalla fine dell'ultima guerra mondiale fino all'epilogo della «guerra fredda» ne avevano legittimato la prassi agli occhi dell'«opinione pubblica», oggi si sente su quel piano abbastanza scoperta.

Tutta la campagna di opposizione al cosiddetto «relativismo etico» orchestrata dalla Chiesa cattolica e supportata almeno dalla metà della classe dirigente Occidentale – con la solita eccezione, in Europa, della «scientista» Inghilterra – non ha altro significato che questo, e la forte, e fino a qualche anno fa impensabile, carica ideologica che impregna quella campagna testimonia della relativa debolezza della politica e della straordinaria forza dell'economia in ogni sua configurazione e fenomenologia. La stessa diffusione, nelle metropoli più avanzate del capitalismo mondiale, di sempre nuove e più o meno “bizzarre” forme di misticismo religioso e pseudoreligioso, denuncia la condizione disumana nella quale viviamo, e testimonia di una sorta di resistenza passiva al rullo compressore della razionalizzazione capitalistica che tende a spianare ogni «anomalia», ogni «imperfezione», ogni seppur minima rugosità del tessuto sociale che possano creare ostacoli al rapido scorrere delle transazioni economiche e delle relazioni sociali.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

Scrivendo Adorno: «Dopo millenni di illuminismo, il panico torna a calare su di una umanità il cui dominio sulla natura, in quanto dominio sugli uomini, supera di gran lunga, in fatto di orrore, tutto ciò che gli uomini ebbero mai a temere dalla natura»¹⁴. E un “teorico” del carattere *demoniaco* della società occidentale avanzata, William Peter Blatty, scriveva nel suo celebre *L'esorcista* che il mondo «del momento presente» è «un mondo in tormento che invoca aiuto perdendo sangue dai tubi di scappamento». Qualcosa del genere aveva detto ai suoi tempi Karl Kraus, osservando l'inadeguatezza dell'*umano* nella società dominata dalle moderne tecnologie orientate esclusivamente alla razionalizzazione dei meccanismi economici.

Scrivendo Thomas L. Friedman, uno dei massimi teorici americani della «globalizzazione», alla fine dello scorso decennio: «La politica non è locale; non più. Oggi, tutta la politica è globale. Non tutti i paesi si sentiranno parte del sistema della globalizzazione, ma tutti, direttamente o indirettamente, sono vincolati e condizionati dal sistema. Non è un caso che la Germania Est, L'Unione Sovietica, il capitalismo asiatico, le imprese statali brasiliane, il comunismo cinese, General Motors e Ibm, più o meno nello stesso momento, siano crollati o siano stati costretti a ristrutturarsi: tutti sono stati colpiti dal medesimo tipo di patologia che ha fatto cadere il muro di Berlino e tutti gli altri muri che blindavano il mondo nel sistema della guerra fred-

14 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, pp. 291-292.

da; quella che ho battezzato “sindrome da immunodeficienza da microchip”. I sintomi di questa sindrome tendono a comparire quando una nazione o un’impresa non sono in grado di aumentare la produttività, i salari, il livello di vita, l’uso della conoscenza e la competitività e rispondono con eccessiva lentezza alle sfide poste da un mondo sempre più veloce»¹⁵.

Sul piano storico generale la crescente tensione che si è realizzata tra l’economia e la politica ha questo significato, che quest’ultima è il prodotto più raffinato (e mostruoso: vedere lo Stato moderno) della cosiddetta «società civile»: «Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l’intera società civile di un’epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l’intermediazione dello Stato e ricevono una forma politica. Di qui l’illusione che la legge riposi sulla volontà e anzi sulla volontà strappata dalla sua base reale, sulla volontà libera. Allo stesso modo, il diritto a sua volta viene ridotto alla legge»¹⁶.

I rapporti sociali oggi dominanti su tutto il pianeta mostrano questa realtà storica in modo capovolto, così che la «società civile» appare quasi un’emanazione della volontà generale degli astratti cittadini, i quali sembrano trovare nello Stato il loro neutro punto di

15 T. L. Friedman, *Le radici del futuro*, p. 88, Mondadori, 2000.

16 K. Marx, *L’ideologia tedesca*, p. 76, Editori Riuniti, *Opere*, V, 1972.

equilibrio, un momento di armonico coordinamento e di mediazione tra interessi diversi e spesso confliggenti, secondo la concezione pattizia – contrattualistica – che si è affermata nel pensiero borghese dal XVII secolo in poi. Non deve quindi meravigliarci che solo gli apologeti del capitalismo «liberoscambista», o «selvaggio» nell'accezione dei «politicamente corretti», denunciando l'invasione dello Stato nelle libere attività della società civile, dicano la verità sul rapporto economia-politica, e non a caso essi sono l'avanguardia e gli ideologi del movimento che critica, naturalmente sul terreno degli interessi capitalistici, le vecchie forme della politica: dallo Stato-nazione, agli organismi politici internazionali come l'ONU, alle alleanze politico-militari uscite dalla seconda guerra mondiale. Il loro «nuovo mondo possibile» postula uno Stato minimo, tendenzialmente in via di superamento, e una società dominata dalla più libera e multiforme competizione tra tutti i cittadini. In loro si esprime, nel modo necessariamente reazionario dovuto alla posizione sociale che occupano o esprimono, l'essenza più genuina del rapporto sociale oggi *dominante* sull'intero pianeta.

La funzione sempre più ancillare della politica nei confronti dell'economia naturalmente non fa venire meno il tradizionale e decisivo peso che la prima esercita sulla seconda. D'altra parte, le necessità (i bisogni, gli interessi) che fanno capo alla «società civile» trovano sempre una loro fenomenologia politica, più o meno formale e «convenzionale». Dal movimento fa-

scista al fenomeno leghista, l'Italia costituisce un caso esemplare in questo senso.

Per concludere il ragionamento e ribadire un concetto già formulato, non penso di spararla grossa se dico che *il sociale* contiene *il politico* come *il tutto* contiene *la parte*. Per dirla con Ludwig Wittgenstein, *la società – natura compresa – è tutto ciò che accade*.

Lo Stato Nazionale non è (ancora) un cane morto

Le due recenti crisi che hanno investito il Vecchio Continente (la crisi economica del 2008 e l'attuale crisi internazionale che ha nell'Africa del Nord il suo epicentro) hanno mandato in frantumi tutte le chimere intorno agli Stati Uniti d'Europa. L'Europa si è dimostrata essere non più che «un'espressione geografica» dai contorni geopolitici sempre meno definiti. È vero che il Capitale, per sua intrinseca vocazione, mette in discussione ogni ostacolo che gli si pari dinanzi, ma è altrettanto vero che la sua tendenza sovranazionale non postula necessariamente la formazione di uno Stato Capitalistico Mondiale, secondo le teorie superimperialistiche in voga negli anni Venti del secolo scorso.

La prassi sociale conferma ciò che la teoria già sapeva, ossia che anche nel Vecchio Continente, là dove ha avuto i suoi natali, e dove sembrava poter esalare l'ultimo respiro, lo Stato Nazionale non è affatto un cane morto. Al contrario, esso rimane un Leviatano pronto ad azzannare chi gli pesta la coda.

Alla fine degli anni Ottanta, mentre si avvertivano i primi smottamenti della frana che avrebbe rapidamente cambiato il volto geopolitico dell'Europa, Jacques Delors accusava duramente la lady di ferro Margaret Thatcher di raccontare tante frottole intorno alla reale

importanza dello Stato nazionale nei nostri vorticosi e inquieti tempi. E questo solo per nascondere un bruciante fallimento, giunto peraltro alla fine di un lungo ciclo politico contrassegnato dal nuovo decisionismo conservatore. Più che invocare uno Stato nazionale più virile, i leader europei avrebbero dovuto arrendersi alla realtà e accompagnare col sorriso sulle labbra l'inevitabile estinzione delle frontiere politiche nel cuore del Vecchio Continente. «Lo sciovinismo inglese può essere un bel paravento per nascondere venti anni di declino», tuonò il progressista francese. Naturalmente c'era del vero in quel biasimo, ma anche molto di falso, di ideologico, insomma di progressista.

Appoggiandosi alle tesi di Hermut Kaeble, storico dell'Università Libera di Berlino, l'allora presidente della Comunità Europea sosteneva che le differenze che ancora si notavano tra i diversi paesi del Vecchio Continente non erano poi più rilevanti di quelle che si registravano tra le diverse nazionalità sovietiche, o tra alcuni stati federali degli Stati Uniti. La pressione dell'economia, secondo Delors e i tecnocrati della Comunità Europea, avrebbe ben presto livellato quelle differenze, spezzando una volta per sempre le resistenze nazionalistiche dei gruppi di potere che avevano interesse a mantenere in vita il moribondo Stato-Nazione. Oggi comprendiamo come quell'illusione economicista non facesse i conti con la reale dialettica dei processi sociali, la quale assegna ancora allo Stato nazionale un ruolo tutt'altro che marginale, anche nello spazio geo-

politico che almeno da un secolo evoca la possibilità di uno Stato federale continentale.

Le tendenze economico-sociali presenti in Europa spingono quasi spontaneamente in direzione di un simile Stato Sovranazionale (notare l'ambiguità del concetto), tanto più nel nuovo contesto mondiale, nel cui seno competono sistemi-paese di dimensioni inaudite (almeno continentali, con una popolazione che si aggira intorno al miliardo), la cui potenza sistemica spinge ai margini quella che un tempo fu la madre della modernità capitalistica, e che oggi appare come una vecchia e rattrappita signora incapace di possenti slanci vitali – secondo il non del tutto infondato mantra caro ai conservatori europei e a Benedetto XVI. Ma il salto qualitativo verso lo Stato Unitario Europeo – più o meno Federale –, che pure sembra essere scritto nelle cose, non può prodursi né spontaneamente né pacificamente, attraverso gratuite cessioni di sovranità da parte dei diversi paesi europei. I tentativi “europeisti” di Napoleone e di Hitler non vanno liquidati alla stregua di aberranti anomalie¹.

Nel corso degli anni che ci separano dalla seconda guerra mondiale, i maggiori paesi europei hanno ali-

1 «I federalisti europei hanno ragione a denunciare l'arcaismo dei vecchi nazionalismi, ma hanno torto a costruire un progetto che suppone in realtà un nazionalismo europeo [...] Per diventare a sua volta una nazione, le occorrerebbe una grande calamità comune» (J-M Guéhenno, *La fine della democrazia*, 1993, p. 58, Garzanti, 1994). E cosa ho detto io?

mentato il «sogno europeo» nella misura in cui l'integrazione comunitaria giovava alle loro economie e alle loro società, e tutte le volte che l'«utopia europeista» ha intralciato gli interessi nazionali di uno solo di essi, il gioco dell'oca della costruzione europea ha riportato i player nelle posizioni di partenza, o giù di lì. Ancora una volta la Germania appare il punto dirimente della questione. Nonostante due tremende sconfitte, «il futuro appartiene al popolo tedesco», disse Heidegger in una celebre intervista a *Der Spiegel* del 1966; nulla è mutato nelle potenzialità della cultura di questo popolo. Tradotto nei termini del «materialismo storico», la potenza sistemica del capitalismo tedesco rimane una spina conficcata nel cuore stesso del Vecchio Continente, la cui unità economica e politica tende necessariamente a identificarsi con gli interessi della Germania.

Agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso Ernst Nolte, l'esponente di punta del cosiddetto «revisionismo storiografico», fu facile profeta quando scrisse ciò che segue: «Essere Welt-Volk non vuol dire altro che acquisire, in determinati periodi, una funzione importante e significativa per la storia mondiale [...] La Germania viene a trovarsi di nuovo al centro di questo continente. Fino al 1989 altro non era che la marca di confine dell'Occidente, mentre ora è di nuovo ricollocata nel cuore dell'Europa. È il grande paese di transito, dove le correnti di traffico si incrociano. Anche dal punto di vista intellettuale è la nazione dove le diverse tendenze si scontrano [...] Resto dell'opinione

Lo Stato Nazionale non è (ancora) un cane morto

che anche nel mutato quadro internazionale, alla Germania spetterà un ruolo particolarmente importante»². In effetti, la Germania appare oggi come il solo paese europeo provvisto di una sufficiente massa critica da far pesare sulla bilancia della contesa sistemica tra le potenze, e agli altri paesi “fratelli” non rimane che da scegliere fra due opzioni entrambe alquanto sgradevoli: l'irrelevanza o la sudditanza nei confronti della storica «area del marco».

Per quanto paradossale possa sembrare, la stessa Germania vive con una certa angoscia la propria intrinseca, strutturale potenza economica (e, più propriamente, sociale *tout court*), perché più di una volta nella sua storia ne ha sperimentate le dure controindicazioni. Anche per questo la leadership di quel Paese ha cercato nell'europeismo una sorta di Super-Io transnazionale che tenesse al guinzaglio le sue “natural” pulsioni espansionistiche. Ma l'oggettività delle cose ha una sua logica che non è facile imbrigliare.

È chiaro che la tradizionale politica anglo-francese di interdizione nei confronti degli interessi nazionali tedeschi alla lunga si dimostrerà, per tutti i protagonisti, insostenibile. Si tratta di vedere la piega che questa crisi politica prenderà, e ancora fresche di giornata suonano le parole di Ortega y Gasset: «I pericoli maggiori, che come nubi nere si ammassano ancora all'orizzonte, non provengono direttamente dal quadro politico, ma

2 E. Nolte, *Intervista sulla questione tedesca*, 1993, pp. 75-76, Laterza, 1993.

da quello economico. Fino a che punto è inevitabile una paurosa catastrofe economica in tutto il mondo? Gli economisti dovrebbero darci occasione affinché potessimo ricevere speranza dalla loro diagnosi. Ma non mostrano alcuna fretta»³. Forse perché non sanno, nonostante o *grazie* alla loro Scienza, che pesci pigliare?

Secondo Jean-Marie Guéhenno, «l'avvento dell'età telematica segna la fine della politica»⁴, e con essa tramontano lo Stato-Nazione, obliterato dalla globalizzazione capitalistica che non conosce confini geografici, e la democrazia parlamentare, che proprio nella politica e nello spazio generato dallo Stato nazionale aveva trovato il suo più forte fondamento. In realtà, «la morte del politico» non solo non segna la fine del sociale, ma ne testimonia piuttosto la massima espansione, sul pia-

3 J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, 1930, p. 205, Tea, 1988.

4 J-M Guéhenno, *La fine della democrazia*, p. 59. Questo interessante saggio ha, fra i suoi non pochi meriti, certamente quello di essere stato scritto alcuni anni prima di altri analoghi saggi che teorizzeranno molti dei concetti che l'autore vi ha sviluppato: *vita liquida*, *Impero*, *capitalismo semiotico*, *economia immateriale*, *violenza diffusa e continua*, *globalizzazione*, *glocal*, *nomadismo sociale* e altri ancora. Leggendolo oggi, com'è capitato a me, è difficile sottrarsi alla sensazione del già letto. Nonostante non condivida il fondamento teorico che lo ispira, rintracciabile in una lettura progressista del Contratto Sociale, devo riconoscere al saggio di Guéhenno un'invidiabile capacità analitica, tale da avergli consentito di battere sul tempo l'agguerrita concorrenza scientifica.

no della teoria e, soprattutto, su quello della prassi. La stessa crisi della democrazia parlamentare, sempre più svuotata di sostanza politica e sempre più carica di significati ideologici idonei a mascherare la reale dinamica del processo sociale, non è affatto un tema nuovo. È almeno dal 1914 (come si noterà non è un riferimento casuale) che la Scienza Sociale ne dibatte, ogni volta che la struttura sociale subisce i contraccolpi delle crisi e delle improvvise accelerazioni economiche⁵.

Appunto, *sembrano*. *Mutatis mutandis*, questa acuta riflessione conserva, in radice, tutto il suo contenuto di verità, non contraddetto affatto dalla «libera dialettica parlamentare».

Una volta la Thatcher disse che non esiste alcuna società, ma solo individui che col coltello fra i denti, a mo' di pirati, si contendono affari, prestigio e quant'altro attiene all'hobbesiana «natura umana». Il fatto è che la società borghese si configura esattamente in

5 Scriveva Friedrich Pollock nel 1933, riflettendo sulle conseguenze politiche della crisi economica che stava devastando con particolare virulenza la società tedesca e quella statunitense: «In conseguenza della liberazione dal condizionamento del parlamentarismo e della possibilità di disporre dell'intero apparato del dominio psichico sulle masse, i governi di questa epoca sembrano essere indipendenti dalle classi e stare imparzialmente al di sopra della società» (F. Pollock, *Osservazione sulla crisi economica*, 1933, in *Teoria e prassi dell'economia di piano*, p. 172, De Donato, 1973).

questi darwiniani termini⁶. L'epoca che stiamo vivendo registra l'ennesimo salto di qualità di una tendenza che vige ormai, nel Vecchio Continente, da almeno due secoli. Chi associa il concetto di *società* a quelli di *sociabilità* e di *comunità umana* commette un grave errore di prospettiva storica, sia riguardo il passato, che per ciò che concerne il possibile futuro.

E, infatti, in che consiste la «rivoluzione spirituale, non di ordine politico» prospettata da Guéhenno? «Nel guardare in faccia la realtà, prendere atto della fine della società dei lumi e, solo in seguito, cercare di salvare ciò che può essere salvato»⁷. A quanto pare, si tratta di un progetto «rivoluzionario» un po' troppo anacronistico

6 «Il successo di Darwin sembra derivare dal fatto di proiettare i depredamenti della società vittoriana e l'euforia economica sanzionante agli occhi di questa la devastazione sociale ch'essa inaugurava su scala planetaria, e dal fatto di giustificare tutto questo con l'immagine di un *laissez faire* dei divoratori più grossi in concorrenza per la loro preda naturale» (J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi*, 1948, p. 115, in *Scritti*, volume primo, 1966, Einaudi, 1974). I divoratori hanno bisogno di carne e di spazio vitale: la teoria darwiniana non poteva essere più in armonia coi nuovi tempi borghesi! L'Intelligent Design appare persino umanamente più sostenibile... De Maistre una volta scrisse che «Una scienza senza Dio non è un progresso»; io lo correggo su un punto, tanto fondamentale quanto “dialetticamente” omogeneo al discorso dell'illustre filosofo della politica: una scienza *senza l'Uomo* non è un progresso umano.

7 J-M Guéhenno, *La fine...*, p. 123.

Lo Stato Nazionale non è (ancora) un cane morto

(siamo sicuri che la «fine della società dei lumi» abbia una data così recente?) e un po' troppo poco radicale, almeno per i gusti critici dell'Angelo Nero.

Per Jeremy Rifkin l'«era dell'accesso» segna l'inevitabile «fine dello Stato-nazione»: «Fino a quando l'attività dell'uomo è stata legata al territorio lo Stato ha avuto un senso. Ora che la vita economica e sociale è sempre più svincolata da qualsiasi considerazione geografica, lo Stato ha ancora ragion d'essere?»⁸. Sia chiaro, la domanda è puramente retorica: certo che no! Se posso esprimermi marxianamente, siamo alla presenza di una «concezione volgare» dello Stato, la cui ragion d'essere non si fonda, in primo luogo, sullo spazio fisico di un territorio geograficamente e politicamente limitato, ma innanzi tutto su uno spazio sociale difficilmente apprezzabile sulla scorta del materialismo borghese cui anche Rifkin deve pagare dazio.

Lo Stato si radica nel territorio immateriale – ma quanto tangibile! – dei rapporti sociali. Esso non è una *tecnologia*, come pensa il sociologo di successo tanto apprezzato dall'intelligenza progressista del Vecchio Continente, ma la massima espressione di peculiari rapporti sociali. Analogo discorso vale per i concetti di mercato e di proprietà, malamente strapazzati dal pensiero economico del teorico dell'«accesso»: «La proprietà è una tecnica di allocazione della natura fra sé e gli altri. Il lavoro coincide con l'asservimento delle risorse naturali, la loro estrazione e trasformazione in beni; la

8 J. Rifkin, *L'era dell'Accesso*, 2000, p. 304, Mondadori, 2000.

proprietà è la forma finale acquisita dalla natura, dopo essere stata parcellizzata, manipolata e trasformata in merce»⁹. Non c'è dubbio: questo è un saggio di «economia volgare», anzi volgarissima. Infatti, i rapporti di proprietà (e quindi la proprietà *tout court*) di questa epoca storica si fondano, in primo luogo, sull'asservimento delle *risorse umane*: «parcellizzata, manipolata e trasformata in merce» è la *capacità lavorativa* – manuale e intellettuale – *degli uomini*, non la natura in quanto tale.

I teorici del «capitalismo cognitivo» o «immateriale» non hanno capito che il capitalismo non si è mai basato sulla proprietà privata di uomini e cose, ma sul possesso della libera capacità lavorativa acquistata sul mercato dal funzionario del capitale, e usata, come da contratto liberamente sottoscritto dalle parti, nel processo che produce «beni e servizi». Per questo trovo del tutto infondata (ideologica¹⁰) la distinzione tra il «vecchio capitalismo», che sarebbe stato caratterizzato dallo sfruttamento del lavoro manuale e dalla produzione di «beni materiali», e il «nuovo capitalismo», che sarebbe contraddistinto dall'impiego del lavoro intellettuale e

9 J. Rifkin, *L'era...*, p. 346.

10 «Ideologia significa soltanto coscienza distorta, in particolare che attribuisce erroneamente un'esistenza autonoma a un fenomeno sociale; ideologiche sono ad esempio le immagini giuridiche e politiche che considerano il Diritto e lo Stato come potenze autonome, sospese al di sopra della società» (K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, 1923, p. 74, Sugar, 1966).

Lo Stato Nazionale non è (ancora) un cane morto

dalla produzione di «beni immateriali». La fonte del profitto capitalistico (l'occulto plusvalore) è sempre stata *immateriale*, impalpabile, perché il rapporto sociale che ne rende possibile l'esistenza si può afferrare solo col pensiero, non con le rozze mani!

È ovvio che da una concezione «volgare» dell'economia capitalista debba necessariamente seguirne una teoria politica altrettanto «volgare». Tutti devono fare i conti con l'«unità dialettica» di teorie e prassi!

Il nemico: chi è costui?

«Per un nemico più degno dovete risparmiarvi, amici miei: perciò dovete passare oltre a molte cose»¹. Già, ma cosa dobbiamo intendere per *Nemico*?

Il *Nemico*, per la gente comune, deve avere un volto riconoscibile. Il dominio sociale capitalistico ha un volto? Rispondere in modo non banale e non ideologico a questa domanda non è semplice, ma farlo può risultare importante, tanto sul piano della riflessione teorica, quanto su quello dell'azione politica. Vediamo d'approcciare il non facile problema con la necessaria cautela, perché qui maneggiamo dell'esplosivo; più che nel tentativo di risolvere la scottante questione, tento un cauto abordaggio per porla almeno nei termini corretti, o quantomeno intellegibili e passibili di fecondi approfondimenti.

Come appare evidente dalle pagine precedenti, la punta della mia critica non è mai rivolta contro gli individui colti nella loro immediatezza sociologica, ma sempre contro la *totalità* del meccanismo sociale che li costringe a un'esistenza *non-ancora-umana*. Né essa tratta alla stregua di una pratica secondaria, e quindi evadibile assai sbrigativamente, il rapporto che lega l'in-

1 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, 1885, p. 222, Fabbri Editori, 1991.

dividuo – anche quello appartenente alla classe dominante – alla sua immediata funzione sociale. Il presunto rivoluzionario che liquida il «nemico di classe» di turno con una pallottola in testa e con la frase, invero assai intrigante, «*niente di personale, amico, è la rivoluzione!*», non fa parte dell'antropologia, se così posso esprimermi, del vero rivoluzionario. Dal punto di vista della rivoluzione sociale (la quale non può non essere fecondata da quella «coscienza di classe» che deve sorvegliarne criticamente le pur inevitabili tendenze aggressive) *nessuno* può essere sacrificato a cuor leggero, o addirittura con somma gratificazione dei “rivoluzionari”.

Non si tratta di mettere le braghe alla storia per mezzo di principî politici o etici astratti che limitino in anticipo il campo di azione dei rivoluzionari, o di fissare «regole d'ingaggio», per usare il moderno linguaggio politico-militare, valide in qualsiasi circostanza. Si tratta piuttosto di dare un senso al fondamentale concetto secondo il quale la natura del mezzo è in larga parte determinata dalla natura del fine.

È pur vero che la rivoluzione esige le sue vittime, come piace alla letteratura che fa di essa una questione di estetica storica e di simbolismo antropologico; ma nella misura in cui la rivoluzione si dà – e non può darsi altrimenti – che – come evento penetrato intimamente dalla soggettività politica, essa deve perdere gran parte dei connotati di cieca violenza che caratterizza la guerra della classe dominante. La bomba, più o meno «convenzionale», sganciata da una fortezza vo-

lante a diecimila metri dal suolo su una città, al solo scopo di annichilire le capacità di resistenza del nemico (concepito come sistema politico-sociale, non come mero esercito schierato su una linea del fronte bellico), appartiene alla prassi della classe dominante di questa epoca storica². Nessuna “bomba rivoluzionaria” si abatterà sulla metaforica città nemica con la stessa cieca e “democratica” (livellatrice!) violenza.

Un’interpretazione banale, o solo superficiale, ov-

2 Nei passi che seguono Marx ci parla della guerra borghese d’altri tempi (1871): «In guerra, il fuoco è un’arma legittima come tutte le altre. Gli edifici occupati dal nemico vengono bombardati per appiccarvi il fuoco. I difensori appiccano essi stessi il fuoco per impedire all’attaccante di fare uso degli edifici. L’essere distrutti dalle fiamme è sempre stato l’inevitabile destino di tutti gli edifici situati sul fronte di combattimento di tutti gli eserciti regolari del mondo» (K. Marx, *La guerra civile in Francia*, p. 108, Editori Riuniti, 1974). Nella moderna guerra tra gli Stati il «fronte nemico» è dappertutto e, per dirla con l’Hitler degli ultimi giorni berlinesi del fatale 1945, «in questa guerra non ci sono civili». Sotto questo aspetto, il massacro franco-tedesco dei comunardi parigini anticipa lo sterminio indiscriminato degli individui a cui si assisterà nella prima e, soprattutto, nella seconda guerra mondiale. In particolare, la «soluzione finale» vi è annunciata fin nei dettagli militari e psicologici. La cronaca scritta da Émile Zola il 27 maggio 1871 per il giornale *Le Sémaphore de Marseille* è, a questo proposito, assai illuminante (vedi Lanfranco Bini, Introduzione a *Il Ventre di Parigi* (1873) di É. Zola, p. 7, Newton Compton, 1997).

vero prevenuta, di quello che chiamo *punto di vista umano* potrebbe in effetti far pensare a un atteggiamento misantropico nei confronti dell'*attuale* cosiddetta Umanità; ma questa lettura è del tutto infondata, e anzi personalmente ho sempre avversato tutte le concezioni nemiche dell'uomo, a partire da quelle che nascondono dietro l'amore per la natura (soprattutto per gli animali) un odio viscerale contro tutti gli individui, considerati alla stregua di mostri che hanno perturbato e insozzato la «Madre Natura». La misantropia non si addice davvero a un pensiero che aspira alla radicalità! Al pensiero critico anche l'esistenza del «nemico di classe» non apparirà mai come *nuda vita*, né come un'esistenza priva di qualsiasi attributo umano, e perciò stesso sacrificabile senza tante preoccupazioni «piccolo-borghesi» per il «superiore bene della causa». Ma ovviamente quel pensiero non coltiva nemmeno l'ideologia della «vita sacra», in ogni sua declinazione (religiosa o laica che sia), semplicemente perché essa è smentita tutti i giorni in ogni luogo della società e del pianeta. Nella società disumana Sacro è solo l'imperativo categorico dello *status quo* storico, il quale in epoca capitalistica si realizza con la «rivoluzione permanente» della «struttura materiale» e della corrispondente «sovrastruttura» politica, giuridica, ideologica, psicologica, e quant'altro ancora. È dinanzi a questo Sacro Imperativo che *tutti* gli individui, a prescindere dalla loro appartenenza e funzione sociali, appaiono *nudi* – disarmati e impotenti – all'occhio che scruta la vita da

una prospettiva radicalmente critica.

Questo particolare punto di osservazione non si trova né a destra né a sinistra, né in alto né in basso, ma vive nel seno della tensione, sempre crescente, tra l'*attualità* e la *possibilità*, tra presente e – *possibile* – futuro. È dentro questa faglia storico-sociale che occorre cercarlo. Almeno è lì che io penso di trovarlo.

Scrivendo Carl Schmitt polemizzando con l'ideologia pacifista: «Se la volontà di impedire la guerra è tanto forte da non temere più neppure la guerra stessa, allora essa conferma la guerra. La guerra si svolge allora nella forma di “ultima guerra finale dell'umanità”. Tali guerre sono necessariamente particolarmente intensive e disumane poiché, *superando il “politico”*, squalificano il nemico anche sotto il profilo morale come sotto tutti gli altri profili e lo trasformano in un mostro disumano che non può essere solo sconfitto ma dev'essere definitivamente *distrutto*, cioè non deve essere più soltanto un nemico da ricacciare nei suoi confini»³. Dev'essere, insomma, un Nemico da cacciare nella tomba, o da spedire in Cielo sotto forma di fumo dolciastro, affinché possa riconciliarsi anzitempo col Misericordioso Padre. Polemizzando con la guerra umanitaria dei pacifisti, Schmitt ha in effetti teorizzato, sebbene in forma critica, la guerra di sterminio dei nazisti e degli stalinisti, i quali ricondussero gli ebrei e i «nemici del popolo» (kulaki, «trotskisti» e «collaborazionisti» di vario gene-

3 C. Schmitt, *Il concetto di “politico”*, 1932, in *Le categorie del “politico”*, p. 120, Il Mulino, 1972.

re) al rango di entità del tutto prive di qualità umane.

La «guerra di classe rivoluzionaria», proprio perché vuole essere l'ultima guerra, proprio perché vuole fondare una comunità capace di mettere al mondo l'uomo, con il tempo e i travagli che una simile opera richiede, non può avere le caratteristiche disumane immaginate da Schmitt, il quale non poteva neanche concepire l'idea di un mondo privo di politica, e quindi, dal suo punto di vista borghese, di razionalità. Egli ricusa alla guerra di sterminio lo *status politico* semplicemente perché il suo esito fa venire meno uno dei due poli della coppia amico-nemico, la quale, attraverso una continua tensione produttiva, rende possibile l'esistenza stessa della società.

Dopo aver messo in guardia il mondo «dai paradisi illusori», i quali puntualmente «si trasformano in inferni reali» (ovviamente l'allusione cade sull'Unione Sovietica), Schmitt scrive nel suo saggio su Donoso Cortés queste significative parole: «Il concetto di *uomo* comporta solo apparentemente una generale neutralizzazione dei contrasti fra gli uomini. In realtà esso racchiude in sé un concetto opposto, quello di *non-uomo*, dotato del più terribile potenziale distruttivo»⁴. Formulo una diversa ipotesi: l'esistenza del *non-ancora-uomo* e l'uomo come possibilità. Di qui l'idea che non si tratta affatto di «neutralizzare» i «contrasti fra gli uomini», una pura chimera nel seno della società

⁴ C. Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, 1944, p. 112, Adelphi, 1996.

disumana e classista (disumana perché classista, e viceversa), ma di *abolire* questi contrasti, una prospettiva che a Schmitt doveva apparire non solo impossibile, ma foriera di indicibili e definitive sciagure per la Civiltà⁵. Invece, considerando la cosa dalla mia prospettiva, si osserva che dove pascola e respira l'uomo non può esistere il non-uomo, e viceversa. Pare che per un lungo periodo la Terra fosse stata calpestata da due diverse specie di uomini, una sola delle quali alla fine sopravvisse, dopo una cruenta «guerra del fuoco».

5 Scriveva Ernst Nolte nel 1993: «La civilizzazione è da intendersi come nostro destino in quanto modo di essere che abbraccia ormai tutti i popoli della terra e li omologa nel segno dell'univocità dell'essere uomo in quanto essere civilizzato, che gode cioè di un alto standard di vita [...] Nonostante questa dimensione che ci accomuna, prevale qualcosa nel nostro essere popoli, nazioni e forse persino tribù, che nella civilizzazione in quanto tale non fiorisce e che noi amiamo definire kultur. È quanto rientra nel rapporto con tutto ciò che l'uomo – contrariamente ai beni della civilizzazione – non ha potuto creare, per esempio la nostra morte. È lo specifico che connota l'esistenza umana, in quanto non esclusivamente protesa al raggiungimento di un alto tenore di vita, e che in ciò vede una ragione di distinzione inequivocabile» (E. Nolte, *Intervista sulla questione tedesca*, pp. 125-127, Laterza, 1993). Il concetto di *kultur* appeso alla Nera Signora: nell'epoca del capitalismo globale la Cultura – sempre nell'accezione tedesca rigettata giustamente da Freud in quanto contrapposta alla *Zivilisation* – non deve sentirsi troppo bene.

Una cosa del genere non potrà più accadere.

Il concetto di uomo – concepito come progetto, come possibilità –, che va naturalmente chiarito meglio, porta immediatamente con sé, come suo negativo gemello dialettico, il concetto di *non-ancora-uomo*, non quello di «sotto-uomo», per il quale il «superuomo» non riesce a immaginare altro destino che la soluzione finale.

«Io amo l'umanità, ma ho meraviglia di me stesso: più amo gli uomini, in generale, e meno li amo in particolare, cioè presi uno per uno [...] Sempre mi è avvenuto che quanto più odiavo gli uomini in particolare, tanto più m'infiammavo d'amore verso l'umanità in generale. Ma se è così, che resta da fare? Darsi alla disperazione?»⁶. No, e perché? È sufficiente passare dal concetto generale (astratto) dell'uomo, alla prassi sociale dell'individuo umanizzato, rompendo una volta per tutte con quell'idea di subordinare la vita del singolo uomo al concetto astratto di Umanità che giustamente irritava Max Stirner, sebbene egli non riuscisse a impostare il problema nel modo corretto. Nella comunità umana nulla sta al di sopra del *singolo uomo*, perché la cooperazione tra gli uomini non sfugge mai dal loro razionale – libero, umano, sereno – controllo, e perciò essa non ha modo di autonomizzarsi, né praticamente né teoricamente – generando, ad esempio, una nuova Religione, magari «Atea e Materialista».

6 F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, 1881, I, p.67, I. G. De Agostini, 1984.

Dalla totalità sociale l'individuo non può fuggire, semplicemente perché fuori e senza di essa non sarebbe neanche concepibile la sua «ontologica» presenza nel mondo. Si tratta, piuttosto, di estinguere l'attuale carattere *totalitario* della totalità. Come il problema dell'alienazione non risiede nel lavoro in sé e nella tecnologia in sé, bensì nel loro attuale uso capitalistico, analogamente si pone il rapporto fra individuo e società: esso è regolato, per così dire, dalla qualità (disumana o umana, classista o aclassista) dei rapporti sociali. Come scriveva Adorno, «Nessuna emancipazione è possibile senza l'emancipazione della società»⁷.

Chi teme il dominio della scienza e della tecnica, concepite come potenze sociali autonome, mostra di non sapersela sbrigare bene con il processo storico. Naturalmente anche la tecnologia «in sé», e non solo il suo uso storicamente determinato, è tutt'altro che neutra sul piano dei rapporti sociali. Ad esempio, una comunità umanamente organizzata avrà bisogno *della stessa e di tutta* la tecnologia oggi esistente, ancorché impiegata per fini umani? Non inventerà essa tutta una gamma di tecnologie la cui natura funzionale oggi ci sfugge del tutto, proprio perché viviamo immersi nell'acquario⁸ capitalistico? Proprio a causa di questa loro natura

7 T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 205.

8 Come sempre, la realtà supera l'immaginazione e la metafora. Alcune ore dopo che ho fissato quest'acquatico concetto sono venuto a conoscenza dell'ultima moda salutista che sembra impazzire in Giappone. Si tratta di questo: il cliente

profondamente sociale è assurdo concepire la scienza e la tecnica come realtà essenzialmente indipendenti dalla prassi complessiva che rende possibile peculiari rapporti sociali. La macchina che si «umanizza» e si ribella al dominio dell'uomo, un classico di molti romanzi fantascientifici, ci dice in fondo che il male non sta nella cosa metallica, ancorché «intelligente», ma in un mondo retto da leggi che sfuggono completamente al nostro controllo.

«Nella vita tecnologica – scrive Verene – è diffusa l'impressione che il processo tecnologico sembra generare l'assenza di significato. La tecnologia non sembra mai del tutto umana»⁹. E non può esserlo, neanche un po', se non si riempie di significati umani, e certo non aiuta il pensiero a dominare la cosa discorrere di «società della tecnica» o di «vita tecnologica» *in generale*, quando ormai da due secoli l'una e l'altra sono immerse profondamente nel rapporto sociale capitalistico, il quale anima e conferisce senso – senso disumano, non senso astrattamente «tecnologico» – a ogni singola realtà che ci circonda. Né lo aiuta a trovare un sentiero critico tirare in ballo, come sempre e «esistenzialmente», il «modello cartesiano di intelligenza», come se la sua affermazione non avesse nulla a

viene immerso in una vasca piena di acqua e di pesci, il cui compito è pulirgli la pelle. Propongo un'innovazione tecnologica: l'uso dei piranha!

9 D. P. Verene, *Vico. La scienza della fantasia*, p. 210, Armando, 1984.

che fare con la prassi sociale borghese¹⁰.

Separare il processo tecnologico e scientifico dal più generale processo sociale, del quale il primo costituisce un momento sempre più centrale e vitale, è un'assurdità teorica che non smette di produrre cattivi frutti sul terreno della prassi. Anche in Hannah Arendt troviamo questo esiziale errore teorico: «Se la conoscenza (nel senso moderno di *know-how*, di competenza tec-

10 Nel suo libro *Dimenticare Cartesio* (Mimesis, 2010) Francesco Pullia addebita alla «concezione antropocentrica» del filosofo francese lo sterminio degli animali per scopi alimentari e scientifici. Una volta che l'uomo concepisce se stesso non come *parte* del tutto, ma come il *Tutto*, come l'ombelico dell'Universo, con ciò stesso egli apre la strada che conduce gli animali, concepiti da Cartesio alla stregua di semplici macchine, all'ingrassaggio industriale, al macello, all'allevamento in batteria, al tavolo della vivisezione. Ecco perché, sostiene Pullia, bisogna finalmente prendere congedo da Cartesio, il quale «rimane sulla carta in una dolorosa scia di sopraffazioni», per «camminare sulla via della ecosofia». Al famigerato filosofo dell'*Io penso, dunque sono*, il Nostro contrappone Aldo Capitini, il filosofo della nonviolenza e della «compresenza». La critica della scienza contemporanea come formidabile e insostituibile strumento di dominio e di sfruttamento di cose, persone e animali, naturalmente gli fa un baffo: il problema per lui è l'antropocentrismo di Cartesio, non il *capitalecentrismo* che mette *out* ogni qualità essenzialmente umana. Non ho niente da rimproverargli, perché trovo del tutto necessaria, visti i presupposti teorici e politici da cui muove, una simile cecità, chiamata altrimenti «*ecosofia*».

nica) si separasse irreparabilmente dal pensiero, allora diventeremmo senza speranza, schiavi non tanto delle nostre macchine quanto della nostra competenza, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile, per quanto micidiale»¹¹. Ma siamo già schiavi: del Capitale, il quale ha nella Tecnica e nella Scienza la sua suprema manifestazione di potenza. La filosofa ha colto bene la maligna «dialettica del progresso scientifico», ma non ne ha afferrate le radici sociali, e questo perché ha fondato la sua critica della modernità (capitalistica) su una generica «condizione umana» da mettere al riparo dalle potenze sociali sempre più aggressive e disumane.

Come abbiamo visto, contrariamente a quanto prevedeva Montesquieu più di due secoli e mezzo fa, il progresso tecnico e scientifico non ha annientato il bisogno religioso, ma l'ha piuttosto radicalizzato, sebbene la sua fenomenologia oggi assuma aspetti assai diversi che in passato, i quali non poche volte sembrano addirittura contraddirlo. Questa radicalizzazione si spiega abbastanza facilmente con la constatazione, da parte della «gente comune», della permanenza nella società della tecnica e della scienza di atteggiamenti individuali e di prassi collettive che niente hanno di razionale, e il cui significato sfugge a ogni intelligenza. Se questa società ipertecnologica e iperscientifica non si è emancipata dall'irrazionale, vuol proprio dire che davvero

11 H. Arendt, *Vita Activa*. La condizione umana, 1958, p. 11, RCS Libri, 2011.

esiste *Qualcosa* (un Dio, una Entità, una Forza, un'Intelligenza, insomma *Qualcosa*) irriducibile alla sfera della ragione, *Qualcosa* che sfugge al controllo umano.

Il fatto è che il «controllo» delle nostre esistenze non è affatto umano. Il processo sociale conferma l'idea marxiana secondo la quale il *religioso* non insiste nella sfera della ragione, illuminata la quale il concetto di Dio non troverebbe più alcuna zona oscura dove rifugiarsi; esso prospera invece nella piena luce della prassi sociale ostile non a Dio, ma all'uomo. È vero, ripeto spesso questo concetto. A Callicle che gli rimproverava di ripetere «sempre la stessa cosa», Socrate rispose: «Certo, Callicle: ma anche l'argomento è sempre lo stesso»¹². Già, l'argomento è sempre lo stesso...

Scrive Jean-Marie Guéhenno: «In verità, i progressi dell'età scientifica non ci allontanano, ma ci avvicinano alla religione. Abituati alle procedure e agli algoritmi, viviamo in un mondo di riti, e le macchine stanno al mondo delle cose come i sacerdoti stanno al mondo degli dei; succede d'altronde che una macchina funga da veggente, emettendo un oroscopo molto più particolareggiato di quanto non farebbe la migliore cartomante! [...] Nessuna meraviglia quindi se duemila anni dopo gli inizi dell'era cristiana, e proprio quando la scienza celebra il proprio trionfo, le religioni si sviluppano secondo i loro aspetti più magici; nessuna meraviglia se i ritualisti la vincono sui metafisici. Ciò che ricerchiamo nelle religioni è proprio la loro contin-

12 Platone, *Gorgia*, p. 111, Fabbri Editori, 1996.

genza: in un mondo in cui tutto ha una funzione ma dove niente ha senso, noi veneriamo l'indeterminato, come ultimo rifugio del senso [...] Non ci resta che adorare un filo d'erba, un raggio di luna, una fuggevole emozione. Poveri piccoli tesori del nostro mondo sbriciolato. La rivoluzione copernicana aveva fatto perdere alla Terra la sua posizione centrale, ma almeno essa aveva conservato, con il Sole, l'idea di un centro. È quell'idea che sta morendo [...] Non vi è dunque incompatibilità fra la globalizzazione astratta e l'arcaicità della frammentazione religiosa»¹³.

Come cambia il *politico* nell'epoca in cui *il religioso*, che tantissima parte ha avuto nella genesi e nella configurazione sociale e ideologica del primo, ha subito una così profonda trasformazione di senso? «In un mondo in cui tutto ha una funzione ma dove niente ha senso», da dove trae il *politico* la sua legittimità?

Max Stirner poteva ancora sognare una fuga nella marginalità sociale, a causa della relativa arretratezza nelle condizioni sociali del suo tempo; ma nel capitalismo globale – cioè a dire *totalitario* – del XXI secolo tutti capiscono che si può fuggire dal *sociale* solo attraverso un salto nella follia o nella morte, evenienze che peraltro non rappresentano, a mio avviso, ciò che di peggio può capitarci. Il peggio forse ci sta già capitando, e come sempre alle nostre spalle.

Nello *Zarathustra* il filosofo di Röcken dice che

13 J-M Guéhenno, *La fine della democrazia*, pp. 92-99.

«l'uomo è qualcosa che deve essere superato»¹⁴; a mio avviso, invece, l'uomo è qualcosa che dev'essere conquistato. Ciò che in effetti va superato è l'attuale *non-ancora-uomo*, la cui esistenza si estrinseca, come egli osserva ironicamente, sotto il seguente principio: «Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute». Per questo il pensiero radicale deve insegnare non «il Superuomo»¹⁵, ma la *possibilità* dell'uomo. La Trascendenza, insomma, deve superare tanto il dominio della teologia, quanto quello della filosofia speculativa, se vuole davvero avere delle conseguenze pratiche, coerenti ai due concetti che da sempre la sostengono: quelli della Riconciliazione Universale e dell'Universale Emancipazione-Liberazione.

Scriveva Sergio Cotta: «È necessario – ha scritto

14 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 280. Qui ritorna il concetto di Ueber-Mensch.

15 Arthur C. Danto, nel suo *Nietzsche come filosofo* (1965), consiglia giustamente di conservare l'originale tedesco Ueber-mensch, anziché tradurlo con Superuomo, un termine che rinvia a un concetto che il filosofo tedesco non aveva in mente. Il concetto nietzschiano di *Ueber-mensch* è l'uomo che trascende il cattivo presente, che va oltre le miserie che lo impigliano in un quotidiano indegno di essere vissuto, che *supera se stesso* per conquistare una dimensione adeguata al suo concetto. Nonostante pulsò all'interno di una concezione aristocratica del mondo, questo concetto nietzschiano ha una notevole valenza critica, che non è possibile cogliere se non si abbandonano certi volgari pregiudizi intorno alle opere e alla vita di Nietzsche.

Rousseau – snaturare l'uomo, occorre che ognuno rinunci a tutti i propri diritti personali per godere solo di quelli attribuitigli dalla “volontà generale”, poiché l'individuo non è che una “frazione” del “tutto” sociale, e perciò trae significato e valore umani dalla sua appartenenza a codesto “tutto”. Il nuovo valore è pertanto la totalità – un concetto ambiguo, dalle molte facce, la cui fortuna è andata crescendo da Rousseau a Hegel a Marx»¹⁶. Più che a Marx Cotta si riferisce ai «marxisti», ossia al Marx secondo la vulgata. Infatti, per il comunista di Treviri la questione si pone nei termini esattamente opposti: *la totalità trova significato e valore solo nel dominio dell'individualità*, ossia nella piena libertà di ogni singolo essere umano. Per dirla con Kierkegaard, la Comunità dell'uomo «è appunto questo paradosso, cioè che il Singolo come Singolo è più alto del generale»¹⁷.

Il pensiero marxiano – e comunque ciò vale per il modesto pensiero di chi scrive – non conosce la tripartizione kantiana degli individui in liberi membri di una società («*come uomini*»), dipendenti da una legislazione comune («*come sudditi*») e conformi alla legge della eguaglianza («*come cittadini*»)»¹⁸. Abbiamo visto come Marx immaginasse la Comunità Umana nei ter-

16 S. Cotta, *Perché...*, p. 128.

17 S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, 1843, p. 45, BIT editrice, 1995.

18 I. Kant, *Per la pace perpetua*, 1795, p. 24, RCS Libri, 2010.

mini di un'Associazione di uomini liberi (liberi, cioè, da coazioni esterne, naturali o sociali, che ne imbrigliano e ne avvelenano l'esistenza fin dalla nascita¹⁹) i quali non hanno bisogno né di una «legislazione comune» (almeno nelle forme conosciute dalle società classiste), né di una «legge della uguaglianza» (perché vi vige la «bronzea legge dei bisogni»: «a ciascuno secondo i suoi bisogni, ciascuno secondo le sue capacità»).

Abbiamo a che fare, insomma, con l'Umanità Perpetua, per dirla kantianamente, la quale non conosce l'individuo «come uomo», l'individuo «come suddito» e l'individuo «come cittadino», ma solamente «l'uomo in quanto uomo», pupilla della migliore filosofia d'ogni epoca (Kant compreso, ovviamente).

La comunità umana è costruita strutturalmente in funzione di questo dominio umano degli individui. È piuttosto nell'ambito della società borghese che si realizza l'opposto, dal momento che dietro l'ideologia ultraindividualista si cela il reale annichilimento dell'individuo atomizzato e massificato. Al contrario di Max Stirner, che reagì in modo «piccolo-borghese» alle

19 «La libertà pura è una condizione filosofica piuttosto che una condizione civile» (Montesquieu, *Pensieri*, pp. 97-98, RCS Libri, 2011). Nient'affatto: la libertà è una peculiare condizione umana. In queste pagine teorizzo l'assoluta corrispondenza fra libertà e umanità: l'una presuppone e implica l'altra. Ogni altro tipo di «Umanità» e di «Libertà» non mi riguarda.

tendenze centralizzatrici e autoritarie immanenti alla società capitalistica, Marx riteneva possibile la riconciliazione tra l'individuo e la sua comunità, a patto però che fosse assassinata la madre di tutte le magagne: la divisione classista degli uomini, cosa che la stessa società borghese rendeva finalmente possibile in grazia dello sviluppo delle forze produttive sociali (tecnica e scienza incluse) che aveva generato. Di qui il «classico», e mai apprezzato abbastanza, conflitto tra «forze produttive sociali» e «rapporti sociali di produzione». Nel XXI secolo questo conflitto ha raggiunto un livello davvero mostruoso, e nelle crisi economiche la tensione che esso genera assume aspetti francamente parossistici: cresce, infatti, la richiesta di sacrifici mentre la società scoppia – *letteralmente* – di salute!

Una volta un militante delle cosiddette Brigate Rosse sottoposto a un processo per l'uccisione di un magistrato, interrogato dal Pubblico Ministero intorno alla sua sfera etico-morale («Lei non prova dolore per le vittime della sua violenza?») così ebbe a rispondere: «Signor Pubblico Ministero un comunista non vede uomini ma funzioni». Agghiacciante, non c'è dubbio. Chi dietro la funzione non vede l'individuo che le dà corpo, fa mostra di una disumanizzazione che non ha nulla a che vedere né con la teoria né con la prassi della rivoluzione. E difatti, l'ideologia (che parola grossa!) dei «terroristi rossi» si sviluppò interamente sul maligno terreno dello stalinismo italiano e internazionale, il quale nulla a che fare ebbe mai con il comunismo di

Marx. Un motivo più che sufficiente per lasciare a chi ci tiene le inflazionate qualifiche “rivoluzionarie” che oggi evocano solo miseria e orrore.

Proprio perché sono i rapporti sociali disumani a generare l'universale disumanizzazione del mondo, occorre vedere in chi incarna una funzione per conto del dominio anche una vittima dei tempi, e non semplicemente un fantoccio, un oggetto simbolico privo di quella residua umanità possibile nella società disumana. Ciò che fa del capitalista un «mero funzionario del capitale» non è la teoria critica della società, ma la prassi capitalistica.

Nemmeno la rivoluzione sociale; soprattutto la rivoluzione sociale, se vuole rimanere fedele al suo fine²⁰, può permettersi il lusso piccolo-borghese di annientare il Nemico a cuor leggero, passando sopra la sua irriducibile consistenza esistenziale. Essa non deve temere di fare i conti con una realtà che non è fatta di pedine di diverso colore che vengono spostate su una scacchiera, ma di individui in carne ed ossa esposti alla possibilità del dolore fisico, affettivo e psicologico.

Per il pensiero critico-radicalo il nemico è rappresentato non da volti, ma da rapporti sociali, quelli ca-

20 Da cogliere sempre nella dialettica di presente e futuro: il fine giunge appunto alla fine di un processo. In questo senso peculiare il fine getta luce sul mezzo. Chi osserva che l'obiettivo della comunità umana postula nel presente l'impiego di mezzi altrettanto umani, mostra di non capire né la *radicalità del male* né la *radicalità dell'obiettivo*.

pitalistici, i quali si esprimono nella divisione classista della società, nel dominio e nello sfruttamento degli individui e della natura da parte del capitale, la «potenza sociale anonima» (Marx) che disegna l'orizzonte esistenziale (lavoro, affettività, cultura, bisogni, libertà, possibilità) di *tutti* gli individui. Sul piano politico, lo Stato – violenza concentrata – ratifica, legittima, organizza, espande e difende questo stato di fatto, e quindi di Diritto. Per dirla con Carl Schmitt, «il nemico è una forza oggettiva»²¹. Con ciò ovviamente non intendo affatto aderire all'evangelica richiesta di amare «il tuo prossimo come te se stesso», anche perché, in genere, il prossimo fa poco per farsi amare. Intendo piuttosto illuminare i contorni concettuali del cosiddetto «odio di classe», il quale va penetrato criticamente, affinché il pensiero non conciliato possa coglierne per intero la potente dimensione teorica e politica.

Emanuele Rivero ha creduto di cogliere delle analogie tra il rito sacro del Capro Espiatorio e il più

21 C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 1945-1947, p. 91, Adelphi, 1987. Scrive Franco Volpi in un breve saggio su Schmitt: «Il nemico nel senso non del semplice “avversario” (*adversarius*) o “rivale” (*rivalis*), né del “nemico personale” (*inimicus*), bensì del “nemico pubblico” (*hostis*)» (F. Volpi, *Il potere degli elementi*, in C. Schmitt, *Terra e mare*, 1942, p. 132, Adelphi, 2002). Io direi: *nemico sociale*, ossia potenza sociale oggettiva e anonima che domina la stessa prassi che la produce sempre di nuovo. Il prodotto domina il produttore. È con questo eccezionale nemico che facciamo i conti tutti i giorni, che se ne abbia coscienza o meno.

prosaico rito democratico, peraltro non mancando di notare le differenze che non testimoniano certo a favore del secondo. «Un rito inverso al rito del capro espiatorio, è quello delle votazioni elettive, che si celebra presso i regimi democratici. Attraverso questo rito il gruppo che detiene il potere, direttamente o attraverso fantocci politici dell'uno e dell'altro partito, scarica sul popolo tutte le responsabilità future, mentre dà al popolo stesso l'illusione di poter vendicarsi dei torti e delle insoddisfazioni del passato [...] Mentre il capro del rito ebraico veniva caricato delle colpe dopo che queste fossero state commesse, nelle attuali democrazie il popolo viene caricato delle colpe di coloro che di fatto gestiscono il potere, prima ancora che queste vengano commesse. Durante l'ultima guerra mondiale furono commessi stermini di milioni di persone da una parte e dell'altra, milioni di ebrei uccisi dai Tedeschi, milioni di Tedeschi uccisi dai Russi, città russe distrutte dai Tedeschi, città tedesche distrutte dai bombardamenti anglo-americani; alla fine Hitler, assumendosi la parte massima delle responsabilità dei crimini commessi dai Tedeschi, si uccise, ordinando che il suo corpo fosse bruciato; i capi delle nazioni vincitrici, trattandosi di nazioni democratiche, non sentirono nessuna responsabilità, perché i crimini commessi dai loro eserciti e dai loro aerei da bombardamento, ricadevano sui rispettivi popoli e scomparivano, così, nell'anonimato»²².

Uccidendosi, forse Hitler volle dare un ultimo

22 E. Rivero, *Democrazia...*, pp. 117-118.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

schiaffo all'ebreo, il cui rito del capro espiatorio non prevede il suicidio della bestia sacra. Forse. Riversono ha ragione quando mette in luce l'ipocrisia dei vincitori, ma non si avvede che proprio nell'*anonimato* si cela la tragedia della seconda guerra mondiale, ossia nei rapporti sociali capitalistici, che in effetti in quanto tali sono *impersonali*, e proprio per questo *inumani*. Il metaforico Tribunale della Storia non dovrà giudicare uomini, ma rapporti sociali, e il fatto che essi s'incarnano dopotutto in «uomini in carne ed ossa», serve solo a confondere le idee, a orientarle su false piste.

«La violenza, come la lancia di Achille, può guarire le ferite che ha inflitto», scriveva Sartre nella sua esaltata introduzione al libro di Frantz Fanon *I dannati della terra* (1961). Niente di più falso. La violenza, in grazia della sua dimensione «ontologica», non ha questo potere benigno. Se messa nelle mani di un Soggetto politico che agisce con piena coscienza per estirpare le radici del Male, la violenza può diventare necessaria al conseguimento di alcuni fondamentali obiettivi, ossia quelli che concorrono alla realizzazione della comunità umana, la sola che può guarire le ferite che il dominio sociale ha inflitto agli individui nel corso dei secoli.

A ragione Hannah Arendt criticò come «convincimento assolutamente non marxista» la nota idea maoista secondo la quale «il potere nasce dalla canna del fucile»¹. Infatti, il potere sociale nasce in primo luogo dalla canna fumaria delle industrie, come peraltro dimostra ampiamente la storia del moderno imperialismo, dall'Olanda all'Inghilterra, dagli Stati Uniti alla Cina, dal Giappone alla Germania. È su questa base materiale che si struttura ogni forma di potere, e sono in primo luogo le classi dominate che hanno tutto l'in-

1 H. Arendt, *Sulla violenza*, 1969, p. 14.

teresse a conoscere questa profonda verità, per non lasciarsi irretire dai soliti demagoghi pronti a scatenare la «Rivoluzione» per conseguire obiettivi tutt'altro che rivoluzionari. Da sempre i dittatori sanno quale immenso fascino esercita tra le masse il dispiegamento della violenza a fini pseudorivoluzionari, e puntualmente essi si sono serviti di questa conoscenza, ad esempio per far «sparare sul quartier generale» (Mao) quando ci si vuole sbarazzare dei nemici.

Basta leggere il *Mein Kampf* di Hitler per capire fino a che punto i dittatori penetrino nella psicologia delle masse. E certamente Mussolini non si dimostrò meno dotato in quest'arte, come dimostra, tra l'altro, questa citazione: «La potenza della parola ha un valore inestimabile per chi governa. Occorre solo variarla continuamente. Alla massa bisogna parlare in tono imperioso, ragionevole di fronte a un'assemblea, in modo familiare a un piccolo gruppo [...] Com'è ovvio, parlo al Senato diversamente che sulla piazza»². Tra la «potenza della parola» (leggi anche del *marketing* politico e mercantile) e lo scatenarsi della violenza politica insiste un intimo legame che la crisi sociale si limita a svelare.

Nei confronti degli esaltati ideologi della violenza, concepita come un momento decisivo, dirimente, del processo storico, ho sempre nutrito un forte sospetto, e financo una franca ostilità. Non perché in generale ricusi alla violenza la sua oggettiva funzione in quel pro-

2 E. Ludwig, *Colloqui con Mussolini*, 1932, p. 188, Arnoldo Mondadori, 1965.

cesso, e giudico indigente sul piano della teoria e della prassi chi prova a negare questo inconfutabile dato di fatto (che tuttavia va compreso in tutta la sua dolorosa verità, e non accettato acriticamente); piuttosto perché ho sempre visto in chi avverte il bisogno di sfoggiare un atteggiamento aggressivo una debolezza teorica, politica e psicologica di fondo, celata appunto dietro frasi e pose iper rivoluzionarie, ossia pseudorivoluzionarie. È tipico del pensiero debole e superficiale affettare pose muscolose e falsamente radicali. La psicoanalisi e la filosofia, sanno di cosa parlo.

Per oggettivare sul piano storico quanto vado sostenendo propongo l'esperienza del massimalismo socialista italiano, che non a caso ha dato un grande contributo di idee e di uomini alla nascita del fascismo; oppure, su una scala assai più modesta e a me più prossima sul piano cronologico, l'estremismo "comunista" italiano degli anni Settanta del secolo scorso, sfociato in parte nel terrorismo cosiddetto «rosso».

Personaggi piuttosto macchiettisti alla Bombacci³ hanno bensì compreso la funzione della violenza nella storia, ma non hanno assolutamente capito la natura e la dinamica di quella «società borghese» contro la quale essi, in ottima fede, credevano di combattere. Ecco perché alla resa dei conti, quando il conflitto tra

3 Il solo "contributo" documentabile che Bombacci diede al nascente comunismo italiano fu l'esibizione della sua rivoltella al Congresso Socialista tenutosi a Livorno nel 1921. Un po' poco, nevvvero?

borghesia e proletariato si presentò in modo ultimativo e brutale, essi imboccarono la strada che sembrava offrire al *programma della violenza politica*, associato *tout court* al programma rivoluzionario, il suo massimo dispiegamento e successo. Dalle parole occorreva passare ai fatti: dopo aver tanto discusso e scritto sulla rivoluzione, si trattava adesso di farla, questa benedetta «rivoluzione». Ma, a mio avviso, non si trattò allora di un tradimento teorico o politico, ovvero di un'aporìa fra parole e fatti, quanto di una concezione che già ai bei tempi della militanza socialista e comunista appariva rivoluzionaria solo formalmente, mentre scontava la più robusta indigenza dottrinarìa e politica.

Come ebbe a scrivere Antonio Labriola, uno fra i pochi filosofi socialisti italiani che diedero un fecondo contributo all'elaborazione della teoria critico-rivoluzionaria, in Italia il marxismo fu recepito... all'italiana, cioè a dire in una forma a dir poco eclettica, e comunque generalmente assai lontana dall'autentico pensiero marxiano.

Bisogna dunque diffidare di chi pone costantemente in evidenza la necessità della violenza nella lotta politica, e che mostra di non aver compreso la sua funzione ancillare nei confronti dell'elaborazione teorica e politica cui è chiamato ciò che definisco il Soggetto Storico della Rivoluzione⁴. Chi affetta un approccio

⁴ Per come la vedo io, il Soggetto Storico della Rivoluzione non è né il Partito politico delle classi dominate *in sé*, ossia preso isolatamente da queste stesse classi, né queste ultime

apologetico e superficiale con il problema della violenza nello scontro politico, ed esibisce un impaziente desiderio di menar le mani, mostra tutta la sua inconsistenza esistenziale, e probabilmente coltiva una certa indifferenza per coloro che dovranno sperimentare il suo «manganello rivoluzionario». Il concetto di *rivoluzione sociale* contiene interamente quello di violenza: rendendo chiaro il primo si illumina anche il secondo, attraverso le necessarie mediazioni storiche, sociali e psicologiche. Chi invece adotta il criterio opposto, e non vuole sentir parlare di mediazioni concettuali, rischia di rimanere accecato dal bagliore che promana dalla «Violenza Purificatrice».

Proprio perché rappresenta una questione di grande

colte nella loro spontanea – e presunta – autonomia sociale e politica. Entrambe le «sfere» hanno naturalmente una loro peculiare funzione nel processo sociale, ma è solo quando entrano in reciproca risonanza che danno appunto corpo al Soggetto Storico della Rivoluzione. Esso può venir quindi definito, al netto delle imprecisioni insite sempre in ogni definizione, come dialettica di «Partito e Classe», per usare una terminologia ormai dismessa. Non a caso il «Partito di classe» non è, sotto ogni rispetto, un'emanazione diretta della «Classe», la mera traduzione politica di un fatto sociologico, accogliendo fra i suoi membri *tutti* gli individui che intendono spezzare il Continuum del Dominio in vista della Comunità Umana. Questo fondamentale requisito stabilisce, ad esempio, la differenza che corre tra il «Partito di Classe» e il «Sindacato di Classe» (e non sto parlando della FIOM-CGIL...).

significato storico, sociale e politico, il tema della violenza merita quindi di venir approcciato in termini critici e problematici, e sottratto alla speculazione “filosofica” dell’intelligenza radical-chic, intimamente intrisa di idee piccolo-borghesi⁵. La violenza da sempre è stata

5 Un solo esempio, a suo modo “paradigmatico”, almeno nell’ambito del Bel Paese: «Nulla rivela a tal punto l’enorme storica positività dell’autovalorizzazione operaia, nulla più del sabotaggio. Nulla più di quest’attività di franco tiratore, di sabotatore, di assenteista, di deviante, di criminale che mi trovo a vivere. Immediatamente risento il calore della comunità operaia e proletaria, tutte le volte che mi calo il passamontagna [il passamontagna come simboliche mutande?] Questa mia solitudine è creativa, questa mia separatezza è l’unica collettività reale che conosco. Né la felicità del risultato mi evita: ogni azione di distruzione e di sabotaggio ridonda su di me come segno di colleganza di classe. Né l’eventuale rischio mi offende: anzi mi riempie di emozione febbrile, come attendo l’amata. Né il dolore dell’avversario mi colpisce: la giustizia proletaria ha la stessa forza produttiva dell’autovalorizzazione e la stessa facoltà di convinzione logica» (Antonio Negri, *Il dominio e il sabotaggio*, 1977, p. 43, Feltrinelli, 1979). Quando si dice erotizzazione dello scontro! Giustamente il professore padovano gridò un forte «Basta con l’ipocrisia borghese e riformista contro la violenza!», ma la sua *infondata* teoria intorno alla «crisi della legge del valore» (di Marx) lo portò a teorizzare in malo modo anche a proposito della «legittimazione della violenza negli ordinamenti». «Entrando in crisi la legge del valore, la violenza capitalistica e gli ordinamenti che la funzionalizzano non trovano più una sfera di esplicazione e di credibilità. La

monopolizzata dalle classi dominanti, e quando si è trattato di versare sangue in nome della patria, della civiltà, della democrazia, della libertà e persino della «Rivoluzione», alle classi dominate, usate come meri strumenti di offesa e di conquista, è stato richiesto il maggior contributo. Questo solo fatto credo basti a giustificare l'atteggiamento critico, serio e vigile che propongo.

Disporre della vita degli altri a cuor leggero, seppure per conto della «causa rivoluzionaria», non solo rinnova la coazione a ripetere del dominio sociale borghese, ma getta un'inquietante ombra sull'intera concezione del mondo dei "rivoluzionari", i quali in quella guisa mostrano di non essere per niente tali. Solo la classe dominante può permettersi il lusso di sorvolare – ma sempre fino a un certo punto – sulla contabilità dei morti e dei feriti, anche perché il più delle volte essi provengono dalle classi subalterne. Ma il soggetto

violenza non è più mediata, non è più razionalmente legittimata: gli ordinamenti sopravvivono come pura violenza, destrutturati» (ivi, p. 68). Di qui quella sottovalutazione del dominio sociale capitalistico che certamente contribuì a trascinare nel baratro di un impotente estremismo politico non pochi giovani ai tempi dei cosiddetti «anni di piombo». (Sia detto per inciso che la colpa maggiore dei fallimenti politici cade sempre sui pessimi allievi, non sul «cattivo maestro»). Questo accade quando l'intellettuale "comunista" ha nella testa non la teoria critica, ma il... piombo, sotto forma di una pesante ideologia che *ancora oggi* non sa fare i conti con lo stalinismo italiano (togliattismo) e internazionale (maoismo compreso, naturalmente).

L'Angelo Nero sfida il Dominio

che ha come obiettivo «supremo» la costruzione della Comunità mana, deve avvertire tutta la pesantezza, la sofferenza e la drammaticità della cosa.

Non si tratta, insomma, di rigettare sul piano della teoria e della prassi la violenza, ma piuttosto di assumerne coscientemente tutta la portata storica, sociale, «esistenziale», così che nel *calcolo dell'efficacia rivoluzionaria* possa entrare anche il problema di come spargere meno dolore possibile. Questa «economia di violenza e di sofferenza» non deve riguardare solo gli appartenenti alle classi dominate, ma anche il *nemico di classe*, perché l'obiettivo fondamentale da perseguire non è la vendetta nei suoi confronti, né la sua sofferenza (che comunque si dispiegherebbe oggettivamente, soprattutto nel caso in cui la rivoluzione sociale fosse vincente), ma la conquista del potere e la costruzione della nuova società.

Il Soggetto che si proclama rivoluzionario non solo non ha alcun interesse ad alimentare sentimenti ciecamente vendicativi tra le masse, ma deve anzi penetrarli criticamente, perché da sempre le classi dominanti hanno sapientemente alimentato e coltivato questi sentimenti, per catturare il consenso dei dominati. Occorre comprendere che la rivoluzione sociale è parte integrante di quel processo che deve costruire le fondamenta della nuova società.

La violenza politica deve vivere dunque nell'oggettività delle cose non nei proclami dei mozza teste, e il Soggetto della rivoluzione deve ben guardarsi dal far

«calare dall'alto» la sua stringente necessità sulle classi subalterne, trattandole in tal guisa alla stregua di meri strumenti di una lotta mortale della quale esse non possono capire il significato. Bisogna piuttosto trasformare le anonime e informi «masse» in classi sociali coscienti della posta in palio. Più che la violenza, è lo sviluppo della «coscienza di classe» in strati sempre più vasti della classe subalterna che connota il processo rivoluzionario, se è veramente tale e non l'ennesima lotta tra fazioni borghesi.

Scrivava Lukàcs nel 1919: «Esistono delle situazioni – tragiche situazioni – nelle quali è impossibile agire senza attirare su di sé una colpa»⁶. Questo è, a mio giudizio, il modo politicamente serio di affrontare il problema della violenza rivoluzionaria, il quale si fa carico di assumere su di sé tutta la portata politica ed etica che quel problema necessariamente racchiude. La violenza, qualunque natura essa venga ad assumere in una data situazione storica, ruota sempre e ossessivamente nell'orbita del male.

In altre parole, per il punto di vista critico-radicalo il problema della violenza non costituisce una questione di principio ma di consapevolezza storica, coscienza cioè che la prassi rivoluzionaria deve necessariamente immergersi nella colpa della violenza⁷. Il Soggetto di

6 G. Lukàcs, *Tattica e etica*, 1919, in *Scritti politici giovanili*, p. 14, Laterza, 1972.

7 Scrivava Trotsky nell'*Introduzione* alla seconda edizione inglese (1935) del suo classico testo sulla guerra civile in

quella prassi non solo non oblitera il carattere *colpevole* – nel ristretto senso qui delineato – della violenza cui esso stesso è costretto a ricorrere, ma ne fa consapevoli tutti i protagonisti dello scontro sociale, affinché ogni atto sia commisurato alla posta in gioco. Come lo psicanalista cerca di desublimare gli istinti repressi e deformati che si agitano nel subconscio e nella stessa prassi del paziente, analogamente il Soggetto rivoluzionario – qualunque significato si voglia attribuire a questo concetto – deve aiutare i protagonisti del processo storico a chiamare con i loro autentici nomi i sentimenti che li spingono a battersi (odio, invidia, rabbia, paura, speranza, desiderio, amore, ecc.), in modo che la responsabilità storica e sociale delle loro azioni possa venire alla luce, giorno dopo giorno, errore dopo errore, eccesso dopo eccesso. Questa è la sola *etica della responsabilità* che riesco a concepire.

Affrontare in modo serio e non apologetico il pro-

Russia: «Fino ad ora la storia non ha escogitato altri modi per far avanzare l'umanità se non quello di contrapporre sempre la violenza rivoluzionaria della classe in ascesa contro la violenza conservatrice delle classi in declino» (*Terrorismo e comunismo*, 1920, pp. 11-12, Sugarco, 1977). Almeno fino a questa prima decade del XXI secolo la storia non solo non sembra aver escogitato altri modi, ma ha centuplicato la violenza potenziale e attuale del dominio sociale. Ciò che latita è il polo opposto, l'energia emancipatrice delle classi dominate. La coppia Amico-Nemico, declinata dal punto di vista autenticamente radicale, non si è ancora formata, e pare assai lontana dal potersi concretare in tempi a noi vicini.

blema della violenza nella lotta politica in generale, e nel processo rivoluzionario in particolare, consente di porre le basi teoriche e politiche da cui lanciare le frecce critiche contro la superstizione che vuole il monopolio della violenza essere saldamente nelle mani delle classi dominanti, secondo l'ideologia pattizia e contrattualistica⁸ che presenta lo Stato come il più alto momento di equilibrio degli interessi sociali, nonché come camera di compensazione delle tensioni che si sviluppano sempre di nuovo nella «società civile», anziché come organizzazione politica suprema delle classi dominanti, quale esso è nella realtà. Non un principio astratto desunto meccanicamente dalla prassi storica, ma una penetrante critica della società classista deve condurci a ritenere la violenza rivoluzionaria come una dolorosa

8 «Ogni uomo trasferisce nella società tutta la sua potenza [...] Gli uomini trasferiscono nella somma potestà ogni loro potestà di difesa, cioè ogni loro particolare diritto [...] Il fondamento e il fine della democrazia in null'altro consiste che nell'evitare gli assurdi appetiti e nel contenere gli uomini, il più possibile, nei limiti della ragione, affinché vivano in pace e in concordia; che se questo fondamento e questo fine venissero meno, facilmente tutto l'edificio crollerebbe» (B. Spinoza, *Trattato teologico*, 1665, pp. 243-244, Mario Fantoni Editore, 1955). Sebbene muovendo da diverse, e per molti riguardi opposte, concezioni filosofiche e antropologiche, Spinoza, Hobbes e Rousseau convergono sull'idea della Sovranità come cessione da parte dell'individuo di cospicue quote di diritto naturale a favore del Diritto sancito politicamente.

necessità: «Questa è la semplice verità, una verità sgradevole e rozza, un'autentica verità necessaria»⁹.

Il diritto moderno condanna sul piano ideologico l'uso della violenza controrivoluzionaria solo perché intende stigmatizzare ed esorcizzare l'esercizio della violenza rivoluzionaria da parte delle classi dominate. Naturalmente si predica bene fino a che non giunge il momento di razzolare. Gli storici del diritto tendono a dimenticare, ad esempio, come il massacro dei comunisti spartachisti nella Germania del 1919 avvenne nell'ambito di un regime pienamente Costituzionale, nel cui seno le forze progressiste (la socialdemocrazia, *in primis*) giocavano un ruolo fondamentale.

Assai opportunamente Jacques Derrida ha posto i riflettori sul termine tedesco *Gewalt*, un concetto «così difficilmente traducibile», che significa «"violenza" ma anche "forza legittima", violenza autorizzata, potere legale, come quando si parla di *Staatsgewalt*, il potere di Stato»¹⁰. Con ciò balza agli occhi quanto il linguaggio della filosofia occidentale più profonda esprima bene l'inestricabile legame che da sempre unisce la violenza al potere.

Apparirà allora meno azzardata e bizzarra l'idea, che sosterrò tra poco, secondo la quale l'espansione dei diritti (dai diritti cosiddetti «umani» a quelli sociali e

9 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 1873, p. 101, Newton, 1988.

10 J. Derrida, *Forza di legge, il "fondamento mistico dell'autorità"*, 1994, p. 91, Bollati Boringhieri, 2003.

civili) genera *necessariamente* l'espansione del Diritto, ossia del dominio sociale colto nella sua complessa e violenta totalità.

Il concetto di fondamento mistico delle leggi Derrida lo ricava da Montaigne: «Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità; non ne hanno altri [...] Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve»¹¹. La legge è ingiusta? Proprio per questo la rispetto! Qui Tertulliano *docet*. Porsi il problema della giustizia della Norma significa minarne in radice l'autorità, allo stesso modo in cui l'ateismo vuole verificare l'esistenza di Dio sul piano dell'evidenza scientifica, per potergli dare il definitivo *scacco matto*¹². La sola

11 M. E. Montaigne, *Saggi*, 1595, pp. 1433 e sg, Adelphi, 1966.

12 Non a caso Stephen Hawking, teorico dei buchi neri, concluse un suo breve saggio del 1996 con queste significative parole: «Ciò significa che la gravità introduce in fisica un nuovo livello di imprevedibilità, al di là dell'indeterminazione abitualmente associata alla teoria quantistica. Ciò comporta la fine della speranza del determinismo scientifico che si possa prevedere il futuro con certezza. Pare che Dio abbia ancora qualche asso nella manica» (S. Hawking, *Buchi neri quantistici*, in S. Hawking R. Penrose, *Quattro lezioni sullo spazio e sul tempo*, p.82, RSC, 2010). Sì, decisamente Dio si è rivelato un osso duro, a dispetto dell'Illuminismo! Per questo nelle viscere del Gran Sasso si lavora ancora più alacremente allo *scacco matto* a Dio, magari sotto forma di «An-

evidenza che soddisfa il vero credente è la sua cieca fiducia nell'esistenza dell'Istanza Suprema, del Supremo Sovrano. Amen!

Per Montaigne il discorso intorno alla giustizia delle leggi non è che una superfetazione, una finzione che permette ai potenti di indolcire l'amara pillola del dominio, un po' come le donne, per mezzo del trucco, «si abbelliscono di una bellezza falsa e presa a prestito». La Scienza del Diritto come cosmesi chiamata a ricoprire con una mano di giustizia il brutto, duro e violento volto della Legge: non male!

La Legge si legittima da sé; la sua autorità e la sua legittimità promanano spontaneamente – naturalmente – dal suo status sociale, non dal suo essere più o meno «giusta». Ciò, anche in considerazione del contenuto fortemente relativistico del concetto di Giustizia, la cui natura problematica non a caso attirò l'interesse degli illuministi del XVIII secolo (De Sade compreso¹³).

timateria». Un paradosso in termini! Io tifo per il Bosone...

13 Ecco il «relativismo etico» di Sade: «Nessuna azione, per quanto singolare possiate sopporla, è veramente criminale; e nessuna può realmente chiamarsi virtuosa. Tutto è in rapporto ai nostri costumi e all'ambiente in cui abitiamo; quello che appare un crimine qui, spesso è considerato una virtù a cento chilometri di distanza, e le virtù d'un altro emisfero potrebbero al contrario essere considerate da noi crimini. Non esiste orrore che non sia stato divinizzato, né virtù che non sia stata corrotta» (D-A F. de Sade, *La filosofia nel *boudoir**, 1795, p. 73, Newton, 1993).

Per Derrida «Il diritto non è la giustizia»¹⁴. A me sembra più corretto dire del diritto che esso è la giustizia che le classi dominanti impongono all'intera società. L'ambigua formula *fare giustizia* – o *giustiziare* – sembra essere stata coniata apposta per trarre in inganno le vittime della Giustizia. Le stesse classi dominate accettano, in linea di principio, come naturale un ordine sociale che prevede la divisione classista delle funzioni, e ne contestano, vivendoli come «ingiusti», solo gli «eccessi». Esse non comprendono come la regola stia proprio nell'eccezione, come in essa si radichi la vera natura del dominio sociale, come l'«Ingiustizia» sia il vero volto della Giustizia.

Scriva Sergio Cotta: «La violenza si presenta quale *destino* insuperabile dell'uomo, di cui prender coscienza senza cedere a paure eccessive o a illusorie speranze. Forse nessuno ha sottolineato con la radicalità di Nietzsche questo destino di violenza in tutte le sue forme: dalla brutalità alla volgarità plebea, dalla massiccia imposizione materiale a quella, sottile ma non meno coartante, del conformismo [...] D'altronde, pur non giungendo a questa radicalità, Freud è tuttavia perentorio: “non c'è speranza nel voler sopprimere le tendenze aggressive degli uomini” ha scritto nella sua nota risposta a Einstein»¹⁵. Io condivido questo pessimismo radicale, con un'aggiunta personale: la violenza è intimamente e inscindibilmente connessa con la condizio-

14 J. Derrida, *Forza di legge*, p. 66.

15 S. Cotta, *Perché...*, pp. 9-10.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

ne umana, pardon, con la condizione *disumana*. Ogni idea riguardante il superamento della violenza nel seno della società violenta – perché la vigente società è «ontologicamente» violenta, è violenta «in sé», con assoluta necessità – è un inganno che colpisce in primo luogo colui che la coltiva.

Al principio era la prassi

La prassi sociale crea Diritto, e se ne serve per produrre altra prassi, e così via, lungo un processo di «interazione dialettica» che non ammette alcuna distinzione dualistica fra «sfera politica» e «sfera sociale». Il Diritto non è affatto «connesso con le strutture ontologiche della condizione umana»¹, ma con le storicamente peculiari strutture sociali che rendono possibile la «condizione umana» nelle diverse epoche e nelle diverse parti del mondo. Ci sono stati momenti in cui la comunità umana non ha avuto alcun bisogno di sviluppare un Diritto, almeno nell'accezione comune (borghese) del termine. Nella *Genealogia della morale* Nietzsche ha sondato il fondo storico e sociale del Diritto, con particolare attenzione al concetto di *giustizia*, da egli messo in rapporto alla volontà e alla potenza del Sovrano: «Solo colui che è diventato signore istituisce in un secondo tempo la giustizia, cioè sottomette le cose alla sua misura». La giustizia è dunque la misura a cui la classe dominante sottomette le cose secondo i suoi vitali interessi. La stessa morale è, per il filosofo tedesco, un formidabile strumento di dominio materiale e psicologico esercitato da uomini ai danni di altri uomini, e con questo concetto fondamentale egli ha sicuramen-

1 S. Cotta, *Perché...*, p. 111.

te anticipato – e per molti versi è andato oltre – Freud.

Come già anticipato, la mia tesi essenziale è che, nel seno della società classista, l'espansione dei diritti («umani», «civili», «sindacali») equivale necessariamente all'espansione del Diritto, ossia del dominio sociale storicamente determinato. Oggi l'allargamento dei diritti non può che darsi come estensione e rafforzamento del Diritto borghese, per il semplice motivo che nella misura in cui un dato bisogno trova la sua consacrazione legale, *ipso facto* esso va ad aggiungersi al collante che tiene insieme la struttura del dominio. La rivendicazione sociale solo ieri ricusata, oggi trova una sanzione legale non perché quella struttura si è nel frattempo indebolita, ma esattamente per la ragione opposta, ossia perché il «Sistema» si mostra capace di poterla integrare nel proprio meccanismo, smussandone le angolosità, mutandone gli aspetti meno assimilabili, e così via. Un permesso è un divieto visto di spalle.

Non è affatto escluso che alcune fazioni della classe dominante vivano come una loro sconfitta l'incorporazione nel Diritto di richieste sociali prima rigettate; ma lo Stato esiste appunto per garantire l'equilibrio dello *status quo* sociale colto nella sua interezza, ragion per cui esso non si fa soverchi scrupoli quando deve sacrificare la parte per il bene del tutto. La pace sociale è una chimera anche nel seno delle classi dominanti.

Descrivendo il processo di espansione del capitalismo di Stato – o *statalismo* – nel nostro Paese a partire dai primi anni Settanta del secolo scorso, Emanuele

Riverso notava quanto segue: «Il processo di democratizzazione della società ha reso inevitabile la tendenza a fare di tutti i posti di lavoro degli strumenti di coartazione economica nelle mani di quelli che detengono il potere nei vari partiti. La parola d'ordine "Politicizzazione!", lanciata al tempo delle chiassate studentesche degli anni dal '68 in poi, è stata l'espressione dello sforzo più recente e più decisivo fatto dai partiti, per distruggere i ruderi dello Stato di diritto e per avere sotto controllo tutti i *posti* nell'ambito della Nazione, cioè per trasformare tutti coloro che hanno un reddito di dipendenti (cioè la grandissima maggioranza dei cittadini), in funzionari di partito, assunti, promuovibili e retrocedibili secondo la loro fedeltà ad un partito, quindi a piena discrezione di chi detiene in esso il potere [...] La statalizzazione o statizzazione o parastatalizzazione di tutti i posti esistenti nell'industria, nel commercio, nelle scuole, ecc., mira a trasferire il controllo della vita individuale interamente nelle mani delle oligarchie politiche e ad impedire che in qualche modo le minoranze sfuggano alle maggioranze»².

Naturalmente, e giustamente, Riverso sottolinea il ruolo che anche il «sindacalismo parapolitico o criptopolitico» ha avuto in quest'ulteriore giro di vite dello statalismo italiano (ideologizzato goffamente come «socialismo» o come «Stato sociale»), il quale solo in tempi recenti mostra di poter tirare le cuoia, dopo la

2 E. Riverso, *Democrazia e gioco maggioritario*, pp. 103-104, Armando, 1977.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

lunghissima stagione iniziata col fascismo, e in parte con lo stesso regime liberale post Unitario. Ma sbaglia non poco, invece, quando identifica lo Stato di diritto con lo Stato liberale «classico», il quale peraltro in Italia, come del resto negli altri paesi giunti in ritardo nella fase borghese del loro sviluppo (Germania, Giappone, Russia), ha avuto sempre una costituzione gracile. Tuttavia, al netto delle fisime liberali e meritocratiche, Riverso coglie un aspetto assai importante della «democratizzazione» e della «politicizzazione» della società dalla fine degli anni Sessanta in poi – «*il personale è politico!*», gridavano acriticamente i «sessantottini», completamente ignari della maligna dialettica insita nel concetto di *politica*.

L'espansione della democrazia e della politica ha di fatto avuto il significato di un'ulteriore rafforzamento delle funzioni di comando e di controllo *sulle* – non delle – masse, sempre più politicizzate e statizzate, ossia *socializzate*.

L'espansione del debito pubblico e dei ceti parassitari che di esso prevalentemente si nutrono, è l'altra faccia della stessa medaglia, la quale spiega in gran parte il motivo per cui nel Parlamento italiano si discorre, del tutto platonicamente, di «Grandi Riforme» ormai da oltre tre lustri. Chi tocca i fili delle «Grandi Riforme» ha una notevole possibilità di lasciarci le penne, perché troppo forte e intricata appare ancora oggi la rete degli interessi cresciuti all'ombra del capitalismo di Stato (con annessi partiti politici, sindacati,

associazionismo economico e culturale di ogni forma e colore), dal periodo liberale ai nostri giorni, passando naturalmente per fascismo.

L'«esperienza dei riti elettorali, quando la gente va a votare, ha un effetto psicologico importantissimo, perché dispone il cittadino ad accettare tutti gli arbitri della classe politica, a sentirsi politicamente appagato e libero. In conseguenza di questa esperienza che vien fatta vivere ai cittadini, i regimi cosiddetti democratici sono più stabili dei regimi cosiddetti dittatoriali, i quali non offrono ai cittadini analoghe forme di esperienza e, perciò, non li dispongono adeguatamente a subire gli arbitri dei detentori del potere. Eppure, proprio in questa esperienza di libera scelta, il cittadino di uno Stato democratico non è che uno strumento nelle mani di forze, di cui spesso non percepisce neppure l'esistenza [...] Possiamo, allora, concludere che le *libere scelte* in democrazia sono sempre o scelte fra zuppa e pan bagnato o scelte fra la vita e la morte»³. Come dargli torto!

Il grande limite concettuale di Rivero è di cogliere nella società una divisione, non tanto per classi sociali, la cui esistenza tuttavia egli, non essendo cieco, non prova nemmeno a negare; ma in primo luogo per classi... interclassiste, se mi si concede l'ossimoro. Infatti, per lui la discriminazione sociale passa lungo l'asse della politica: da una parte la *maggioranza*, dall'altra la *minoranza*. Da un lato egli colloca la *classe politica*, definita come classe dominante *tout court*, e le masse a

3 E. Rivero, *Democrazia...*, pp.119-128.

essa legate da interessi materiali e in forza dell'ipnosi ideologica; e dall'altro la *classe non politica*, costituita dai cittadini vessati dalla partitocrazia, dalla sindacato-crazia e dallo Stato *stricto sensu*, soprattutto attraverso il drenaggio fiscale che impoverisce «i meritevoli» e ingrassa la «cleptocrazia» pubblica e privata. Egli, insomma rimane alla superficie del problema, nuota con una certa perizia tra la nera schiuma della società, e ciò conferisce alla sua pur interessante critica del «gioco democratico», sintomo della crescente insofferenza di certi strati sociali nei confronti del parassitismo e dello statalismo, un aspetto nostalgico («l'isonomia geometrica auspicata dai pensatori greci» era tutta un'altra cosa!) e francamente reazionario: Dio castighi i sessantottini per «la demolizione della famiglia»! Tuttavia, nei confronti dei suoi avversari progressisti Rivero ha ragione da vendere, al pari d'ogni altro reazionario intelligente.

Nelle società capitalisticamente avanzate la democrazia non può che avere il significato denunciato da Rivero, e chi s'illude di poterla in qualche modo trasformare, o quantomeno «vivificare», avendo magari in testa la storia Greca, mostra di non aver capito né la storia della polis dei tempi di Pericle, qualcosa di irripetibile (e nutrita dalla schiavitù più ottusa e brutale), né la storia *tout court*.

La disputa teorica e politica intorno al concetto di *legittimità del potere* si è sempre dipanata sul terreno degli interessi che fanno capo alle diverse fazioni delle classi dominanti, le quali hanno usato, e continuano

ad usare, quel concetto filosofico, politico e giuridico come strumento di lotta per affermare la propria leadership. In «rivolta contro il formalismo giuridico» Carl Schmitt scrisse giustamente che «il diritto è contesa». Dal punto di vista delle classi dominate il potere costituito è sempre legale, nella misura in cui il concetto di legalità equivale a dominio, a forza, a violenza⁴. Su questo terreno esse hanno tutto da perdere e nulla da guadagnare, e farebbero bene a occuparsene solo *negativamente* (criticamente), per mettere in luce il reale significato di quel concetto che tanto affascina i feticisti del cosiddetto Stato di Diritto.

Certo, anche la lotta di classe produce diritto, nella misura in cui tutto quello che si afferma – anche in forma antagonista, anche dopo aspre e persino sanguinose lotte – nella società borghese deve necessariamente portare impresso il marchio della legalità. Ma il pensiero critico deve mantenere viva questa dialettica delle cose, affinché la classe dei dominati non cada nella palude dell'ideologia legalitaria; e quando essa vi

⁴ A differenza di quanto sosteneva Rousseau nel *Contratto sociale*, la forza (economica, politica, ideologica, sociale *tout court*) fa il diritto, e questo Bodin, Grozio e Pascal lo avevano capito bene. «Il popolo non deve percepire la verità dell'usurpazione; essa fu introdotta a suo tempo senza ragione, poi è diventata ragionevole. Bisogna farla riconoscere come autentica, eterna e nascondere l'inizio, se non si vuole che abbia presto fine [...] La giurisdizione si stabilisce non per chi la esercita ma per chi vi sottostà. È pericoloso dirlo al popolo» (B. Pascal, *Pensieri*, 1623, pp. 55-59, Einaudi, 2004).

è dentro fino al collo e oltre, come accade ormai da troppo tempo, quel pensiero deve mantenere il punto non solo in ossequio alla verità (mai a una coerenza autoreferenziale), ma anche nella speranza che qualcuno possa impadronirsi di questa scandalosa verità. Il pensiero che coglie il Male alla radice non revoca mai in dubbio la natura borghese del Diritto, anche quando esso incorpora, sotto forma di «diritti civili e sociali», il cascame della «lotta di classe».

«Quante volte – scriveva Engels nel 1892 – i borghesi hanno preteso da noi che rinunciassimo in qualsiasi circostanza all'uso dei mezzi rivoluzionari e rimanessimo nei limiti della legalità [...] Questo però non impedisce che, *in questo momento*, non siamo noi quelli che “la legalità fa andare in rovina”. Al contrario, essa lavora per noi in maniera eccellente, cosicché noi saremmo dei folli a violarla, finché le cose procedono così. Una questione molto più attuale è se non siano proprio i borghesi e il loro governo quelli che violeranno la legge e il diritto, per schiacciarci con la violenza»⁵. A parte ogni altra considerazione – come quella relativa all'illusione legalitaria che inizia ad insinuarsi anche nel pensiero engelsiano –, qui intendo mettere in evidenza l'infondatezza teorica e pratica della distinzione operata da Engels tra la legge e il diritto, da una parte, e la violenza,

5 Articolo di Engels sul *Socialismo in Germania* pubblicato nel 1892 sulla *Neue Zeit*; cit. tratta da K. Kautsky, *La via al potere*, 1909, p.69, Laterza, 1974.

dall'altra⁶. La Legge e il Diritto sono «in sé» violenza sociale all'ennesima potenza, e lo sono tanto più proprio quando non hanno bisogno dei mezzi immediatamente coercitivi per imporsi sugli individui, giacché agiscono dall'interno, come la kantiana legge morale.

In un certo senso, e su una posizione esattamente speculare, ci troviamo qui di fronte alla stessa illusione ottica che provocherà nel mondo liberale quella crisi d'identità che genererà alla fine della belle époque la reazione antiliberal e antidemocratica di molti intellettuali progressisti sulla scia di De Maistre e di Donoso Cortés.

Molti socialdemocratici tedeschi finiranno per rimpiangere i tempi delle leggi eccezionali antisocialiste,

6 Sebbene sul versante del *diritto delle genti*, Grozio considerava «un gravissimo errore» la «frequente contrapposizione del diritto alle armi» (U. Grozio, *Prolegomeni del diritto della guerra e della pace*, 1625, p. 32, Morano, 1979). Per Grozio la guerra non sospende né contraddice necessariamente il diritto, o, meglio *non dovrebbe*. In realtà, la guerra (anche quella interna, fra le classi) concorre a produrre nuovo diritto, in parte in assoluta armonia col vecchio, in parte contraddicendone e negandone gli aspetti superati dai fatti. Quanto Rousseau disprezzasse Grozio, si ricava anche da queste righe: «Grozio [...] non risparmia nulla, usando tutta l'arte possibile, per spogliare i popoli di tutti i loro diritti e per rivestirne i re» (J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, 1762, p. 29, RCS Libri, 2011). Forse la franchezza «machiaavellica» dell'olandese urtava l'ideologia contrattualistica del ginevrino.

quando al proletariato più radicale appariva almeno più chiaro il volto del Nemico, in seguito trasfigurato nel «gioco democratico», e ciò la dice lunga sulla dialettica del dominio nelle società capitalisticamente più avanzate. Lungi dall'essere la forma di gestione politica della società più favorevole allo sviluppo del movimento operaio, come finirà per teorizzare Kautsky, la democrazia si dimostrerà invece quella che, attraverso l'alternanza del bastone e della carota, consente alla borghesia di regolare meglio, con più efficacia economica, i conti con le classi subalterne.

Il «marxismo occidentale» che nei primi anni Venti del secolo scorso criticò aspramente la tattica parlamentare proposta dall'Internazionale Comunista, lungi dall'esprimere un punto di vista «infantile», come gli fu rimproverato da un Lenin sempre più propenso ad allearsi financo col Diavolo pur di «salvare la rivoluzione d'Ottobre», mostrò di aver compreso assai meglio dei bolscevichi la potenza sistemica – «*inclusiva*» – del capitalismo⁷. Nei paesi a più vecchia tradizione

7 «Proprio il fatto che nell'ambito del parlamento un'aspra critica della società appare *possibile*, contribuirà al disorientamento, auspicato dalla borghesia, della coscienza di classe del proletariato. La finzione della democrazia parlamentare borghese si basa proprio sul fatto che il parlamento appare non come organo dell'oppressione di classe, ma come l'organo di "tutto il popolo". Ogni radicalismo verbale – con il fatto stesso della sua possibilità d'esplicarsi in parlamento – risulta opportunistico e riprovevole poiché rafforza negli strati meno coscienti del proletariato le illusioni nei

borghese, il parlamento non svolge più una reale – non meramente formale-ideologica – funzione politica (beninteso, sempre a cura e per conto delle classi dominanti) almeno da un secolo, ossia da quando il potere politico è andato sempre più concentrandosi nelle mani dell'esecutivo, del governo. La tradizionale separazione tra sfera legislativa e sfera esecutiva si è col tempo svuotata di significato sotto il peso dei processi materiali, e ciò tanto più quando, come oggi, la rapidità e la quantità delle transazioni economiche (con tutto ciò che ne consegue anche in sfere sociali non immediatamente connesse al mercato) esigono da parte della politica decisioni sempre più nette (bianco o nero, sì o no, *in or out*: è il tagliente linguaggio delle tecnologie «intelligenti») e veloci. Ecco perché la struttura politico-istituzionale di un Paese è diventata una «*infrastruttura economica*» (come piace dire agli economisti della nostra epoca) decisiva nella competizione economica internazionale tra i sistemi-paese⁸.

confronti di questa finzione» (G. Lukács, *La questione del parlamento*, 1920, in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, pp. 78-79, Laterza, 1972). La storia del movimento operaio è costellata di illusioni tatticiste che esprimono un'indigenza teorica di fondo riguardante la «mostruosa vitalità del capitalismo» (Marx).

8 «L'ordine di grandezza degli interessi della droga e quello del bilancio di certi stati non sono diversi. Con il denaro della droga si possono quasi comprare certi stati del Terzo Mondo: la sfera degli interessi pubblici è ormai alla portata

L'Angelo Nero sfida il Dominio

E tuttavia, questa stessa funzione depotenziata e formale del parlamentarismo viene periodicamente a collidere con le esigenze del potere esecutivo, il quale deve rispondere con sempre maggiore efficacia e rapidità ai bisogni di una struttura sociale sempre più sollecitata e stressata dalla competizione economica planetaria. Il «processo decisionale» dev'essere certamente «democratico», ma in primo luogo dev'essere *puntuale ed efficace*, ossia politicamente economico.

di patrimoni privati. Si potrebbe azzardare che è la forma estrema della privatizzazione» (J-M Guéhenno, *La fine della democrazia*, p. 14). No, è la tendenza dispiegata immanente al concetto stesso di capitalismo. Come sempre, *la regola è nell'eccezione*.

Scrivendo Carl Schmitt con riferimento al movimento rivoluzionario europeo del 1848, e più precisamente al modo in cui le diverse scuole storiche (liberali e socialiste) ne diedero conto: «L'imbarazzo degli storici borghesi è grande. Da un lato disapprovano la repressione della rivoluzione perché non vogliono passare per reazionari, dall'altro salutano il ripristino della calma e della sicurezza come vittoria dell'ordine»¹. Come se il ritorno dell'ordine non avesse implicato l'uso della violenza e della repressione da parte delle classi dominanti. Nessuno vuol passare per controrivoluzionario! Per dirla giornalmisticamente, Schmitt ce la mise tutta per *sdoganare* la teoria e la prassi della controrivoluzione, ed è esattamente questo impegno schiettamente reazionario, rivendicato dall'autore come tale (ossia come risposta al movimento che vuole sovvertire l'ordine sociale vigente), che me lo fa apparire cento volte più interessante dei suoi tanti colleghi cosiddetti progressisti, i quali, al contrario del giurista Tedesco, non hanno coscienza della natura ultrareazionaria della loro teoria e della loro prassi. La franchezza è sempre un titolo di merito, anche quando fa capo al *nemico*.

Sulla scia dei grandi controrivoluzionari (De Mai-

1 C. Schmitt, *Donoso Cortés*, p. 89.

stre, Bonald, Donoso Cortés), Schmitt provò a mettere in luce l'ipocrisia che grondava da tutti i pori dell'ideologia liberale, e solo per questo egli mi appare un nemico fin troppo perfetto: la complessità del processo sociale, infatti, solo in situazioni eccezionali fa emergere il vero volto del dominio di classe, mentre normalmente esso si avvolge in numerosi veli che rendono difficile lo sguardo rivolto alla sua essenza. Tuttavia, Schmitt e i teorici della controrivoluzione che l'hanno preceduto e orientato non compresero come, in epoca borghese, l'assolutismo fosse passato dalle mani della Sovranità politica, che il più delle volte si presentava col volto di un sovrano in carne ed ossa, a quelle impalpabili ma assai più potenti della Sovranità economica, e come in questo passaggio la stessa struttura della prassi politica subisse un profondo processo di ristrutturazione.

In effetti, l'ambiguità, la vischiosità, l'opacità e l'apparente indecisionismo della politica liberale denunciata dai «Reazionari» già agli inizi del XIX secolo testimoniavano sul piano fenomenologico il cambiamento radicale avvenuto nella struttura sociale in seguito all'avanzata delle classi borghesi. Un processo durato almeno due secoli adesso si presentava con i bronzei connotati di un fatto di natura, nei confronti del quale ognuno appariva piccolo e impotente. Insieme a Dio, l'ascesa sociale della borghesia aveva liquidato la Teologia Politica², a favore di una dottrina politica

2 Sul concetto di *teologia politica* mi pare interessante quanto scrisse Marx a proposito della concezione hegeliana dello

conforme al dinamismo e alla violenza sistemica del nuovo regime sociale.

Stato: «Hegel, facendo dei momenti esistenziali statuali il predicato, mentre nella realtà storica la cosa stava in termini opposti, vale a dire l'idea di Stato era sempre predicato di quelle esistenze, esprime soltanto il carattere generale dell'epoca, la *teologia politica* di essa. [...] Questa metafisica è l'espressione metafisica della reazione, del vecchio mondo come verità della nuova concezione del mondo» (K. Marx, *Nota sulla concezione hegeliana dello Stato*, 1843, in *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, p. 159, Editori Riuniti, 1983). Carl Schmitt ci ha dato questa definizione ortodossa del concetto di cui si parla: «Con il concetto di teologia politica si intende la trasposizione di immagini e concetti teologici nell'ambito del pensiero laico-politico, trasposizione che ricalca all'incirca lo stile della formula *un dio, un signore del mondo*» (C. Schmitt, *Introduzione* del 1950 a *Donoso Cortés*, p. 14). Com'è noto, Schmitt riprende la concezione della sovranità elaborata da Cortés, per il quale la stessa dittatura «è un fatto anche dell'ordine divino [...], perché alcune volte Egli (Dio) direttamente, chiaramente, esplicitamente, manifesta la sua volontà infrangendo quelle leggi che Egli stesso si impose, deviando così il corso naturale delle cose. Ebbene, signori, quando Egli opera così, non si potrebbe dire, applicando il linguaggio umano delle cose divine, che agisce dittatorialmente?» (J. Donoso Cortés, *Discorso sulla dittatura*, 1849, in *Il potere cristiano*, pp. 38-39, Morcelliana, 1964). L'esercizio della sovranità praticata dittatorialmente è dunque, per Donoso Cortés, la forma politica che più si avvicina alla teologia. Il dittatore è sempre l'Unto.

La prassi sociale del XX secolo smentirà le critiche a cui i «Reazionari» europei del secolo precedente avevano sottoposto la democrazia liberale, dal cui seno venne alla luce il fascismo e il nazismo. (L'altro totalitarismo del «secolo breve», lo stalinismo, ebbe una diversa genesi storica: in Russia fu la debolezza strutturale della borghesia a rendere possibile la nascita di un potere politico totalitario in guisa di strumento di accumulazione capitalistica e di espansione imperialistica, lungo le tradizionali direttrici geopolitiche del Paese). «La nemesi immanente di Hitler è proprio questa: che egli, il boia della società liberale, era – dal punto di vista del suo stato di coscienza – troppo “liberale” per capire come altrove, sotto il velo del liberalismo, si costituisse l'irresistibile supremazia del potenziale industriale. Hitler, che scrutò come nessun altro borghese quel che c'è di falso nel liberalismo, non comprese fino in fondo la potenza che gli sta dietro, cioè la tendenza sociale di cui egli stesso non era che il tamburino»³. Che il Totalitarismo capitalistico più forte (quello angloamericano) prevalessse su quello meno forte (che proprio per questo puntò tutto su un'aggressiva, quanto velleitaria, «guerra lampo», perdendo il Grande Azzardo nel peggiore dei modi possibili) non deve certo stupire.

L'ideologo del Decisionismo non comprende che sotto i «corrotti costumi della democrazia di massa», la quale rende possibile il puttanaio a cielo aperto dove tutto si vende e si compra a un prezzo più o meno

3 T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 119.

«vile»⁴, si cela il Potere Sociale più «decisionista» che la storia abbia mai conosciuto, quello che fa capo al Capitale. Ancora immerso col pensiero nella fase liberale della società borghese (peraltro vista con le lenti deformanti dell'ideologia liberale), egli non ha ancora capito come la frusta del comando sia passata dalle mani del Sovrano a quelle del detentore di capitali. L'uomo di Stato (non importa se asceso al potere attraverso «libere elezioni» o per mezzo di un colpo di Stato) che s'illude di poter imbrigliare l'economia attraverso provvedimenti politici, in realtà è chiamato a soccorrere il dominio sociale capitalistico in un momento di eccezionale crisi del Sistema. Tutte le volte che la Politica ha creduto di potersi emancipare dall'Economia, quest'ultima non ha mancato di ricordare alla prima l'«ordine naturale delle cose».

«Naturalmente, se l'alternativa fosse tra democrazia e dittatura (per quanto “benevola” potesse essere), la risposta sarebbe ovvia: la preferenza andrebbe alla

4 «Non solo nel mondo degli affari ma anche in quello delle idee, il nostro tempo sta attuando un'autentica liquidazione. Tutto si ottiene a un prezzo talmente vile, che vien da chiedersi se alla fine ci sarà ancora qualcuno disposto a offrire»^{oo} (Sören Kierkegaard, *Timore e tremore*, p. 13). Chissà cosa avrebbe pensato il Danese dei *saldi di fine stagione* dei nostri mercantilistici giorni. Forse non «si dà una sospensione teleologica dell'etica», come questionava Kierkegaard; certamente si dà una sospensione capitalistica dell'uomo, e dunque dell'Etica come egli la intese.

democrazia»⁵. Rivendico la mia avversione all'ovvio anche su questo punto, soprattutto su questo punto. In effetti, su questo scottante scoglio politico-teorico facilmente si rimane impigliati in una sorta di alternativa del demonio – o del Dominio – tra democrazia e dittatura, due forme politico-istituzionali certamente diverse, ma tutt'altro che reciprocamente antagoniste (anzi, piuttosto complementari e «sinergiche»), e comunque espressioni dello stesso dominio sociale.

Lo stesso Marcuse scrive subito dopo che «Peraltro questa democrazia non esiste, e in pratica il governo è esercitato da un complesso di gruppi di pressione e di organizzazioni, ovvero di interessi costituiti rappresentati dalle istituzioni democratiche e operanti per mezzo di queste». Ma proprio questa è la prassi – non l'ideologia venduta sul libero mercato delle idee – della democrazia borghese nell'epoca del capitalismo altamente sviluppato. La centralizzazione e la concentrazione del capitale nella fase monopolistico-finanziaria della prassi economica trovano un puntuale riscontro nella politica degli Stati più attivi nella contesa globale per la supremazie economica e politica. La democrazia oggi esiste nella sola forma che la realtà rende possibile, e aspettarsi altro, come fanno almeno da un secolo i nostalgici di un mitico «parlamentarismo funzionante e veramente espressione della volontà del Popolo», è francamente anacronistico e ridicolo. Senza contare

5 H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, 1969, p. 85, Einaudi, 1980.

che ci si dimentica della natura storicamente classista della stessa «democrazia classica».

Il potere reale non ha nulla a che fare con la messa in scena parlamentare, se non in ragione del fatto che la fumisteria democratica, che in parte lo cela e in parte lo legittima, rende più forte ed efficace quel potere. Solo per aver proferito una verità che tutti i professionisti della politica conoscono bene, e cioè che per mandare avanti l'attività parlamentare basterebbero non più di venti uomini, e che il resto dei parlamentari non è che un'inutile pletora, la cui sola funzione è quella di alzare una mano, di schiacciare un bottone e di ingollare grasse prebende scroccate ai contribuenti, Silvio Berlusconi, il Cavaliere Nero del progressismo italiano (e non solo!), è stato tacciato di fascismo. Ma *fascista* è la realtà, cribbio!

Scrive Marcuse: «la democrazia capitalistica di massa è in grado di autopropagarsi in misura forse maggiore di qualsiasi altra forma di governo o di società; e ciò è tanto più vero quanto più essa si fonda non sul terrore e la scarsità, ma sull'efficienza e sulla ricchezza, e sulla volontà della maggioranza della popolazione soggetta e governata»⁶. Non c'è dubbio. Di qui la necessità di una critica radicale, ossia diretta non contro una particolare forma di governo e contro particolari condizioni politiche che sempre di nuovo questa società realizza, bensì contro il sistema sociale *tout court*, al di là della sua fenomenologia politica – che comunque, va sem-

6 H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, p. 81.

pre ricordato, è parte inscindibile della sua struttura.

Ciò che appare come «*sospensione del Diritto*», condizione che connoterebbe il regime dittatoriale, non è in realtà che una sua ulteriore espansione, una sua nuova configurazione nel contesto delle mutate circostanze. Ad esempio, quando negli anni Settanta il Governo e il Parlamento del nostro Paese vararono le «leggi eccezionali» volte a colpire il terrorismo, ciò non segnò affatto la sospensione o l'indebolimento dello Stato di Diritto in Italia, come sostenne allora il «partito dei garantisti»; significò piuttosto la legittima reazione dello Stato⁷ ad una situazione sociale che, nonostante non mettesse *in alcun modo* in pericolo lo *status quo*, pure rappresentava un obiettivo ostacolo al superamento della crisi economica iniziata all'inizio di quel decennio.

Il Diritto non può conoscere sospensioni di sorta, ma unicamente la sua estinzione, cosa che presuppone il superamento della società classista. Sotto questo aspetto, lo Stato è sempre uno Stato di Diritto, anche quando la sua configurazione istituzionale dovesse

7 Come scriveva Max Weber, lo Stato è «il dominio degli uomini sugli uomini basato sui mezzi di una violenza legittima, o quanto meno ritenuta legittima» (*The Power Elite*, 1956, cit. tratta da H. Arendt, *Sulla violenza*, p. 37). Commenta la Arendt: «Weber sembra essersi reso conto di questo suo accordo con la sinistra. Nel contesto (del suo libro) cita la considerazione di Trotsky a Brest-Litovsk: "Ogni Stato è basato sulla violenza", e aggiunge: "È proprio vero"» (p. 103). Già, è proprio vero, e il fatto che Weber lo abbia compreso conferma la profondità del suo pensiero sociologico.

aderire al modello della dittatura che ricusa le cosiddette libertà borghesi e la prassi democratica della separazione dei poteri. Giustamente Derrida osserva che «La violenza non è esterna all'ordine del diritto»; ma poi aggiunge, riprendendo criticamente le tesi di Walter Benjamin sulla *Violenza Divina*: «Essa minaccia il diritto all'interno del diritto»⁸. La mia tesi è, invece, che la violenza *conferma ed espande* il Diritto, semplicemente perché non c'è diritto senza violenza – più o meno dispiegata nei termini della tradizionale coazione –, e viceversa. La Violenza Sovrana minaccia e colpisce ciò che impedisce al Diritto di espandersi.

Solo la violenza rivoluzionaria ha il potere di minacciare dall'*esterno* l'ordine del Diritto Costituito, per affermarne un Altro, *ex novo*.

È del tutto vero che, come scrisse R. M. McIver nel suo *In The Modern State* (1926), «l'esercizio della forza non fa uno Stato», ma è soprattutto vero che uno Stato che non abbia la capacità e la volontà di usare anche mezzi violenti per conseguire determinati obiettivi, è una contraddizione in termini, è semplicemente inconcepibile. Lo Stato non violento è un maligno ossimoro.

La democrazia violenta e autoritaria non costituisce quindi una forma degenerata in rapporto a un modello astratto – puro – di democrazia. L'esercizio della violenza da parte dello Stato democratico è una prassi del tutto legittima, in quanto si iscrive all'interno di una

8 J. Derrida, *Forza di legge, il "fondamento mistico dell'autorità"*, p. 100.

struttura sociale che produce sempre di nuovo conflitti nella sfera interna e in quella internazionale. La classe dominante, ancorché «democratica», ha non solo il Diritto – nell'accezione storica e sociale definita in queste pagine –, ma anche il dovere di difendere il suo potere con tutti i mezzi necessari, perché la vita sociale nel suo complesso poggia interamente sulla struttura sociale vigente. Solo un altro ordine sociale può assicurare agli individui la vita; ma fino a quando quest'ordine alternativo non si afferma, quello vecchio deve necessariamente provvedere alla propria continuità. Ancora una volta salta agli occhi come il criterio di legittimità e di legalità derivi dalla prassi sociale *del e nel* Dominio, e non da un principio filosofico, giuridico o politico astratto.

Analogamente, le classi dominate hanno il pieno «diritto», per rimanere nel gergo borghese, di cercare di spezzare i vecchi rapporti sociali, per crearne di nuovi. Ne hanno il diritto (ne hanno cioè la *forza* e l'*interesse*) nel peculiare significato che attraverso la prassi rivoluzionaria, le classi dominate producono un diritto nuovo, *prima inesistente*, perché incompatibile con il precedente *status quo* sociale. Il *diritto alla rivoluzione*, inteso come principio astratto contemplato da un altrettanto astratto Diritto degli uomini a ribellarsi al potere ingiusto, è solo una bella frase mutuata dall'ideologia borghese.

Tutte le volte che si è reso necessario, la democrazia ha saputo rispondere con tutti i mezzi a sua disposizione alle sfide che alla Nazione sono venute dal Nemico

interno come dal nemico esterno (notare l'uso discrezionale della *enne*), salvo poi, a obiettivo conseguito e consolidato, mettere in piedi una «Commissione d'Inchiesta» che si faccia carico di individuare e sanzionare possibili «eccessi». È proprio questo plus di ipocrisia che mi fa preferire il Diritto senza peli democratici sulla lingua, il quale almeno mi fa grazia dell'odioso «politicamente corretto».

Non esiste una «democrazia reale» diversa da quella «ideale», secondo l'infondato schema adottato a proposito del socialismo (il quale non è mai esistito in forma reale da nessuna parte, e sopravvive in guisa ideale solo in pochissime teste). Solo chi ignora il reale contenuto storico e sociale della democrazia, non a caso sorta sul terreno di una società già abbastanza complessa e stratificata (l'Atene ai tempi di Clistene e di Pericle), può associare il regime democratico alla migliore forma di potere politico per gli uomini. È del potere politico – ossia della *politica* –, qualsiasi forma esso è in grado di assumere nelle diverse circostanze storico-sociali (compresa quella che un tempo si chiamava «dittatura proletaria»), che gli individui devono sbarazzarsi per diventare uomini. Il potere non va democratizzato, né «umanizzato», ma accompagnato dolcemente alla morte: è ciò che chiamo *eutanasia del dominio*.

Per Ignazio Maria Marino nell'ambito del moderno Stato di Diritto «Democrazia e diritto si legano in un rapporto umano»⁹. La mia tesi è che nel contesto sto-

9 I. M. Marino, *Prime considerazioni su Diritto e Democrazia*

rico e sociale vigente Democrazia e Diritto si legano necessariamente in un *rapporto disumano*, perché *disumani* sono i rapporti sociali che informano la vita degli individui. Per questo associare, come fa Marino, la locuzione «Stato di Diritto» allo «Stato Democratico», per un verso, sul piano storico, è sbagliato, perché l'associazione non coglie la radice *sociale* del Diritto, il suo processo genetico nel seno delle società classiste precapitalistiche; ma per altro verso, e contro le intenzioni dell'autore, l'operazione concettuale illumina un aspetto fondamentale dello «Stato Democratico», ossia la sua natura *classista e violenta*. Infatti, come ho più volte sostenuto l'esistenza dello Stato e del Diritto presuppone il dominio classista sulla società (natura compresa).

La violenza, d'altra parte, è immanente al concetto stesso di dominio, il quale la «secerne», per così dire, con assoluta spontaneità in forme e attraverso modalità sempre nuove, in modo da dare materiale di studio sempre fresco a tutte le scienze sociali: dalla criminologia alla psicoanalisi, passando ovviamente per la Scienza della Politica.

In questo peculiare senso ho affermato che ogni Stato è uno Stato di Diritto, a prescindere dalla sua contingente e transeunte fenomenologia politico-istituzionale (democratica, autoritaria, totalitaria). D'altra parte, Marino basa la sua riflessione sul Diritto e sulla Democrazia su un presupposto che in queste pagine ho continuamente negato in radice: l'esistenza appunto

del cosiddetto «*rapporto umano*», la presenza nel seno della società borghese «dell'uomo come individuo e come aggregato sociale». Nel contempo nego nel modo più assoluto l'esistenza di un «*bene comune*», concetto oggi molto di moda, concepito come interesse generale del «corpo sociale», da mettere al riparo da «interessi di consorterìa non palesati, spesso occultati ad arte». Per Marino, infatti, «L'eliminazione del potere invisibile è fra le promesse mancate dalla democrazia indicate da N. Bobbio». Ma per eliminare il «potere invisibile» occorre assassinare la madre di tutti i «poteri invisibili»: il Capitale! Più facile a dirsi che a farsi? Ne convengo. Tuttavia non è una buona ragione per rimanere impaludati nell'ideologia feticistica del Diritto e della Democrazia: cerchiamo di essere un po' liberi almeno nel regno della teoria.

Come ricorda Marino, una volta (nei *Principi metafisici della dottrina del diritto*, 1797) Kant scrisse che «Se la giustizia scompare, non ha più alcun valore che vivano uomini sulla terra». Il fatto tragico è che sulla terra non vivono affatto uomini, bensì *non-ancora-uomini* assoggettati a una Giustizia calata dall'alto dai dominatori del mondo. Come ho già scritto, finché l'uomo non calcherà il suolo terrestre, la parola *Giustizia* avrà sempre un suono ambiguo, e ammiccherà solo a chi «amministra giustizia» nel nome del «Popolo Sovrano». Per questo quando proclama che non può non «condividersi l'idea secondo cui lo scopo ultimo della

democrazia, al pari del diritto, sia la giustizia»¹⁰, ancora una volta Marino afferma, suo malgrado, una verità che testimonia contro la presenza dell'uomo sulla terra.

Il trittico Democrazia-Diritto-Giustizia attesta in modo inconfutabile la natura disumana del vigente assetto sociale. Quando F. Anderlini e L. Nardi, muovendo dagli stessi riferimenti teorici (progressisti) di Marino, e civettando apertamente e maldestramente con il *Capitale* di Marx, parlano ad esempio di «stock del capitale sociale» come «grado di coesione sociale e di solidarietà tra sconosciuti»¹¹, con l'ideologica intenzione di incensare il «capitale umano» a detrimento del Capitale, essi esprimono al meglio la cattiva natura di questa società democratica presidiata dallo Stato di Diritto. L'analogia che essi stabiliscono a cuor leggero tra il processo che trasforma il denaro in capitale, secondo la marxiana formula D-M-D' (Denaro-Merce-Denaro incrementato di un plusvalore) e il «ciclo del capitale umano», fatto di un accumulo di conoscenze e di esperienze fecondate da nobili sentimenti «comunitari» (fiducia, rispetto, empatia nei confronti del prossimo, ecc.), la dice lunga sul grado di reificazione che connota anche il pensiero scientifico dei nostri tempi. Questo sia detto a proposito del «potere invisibile» che tanto inquieta Marino e la buon'anima di Bobbio. La teoria

10 I. M. Marino, *Prime considerazioni...*, p. 265.

11 F. Anderlini, L. Nardi, *Capitale sociale, fiducia e cultura politica*, in AA. VV., *Democrazia e Diritto*, p. 108, Franco Angeli, 3-4/2009.

e la prassi della Giustizia necessariamente devono fare i conti con questa condizione (dis)umana.

Non mi stancherò mai di ripetere che *dal punto di vista umano* non si tratta di creare uno «Stato giusto» e un «Diritto giusto», ma di rendere impossibile l'esistenza stessa di uno Stato e di un Diritto, questi maligni, ancorché necessitati sul piano storico, frutti della prassi sociale umana. Questa è la sola «Giustizia kantiana» che riesco a concepire per l'uomo che – forse – verrà.

Ditemi il fine e vi darò il mezzo!
Per una critica radicale della tolleranza

«È deplorabile constatare come tutti gli uomini discutano solo dei mezzi e non dei fini»¹. Non c'è dubbio, e la conservazione dello *status quo* ha in questo «deplorabile» fatto un peso decisivo.

Nella società più violenta mai esistita nella storia – la nostra, è chiaro – il concetto di *rivoluzione non violenta* è un puro ossimoro, un nonsenso che può intrigare solo le teste politicamente corrette di chi sconosce del tutto la dinamica del processo storico e la stessa natura della società che graziosamente lo ospita. D'altra parte, e come ho argomentato sopra, la locuzione *rivoluzione violenta* dà luogo a una vera e propria ridondanza concettuale che, nelle condizioni storiche attuali, appare del tutto priva di senso, mentre ne ebbe ai tempi in cui il pensiero critico si trovò a fare i conti per la prima volta con la «via riformista», e perciò *pacifica*, al «socialismo».

Chi mi obietta che la ridondanza concettuale è sempre meglio dell'ossimoro, dimentica che ciò che

1 B. Pascal, *Pensieri*, p. 155. Rousseau aggiungeva che «Chi vuole il fine vuole anche i mezzi e questi mezzi sono inscindibili da qualche rischio, anche da qualche perdita» (J-J Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 35).

oggi va interamente recuperata alla riflessione è la stessa *possibilità* di una rivoluzione sociale: è il suo radicale significato che va sottratto all'oblio, e la ridondanza non facilita affatto questo titanico sforzo. Non lo facilita, e anche qui ripeto un concetto già sviscerato, perché l'accostamento semplicistico, privo di mediazione, dei due concetti (*rivoluzione e violenza*) non orienta il pensiero verso l'essenziale, afferrato il quale più facilmente esso riesce a districarsi nella complessa costellazione della rivoluzione, la quale indubbiamente ha nell'uso della violenza per fini politici uno dei suoi momenti fondamentali; ma lo spinge a confrontarsi immediatamente con il suo aspetto più oscuro, più problematico e delicato, quello che dev'essere maneggiato con maggiore cura.

L'espressione, arbitrariamente attribuita a Machiavelli, «il fine giustifica i mezzi» è del tutto priva di senso storico e sociale, se presa in astratto; ma lo è altrettanto il suo opposto concettuale. Il rapporto tra mezzi e fini acquista significato teorico e pratico solo all'interno di contesti sociali reali. Uno dei diritti più efficaci del Sovrano è proprio quello di stabilire il grado di legittimità dei mezzi e dei fini, diritto che presuppone e postula quello che inerisce al monopolio della violenza. È proprio questo diritto discrezionale che bisogna attaccare, su tutti i fronti della critica: sul fronte politico come su quello culturale, psicologico e via di seguito. Nel mentre appare – ed è – sempre più impregnata di violenza e di disumanità, la società esige una sempre più

Ditemi il fine e vi darò il mezzo!

cieca obbedienza e una zelante collaborazione dalle sue stesse vittime, le quali, per colmo di paradosso – ma in realtà di dialettica – sono ben disposte a recitare il ruolo che il copione impone a tutti gli «attori sociali».

Una volta Wilhelm Reich disse, pieno di giustificato livore: «piccolo uomo, hai ciò che meriti!» Aveva ragione. Salvo che per una lieve sfumatura, questa: il «piccolo uomo» si trova «gettato» in un mondo che non ha scelto e che fin dalla nascita gli appare come il solo mondo possibile. Invece di arrabbiarci dinanzi alla sua incapacità di capire «come stanno veramente le cose», faremmo bene a capire fino a che punto il «piccolo uomo» manchi di libertà, e perciò di responsabilità. Un poeta che tanto piace a Luca Cordero di Montezemolo – e difatti la citazione l'ho presa da un suo discorso tenuto all'Università Luis che egli presiede – ha scritto che «*nel sogno inizia la responsabilità*»; l'etica capitalistica della responsabilità personale ci morde le chiappe anche in sogno! Bisognerebbe trascinare il divano di Sigmund direttamente dentro il sogno...

L'errore concettuale più grande è quello di trattare la violenza come una categoria metafisica autonoma, scissa dalla sua reale consistenza storica e sociale, ossia dalla sua essenza fenomenologica di fatto al servizio di peculiari interessi di classe. La violenza non è un destino, ma un prodotto storico-sociale (questa è la sua essenza «ontologica»), e lo è soprattutto oggi, quando gli uomini avrebbero la possibilità di renderla finalmente superflua. Più che destino, oggi essa appa-

re come *tragedia*, nella misura in cui cresce sempre di nuovo la tensione tra l'*attualità* della sua espansione (la violenza diventa sistemica, capillare, globale; essa si fa paura, angoscia, paranoia) e la *possibilità* della sua estinzione. La profezia «pacifista» di Isaia («Il lupo abiterà con l'agnello») è, nell'epoca dell'elettronica, delle biotecnologie e delle nanotecnologie, un programma politico di stringente attualità.

L'opzione pregiudiziale, netta e programmatica, fra metodi di lotta violenti e non violenti presuppone una libertà di scelta che le classi sociali e i soggetti politici che esse esprimono non hanno, non possono e non potranno mai avere nell'ambito della società che nega in radice ogni forma di vera – *umana* – libertà. È su questo nichilismo esistenziale che occorre riflettere, se non si vuol rimanere impigliati nelle strette maglie dell'ideologia dominante, la quale presenta il monopolio della violenza che fa capo ai «Poteri Pubblici» come il maggior successo conseguito dalla Civiltà umana negli ultimi tre secoli. Max Weber ha capito benissimo che la razionalità scientifica, introdotta nella fabbrica, nell'ufficio e nello Stato, tende a relegare l'arbitrio individuale al rango del residuale e persino dell'«errore umano» (la macchina non ammette distrazioni!), ma non ha capito – non poteva – che proprio questa scientifizzazione generale della prassi sociale, ottenuta a spese dell'*umanità* – nel senso di *ciò che è umano* –, spalanca le porte al più brutale e irrazionale arbitrio del Leviatano. Come ho già scritto, lo sterminio scien-

Ditemi il fine e vi darò il mezzo!

tificamente pianificato e realizzato di uomini, donne, vecchi e bambini da parte degli Stati è l'eccezione che illumina a giorno la normalità del dominio. Come solo nell'ubriachezza ci lasciamo andare alle più dure delle verità, che nello stadio sobrio nascondiamo in ossequio al quieto vivere (sotto forma di *public relations*), analogamente lo stato di eccezione, nel cui seno la sostanza del dominio si identifica immediatamente con la sua forma politica, ci urla in faccia la verità circa la nostra normale «condizione umana».

Non si tratta di preferire, «cnicamente», lo stato di eccezione, il quale almeno non permette al dominio di celarsi dietro il velo di Maya della democrazia², dello «Stato di Diritto» (come se lo Stato, qualsiasi forma di Stato, non fosse, «in sé», Diritto e *di* Diritto!), della legittimità costituzionale, e via di seguito; si tratta piuttosto di rendersi conto di quanto sia cinica la dialettica del processo sociale quando questo si svolge, almeno per l'essenziale, alle spalle degli uomini. Da sempre, il «*tanto peggio, tanto meglio!*» è qualcosa che stuzzica l'appetito della classe dominante o quello di una delle

2 «Noi dobbiamo la nostra vita alla differenza tra la struttura economica del tardo industrialismo e la facciata politica. Si tratta di una differenza di poco conto per la critica teoretica: il carattere apparente della cosiddetta opinione pubblica, il primato dell'economia nelle vere decisioni, si lascia dimostrare dovunque. Ma per innumerevoli individui questo velo sottile ed effimero è il fondamento di tutta l'esistenza» (T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 129).

sue fazioni in lotta contro le altre. Per le classi dei dominati il peggio è ogni giorno che Dio – o chi per Lui – manda in Terra. Per questo quel maligno principio non entra mai nei calcoli del pensiero che cerca di spingere gli uomini verso il migliore dei mondi *possibili*.

Di fronte alla violenza sistemica, attuale e potenziale, dei nostri giorni la stessa distinzione tradizionale tra violenza legittima (chiamata dai giuristi «forza») e illegittima supera i confini della problematicità, per sconfinare nel regno del non-senso e, al massimo, dell'ipocrita ideologia. Questo senza considerare che a giudicare della legittimità/illegittimità della violenza è sempre la classe dominante o, in caso di conflittualità interborghese (evento tutt'altro che eccezionale), la sua fazione vincente.

Oggi la libertà può darsi solo come *liberazione*, ossia come movimento teorico e pratico che mette in questione il dominio sociale alle sue radici materiali, a partire dalla formazione e dalla distribuzione della ricchezza sociale. È una libertà critica, negativa, che sa di dover fare i conti con una struttura sociale che sempre di nuovo annienta la possibilità di una reale autodeterminazione degli individui associati.

In effetti, la libertà positiva oggi si dà unicamente come *tolleranza*, cioè a dire come Istanza Suprema che dice *si* alla prassi che accetta, di fatto, di muoversi all'interno dei confini politici e istituzionali tracciati dai rapporti sociali dominanti. Il che non significa che gli stessi spazi di tolleranza siano dati una volta per

Ditemi il fine e vi darò il mezzo!

sempre, e non vengano, viceversa, allargati e ristretti secondo la contingenza, come si allarga e restringe la rete di Montesquieu. La storia passata e recente parla fin troppo eloquentemente di una tolleranza sempre più contratta nel momento in cui l'entropia sociale sale rapidamente verso soglie di pericolo più o meno incombente. In guisa che ciò che solo fino a ieri appariva tollerabile, oggi può non esserlo più, e a questa nuova stregua esso viene adeguatamente sanzionato sul piano politico, giuridico ed etico.

Per questo molto spesso a cadere nelle dolorose attenzioni dello Stato sono individui e gruppi sociali che nulla hanno a che vedere con la teoria e, men che meno, con la prassi della rivoluzione sociale. Nei momenti di intensa crisi sociale la mannaia repressiva del dominio si abbatte con egualitaria cecità: essa non guarda in faccia nessuno. Meglio rimanere rinserrati a casa, in attesa di tempi migliori, anche se non sempre questa precauzione sortisce benefici effetti: nessuno deve sentirsi in linea di principio al riparo dal Mostro! Come già sostenuto, tutti sono nudi dinanzi al suo occhio scrutatore.

Tuttavia, in tempi di «pace sociale» è soprattutto il principio della tolleranza che si mostra efficace nell'economia del potere; esso detta la forma e la sostanza di quella «libertà» che ha nel mercato il suo paradigma. Non a caso «il mercato assorbe ugualmente bene l'arte, l'antiarte e la non-arte, tutti i possibili contrastanti stili, scuole, forme, [e] fornisce un "compiaciuto ri-

cettacolo, un amichevole abisso” in cui l’urto radicale dell’arte, la protesta dell’arte contro la realtà stabilita è inghiottita»³.

Rigettando l’ipocrita ideologia della tolleranza (essa non può essere indiscriminata, astratta, neutrale) su un piano *positivo* – sebbene in una forma quantomeno ambigua, al limite dell’equilibrismo –, ossia facendo precedere alla «Rivoluzione Totale» (quella che io chiamo, semplicemente, rivoluzione sociale) quella «Culturale», Marcuse commise un clamoroso errore teorico e politico. Vediamolo: «Certamente, non ci si può aspettare che nessun governo allevi la propria sovversione, ma in una democrazia tale diritto è conferito al popolo». Secondo il filosofo tedesco tale diritto include «il ritiro della tolleranza di parola e di riunione ai gruppi e ai movimenti che promuovono politiche regressive, armamenti, sciovinismo, discriminazioni della razza e della religione, o che si oppongono all’estensione dei servizi pubblici, della sicurezza sociale, delle cure mediche, ecc. [...] La tolleranza liberatrice, allora, significherebbe l’intolleranza contro i movimenti di destra e la tolleranza dei movimenti di sinistra»⁴.

Auspicare questo tipo di «tolleranza liberatrice», senza intaccare radicalmente la struttura politico-istituzionale della società (insomma: senza la “mia” rivoluzione sociale), significa di fatto disegnare il volto di una sorta di Repubblica dei Filosofi, di una società (della

3 H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, p. 84.

4 Ivi, pp. 93-99.

Ditemi il fine e vi darò il mezzo!

quale peraltro si contesta la struttura sociale classista) retta da persone che siano in grado di discriminare tra Bene e Male, tra Verità e Menzogna, tra Umanità e Disumanità. L'etica politica dell'intellettuale radicale (ma non abbastanza, evidentemente) si trasforma in tale guisa in un'intolleranza tutt'altro che liberatrice, perché pretende di poter "calare" nel vecchio mondo del dominio prassi e valori che potranno dispiegarsi con pieno «diritto» solo nel nuovo mondo umano. Volere la «vera vita nella falsa» (Adorno) equivale a spalancare le porte alle prassi politiche più ostili alla liberazione. Come spesso accade, le strade che menano al Dominio sono lastricate di buone intenzioni «rivoluzionarie»⁵.

Il fatto che Marcuse sostenesse esserci «per le minoranze oppresse e dominate un "diritto naturale" di usare mezzi extralegali se quelli legali hanno mostrato d'essere inadeguati», al fine di intaccare la falsa tolleranza che alimenta e rafforza la cattiva condizione sociale degli individui; ebbene questa posizione per un verso non emenda l'errore teorico e politico di cui sopra, e per al-

5 Un tipico caso è offerto dalla vicenda teorica e politica di Georges Sorel, che peraltro lo stesso Marcuse ha ben illuminato negli anni Trenta: «L'opera di Sorel è un tipico esempio di rovesciamento di un atteggiamento astrattamente antiautoritario in un più forte autoritarismo ... Questo anarchismo antiautoritario è strettamente connesso con una separazione del socialismo dalla sua base economica: con la sua trasformazione in una "metafisica dei costumi"» (H. Marcuse, *L'autorità e la famiglia*, 1936, p. 125, Einaudi, 1982).

tro verso lo carica di un'ulteriore pericolosa ambiguità, che rischia di deviare su un binario morto l'entusiasmo di quelle persone che vogliono «fare qualcosa» contro la società disumana. Se i fini non sono chiari; se l'analisi della situazione sociale interna e internazionale non è chiara – e alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso Marcuse difettava non poco in termini di chiarezza, sia per quanto riguarda i primi, sia per ciò che concerne la seconda⁶ –, non è certo dai mezzi che possiamo attenderci la giusta illuminazione.

Per Walter Benjamin resta «aperto il problema se sia morale la violenza in generale come principio, anche come mezzo a fini giusti. Ma per decidere questo problema occorre un criterio più pertinente, una distinzione nella sfera stessa dei mezzi, senza riguardo ai fini a cui essi servono»⁷. A mio avviso proprio la definizione di un «criterio più pertinente» deve indurci a chiederci se ha un senso, dal punto di vista del pensiero critico-radicalo, considerare «la violenza in generale», e la *violenza rivoluzionaria* in particolare, «come principio». Mentre la violenza non può, a mio avviso, godere di uno *status* concettuale e politico autonomo,

⁶ Certamente anche nel suo caso giocò assai sfavorevolmente un'interpretazione molto superficiale, quando non del tutto sbagliata, del fenomeno stalinista (che Marcuse osteggiava) e di quello maoista (che egli invece sosteneva, sebbene con qualche riserva).

⁷ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, 1920, in *Angelus Novus*, p. 5, Einaudi, 1962.

Ditemi il fine e vi darò il mezzo!

la rivoluzione sociale invece lo possiede di Diritto, per così dire (e, ricordiamolo, il concetto di Diritto implica l'uso della forza). Per caratterizzare la natura radicale della rivoluzione è quindi sufficiente il concetto di *sociale*, mentre aggettivarla come *violenta* la espone a non poche ambiguità. Sicuramente una questione di principio è la rivoluzione concepita come un processo sociale avente l'obiettivo di sradicare il rapporto sociale capitalistico e il *continuum del dominio*, il quale implica l'esistenza delle classi, dello Stato e della politica. In altre parole, non è nel principio della violenza che passa la discriminante tra una prassi rivoluzionaria nei fatti e un'altra rivoluzionaria solo nelle parole.

Contro il *principio legalitario* sostenuto dai suoi avversari liberali, Donoso Cortés difese il suo *principio sociale*: condivido questa posizione, ma innanzi tutto occorre chiarire di che *sociale* si tratta. «Quando la legalità basta per salvare la società, sia la legalità, quando non basta, sia la dittatura. Signori, questa tremenda parola (tremenda, è vero, ma non quanto la parola rivoluzione, che è la peggiore di tutte) questa tremenda parola è stata qui pronunciata da un uomo che tutti conoscono e che certamente non ha lo stampo del dittatore»¹. Qui Donoso Cortés non è «radicale» abbastanza da riconoscere nella dittatura, non un sovvertimento del diritto, ma la continuazione del diritto (più o meno borghese, nel caso specifico della Spagna del 1849) con altri mezzi, il diritto nel caso d'eccezione, e proprio per questo Diritto *par excellence* – diritto al dominio sociale, e quindi politico, delle classi possidenti. Opponendo i concetti di *legalità* e *dittatura* egli indebolisce il suo discorso e si pone dal punto di vista dei suoi nemici liberali. Tuttavia, Donoso Cortés riprende immediatamente in mano il filo controrivoluzionario della matassa, e giunge a definire la dittatura, «in certe

1 J. Donoso Cortés, *Discorso...*, p. 35.

circostanze, in circostanze come la presente», «un governo legittimo, buono, utile come qualsiasi altro; un governo razionale, che può essere difeso in teoria come in pratica»².

Scrivono Emanuele Rivero: «Il problema politico che può essere considerato come tipico degli ultimi secoli del Medio Evo, è il problema di come trasformare gli organismi politici esistenti, caratterizzati dal dispotismo feudale o teocratico, in organismi garanti di un sistema di diritti per i cittadini; in altre parole, si trattava di creare strutture statali in sostituzione di mere strutture di potere e di dominio, di trasformare servi e vassalli in cittadini, padroni in funzionari e magistrati, rapporti di forza in rapporti di diritto e imposizioni arbitrarie in disposizioni giuridiche»³. Ma i rapporti di diritto sono per l'appunto l'espressione giuridico-politica di rapporti di forza, di rapporti di dominio che esprimono un nuovo dispotismo sociale, quello che fa capo alla borghesia, o, ancora più esattamente, ai rapporti sociali introdotti dalla sua prassi capitalistica. Lo Stato borghese viene subito a configurarsi come una formidabile struttura di potere e di dominio (termini che nella mia concezione si equivalgono), la più sofisticata e forte che la storia abbia mai conosciuto. Naturalmente ai primi teorici dello Stato di Diritto le cose non dovevano apparire con la stessa nettezza da me esibita, ma uno studioso che analizza i problemi qui trattati

2 Ivi, p. 36.

3 E. Rivero, *Democrazia e gioco maggioritario*, p. 41.

dall'alto dell'esperienza accumulata negli ultimi due secoli, non dovrebbe ripetere ciò che nella fase ascendente della borghesia aveva un senso nella teoria e nella prassi. Dove nel passato si può cogliere una necessaria ingenuità, oggi si coglie una rancida ideologia.

In odio alle ipocrisie legalitarie dei liberali, Cortés rivendica la storia lontana e recente dell'Europa, la quale attesta il fatto della dittatura come un evento tutt'altro che eccezionale. Lo stesso tanto decantato Parlamento non ha fatto uscire la dittatura dall'orbita della storia: «il Parlamento, in tutte le occasioni, in tutte le epoche, quando lo vuole, ha il potere dittatoriale, e quindi non ha altro limite che quello di tutti i poteri umani, la prudenza. Ha tutte le facoltà, e queste costituiscono il potere dittatoriale di fare qualsiasi cosa, meno quella, come dicono i giuristi, di trasformare una donna in uomo od un uomo in donna. Ha la facoltà di sospendere l'*habeas corpus*, di proscrivere per mezzo di un *bill d'attainder*; può cambiare la Costituzione, può cambiare non solo la dinastia, ma persino la religione ed opprimere le coscienze. In una parola può tutto. Si è mai vista, signori, una dittatura più mostruosa?»⁴. Il

⁴ Ivi, p. 38. La punta critica di Donoso Cortés è rivolta contro la democrazia liberale inglese. In Inghilterra, osserva lo Spagnolo, «la dittatura non è di diritto eccezionale, bensì di diritto comune». D'altra parte, già J. Bodin aveva detto che chi detiene la sovranità è superiore alle leggi. Occorre tenere presente che il paradigma della Sovranità è per Bodin l'Eterno Monarca: «Perciò il principe saggio accorderà sempre i

Parlamento può votare lo sterminio o la repressione di interi gruppi sociali e politici, salvo poi, raggiunto l'obiettivo, di «aprire un dibattito» intorno «agli errori commessi e che non dovranno più ripetersi», almeno fino alla successiva «amara necessità». Come già ricordato, negli anni Settanta del secolo scorso in Italia il Parlamento votò, quasi all'unanimità, leggi «antiterrorismo» la cui «eccezionalità» reggeva benissimo il confronto con il ventennio fascista, e per molti versi lo scavalcava a... «destra». Non oso immaginare che cosa il democratico Parlamento italiano sarà disposto a votare qualora la società esprimesse un movimento davvero radicale, e non quello scimmiettamento pseudorivoluzionario messo allora in scena da un'accozzaglia di stalinisti ortodossi.

La borghesia ha accumulato un'enorme esperienza riguardo al modo in cui si curano quelle che Cortés chiamava «le malattie del corpo sociale», la cui più acuta manifestazione si ha nei periodi rivoluzionari. E siccome, come si dice, «prevenire è meglio che curare», essa ha imparato a soffocare il bambino della sovversione già nella culla, o addirittura nel ventre stesso della madre, affinché la società possa assistere a un aborto, e non a una nascita. Chi non riconosce alla classe domi-

suoi sudditi gli uni con gli altri, e tutti insieme con sé medesimo, come si può vedere nei primi quattro numeri, che Dio ha disposto con proporzione armonica: per mostrarci che lo stato regio è armonico e per questo si deve governare armonicamente» (*Lo stato ideale, da I sei libri della Repubblica*).

nante il pieno Diritto di difendere il suo *potere sociale* con tutti i mezzi necessari, compresi quelli più brutali (e storicamente più ricorrenti), in realtà ricusa alle classi dominate la stessa possibilità di spezzare quel potere, azione che certamente avrà bisogno anche di mezzi dolorosi, perché il «pacifico gioco democratico» non è che un inganno. Su questo punto lo Spagnolo aveva ragione da vendere, e anche il suo epigono Tedesco: «La rivoluzione è una disputa ostile. Il Signore di un mondo da cambiare, cioè sballato, ed il liberatore, il produttore di un mondo cambiato, nuovo, non possono essere buoni amici. Esistono per così dire nemici di per sé. *En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi* (Mignet)»⁵. È proprio vero, non ci sono più i controrivoluzionari di una volta! E anche questo è cifra dei nostri disgraziati tempi.

La stessa normale prassi capitalistica, nella misura in cui riproduce sempre di nuovo i corrispondenti rapporti sociali, e plasma e riplasma gli individui a misura della forma merce, equivale a una controrivoluzione preventiva, ed è per questo che la domanda retorica di Cortés sulla democrazia liberale: «Cos'è mai, questa, se non una dittatura camuffata da repubblica?», non solo conserva tutta la sua pregnanza concettuale, ma si riempie di contenuti materiali che il Grande Reazionario non poteva neanche sospettare. Infatti, dittatoriale è in primo luogo il rapporto sociale capitalistico. La

5 C. Schmitt, *Teologia politica II*, 1969, pp. 98-99, Giuffrè, 1992.

forma della politica non può che adeguarsi a questa realtà «strutturale». «Se il rispetto lo consentisse, potremmo affermare che la dittatura è un fatto nell'ordine divino», afferma Donoso Cortés; se fosse possibile dimostrare, naturalmente col dovuto rispetto, che il capitale «è un fatto nell'ordine divino», non ci sarebbe neanche bisogno di rovesciare la sua teologia politica.

L'ancor giovane Stato liberale italiano decretò lo stato d'assedio, uno degli «stati d'eccezione» *par excellence*, il 3 gennaio 1894 per stroncare il movimento dei fasci siciliani (cui seguì «l'arresto e il processo dei massimi dirigenti dinanzi al tribunale di guerra, la carcerazione di migliaia di socialisti, la soppressione delle libertà sancite dallo statuto, la messa al bando delle organizzazioni socialiste insieme allo scioglimento dei Fasci»⁶); cinque anni dopo Bava Beccaris prendeva a cannonate le barricate alzate dal proletariato milanese. Questo a ulteriore dimostrazione del fatto che il regime liberale-parlamentare, quando le circostanze lo esigono, non si ritrae certo dall'azione *decisionista*⁷. Certo, può a volte

6 Francesco Renda, *I Fasci siciliani*, 1892-94, p. 325, Einaudi, 1977.

7 Scriveva Otto Bauer a proposito della precoce crisi dello Stato liberale in Germania e in Italia: «In Italia e in Germania la democrazia parlamentare era un fatto recente [...] In entrambi i paesi, lo strato degli intellettuali era stato ben presto deluso. Esso vedeva nella democrazia da un lato una plutocrazia mascherata, dall'altro il dominio della massa quale questa appare nella società capitalistica, cioè una mas-

capitare che il manganello dei liberali si autonomizzi, si monti per così dire la testa e pretenda di diventare soggetto politico autonomo, com'è accaduto con il fascismo italiano. Ma questa dialettica dell'apprendista stregone non invalida la tesi qui esposta, ma semmai la conferma in pieno.

Ma la prassi capitalistica, in tempi di «pacifico sviluppo», esige da parte della politica un tipo di *decisionismo più complesso, più duttile e flessibile*, che assecondi al meglio le mutevoli esigenze dei funzionari del capitale, ed è esattamente questa modalità politica che agli occhi dei teorici dello Stato forte e fortissimo appare inconsequente e fin troppo blanda, mentre in realtà le cose stanno esattamente al contrario.

Per quanto riguarda il limite giuridico ironicamente proposto dal «Controrivoluzionario» spagnolo, ossia quello di non poter trasformare un uomo in donna e viceversa, oggi, alla luce degli ultimi ritrovati della scienza e della tecnica, occorre avanzare più di una riserva...

«Le rivoluzioni sono malattie dei popoli ricchi, dei popoli liberi. Nel mondo antico la maggior parte del genere umano era composto di schiavi: ditemi quale rivoluzione fu fatta da questi schiavi. Tutt'al più essi riuscirono a fomentare alcune guerre servili, ma le profonde rivoluzioni furono sempre fatte da ricchissi-

sa ignorante, rozza, incline alla violenza nei momenti di eccitazione» (Otto Bauer, *La crisi della democrazia*, in *Tra due guerre mondiali?*, 1936, p. 108, Einaudi, 979).

mi aristocratici»⁸. Qui Donoso Cortés, probabilmente senza volerlo, tocca un punto storicamente cruciale, ossia quello relativo alla natura sociale della moderna rivoluzione. Per la prima volta nella storia, infatti, si dà la possibilità che le classi dominate, gli «schiavi» dei nostri giorni, coloro che non detengono alcun potere sociale (né quello economico, né quello politico, né quello culturale, ideologico, psicologico: niente di niente); che queste classi di nullatenenti non recitino più il ruolo di massa di manovra in una rivoluzione che darà il potere alle nuove classi possidenti togliendolo a quelle vecchie, bensì quello di protagoniste assolute di un processo sociale che può portarle al potere, per farla finita per sempre con la divisione della società in possidenti e nullatenenti.

Che forma, che struttura avrà il potere politico delle classi oggi dominate – supposto un esito felice di una probabile futura rivoluzione sociale? Naturalmente non sono in grado di rispondere a questa impegnativa domanda, per una serie di motivi teorici e pratici. D'altra parte, la storia del capitalismo è, a questo proposito, assai avara di insegnamenti, a meno che non ci si voglia riferire alla Comune di Parigi del 1871 o alla Rivoluzione d'Ottobre del 1917, esperienze che, a mio avviso, non dicono molto al pensiero radicale che agisce nel XXI secolo, e non solo a causa del loro esito fallimentare. La prima perché troppo distante nel tempo e nel concetto (basta leggere le critiche marxiane della

8 J. Donoso Cortés, *Discorso...*, p. 42.

Comune, per capire di cosa parlo), la seconda anche a causa della sua peculiarità storica (un potere proletario che emerge nel corso di un processo sociale dai connotati borghesi, e che si vede costretto ad allearsi con strati sociali potenzialmente e irriducibilmente *nemici*: quelli radicati nell'immensa campagna russa). Non è al passato che quel pensiero deve guardare, e comunque deve illuminarlo alla luce del presente, e non viceversa.

La teologia politica di Donoso Cortés stabilisce che la forza della religione è inversamente proporzionale alla forza politica, foriera d'ogni sciagura umana; la storia sarebbe il processo di discesa della prima e di ascesa della seconda. Infatti, la comunità fondata da Gesù su questa terra non ebbe alcun bisogno di un governo, e vi regnava la più completa libertà. «Con Gesù Cristo, da cui nasce la forza religiosa, sparisce completamente la forza politica»⁹. Con la rivoluzione del 1848, osserva sconcolato Donoso Cortés, il termometro della forza benigna religiosa arrivò sottozero, congelando la stessa speranza in una prossima redenzione. «Se il termometro religioso continua a scendere, non so dove potremo arrivare. Non lo so, signori, e tremo al pensarci». Nel frattempo, il termometro umano è sceso verso lo zero assoluto delle guerre mondiali, dei campi di sterminio e dei totalitarismi sociali (non solo politici), e continua a scendere, nell'incoscienza dei molti – stavo per scrivere: *di tutti*. Anch'io non so dove potremo arrivare, per mancanza di forza umana, la quale è inversamente pro-

9 J. Donoso Cortés, Discorso, p. 50.

L'Angelo Nero sfida il Dominio

porzionale alla forza del dominio. Per questo, capovolgendo la teologia politica di Donoso Cortés, e mutuando Dostoevskij, bisogna gridare: Sii uomo, o uomo!

L'Angelo Nero sfida il Criterio del Dominio

«Senza Leggi saremmo bestie nella Giungla», dice il giurista. «Senza Dio tutto il peggio è possibile», osserva il teologo. «Senza umanità *siamo* bestie nella Giungla, e senza l'*uomo* tutto il peggio è possibile, anzi certo», opina criticamente l'Angelo che guarda il mondo da una prospettiva che ne mette a nudo la radice. Quell'Angelo ha sacrificato la sua beata innocenza sull'altare della verità e dell'uomo. Non si può rimanere beati e innocenti svolazzando sopra le miserie umane. Solo gli angeli ciechi e sordi continuano a sfoggiare una tenuta d'immacolata bianchezza. L'Angelo Nero, invece, versa lacrime sul *continuum del dominio*. La caduta di Lucifero forse nasconde un segreto umano, troppo umano. Forse l'Angelo Nero non fu «il più bello degli angeli [che] allontanò gli occhi dal suo Dio per rivolgerli a se stesso» (Donoso Cortés), ma quello che, non sapendo resistere al richiamo dell'uomo, fissò il Male negli occhi e lo chiamò col suo vero nome. Quel nome non è ancora giunto alle orecchie degli uomini.

Ciò di cui ci sfugge il meccanismo non ci consente di comprendere nulla di essenziale, ed è esattamente questo che toglie in radice («ontologicamente») libertà e umanità – due modi diversi di chiamare la stessa cosa – alla nostra esistenza. «Signori, la parola è tremenda,

ma non dobbiamo esitare nel pronunziare parole tremende se esse non affermano che la verità, ed io sono deciso a dirla. La libertà è morta»¹. Come diceva Lenin, «*la verità è rivoluzionaria*», ma nel preciso significato che solo sostenendo in ogni circostanza la verità, solo guardando in faccia la realtà per quella che è, e non per come vorremmo che fosse (bella, armoniosa, umana, di semplice interpretazione), possiamo sperare di metterci sul corretto sentiero che mena *altrove*, nel regno dell'uomo. In effetti, la libertà non è morta, semplicemente perché essa non ha mai avuto modo di dispiegarsi veramente, non ha mai trovato il terreno fertile (umano) su cui attecchire.

Scrivendo Max Stirner: «La libertà politica significa che la polis, che lo stato, sono liberi [...] non che io sono libero dallo stato [...] ossia che me ne sono sbarazzato. Quella libertà non è mia, ma di una potenza che mi domina»². Marx spiegò che la potenza sociale che tutto domina non è, in primo luogo, *in radice*, lo Stato

1 J. D. Cortés, *Discorso...*, p. 48.

2 M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, p. 115, Adelphi, 1979. Montesquieu scrisse qualcosa di assai inquietante, e quindi di vero, intorno alla cosiddetta libertà nella società classista: «Io paragonerei piuttosto le buone leggi a quelle grandi reti in cui i pesci sono prigionieri, ma si credono liberi, e le cattive a quelle reti in cui stanno tanto stretti, che immediatamente comprendono di essere prigionieri» (Montesquieu, *Pensieri*, p. 98). Quanto è larga la nostra Rete (o Net, che dir si voglia)? Personalmente mi sento già fritto!

borghese, ma *il rapporto sociale capitalistico* che lo rende possibile. È perciò corretto pensare il *politico* fuori degli schemi astratti del razionalismo, ma non perché, come credeva Carl Schmitt, l'irrazionale e l'inconciliabile sono categorie «ontologiche» originarie, le quali designano una condizione esistenziale indipendente da ogni oggettivazione storica e sociale della prassi umana (l'origine è irrazionale e bellicoso), ma proprio in grazia della natura necessariamente irrazionale di questa oggettivazione nelle società classiste.

Scrivono Domenico Pagano: «Che d'altra parte il male sia permesso da Dio, ciò succede non perché Dio voglia il male, ma sibbene perché se il Signore avesse impedito la possibilità del suo verificarsi, avrebbe per ciò stesso negato il libero arbitrio»³. Il principio del libero arbitrio come Divina Invenzione – o concessione – volta a fondare la *libertà* (che, a quanto pare, non avrebbe senso privata della scelta tra ciò che è Bene e ciò che è Male) e la *responsabilità* del singolo individuo per le sue azioni.

Questo principio, così decisivo nell'ambito della Teologia che fa riferimento alla Bibbia, è stato un osso che ho imparato a sgranocchiare criticamente in età assai precoce, perché fin dall'inizio mi apparve un punto di grande significato, ma anche di estrema debolezza. Mi chiedevo, infatti, che bisogno ci fosse di fondare la libertà e la responsabilità dell'individuo su

3 D. Pagano, *La concordanza delle antinomie*, p.163, Schola Italica, 1991.

un terreno così cedevole, e così fertile di non poche antinomie concettuali. Come ha potuto l'Assolutamente Perfetto concepire o conoscere il Male? Viveva accanto a Lui, o, cosa molto più scabrosa, *in* Lui. Gli era coevo o Gli preesisteva? E ancora: se poniamo come causa prima di tutte le cose l'Assolutamente Perfetto, come spiegare un effetto (il Male) che contraddice così palesemente la propria Causa? Il Sommo e Infinitamente Bene può dunque causare il Male, o anche solo porre la sua possibilità? Quest'ultima domanda mi riportava immediatamente alla prima. Un mistero dialettico, più che divino.

Creare un difetto nel Figlio, peraltro creato a immagine e somiglianza del Padre, per introdurre dall'esterno qualcosa che qualifica l'uomo in quanto uomo e lo differenzia dal resto del Creato: che machiavellismo! Il Libero Arbitrio, chiamato a dar conto della presenza del Male sulla Terra, ai miei ingenui occhi faceva acqua Santa da tutte le parti, e non a caso Donoso Cortés, come ebbi modo di apprendere in futuro, se ne tenne rigorosamente alla larga. Per lo Spagnolo quel principio, se correttamente inteso, non postula affatto una capacità di scelta tra Bene e Male, ma piuttosto un'assoluta e incondizionata sintonia tra Dio e la sua Creatura, la quale è davvero libera quando può adempiere ciecamente (come Adamo prima del Peccato) la volontà del Padre, il quale «conosce il numero dei nostri capelli». E non ci vuole molto, almeno nel caso di chi scrive...

Insomma, quel Divino machiavellismo mi puzzava maledettamente di zolfo; solo il Diavolo, pensavo, avrebbe potuto architettare un rebus così difficile e rischioso, tale da precipitare, da un giorno all'altro, Adamo ed Eva nell'Inferno del lavoro faticoso e del parto doloroso, loro che il Padre aveva reso avvezzi al latte e al miele del dolce Paradiso. Che crudeltà, Signore! Solo con gli anni ho capito che nel mito mosaico del peccato originario si celava il travaglio del processo storico, la dialettica sociale che ha creato l'uomo quale lo conosciamo attraverso la storia, come anche Hegel non mancò di mostrare con acutezza nella sua *Scienza della logica*. Dall'innocente ingenuità della Comunità che non conosceva né Storia né Civiltà, l'uomo si trovò gettato nella problematica dimensione della Storia e della Civiltà. Da millenni la filosofia cerca di vanire a capo, di afferrare la radice ultima di questo abissale Evento.

Pagano fonda sul libero arbitrio la sua Teologia Politica: «Il libero arbitrio metafisicamente è il “tornare a toccare il frutto proibito”, così ratificandosi sul piano storico, non più della simbologia, la rottura del patto tra il Signore e Adamo, e l'infrazione del divieto che consegue posto a suggello della libertà»⁴. La coazione a ripetere del peccato originale come fondamento del Diritto, in quanto l'infrazione conserva la sua radice divina solo come eccezione chiamata a confermare la regola, e che si lascia normalizzare da essa, perché il mondo si regge sulla *Concordanza delle Antinomie*, os-

4 D. Pagano, *La concordanza delle antinomie*, p. 165.

sia sul principio dell'ordine, il quale può bensì venir infranto, ma solo per esserne riconfermato. Egli concepisce, infatti, il Male come ciò che «si colloca fuori della regola, che poi significa fuori dell'ordine», ciò che si pone «come rottura dell'ordine», e che perciò non ha un'autonomia ontologica, nella misura in cui il suo presupposto è l'Ordine (al contempo divino e sociale, c'è bisogno di precisarlo?): astutamente quest'ultimo concede spazio al Male per esserne riconfermato più forte che mai. È la demoniaca astuzia del Dominio, il quale produce il Male come precursore del Bene.

«In definitiva, il processo ha come funzione la ricostituzione dell'ordine giuridico violato o turbato, mediante la inserzione della volontà dissenziente nella volontà consenziente, di cui la norma costituisce la manifestazione perspicua»⁵. Messa alle corde, la Teologia Politica può sempre invocare il Mistero Divino (l'altra faccia della Santa medaglia che mostra il Libero Arbitrio), che non tutti hanno «il dono» di sapere accettare – perché il Mistero, ovviamente, si accetta con tertulliana cecità, non si comprende.

La rivoluzione sociale è l'Eccezione che spezza i ceppi a cui la Regola tiene incatenata la possibilità della Liberazione. Per questo un Evento di tale natura rappresenta per il Dominio Sociale il Male Assoluto e Anomalo, l'assoluta aberrazione che bisogna annientare con ogni mezzo necessario. Questa stringente e vitale necessità conferisce piena legittimità al mezzo. Questo

5 D. Pagano, *La concordanza...*, p. 172.

è il criterio del Dominio che l'Angelo Nero non si stanca di sfidare, non perché ami vivere pericolosamente, come consiglia Zarathustra, ma per amore della verità.

«Il rifiuto del ricorso alla violenza è più puro del tentativo di sopprimere la violenza con la violenza [...] Quale spettacolo: l'uomo della violenza [il rivoluzionario] a terra, impotente, vinto dal suo avversario, ora egli stesso oggetto di violenza altrui, degno di commiserazione al pari di coloro che guida, e l'angelo per il quale la violenza in sé è sempre stata il male, in grado di prestargli soccorso perché il suo principio lo ha protetto! – Ma senza coloro che in ogni epoca si sono impegnati con la violenza per la sua liberazione, l'umanità non sarebbe ancor più profondamente immersa nella barbarie? La violenza non è forse necessaria? Questa domanda distrugge la quiete»⁶. Nella società disumana la stessa struttura della verità è inquietante. La violenza è certamente un male in sé, in quanto arreca un torto a chi la subisce e, quasi sempre, anche a chi la dispensa; ma se il principio che ispira la prassi dell'angelo è la non-violenza anziché l'umanità, il suo candore può certo salvargli l'anima, ma certamente non aiuterà gli uomini a mettere per sempre fuori della porta il dominio della violenza – perché il dominio sociale è violenza⁷. Da sempre la

6 M. Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania, 1926-1931*, pp. 11-12, Einaudi, 1977.

7 «La non-violenza normalmente non viene soltanto predicata ai deboli ma pretesa da essi – è una necessità piuttosto

buona coscienza è alleata delle classi dominanti.

Nello schizzo di Klee *La roccia degli angeli* (1939), tre poco angelici angeli si compromettono con i mali del mondo affinché almeno un quarto angelo possa finalmente spiccare il volo. In realtà è l'uomo stesso che deve farsi Angelo, per gettare un ponte sopra il baratro e le macerie.

«I dannati della terra – scriveva Hans Jonas – sono necessari alla rivoluzione marxista come l'acqua per la ruota del mulino»⁸. Nulla di più falso e di più triviale. I dannati della terra, ossia i posseduti dallo spirito e dalla prassi del capitalismo (insomma, noi tutti), sono il prodotto necessario della vigente società disumana, e chi inverte i termini della questione per gettare discredito sul pensiero radicale è, nell'ipotesi migliore, un involontario apologeta del dominio.

Sul monumento funebre di un celebre scienziato russo morto alla fine degli anni Trenta campeggiava la seguente epigrafe: «L'umanità non rimarrà per sempre legata alla terra». Naturalmente si alludeva all'imminente conquista «umana» dello spazio. Io modificherei la frase come segue: «L'umanità non rimarrà per sempre estranea alla terra». Forse. In effetti, oggi appare assai più problematica, al limite dell'impossibile, la conquista dello Spazio Umano di quanto non appa-

che una virtù» (H. Marcuse, *La tolleranza repressiva*, 1967, in AA. VV., *Critica della tolleranza*, p. 95, Einaudi, 1970).

8 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, 1979, Einaudi, 2002, p. 229.

risse allora la colonizzazione dello «spazio profondo». Invece di chiederci se c'è vita da qualche parte nel vasto Universo, dovremmo piuttosto domandarci se c'è vita umana sul nostro «infimo» Pianeta. La domanda mi ritorna puntualmente indietro con i tratti cattivi della mera retorica, come se avessi chiesto: «Signori, abbiamo bisogno dell'ossigeno per vivere?»

Scriveva la Arendt alla fine degli anni Cinquanta: «La mancanza di pensiero – l'incurante superficialità o la ripetizione compiacente di "verità" diventate vuote e trite – mi sembra tra le principali caratteristiche del nostro tempo. Quello che io propongo, perciò, è molto semplice: niente di più che pensare a ciò che facciamo»⁹. Certo, semplice come raggiungere Venere appesi a un aquilone! Eppure, oggi più di ieri, il compito è proprio quello.

9 H. Arendt, *Vita Activa*, p. 13.

INDICE DEI NOMI

Adorno, T. W., 7, 13, 49,
50, 69, 70, 79, 86, 111,
156, 173, 177

Alessandro il Grande, 23

Almirante, G., 13

Anderlini, F., 166

Arendt, H., 74, 75, 76, 80,
82, 83, 84, 113, 114, 125,
160, 199

Aristotele, 33, 34, 37

Benedetto XVI (Ratzinger,
J.), 57, 93

Berlusconi, S., 5, 11, 159

Bindi, R., 6

Bin Laden, O., I, II

Blatty, W. P., 86

Bobbio, N., 165, 166

Bodin, J., III, IV, 147, 183

Bonald, L. de, 154

Bordiga, A., 6

Callicle, 115

Capitini, A., 113

Carpenter, J., 71

Cartesio, R. (Descartes, R.),
34, 36

Clausewitz, C. P. G. von,
43

Clistene, 163

Cotta, S., 117, 118, 139,
141

Danto, A. C., 117

Darwin, C., 35, 98

Delors, J., 91, 92

De Maistre, J., III, 98,
149, 153

Di Pietro, A., 4

Donoso Cortés, J., 33, 46,
48, 108, 149, 153, 154,
155, 181, 183, 186, 188,
189, 190, 191, 194

Dostoevskij, F., 53, 110,
190

Engels, F., 148

Fallaci, O., 19

Fanon, F., 125

Farina, R., 5, 6

Fini, G., 13

Freud, S., 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 58, 59, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 109,
139, 142

Friedman, T. L., 86, 87

Fukuyama, F., 15, 16

- Gabriel, B., 19
Gerratana, V., 39
Ghalioun, B., 23
Gorter, H., 6
Gramsci, A., 6
Grozio, U., 147, 149
Guéhenno, J.-M., 93, 96,
98, 115, 116, 152
Hardt, M., 16
Hawking, S., 137
Hegel, G. W. F., 48, 81,
118, 155, 195
Heidegger, M., 94
Heine, H., 65
Hitler, A., 13, 18, 62, 70,
93, 105, 123, 126, 156
Hobbes, T., 77, 135
Hodgskin, T., 78
Horkheimer, M., 7, 37, 41,
56, 69, 70, 197
Huntington, S. P., 15, 17,
18
Jacobelli Isoldi, A. M., 36
Kaeble, H., 92
Kagan, R., 15, 16
Kant, I., 118, 119, 165
Kautsky, K., 148, 150
Kierkegaard, S., 118, 157
Korsch, K., 6, 100
Kraus, K., 86
Lacan, J., 50, 98
Ludwig, E., III, 126
Lukács, G., 6, 151
Machiavelli, N., 41, 42,
43, 170
Mao Tse-tung, 6, 7, 21,
126
Marchi, V., 82
Marcuse, H., 55, 56, 158,
159, 176, 177, 178, 198
Marino, I. M., 163, 164,
165, 166
Marx, K., 7, 10, 35, 38,
39, 46, 47, 64, 72, 76, 82,
83, 84, 87, 105, 118, 120,
121, 122, 130, 151, 154,
155, 166, 192
Masaryk, T. G., III
McIver, R. M., 161
Montaigne, M. E., 137,
138
Montesquieu (Secondat,
C.-L. de), 73, 114, 119,
175, 192
Montezemolo, L. Cordero

L'Angelo Nero sfida il Dominio

- di, 171
- Napoleone Bonaparte, 93
- Nardi, L., 166
- Negri, A., 16, 130
- Nietzsche, F. W., 34, 50, 52, 53, 71, 103, 117, 136, 139, 141
- Nolte, E., 94, 95, 109
- Obama, B., I, II, 3
- Ortega y Gasset, J., 70, 95, 96
- Ostellino, P., 19, 20
- Pannekoek, A., 6
- Pannella, M., 4
- Pascal, B., 147, 169
- Penrose, R., 137
- Pericle, 146, 163
- Picker, H., 18
- Pirenne, H., 23
- Pollock, F., 97
- Proudhon, J., I, 47, 48
- Pullia, F., 113
- Reich, W., 61, 171
- Rifkin, J., 99, 100
- Riverso, E., 122, 123, 124, 143, 144, 145, 146, 182
- Rodinson, M., 24
- Rousseau, J.-J., 37, 38, 39, 118, 135, 147, 149, 169
- Sacharov, A., 80
- Schmitt, C., 44, 45, 46, 48, 107, 108, 109, 122, 147, 153, 154, 155, 185, 193
- Spinoza, B., 135
- Stalin, J., 6, 7
- Stirner, M., 110, 116, 119, 192
- Thatcher, M., 91, 97
- Tito Livio, 41
- Togliatti, P., 6, 7
- Totò (Antonio De Curtis), 12
- Trotsky, L., 6, 133
- Vendola, N., 5, 6
- Verene, D. P., 112
- Vico, G. B., 34, 35, 36, 112
- Volpi, F., 122
- Voltaire (Arouet, F.-M.), 74
- Weber, M., 22, 23, 25, 160, 172
- Wittgenstein, L., 89

*Ringrazio Maurizio Leonardi
per la preziosa collaborazione.*

Nostromo II
L'Angelo Nero sfida il Dominio

Sebastiano Isaia ©2011
blog: sebastianoisaia.wordpress.com
email: sebastiano.isaia@libero.it

L'artwork della copertina è tratto da:
Paul Klee, *La Roccia degli Angeli*, 1939

Impaginazione e copertina:
mrzdesign.wordpress.com

Politica, Sovranità, Legalità, Diritto, Libertà, Legittimità, Violenza, Nemico, Civiltà: come si “declinano” questi fondamentali concetti nella Società-Mondo del XXI secolo? D'altra parte, la crisi sociale epocale nella quale siamo immersi ha generato una serie di «inaspettati ritorni» (basti pensare al «ritorno dello Stato-Nazione» nel cuore stesso della Vecchia Europa, o al ritorno della “Rivoluzione” nei paesi arabi) che meritano una lettura non superficiale né di mera contingenza. È quanto si propone di fare questo saggio.



Ex Ufficiale della Marina Mercantile, Sebastiano Isaia (Catania, 1962) è un freelance della ricerca sociale e un critico radicale della società capitalista. I suoi interventi sono regolarmente pubblicati su internet nel blog del Nostromo: <http://sebastianoisaia.wordpress.com>.

Dello stesso autore: Tutto sotto il cielo. Alle origini del boom economico cinese (Nostromo, 2011).

VERSIONE DIGITALE SCARICATA DAL SITO:

sebastianoisaia.wordpress.com

La distribuzione e la riproduzione dei contenuti di questo file è libera purché se ne citi la fonte e l'autore.

La versione cartacea del presente testo può essere acquistata online sul sito dell'autore:

sebastianoisaia.wordpress.com