

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE NAPOLI
FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE
CORSO DI LAUREA IN SCIENZE INTERNAZIONALI E DIPLOMATICHE



**L'UOMO UNIVERSALE NEL RAPPORTO CON L'ALTRO DA SÉ,
DALLA SCOPERTA DEL NUOVO MONDO
ALL'ANALISI MARXIANA DELLA SOCIETÀ**

ANNO ACCADEMICO 2003/2004

TESI DI LAUREA IN FILOSOFIA DELLA POLITICA

Sommario

INTRODUZIONE.....	3
Capitolo I	
ANALISI DELLA COLONIZZAZIONE ISPANICA DELL'AMERICA ATTRAVERSO LA LENTE DELL'UNIVERSALISMO CRISTIANO.....	8
La scoperta e l'interpretazione dell'Altro da sé. I diversi significati dell'accezione "barbaro"	8
La spiegazione-riduzione dell'Altro da sé attraverso le principali categorie politico- filosofiche del Seicento europeo	13
L'interpretazione della colonizzazione ispanica dal punto di vista delle antiche civiltà indigene d'America	19
Capitolo II	
L'EVOLUZIONE DELLA CONCEZIONE FILOSOFICA UNIVERSALISTA: DALL'UNIVERSALISMO CRISTIANO AD UN UNIVERSALISMO LAICO.....	26
La percezione dell'Altro da sé attraverso un universalismo laico. La visione rousseauiana dei selvaggi.....	26
L'Uomo nello stato di natura e la sua trasposizione nella società civile	32
La teleologia kantiana della natura umana verso la società civile. Il concetto di morale universale nella moderna divisione nazionale.....	38
Capitolo III	
L'APPRODO MARXIANO AD UN UNIVERSALISMO DI SPECIE IN ANTITESI ALL'UNIVERSALE DIVISIONE IN CLASSI.....	45
L'analisi marxista dell'alienazione umana e della divisione dell'originaria universalità di specie nella società borghese.....	45
Dicotomia tra produzione sociale dell'Uomo e funzione divisoria del Denaro, nell'elaborazione marxiana della società.....	51
Dissoluzione della divisione in classi della produzione e organizzazione comunistica della società.....	56
CONCLUSIONI	65
BIBLIOGRAFIA	71
Opere di Karl Marx:.....	71
Altre opere:	71

INTRODUZIONE

Questo lavoro di tesi intende trattare dell'evoluzione in senso universalistico del rapporto dell'Uomo con l'Altro da sé. Una dinamica che rinviene le sue fondamenta storiche nella cosiddetta scoperta del Nuovo Mondo, una realtà Altra in cui si poteva riscontrare una comune appartenenza al genere umano.

Il primo capitolo – *Analisi della colonizzazione ispanica dell'America attraverso la lente dell'universalismo cristiano* – vuole rilevare l'importanza del primo grande incontro-scontro tra diverse civiltà territorialmente tanto distanti. Il differente sistema di vita delle civiltà indigene d'America è stato percepito e adattato dagli scopritori alle proprie *particolari* categorie di valore, sociali (accumulazione di denaro e risorse) e religiose (cristianesimo), elevate al rango di *universali* cui ridurre i valori altrui. Come viene esposto nel paragrafo su *La scoperta e l'interpretazione dell'Altro da sé. I diversi significati dell'accezione barbaro*, l'indigeno è di regola definito aprioristicamente come selvaggio da convertire, in quanto disposto a ricevere il giogo di Cristo,¹ o da sopraffare, in quanto barbaro o addirittura appartenente ad uno stadio bestiale,² quindi non appartenente al genere umano e da civilizzare. In controtendenza a tale logica è l'analisi di Montaigne, volta a sottolineare come la sussistenza di pregiudizi etno-centrici di carattere dogmatico-religioso³ nei conquistadores precluda ogni possibilità di confronto con l'Altro, compromettendo la comprensione dell'altrui natura umana e dei valori fondanti le società dei nativi d'America. Società descritte dal filosofo francese come depositarie di una purezza originaria che la sua civiltà moderna stava progressivamente sacrificando a valori esterni corruttori della natura umana, in primis l'accumulazione di ricchezza.

Ne *La spiegazione-riduzione dell'Altro da sé attraverso le principali categorie politico-filosofiche del Seicento europeo* è operata una disamina della ristrettezza analitica delle interpretazioni hobbesiana e lockiana dell'assetto politico delle civiltà amerinde. Una visuale storico-sociale circoscritta dall'analisi d'una realtà Altra attraverso i paradigmi teorico-politici della propria civiltà Moderna e delle relative categorie di valore *particolari*. La necessità hobbesiana della formazione di uno stato-nazione (Leviatano) per ovviare ad un presunto stato di guerra permanente appare come una formulazione esemplare dell'ethos europeo in un'epoca di grande incremento dell'attività produttiva (si pensi all'esaltazione seicentesca delle macchine), e con le conseguenti profonde modificazioni nel modo di concepire i valori.⁴ Valori umani che mutavano in coincidenza con l'affermarsi di nuove logiche economico-sociali fondate sulla produzione di *valori* per lo scambio e non direttamente per l'uso dei membri della collettività. Nuovi valori che Locke reputava prioritari per la crescita degli indigeni d'America; la miseria dei selvaggi continua a venir spiegata con la mancanza di garanzia del godimento di ciò che eventualmente si producesse oltre l'immediato fabbisogno.⁵

Tra Hobbes e Locke ritroviamo una consonanza assiologica in questo puntare sulla prospettiva della produzione di beni materiali e del suo incremento, onde si dichiara come nient'altro che mera *miseria* (...) quella mirabile "semplicità".⁶

¹ Cfr. B. De Las Casas, in T. Todorov, *La conquista dell'America, il problema dell'altro*, Einaudi, Torino, 1984, p. 198

² Cfr. G. Sepúlveda, in T. Todorov, *ivi*, p. 195

³ Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Laterza, Bari, 1973, p. 190

⁴ *Ivi*, p. 135

⁵ *Ivi*, p. 154

⁶ *Ibidem*

L'interpretazione della colonizzazione ispanica dal punto di vista delle antiche civiltà indigene d'America conclude il primo capitolo esaminando il significato del dramma vissuto dalle vittime della Storia, le cui rare testimonianze sono riuscite a varcare le soglie dell'oblio temporale attraverso la loro raccolta e documentazione (operata da alcuni frati francescani e domenicani) nei preziosi *Codici Fiorentini*.

Un simbolo esemplificativo della tragedia vissuta dagli aztechi può considerarsi la figura dell'imperatore Moctezuma, ovvero colui che fidando nei propri antichi valori (che presagivano la venuta di un dio liberatore) finì col soccombere agli interessi espansionistici di Cortés e dei colonizzatori, ingenuamente identificati come liberatori divini.

Un'altra metafora che può restituire il senso della diversità di valori tra aztechi e conquistadores è rappresentata dal loro opposto utilizzo del bene-simbolo per gli spagnoli della ricchezza Amerinda: l'oro. Mentre nelle antiche civiltà esso assurgeva al ruolo di semplice valore d'uso (limitato all'omaggio agli dei), per i conquistatori invece incarnava un vero e proprio oggetto assoluto del desiderio di arricchimento. Il desiderio di arricchirsi non è certo una novità; la passione per l'oro non ha nulla di specificamente moderno. Lo è invece, almeno in parte, questa subordinazione ad essa di ogni altro valore.⁷ L'oro assumeva nelle mani spagnole uno spurio significato quantitativo, legato esclusivamente all'arricchimento individuale, come provano i resoconti riguardo le fusioni di gioielli, opere artistiche e monili d'oro in volgari lingotti.

Montaigne attraverso la sua opera sintetizza un mea culpa dell'occasione storica perduta: ci siamo serviti della loro ignoranza e inesperienza per indurli più facilmente al tradimento, alla lussuria, alla cupidigia e a ogni sorta d'umanità e di crudeltà, sull'esempio e sul modello dei nostri costumi. Chi mise mai a tal prezzo l'utilità del commercio e dei traffici? Tante città rase al suolo, tante popolazioni sterminate, tanti milioni di uomini passati a fil di spada, e la più ricca e bella parte del mondo sconvolta per il commercio delle perle e del pepe! Vili vittorie. Mai l'ambizione, mai le inimicizie pubbliche spinsero gli uomini gli uni contro gli altri a così orribili ostilità e a calamità così miserabili.⁸ Un'ostilità sfociante in indicibili crudeltà tra esseri appartenenti alla stessa specie umana, passata in secondo piano rispetto ad una logica omogeneizzante ogni valore riassumibile nel ruolo preminente della forma-denaro: Questa omogeneizzazione dei valori per mezzo del denaro è un fatto nuovo, che preannuncia la mentalità moderna, egualitaria e attenta all'economia.⁹

Il secondo capitolo – *L'evoluzione della concezione filosofica universalista: dall'universalismo cristiano ad un universalismo laico* – si occupa delle problematiche scaturite dal nascente sviluppo della società industriale, con le relative ripercussioni rivoluzionarie sulla realtà economico-sociale e sul ruolo dell'Uomo nella società Moderna. L'illuminismo intendeva restituire all'essere umano un ruolo prioritario rispetto alla presunta esistenza di entità extraterrene cui assoggettare la vita reale. Ciò comportava significative ripercussioni anche nel rapporto dell'Uomo con l'Altro da sé, ora non più da convertire alla propria visione religiosa del mondo, ma da interpretare in una logica ricercatrice della comune matrice universale di specie. La discriminante fondamentale diveniva invece quella legata al possesso o meno della forma-denaro, eletta a nuova divinità terrena. Un dio laico che omogeneizza ogni altro valore, che sia religioso o materiale: Questo giallo schiavo unisce ed infrange le fedi sacre, benedice i maledetti (...). O metallo maledetto, prostituta oscena degli uomini, tu acciechi nell'odio i popoli!¹⁰

Nel paragrafo intitolato *La percezione dell'Altro da sé attraverso un universalismo laico. La visione rousseauiana dei selvaggi* si analizza l'evoluzione della percezione dell'Altro da sé attraverso l'affermazione della filosofia politica laica dell'Illuminismo. Il contributo critico rous-

⁷ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 174

⁸ *Ibidem*

⁹ T. Todorov, *Racconti aztechi della conquista*, Einaudi, Torino, 1988, p. XXV

¹⁰ W. Shakespeare, *Timone d'Atene*, Scena III, Atto IV, trad. E. Montale, cit. in K. Marx, *Il capitale*, Libro I, Editori Riuniti, Roma, 1994, p. 164

seiano consiste nell'osservazione della trasformazione storica dei rapporti tra gli uomini, originariamente liberi e felici, degenerati a causa dei mutamenti disumanizzanti della modernità. L'uomo che intende conservare nell'ordine civile la supremazia dei sentimenti naturali, finisce in contraddizione con se stesso e non sarà mai né uomo né cittadino, non sarà buono né verso sé né verso gli altri. Sarà uno di quegli uomini d'oggi, un Francese, un Inglese, un borghese: non sarà nulla.¹¹ Un nulla frutto di un'economia non più subordinata alle esigenze della comunità umana ma a un'altra in cui le leggi economiche prendono liberamente il sopravvento ed è l'uomo a doversi piegare ad esse.¹²

L'Uomo nello stato di natura e la sua trasposizione nella società civile esamina l'assunto rousseauiano che l'Uomo nella società civile perde la sua originaria libertà e felicità dello stato di natura, sacrificate in nome della divisione del lavoro, della proprietà privata e del vincolo sociale delle leggi, generatrici di disuguaglianze sociali tra gli uomini.¹³

Rousseau contrappone a tale degenerazione dell'essenza della natura umana la metaforica figura di un Essere Umano antitetico allo sviluppo sociale spersonalizzante implicato dall'affermazione della società industriale, un buon selvaggio, ovvero un *uomo*, senza altri aggettivi, un individuo intimamente libero, abituato a riconoscere come uniche autorità la ragione e l'esperienza.¹⁴ Una configurazione simbolica che si pone al di là dei diritti e dei doveri della civiltà, vivendo in simbiosi con l'Altro da sé e con l'intero mondo circostante: un Uomo Sociale.

La teleologia kantiana della natura umana verso la società civile. Il concetto di morale universale nella moderna divisione nazionale tratta di un risvolto particolare della filosofia kantiana, la concezione teleologica della natura umana, punto cardine della fiducia di Kant nel progresso continuo dell'umanità. Gli intenti universalistici kantiani sono volti al raggiungimento del bene ultimo per l'intera umanità: L'uomo non è così da solo nel suo cammino ma le sue manifestazioni, cioè il suo essere uomo tra gli uomini, sono determinate da leggi naturali universali; dunque tutte le sue azioni che possono apparire casuali, sono in realtà ordinate secondo un fine dalla natura.¹⁵

Nell'elaborazione kantiana degli sviluppi della natura umana è lo Stato civile ad assumere la centralità della vita politica universale, in antitesi con le priorità delineate dalla disamina politica rousseauiana: l'Uomo dello stato di natura lascia il centro della Storia ad un'entità esterna, lo Stato (il sovrano), posto nella costruzione politica kantiana al servizio del fine teleologico del progresso umano.

È sottolineata la conseguente contraddizione tra gli intenti universalistici della sistemazione politica kantiana e gli antitetici effetti separatori dell'unità umana di specie, suddivisa in disuniti insiemi statali inclusivi di classi tra loro in conflitto. Tali postulati riducono, per Marx, l'assunto kantiano della libertà universale dell'Uomo al la libertà dell'individuo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa¹⁶. L'universalismo morale kantiano rappresenta comunque il primo sforzo di configurazione dei rapporti umani attraverso una prospettiva progressiva volta ad un'immagine cosmopolitica dell'umanità, sebbene per mezzo di una confederazione di stati e non di uomini. Secondo Marx, Kant si appagò della pura e semplice buona volontà anche quando essa rimane senza alcun risultato, e pose la attuazione di questa buona volontà, l'armonia fra essa e i bisogni e gli impulsi degli individui, nell'*aldilà*.¹⁷

¹¹ J. J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, La Scuola Editrice, Brescia, 1989, p. 45

¹² K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974, p. 74

¹³ Cfr. J.J. Rousseau, *Discorso sulle origini dell'ineguaglianza*, a cura di S. Cotta, in *Grande antologia filosofica*, vol. XV, Marzorati, Milano, 1968, p. 873

¹⁴ C. Sini, *I filosofi e le opere. L'età moderna*, vol. 2, Principato, Milano, 1985, p. 243

¹⁵ I. Kant, *Idea di una storia dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti della filosofia politica*, a cura di D. Fauci, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 1

¹⁶ K. Marx, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 29

¹⁷ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 177

Il terzo capitolo – *L'approdo marxiano ad un universalismo di specie in antitesi all'universale divisione in classi* – esamina, con particolare riferimento alle opere del giovane Marx, la prospettiva marxista del superamento della divisione umana in classi e stati-nazione tra loro separati. Il fine del raggiungimento di un'universalità umana di specie consiste nel ripristinare dei caratteri originari della natura umana, pregiudicati dalla logica alienante e disumanizzante del meccanismo produttivo capitalistico.

L'analisi marxista dell'alienazione umana e della divisione dell'originaria universalità di specie nella società borghese vuole porre in risalto la scissione verificatasi nell'essenza umana, generatrice di un dualismo tra l'Uomo produttore ed i frutti del proprio lavoro. Il lavoro umano si oggettivizza, diventando una forza estranea a sé, un mezzo volto esclusivamente al soddisfacimento dei bisogni bestiali (mangiare, bere, generare) che da mezzo di produzione-riproduzione della vita umana trascendono in scopo fine a se stesso dell'esistenza. Si attua una trasformazione dell'uomo produttore in entità alienata dalla produzione sociale, esso stesso *merce* di scambio. Ciò che è il prodotto del suo lavoro egli non lo è. Quanto maggiore dunque questo prodotto, tanto minore è egli stesso. *L'espropriazione* dell'operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un'*esterna* esistenza, bensì che esso esiste *fuori di lui*, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta estranea e nemica.¹⁸

In *Dicotomia tra produzione sociale dell'Uomo e funzione divisoria del Denaro, nell'elaborazione marxiana della società* è approfondito l'assunto marxiano del dualismo generatosi nella società borghese tra l'originaria indipendenza dell'Uomo ed il ruolo estraniante da sé, e subalterno alla cornice esterna, comportato dall'affermazione delle Moderne logiche produttive. Logiche riducenti l'Uomo a membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso (...) come ente generico, la stessa vita del genere, la società, appare piuttosto come una *cornice esterna* agli individui, come limitazione della loro *indipendenza originaria*. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica.¹⁹ Da tale postulato Marx giunge alla conclusione che il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere a proprio arbitrio (a son grè), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. (...) Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la *realizzazione*, ma piuttosto il *limite* della sua libertà.²⁰

L'estensione universale delle dinamiche produttive capitalistiche determinava, anche nel XIX secolo, effetti devastanti sulle strutture sociali di comunità indigene d'America fondate sulla produzione collettiva di valori d'uso per la sussistenza della propria società. Esempio significativo la società degli irochesi, comunità di nativi originari del Nord America, la cui millenaria organizzazione sociale subiva, in tempo reale rispetto all'analisi marxista dei fenomeni, la tragica realtà degli effetti unilaterali (rimozione di ogni altro sistema produttivo) dell'allargamento globale del sistema dello scambio di valori sul mercato: Una circolazione e un'interdipendenza multilaterale fra l'una e l'altra delle nazioni sostituiscono l'antica autosufficienza e l'isolamento locale e nazionale.²¹

Il paragrafo conclusivo – *Dissoluzione della divisione in classi della produzione e organizzazione comunista della società* – compie una disamina dell'asserzione marxista del carattere transitorio della società divisa in classi. Una parentesi economico-sociale che si inserisce nel cammino umano verso un'universalità di specie rappresentata dalla produzione e distribuzione

¹⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 299

¹⁹ K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 31

²⁰ *Ivi*, pp. 29-30

²¹ K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti, Roma, 1996, p. 10

comunistica dei beni dell'Uomo Sociale, già delineato nei suoi tratti essenziali nei *Grundrisse* e ripreso in successivamente nell'opera omnia dell'elaborazione marxiana: La sua distribuzione, compiuta socialmente secondo un piano, regola l'esatta proporzione delle differenti funzioni lavorative con i differenti bisogni.²² Marx definisce cervello sociale l'ambito generale in cui opera l'Uomo nuovo, un uomo liberato dalle catene della atomizzazione individuale.

L'Uomo Sociale finisce per includere le forze produttive divenute *universali*. Una ridefinizione che intende risolvere a favore di un'esistenza dell'intero genere le categorie politiche *particolari* e divisorie di popolo e patria. Si potrebbe dire, con Marx, che l'essenza della sua progettazione politica consista nel conferimento della priorità assoluta all'irripetibile esistenza di ogni singolo membro della specie,²³ liberato dal predominio di potenze oggettive (...) indipendenti dagli stessi individui che ad esse si riferiscono.²⁴

Potenze oggettive la cui predominanza e influenza implicano una crescente inquietudine nello stesso Uomo contemporaneo, come prova un significativo documento ufficiale del *Club di Roma* di poco più di trent'anni orsono: Cominciamo a percepire che nella nostra società tecnologica ogni nuovo passo avanti rende l'uomo insieme impotente e più forte, che ogni nuovo potere acquisito sulla natura sembra essere un potere sull'uomo (...) gli individui sono sempre più alienati dalla società (...) sebbene si ponga ancora l'accento sui vantaggi dell'aumento di produzione e del consumo, nei paesi più prosperi sta nascendo la sensazione che la vita stia perdendo in qualità e vengono messe in discussione le basi di tutto il sistema.²⁵

²² K. Marx, *Il Capitale, Libro I*, cit., p. 110

²³ Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, Vol. I, Einaudi, Torino, 1976, p. 185

²⁴ F. Engels, *Sulle tre forme fondamentali della schiavitù*, www.marxists.org

²⁵ Club di Roma, *I limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori, 1972, p. 21

La scoperta e l'interpretazione dell'Altro da sé. I diversi significati dell'accezione "barbaro"

La cosiddetta scoperta del Nuovo Mondo ci impone una serie di valutazioni storico-politiche e considerazioni filosofiche che si dimostrano di estrema attualità nonostante siano trascorsi ben più di cinque secoli dalle intenzioni di C. Colombo di raggiungere le Indie Orientali.

L'attuale modo prevalente di intendere la storia, infatti, è solito considerare l'inizio della fase moderna dalla colonizzazione dell'America e la conseguente scoperta dell'Altro. L'anno 1492 ha rappresentato una vera e propria svolta nelle relazioni tra gli esseri umani, in quanto si verificava, come mai accaduto prima nella storia, una situazione di incontro-scontro tra due civiltà agli antipodi, non solo geograficamente. Ciò si rivelò un'insostenibile prova del nove per l'elaborazione filosofico-politica delle élites intellettuali del Cinquecento, indissolubilmente legate ad una visione di superiorità dell'Uomo Bianco plasmata, in particolare, sul pregiudizio dell'unico mondo possibile, cioè quello cristiano-cattolico da imporre agli indigeni infedeli, al fine di civilizzarli.

È esemplificativa la visione del fenomeno da parte di uno dei maggiori esponenti del pensiero degli scopritori spagnoli, Bartolomeo de Las Casas, frate domenicano ed illustre filosofo moderatamente assimilazionista, che osservava: Mai non si vide, in altre epoche o presso altri popoli, tanta capacità, per questa conversione. (...) Non esistono al mondo nazioni così docili e meno refrattarie, più atte o meglio disposte di queste a ricevere il giogo di Cristo.¹ È evidente il pregiudizio di fondo di Las Casas, legato ad una visione universalista, in senso cristiano, della natura umana; il pensiero del frate ispanico prescindeva dalla possibilità del riconoscimento di un'alterità di valori nel popolo scoperto, necessariamente da condurre, invece, sulla retta via della cristianità. Secondo T. Todorov, da Las Casas è rilevato solo uno stato psicologico (...), mai una configurazione culturale o sociale che permetta di comprendere le differenze. Né si fornisce una spiegazione di comportamenti a prima vista inesplicabili: perché gli indiani obbediscono così umilmente agli spagnoli raffigurati come mostri crudeli? Perché sono così facilmente messi in fuga da avversari poco numerosi? La sola spiegazione che possa venire in mente a Las Casas è: perché si comportano da buoni cristiani.²

Al Tribunale di Valladolid fu messa in scena la controversia filosofica fondamentale del pensiero politico-intellettuale spagnolo dell'epoca. Controparte del frate domenicano Las Casas era il laico Ginès Sepúlveda, ovvero il più illustre esponente della corrente di pensiero della ineguaglianza. Se, per Las Casas, gli indigeni americani possedevano la stessa natura umana degli scopritori, seppur da incanalare in una prospettiva di crescita cristiana (sono considerati addirittura intimamente predisposti alla parola di Cristo), per Sepúlveda, invece, questi sono di natura subalterni ed inferiori, in quanto rifacentesi a pratiche ritenute immorali, contro-natura e barbariche.

Uno dei punti di riferimento filosofici fondamentali al fine della interpretazione-discriminazione degli indigeni fu la *Politica* di Aristotele, in cui è affermata la distinzione netta tra chi nasce padrone e chi nasce schiavo. Sepúlveda, richiamandosi all'opera, classificava gli indigeni nella seconda categoria, in quanto non possedevano un sistema gerarchico in cui si distinguessero le funzioni intellettuali da quelle militari e politiche come invece accadeva nei re-

¹ T. Todorov, *La conquista dell'America, il problema dell'altro*, Einaudi, Torino, 1984, p. 198

² *Ivi*, p. 199

gni europei, quindi era logico dominarli, anzi sopraffarli con mezzi violenti. Egli, spiega Todorov, ispirandosi ai principi e alle affermazioni particolari che trova nella *Politica* di Aristotele, egli dichiara che tutte le gerarchie, nonostante le loro differenze di forma, si basano su un unico e medesimo principio: "il dominio della perfezione sull'imperfezione, della forza sulla debolezza, della virtù eminente sul vizio".³

Gli spagnoli rappresentavano, nell'interpretazione di Sepùlveda, le qualità di perfezione, forza e virtù da imporre agli opposti, gli indigeni, come espose chiaramente nella disputa di Valladolid con Las Casas: in prudenza e in accortezza, in virtù e umanità questi barbari sono inferiori agli spagnoli come i bambini sono inferiori agli adulti e le donne agli uomini; fra loro e gli spagnoli corre la stessa differenza che vi può essere fra gente feroce e crudele e gente di eccezionale clemenza, fra esseri straordinariamente intemperanti ed esseri temperati ed equilibrati, la stessa differenza – oserei dire – che intercorre tra le scimmie e gli uomini.⁴ Sepùlveda esponeva un principio di subalternità degli indigeni, in quanto vicini allo stato bestiale, che sarà sistematizzato in un'opera omnia dal suo connazionale Acosta nel 1589. In un'ottica diametralmente opposta si muoveva la visione di Bartolomeo De Las Casas che, infatti, rifiuterà la concezione aristotelica quale unico mezzo di collegamento ai dettami del Vangelo. Il principio cristiano affermato dal frate domenicano ripudiava la violenza propugnata come mezzo dai conquistatori per sottomettere gli indigeni, in quanto inutile affinché gli indios possano diventare buoni cristiani.

Las Casas, pur allontanandosi dalla logica cruenta dei conquistadores, resta comunque sempre all'interno di una logica missionaria, lontana da una reale percezione emica delle necessità vitali degli indigeni che si difendono dalla colonizzazione ispanica. Infatti, per Las Casas, il percorso spirituale che essi devono compiere per diventare cristiani passa attraverso l'eguaglianza di fondo del genere umano – le leggi e le regole naturali e i diritti degli uomini sono comuni ad ogni nazione, sia essa cristiana o gentile, qualunque sia la sua setta, legge, stato, colore e condizione, senza differenza alcuna⁵ – da incanalare necessariamente in un'ottica universalistica cristiana.

Egli si differenzia sostanzialmente dalla visione differenzialista di Sepùlveda, quando afferma l'eguaglianza fra noi e gli altri, ma ne ricalca il pregiudizio religioso di fondo che intende comunque inquadrare il fenomeno altro attraverso il proprio sistema di valori cristiano. Anche Las Casas, infatti, agisce in nome di tale religione particolare, nonostante l'intento universalistico del frate domenicano. Nemmeno in lui è presente il riconoscimento d'una personalità propria degli indigeni, in quanto la loro bontà, la loro mitezza, il loro essere gentili è spiegato da un'anima cristiana che l'uomo moderno avrebbe perso. Per Todorov, ciò che viene positivamente rilevato è solo uno stato psicologico (buoni, tranquilli pazienti), com'era solito fare anche Colombo, mai una configurazione culturale o sociale, che permetta di comprendere le differenze⁶.

Infatti, l'indifferenza degli indios per i beni materiali è interpretata da Las Casas solo come un mezzo per rivalutare quella sacralità religiosa persa dai propri connazionali. Manca un reale interesse alle tradizioni indigene, alla vita degli autoctoni che sono interpretati come il mezzo di realizzazione di piani divini. Di conseguenza non è data nemmeno dignità alle loro stesse lotte che sono paragonate ad una battaglia tra apostoli e greggi di pecorelle impazzite⁷, tralasciando, nei vari resoconti, le motivazioni di fondo, economiche, che comportarono la colonizzazione iberica delle Americhe. Gli orribili atti compiuti dai suoi connazionali sono spiegati, da Las Casas, con la presenza del demonio: non è forse giusto chiamare diavoli simili cristiani, e non sarebbe meglio affidare gli indiani ai diavoli dell'inferno anziché ai cristiani delle Indie?⁸ Las Casas antepone un giudizio teologico alla spiegazione dei fatti materiali, per Todorov, infatti, nel

³ *Ivi*, p. 185

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ivi*, p. 196

⁶ *Ivi*, p. 199

⁷ *Ivi*, p. 201

⁸ B. de Las Casaa, *Relaciòn Granada*, cit. in T. Todorov, *op. cit.*, p. 201

campo della storia, Las Casas non riesce ad andare aldilà di una posizione egocentrica, che in questo caso non riguarda più lo spazio, ma il tempo. Se si riconosce che fra spagnoli e indiani esistono delle differenze sfavorevoli a questi ultimi, subito le riconduce ad uno schema evolutivo unico: essi (laggiù) sono ora come noi (qui) eravamo una volta.⁹

Poiché le società sono passate da uno stadio barbarico, rozzo ad uno civile, soprattutto grazie all'influenza di eventi esterni, per Las Casas, era giunto il momento, anche per gli indios, della conversione alla civiltà, pur nel rispetto della essenza cristiana degli indigeni. Todorov prova ad interpretare il punto di vista del frate spagnolo: in origine, tutte le nazioni erano rozze e barbare (Las Casas non vuol riconoscere la barbarie specificamente moderna); col tempo, raggiungeranno tutte la civiltà (sottinteso: la nostra).¹⁰ Quindi, al tirar delle somme, si può affermare che Las Casas non mette in discussione la conquista spagnola ma i suoi metodi, differenziandosi dal filone differenzialista di Sepúlveda che in nome di una superiorità degli umani ispanici, rispetto alle bestie indigene, i barbari, giustificava anche i peggiori massacri, frutto della colonizzazione.

Ma cosa si può intendere con l'accezione barbari? Possiamo dunque ben chiamarli barbari, se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontandoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie.¹¹ Questo è il punto di vista, agli antipodi rispetto ai sopraccitati, del noto filosofo francese dell'epoca M. de Montaigne. La sua visione del fenomeno barbari parte da presupposti radicalmente antitetici a quelli di Las Casas e Sepúlveda, in quanto vi è un tentativo di relativizzare la situazione storico-politica degli indigeni aldilà di giudizi propri di una ragione particolare che intende universalizzare i suoi valori relativi, inquadrando gli altri da sé nei propri canoni valutativi e decifrandoli solo sulla base dei propri preconcetti storico-religiosi. Montaigne ci tiene a mettere in risalto la mancanza di confronto tra se stessi e gli altri che pregiudica la possibilità di una reale comprensione della natura umana di chi è stato scoperto, quindi con gusto del paradosso evidenzia la supremazia degli scopritori rispetto agli indigeni in una virtuale scala della barbarie. Infatti a Montaigne sembra che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa.¹² È qui contestato l'utilizzo di una terminologia fuorviante (barbaro) per l'effettiva comprensione della realtà dell'Altro; Montaigne intendeva evidenziare l'ignoranza e la paura, degli scopritori, rispetto ad una società diversa da sé che finisce con l'essere semplificata in una categoria negatrice dei propri valori, la barbarie. Secondo Montaigne, tale accezione racchiude tutto ciò che non è conosciuto, o nei propri usi, al fine di sterilizzare valori differenti da quelli di riferimento della nostra ragione o verità ritenuti perfetti. Proprio per questo egli diffidava dei resoconti di teologi, militari o intellettuali dell'epoca, in quanto secondo il principe queste erano persone giunte nel Nuovo Mondo al servizio di un potere che aveva uno scopo preciso, ovvero la riduzione in schiavitù di genti libere, per Montaigne, nel senso etimologico della parola; al contrario si fidava dei racconti dei propri servi, individui genuini che esprimevano ciò che pensavano, in quanto liberi da preconcetti accademici prosperanti tra i suoi pari. Esempio lampante di preconcetto era, per Montaigne, la ricostruzione topografica dei luoghi nuovi, fatta sul modello preconfezionato delle crociate palestinesi, ove erano confusi i fiumi, i laghi, gli stessi territori a causa del pregiudizio dettato dalle visioni bibliche.

Il nobile francese capovolse l'uso del vocabolo barbaro che etimologicamente significa balbettare, non capire la lingua di un posto. Tale etichetta, attribuita solitamente agli indios dai colonizzatori, egli la utilizzò per definire i suoi connazionali, in quanto, a rigor di logica, nemme-

⁹ Ivi, p. 202

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ M. de Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1992, p. 278

¹² Ivi, p. 272

no loro parlavano la lingua altrui, anzi si rifiutavano di comprendere il linguaggio delle nazioni indie, presupponendo che le istituzioni indigene valgano poco o siano addirittura inesistenti.

Montaigne cerca di operare un chiarimento anche rispetto all'utilizzo del termine selvaggio, abusato per descrivere la vita degli indigeni: Essi sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo naturale sviluppo: laddove, in verità, sono quelli che col nostro artificio abbiamo alterati e distorti dall'ordine generale che dovremmo piuttosto chiamare selvatici. In quelli sono vive e vigorose le vere più utili e naturali virtù e proprietà, che invece noi abbiamo imbastardite, soltanto per adattare al piacere del nostro gusto corrotto.¹³ Il saggista francese mostra una comprensione dell'unitarietà di specie del genere umano, aldilà delle differenze spazio-temporali dovute al diverso stadio evolutivo; egli mette in risalto i valori di coloro, i selvatici, che sono rimasti più vicini al naturale sviluppo dell'umanità, al contrario di chi adesso intende alterarlo e distorcere, dopo aver già imbastardito il proprio, vale a dire gli scopritori.

Per Montaigne, il termine barbaro va inteso in un'accezione differente da quella negativa datale dagli intellettuali occidentali, egli infatti adopera simile espressione al fine di descrivere la vicinanza degli indigeni alla semplicità originaria, ritenuta valore positivo in quanto scarsamente modellata dallo spirito umano, portatore di corruzione e disvalori negativi della purezza del mondo naturale che riscontra nei racconti sulla vita nel Mondo Nuovo, dove le leggi naturali sono il loro governo.¹⁴

Montaigne pone in contrapposizione la naturalità dei valori degli uomini del Nuovo Mondo alla civiltà del decadente mondo dei conquistadores; mentre loro combattono per passione, valore e coraggio, senza bottini o terre da depredare, per l'unico fine della gloria e del godimento della vita, noi massacrano al fine di ottenere bottini altrui ed imporre la nostra volontà ed il nostro potere, allargando confini e sottomettendo il diverso ritenuto inferiore, quindi da sterminare. A tal fine, per Montaigne vi è l'utilizzo propagandistico di determinate tematiche utilizzate come strumento legittimatore dell'intervento civilizzatore delle popolazioni barbare, un esempio ne è la lotta al cannibalismo: Non mi rammarico che noi rileviamo il barbarico orrore che c'è in tale modo di fare, ma piuttosto del fatto che, pur giudicando le loro colpe, siamo tanto ciechi riguardo alle nostre. Penso che ci sia più barbarie nel mangiar un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell'arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto.¹⁵

Una dimostrazione della purezza del sistema di valori degli indios, rispetto alle corti europee, Montaigne la scorge nella sua testimonianza visiva diretta di un incontro a Rouen tra degli indigeni ed il re di Francia, Carlo IX: Tre di loro, non sapendo quanto costerà un giorno alla loro tranquillità e alla loro felicità la conoscenza della corruzione del nostro mondo, e che da questo commercio nascerà la loro rovina (...) fu loro mostrato il nostro modo di vivere, la nostra magnificenza, l'aspetto d'una bella città. Dopo di che qualcuno chiese il loro parere, e volle sapere che cosa avessero trovato di più ammirevole; essi risposero tre cose, di cui non ricordo più la terza, e me ne rammarico; ne ricordo però ancora due. Dissero che prima di tutto trovavano molto strano che tanti uomini, con la barba, forti e armati, che stavano intorno al re, si assoggettassero a obbedire a un fanciullo, e che invece non si scegliesse qualcuno di loro per comandare; in secondo luogo che si erano accorti che c'erano fra noi uomini pieni fino alla gola di ogni sorta di agi, e che le loro metà stavano a mendicare alle porte di quelli, smagriti dalla fame e dalla povertà; e trovavano strano che quelle metà bisognose potessero tollerare una tale ingiustizia, e

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ivi*, p. 273

¹⁵ *Ivi*, pp. 277-8

che non prendessero gli altri per la gola o non appiccassero il fuoco alle loro case.¹⁶ Questa era, per Montaigne, una prova della percezione da parte degli indios della vita sociale, dove il capo dev'essere una persona saggia, di chiara esperienza, senza la necessità dell'ostentazione degli agi in segno di riconoscimento da parte dei suoi sudditi che conservano la capacità imprescindibile della ribellione al sopruso ed all'ingiustizia.

Si impone ora un'osservazione riguardo la "disputa ideologica" tra Las Casas e Sepùveda: le loro tesi esaminavano la natura e i diritti degli "indiani" tout court, senza distinzioni tra le diverse popolazioni del Nuovo Mondo. Infatti, solo con l'aumento delle spedizioni colonizzatrici iniziarono ad apparire evidenti le diversità delle strutture politiche dei vari popoli indigeni; in contrapposizione agli strutturati ed articolati imperi degli Incas e dei Maya, vi erano le tribù più suscettibili di essere accostate allo stato animale.

Secondo lo storico spagnolo dell'epoca, Joseph de Acosta, il discrimine è di carattere politico, in quanto l'alternativa ultima passa tra coloro che vivono sotto una costituzione politica, un "governo", comunque rapportabile a qualcuna delle forme ben note alla tradizione europea, e gli altri, animali non-"politici" e perciò quasi bestiali.¹⁷

Una catalogazione simile dei gruppi indigeni è condizionata dal pregiudizio scaturente dall'interpretazione di un'altra realtà sociale attraverso la lente delle forme politiche occidentali, o assimilabili a loro. Secondo il filosofo S. Landucci: L'ovvia incomprendimento dei caratteri fondamentali dell'organizzazione tribale portava ad una doppia violenza, quindi: nel senso dell'assimilazione brutale alle istituzioni europee ovvero la messa ai margini del campo dell'umanità. Ove non si riusciva a identificare dei "regna" (regni), o qualcosa che fosse paragonabile a questi, la definizione risultava affatto privativa: selvaggi = non cives. La conseguenza era evidente, tutti l'avevano appresa dalla Politica di Aristotele; s'era ben letto che chi non facesse parte di una polis era da considerarsi alla stregua delle "bestie".¹⁸

La colonizzazione degli indigeni d'America fu attuata anche attraverso la giustificazione dell'assimilazione, quindi eliminazione, fisica oltre che morale, delle proprietà particolari dei colonizzati. Era un movimento spontaneo nel senso dell'assimilazione, dell'immediato riconoscimento di parametri noti e familiari, al quale sarebbe corrisposta simmetricamente la tendenza opposta, altrettanto brutale dal punto di vista ermeneutico, a vedere uomini bestiali là dove non si rinvenivano tracce di modi ed istituti consueti, o almeno simili a quelli del Vecchio Mondo.¹⁹

L'interpretazione di simili indigeni come bestie, in quanto non-uomini legittimava l'intervento umanizzatore di coloro che possedevano, oltre alla forza delle armi, quella delle forme politiche occidentali.

Un testo fondamentale per comprendere l'analisi occidentale delle forme statuali è il *De procuranda Indorum salute* (1589), in cui è rintracciabile una formulazione precisa del modo in cui, alla fine del cinquecento, si fissò la nozione di selvaggio. Secondo Landucci, se ne trae una formulazione il cui valore indicativo, non solo è intrinseco, ma è garantito, dalla prestigiosa autorità. Quindi nella scala dell'umanità che aveva al suo estremo superiore la civiltà classico-cristiana, i "selvaggi" comparivano ovviamente all'estremo opposto.²⁰

La scala esposta nell'opera prevede l'esistenza di tre classi di popolazioni d'oltre oceano: una prima composta da cinesi, giapponesi ed abitanti delle Indie Orientali; una seconda composta da peruviani e messicani non privi neppure di una qualche scrittura (i famosi geroglifici), inoltre quei regni minori e principati che si sono trovati retti dai Caciqui, e ancora i popoli della zona

¹⁶ M. de Montaigne, *op. cit.*, p. 283

¹⁷ S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Laterza, Bari, 1973, pp. 99-100

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ivi*, p. 101

²⁰ *Ivi*, p. 98

del Cile, che hanno comunque magistrati pubblici e strutture pubbliche,²¹ alla terza classe appartenevano: uomini silvestri, simili alle fiere, senza nessun istinto umano.²² Questi ultimi erano coloro che abitavano le zone dei Caraibi, del Brasile, della Florida e del Paraguay.

La nozione di barbarie usata da Acosta per gli appartenenti alla prima classe è spiegabile con l'interpretazione del loro modo di vivere, giudicato attraverso l'utilizzo del filtro della religione cristiano-cattolica, come dedicato al commercio opulento, quindi immorale, ma comunque classificabile come appartenente al genere umano.

Gli appartenenti alla seconda classe si differiscono dai primi in quanto somiglianti alle fiere, anche se con regole che li costituiscono in vita comune. Invece, il discrimine più grave passa tra questi e la specie ultima, la specie dei selvaggi veri e propri (uomini silvestri), che non hanno nulla di quello che hanno gli altri,²³ vale a dire leggi scritte, morale filosofica o le accademie tipiche delle civiltà inca o maya.

L'assimilazione di queste civiltà di seconda classe avveniva anche con l'ausilio di operazioni artificiose di traduzione linguistica. Infatti, per ogni ruolo politico presente in quelle società lo scrittore spagnolo trovava una figura corrispondente del suo sistema di valori. Ad esempio, secondo le parole di Acosta: chiamano cacicco nella loro lingua quello che noi diciamo re.²⁴ Ad eccezione dei casi del Perù e del Messico, gli indigeni d'America erano classificati nel *De procuranda Indorum salute* come privi di un iter politico, quindi più vicini alle bestie che agli uomini, senza leggi, senza istituzioni politiche, agendo come gli animali.²⁵ In seguito, con una migliore conoscenza della vita dei diversi popoli indigeni, in particolare con l'individuazione dell'esistenza di capi militari o tribali, si verificava il passaggio di un numero crescente di comunità indiane nella classe delle genti con attitudini politiche, quindi nell'accezione aristotelica umane. Infatti, nelle classificazioni di Georg Horn, di un secolo circa successive a quelle di Acosta, compariva la possibilità dell'esistenza di qualche forma di repubblica. I barbari ripartiti da Acosta nella seconda e nella terza delle sue specie erano distribuiti da Horn in tre classi, delle quali la più alta comprendeva peruviani e messicani: i loro regni sono formati da capi con l'onore del comando, del culto, delle leggi.²⁶ La seconda composta da società più piccole che hanno loro capi, loro leggi, loro giustizia, loro religione. Hanno piccoli regni formati da cinque tribù, questi regni si trovano in: Nuova Francia, Nuovo Belgio e anche in Florida.²⁷ Ed infine una terza che comprendeva Cicimechi, Pilcosoni, Ceriguani che non hanno né costumi né leggi o un "impero" su cui regnare, vivono su montagne aspre e coltivano i campi o sono dediti al pascolo.²⁸ Quest'ultima categoria corrisponde perfettamente a quella che Acosta classificava nella terza ed infima specie di barbari, ma solo in quanto al contenuto descrittivo; infatti, per quanto riguarda l'estensione, il campo di riferimento, si verifica una riduzione assai drastica degli indigeni assimilabili alle bestie. Come spiega il Landucci: Horn sposta "l'intero continente meridionale" nella classe delle genti "politiche".

La spiegazione-riduzione dell'Altro da sé attraverso le principali categorie politico-filosofiche del Seicento europeo

L'interpretazione dell'Altro, attraverso la sua identificazione quale bestia da umanizzare, lasciava nel Seicento gradualmente il posto alla necessità, da parte dei colonizzatori, di far fronte

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

²³ *Ivi*, p. 99

²⁴ *Ivi*, p. 102

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ivi*, p. 104

²⁷ *Ibidem*

²⁸ S. Landucci, *op.cit.*, p. 105

al nuovo compito di incontrare-scontrarsi con altre genti politiche.

Le forme politicamente più elevate della struttura sociale degli indigeni diveniva necessario ridefinirle, sostituendo i canoni universalistici di Las Casas, volti alla redenzione dei barbari attraverso il loro inserimento nell'unico popolo mondiale servo di Cristo, coi criteri laici della nascente società mercantile, divisa in stati-nazione in competizione tra loro, ma estremamente coesi al proprio interno, moderni Leviatani, che pongano fine alla guerra permanente tra uomini, almeno all'interno del proprio stato.

Hobbes individua uno stato di natura che conduce ad un continuo scontro di passioni che genera uno stato emergenziale, frenabile soltanto dall'abdicazione individuale ad una comune volontà pacificatoria, lo stato-nazione moderno. La decifrazione del fenomeno delle forme politiche indigene delle Americhe ha svolto un ruolo importante nella teorizzazione dello Stato moderno dello scienziato inglese, come conferma il Landucci: La presenza dei selvaggi d'America in Hobbes è non solo indiscutibile, ma centrale. Essi costituiscono per lui un problema, in più di un senso, ma anche una grande verifica, se li esibisce sempre – dagli *Elements* al *De cive* al *Leviathan*.²⁹

Hobbes utilizza il campo dell'America latina come vera e propria palestra culturale per allenare la realistica del proprio postulato teorico *bellum omnium para bellum*, ovvero l'esistenza di uno stato di guerra permanente tra gli uomini dovuto all'assenza dello Stato. Hobbes non contesta, da un punto di vista morale, la presenza nell'uomo di innate pulsioni belliche, confuta invece chi non le consideri limitabili all'interno di un organismo superiore ed onnicomprensivo: La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre quella restrizione su loro stessi (in cui li vediamo vivere negli stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita più soddisfacente, vale a dire, di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente alle passioni naturali degli uomini, quando non c'è un potere visibile per tenerli in soggezione, e legarli, con il timore della punizione, all'adempimento dei loro patti e all'osservanza di quelle leggi di natura.³⁰

Le diverse situazioni politico-sociali delle aree conosciute dell'America consentono allo scienziato britannico un'analisi sul campo delle proprie elaborazioni teorico-politiche volte a limitare l'abbrutimento; secondo Hobbes, ivi ci sono molti luoghi in cui al presente si vive così. Infatti, in molte zone dell'America i selvaggi non hanno alcun governo, se si eccettua il governo di piccole famiglie, la cui concordia si fonda sulla concupiscenza naturale; e vivono in quel modo da bruti che ho descritto di sopra.³¹

Hobbes pone una discriminante necessaria per verificare l'esistenza dello Stato, antidoto alla "guerra permanente": L'estensione, ovviamente, è pensata in funzione della sicurezza, come condizione di una forza tale che scoraggi normalmente eventuali nemici; al di qua di un tale limite si ha invece la guerra permanente – e questo è per Hobbes uno stadio sociologico preciso: in un altro luogo del *Leviathan* parlerà di piccole famiglie per gli Europei preistorici, considerandoli come del pari viventi in "stato di natura". Entro un orizzonte complessivo di guerra generale e permanente, per ambiti delimitati di *concordia*.³²

È chiara l'argomentazione principale: i selvaggi vivono in uno stato di guerra permanente, secondo Hobbes, perché privi di *governaments*. Ciò consente all'autore del *Leviatano* di eleggere il Nuovo Mondo come campo di riferimento elettivo, anche se resta da escludere che i suoi postulati valgano per tutto il continente. Infatti spiega il Landucci che anche la limitazione *in many places of America* risulta assai chiara: si escludono, evidentemente, Peruviani e Messicani, in genere le culture indiane che apparissero materialmente più progredite e più stabilmente

²⁹ S. Landucci, *op. cit.*, p. 114

³⁰ T. Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p. 163

³¹ S. Landucci, *op. cit.*, p. 116

³² *Ivi*, p. 123

organizzate dal punto di vista politico-sociale³³. Il quadro socio-politico hobbesiano dell'America passa attraverso la considerazione di un'unica disparità, quella appunto fra Stati in qualche modo politici e tutte le altre comunità non identificate come tali. Quel che differenzia uno stato da tutti gli altri agglomerati umani non "politici" è innanzitutto – sostiene Hobbes – una questione di ordine di grandezza: lo Stato è una società "grande", e, correlativamente, una *familia magna*, ammesso che sia davvero estesissima, è un *regnum*, il "regno patrimoniale"³⁴.

Al di fuori dello Stato persistono incessanti conflitti intertribali, prova, secondo lo studioso inglese, della fragilità del sistema umano, quindi delle leggi di natura che non garantiscono a nessuno, nel momento in cui sono conosciute, alcuna sicurezza nell'osservarle; di conseguenza ciascuno, finché non ha qualche garanzia contro l'attacco altrui, conserva il diritto originario di provvedere a sé stesso in qualsiasi modo voglia.³⁵ Partendo dal fenomeno della guerra Hobbes procede alla sua teorizzazione sociale, sostituendo la presenza del Demonio, invocata dai cristiani per interpretare il Male, con l'assenza dello Stato territoriale, il "Dio terreno". È questo l'elemento politico che segna il confine tra i selvaggi, plasmati da quelle passioni che provocano i conflitti reciproci, non ancora "cittadini", ma "uomini di natura". Ma Hobbes pretende di spiegare tutt'insieme, con questa teoria, non solo le guerre continue fra tribù, ma anche la *feritas* stessa della vita dei selvaggi, la loro miseria: "e vivono in quel modo da bruti".³⁶

Thomas Hobbes, come gli altri viaggiatori europei che scoprivano il Nuovo Mondo, si trovava di fronte ad una realtà solitamente antitetica alla propria, e cercava di interpretarne le fenomenologie di vita, a volte davvero inimmaginabili, secondo un'ottica predefinita, scaturente dal proprio sistema di vita e dai propri valori.

Gli indigeni, col loro modo di vivere e i propri sistemi politici, apparivano solitamente irrazionali, incompatibili con la pianificazione umana soggiacente al consolidamento degli Stati nazionali europei. Hobbes, deluso dal non riconoscere tra di loro quelle forme statuali predefinite, e ritenute la panacea al bellicismo umano, finiva con l'interpretare qualsivoglia fenomeno politico o sociale dell'America selvaggia attraverso la lente dei propri preconcetti occidentali. Un esempio sta nell'analisi hobbesiana delle guerre intertribali, pensate come una sorta di permanenti "guerre civili" in quanto fra uomini che in linea di diritto potrebbero pur, e dovrebbero, convenire in un certo numero di forti Leviatani.³⁷ Secondo Landucci, quello di Hobbes è quindi l'atteggiamento di chi guardi alla carta geografica del globo e si fissi con particolare interesse sul Nuovo Mondo, ma mettendo a paragone, dall'esterno, quel che vi trova indicato con quel che trova segnato, invece, nel Vecchio Mondo.³⁸ Hobbes dispone gli indigeni selvaggi al livello infimo della barbarie, questi *homines silvestres* di Hobbes, dei quali si può dire solo ciò che non hanno, in un accumulo di negazioni: raccoglitori-cacciatori, davvero "vix homines". Ma quel che è più importante è che questa descrizione è inserita ancora in sede di deduzione teorica del *bellum omnium* dalle passioni, precede cioè il passaggio alla "verifica attraverso l'esperienza". Si ha quindi, qui, a "definire" la nozione di stato di natura, l'introduzione di un ulteriore elemento, oltre a quello della guerra e come corollario di questo: quella *miseria* di vita, la cui presenza toglie plausibilità all'idea che lo "stato di natura" sia solo la proiezione al limite della società mercantile inglese del Seicento (...) Per tutto il seicento ci si limitò a questa constatazione di fatto; e di qui l'insistenza sul tema della nativa malvagità, della "gratuita" crudeltà dei selvaggi (...) si che apparirà non poco significativa un'insistenza come quella di Hobbes, per esempio, sulla forza di una passione come quella appunto della vendetta, ben più efficace, egli avvertiva,

³³ *Ivi*, p. 118

³⁴ *Ivi*, p. 122

³⁵ T. Hobbes, *De cive, elementi filosofici del cittadino*, Ed. Riuniti, Roma, 1979, p. 123

³⁶ S. Landucci *op. cit.*, p. 127

³⁷ S. Landucci, *op. cit.*, p. 141

³⁸ *Ibidem*

che non la stessa paura della morte.³⁹

I popoli indigeni d'America erano soliti vivere e combattere nel nome di valori spesso sconosciuti, o forse dimenticati, a chi proveniva dall'altra parte del globo. Montaigne, mantenendo una prospettiva emica e provando a mettersi nei panni dell'Altro, riusciva a spiegarne, in parte, la differenziazione nel sistema di valori rispetto alla società da cui egli stesso proveniva: Quanto all'ardire e al coraggio, quanto alla fermezza, alla costanza, alla risolutezza di fronte ai dolori e alla fame e alla morte, io non esiterei ad opporre gli esempi che potrei trovare in mezzo a loro ai più famosi esempi antichi che abbiamo nelle memorie del nostro mondo di qua. Di fatto, quanto a coloro che li hanno soggiogati, mettano da parte le astuzie e le furberie di cui si sono serviti per ingannarli, e il giusto stupore che causava in quei popoli il vedere arrivare così inaspettatamente uomini barbuti, diversi per lingua, religione, per aspetto e per comportamento, da una parte del mondo così lontana e dove essi non avevano mai immaginato che vi fosse alcun abitante (...) dei popoli sorpresi, sotto pretesto di amicizia e di buona fede, dalla curiosità di vedere cose straniere e sconosciute: mettete in conto, dico, ai conquistatori questa disparità; toglierete loro ogni motivo di tante vittorie⁴⁰.

Emerge una realtà e un sistema di valori parallelamente opposti a quelli che vanno affermandosi nel mondo dei colonizzatori: gli indigeni erano soliti vivere alla giornata, senza seguire codici statuali, ma le leggi e i ritmi della natura, gli insegnamenti dei propri avi, custodi del patrimonio dell'esperienza del passato, delle loro tradizioni; l'educazione esulava dai formalismi accademici o religiosi, in quanto educare significava, per i selvaggi, accompagnare il percorso educativo dei propri figli con la saggezza di ogni membro della comunità. Tutto ciò, per gli europei rappresentava solitamente uno sgradevole passato da superare, poiché comporterebbe un ritorno all'indietro dell'era umana che il progresso storico stava cancellando in nome di nuovi e più moderni valori.

Hobbes limitava la sua analisi sociale dei selvaggi attraverso le proprie categorie di pensiero predefinite che lo portavano a condannare una situazione di continua insicurezza, senza uno Stato potente, il quale solo garantirebbe fra l'altro la *leisure* ch'è condizione necessaria onde possa svilupparsi la "filosofia", ossia, la scienza, in mancanza di quest'ultima non si avranno neppure quelle arti che ne son figlie⁴¹. Emerge con evidenza l'incomprensione hobbesiana dell'arte, e non solo, dell'Altro, inesistente, o comunque inutile, poiché non funzionale al sistema di valori della propria società proiettata nella modernità.

Prosegue Hobbes: la mancanza di ragionevole prospettiva di godimento di quel che venisse prodotto scoraggia qualsiasi progetto di andar oltre la mera utilizzazione immediata di ciò che è necessario per la sopravvivenza fisica (...) l'abbondanza dipende puramente dalla fatica e dalla laboriosità umana⁴², quindi i selvaggi sono, per Hobbes, uomini senza progetto e prospettiva, ovvero senza futuro e per questo "vivono alla giornata". Il concetto di abbondanza è posto da Hobbes come discriminare tra una società selvaggia, conflittuale, ed una civilizzata, quindi pacificata, che riesca a mettere a frutto la fatica e la laboriosità umana.

Come scrive il Landucci, quella di Hobbes è una formulazione esemplare dell'ethos europeo in un'epoca di grande incremento dell'attività produttiva (si pensi all'esaltazione seicentesca delle macchine), e con le conseguenti profonde modificazioni nel modo di concepire i valori.⁴³ Acquisivano il grado di valori soltanto i modi di vivere assimilabili alla nascente società capitalistica; l'interpretazione delle società degli indigeni d'America risentì pesantemente di questo far-dello dell'uomo bianco.

³⁹ *Ivi*, p. 130

⁴⁰ M. Montaigne, *Testi presentati da André Gide*, Adelphi, Milano, 1992, p. 36

⁴¹ S. Landucci, *op. cit.*, p. 130

⁴² *Ibidem*

⁴³ *Ivi*, p. 135

Infatti, anche il modello politico-sociale lockiano è assimilabile a quello etnocentrico riscontrabile in Hobbes. Le comunità dei selvaggi, benché siano interpretate da Locke come particolari e determinate – tanto da formare un gruppo coeso, con una stessa lingua e governo (condottiero unico), di fatto un popolo –, finiscono con l'essere definite sempre attraverso la lente dell'osservatore etico, ovvero esterno ai fatti che analizza. Una prova del limite lockiano, nella comprensione della realtà Amerinda, sta nella sua accentuazione dell'importanza dei confini tra le comunità locali, dettata dal pregiudizio comunque insito in Locke, al quale preme rilevare innanzitutto le somiglianze con gli Stati sovrani di modello europeo, prima delle stesse ricchezze e peculiarità dei popoli d'America.

Per Locke, quella degli Amerindi è un'economia di mera sussistenza, quindi non in sintonia coi nuovi input economici del proprio paese; i loro territori sono vergini, quindi ricchi di risorse inutilizzate per la produzione di valore di scambio. Difatti, per Locke: in mancanza dell'incremento apportato dal lavoro, non hanno neppure la centesima parte delle comodità di cui godiamo noi. Egli incarna perfettamente le istanze liberali del suo tempo e costruisce le fondamenta teoriche del liberalismo borghese moderno. È con Locke che la borghesia trova la propria espressione ideologico-filosofica, la propria "visione del mondo".⁴⁴

D'altra parte, la decifrazione di Locke del fenomeno dei selvaggi si discosta dalla visione bellicista di Hobbes, sebbene confluisca comunque nella necessità di indirizzarli verso il modello di vita della propria parte del mondo. Secondo Landucci, mentre Hobbes aveva sostenuto che tra i selvaggi domina la guerra a cagione dell'assenza, fra di essi, della "civilis societas", Locke sostiene, al rovescio, che è solo in funzione della guerra con altre tribù che si stabilisce fra i selvaggi un potere coercitivo sul corpo sociale.⁴⁵ Per Locke, non era l'instaurazione dello Stato la panacea dei mali delle società dei selvaggi, la cui coesione non risultavano necessarie la costrizione legislativa e il potere civile.⁴⁶ Il punto nodale dell'elevamento dei selvaggi allo status occidentale stava, invece per Locke, nella mancanza di godimento massimo dei selvaggi delle proprie risorse naturali, in quanto ignoravano quelle leggi economiche che stavano trasformando le condizioni sociali del Vecchio Continente.

È da riscontrare, per Landucci, fra Hobbes e Locke una consonanza assiologica in questo puntare sulla prospettiva della produzione di beni materiali e del suo incremento, onde si dichiara come nient'altro che mera *miseria* (...) quella mirabile "semplicità" (...) nel senso che la miseria dei selvaggi continua a venir spiegata con la mancanza di garanzia del godimento di ciò che eventualmente si producesse oltre l'immediato fabbisogno.⁴⁷ Il termine *miseria* finisce col sintetizzare, nei due studiosi britannici, il modo di vivere dei cosiddetti selvaggi, i quali non sentivano, a differenza degli europei, la necessità di godere dei propri frutti oltre l'immediato fabbisogno, in quanto legati ai tempi di vita della natura e non a quelli dei cicli di produzione industriale. Lo scambio di prodotti avveniva esclusivamente sulla base del reciproco valore d'uso, proprio perché nelle società selvagge lo scambio era un elemento marginale e non necessario, data la ricchezza della natura a portata di mano. Fondamentalmente i prodotti della comunità, quasi tutti provenienti dalla terra, non potevano avere valore di scambio all'interno della comunità stessa, perché la terra non era ancora finita sotto la categoria della proprietà, ma era patrimonio collettivo della comunità indigena. Come in seguito spiegherà Marx nel *Capitale*: Tuttavia tale rapporto di reciproca estraneità non esiste per i membri di una comunità naturale originaria (...) Lo scambio di merci comincia dove finiscono le comunità, ai loro punti di contatto con comunità estranee o con membri di comunità estranee. Ma, una volta le cose divenute merci nella vita esterna della comunità, esse diventano tali per reazione anche nella vita interna di essa. (...) Da questo momento in poi si consolida, da una parte, la separazione fra l'utilità delle co-

⁴⁴ C. Sini, *I filosofi e le opere. L'età moderna*, vol. 2, Principato, Milano, 1985, p. 125

⁴⁵ S. Landucci, *op. cit.*, p. 166

⁴⁶ *Ivi*, p. 168

⁴⁷ *Ivi*, p. 154

se per il bisogno immediato e la loro utilità per lo scambio. Il loro valore d'uso si separa dal loro valore di scambio.⁴⁸

Locke opera, attraverso i propri postulati teorico-politici una polarizzazione selvaggi-civilizzati: da una parte l' "America" e dall'altra l'Europa, anzi, per la verità, la punta avanzata dello sviluppo economico mondiale, l'Inghilterra.⁴⁹ Il filosofo liberale inglese, credendo di ritrovare negli Amerindi quella purezza in parte persa dai suoi contemporanei europei, mitizza⁵⁰ e traduce nelle proprie (e del proprio sistema di valori) categorie interpretative la realtà osservata dell'Altro Mondo, al fine di utilizzarla per tentare di migliorare la realtà da cui proviene.

Altro punto focale per l'interpretazione della realtà Amerinda è quello della religione. Come per le forme di governo si ricorreva, per analizzarne la plausibilità o meno dell'esistenza, alle forme predefinite dell'emisfero civilizzato, così avveniva anche per l'esegesi delle religioni dei selvaggi che dovevano necessariamente, per poter essere definite tali, identificarsi in culti traducibili dall'osservatore esterno. Infatti, mentre l'aspetto religioso degli imperi Maya ed Inca era comunque inquadrabile nelle classiche categorie di religione di stato, ciò risultava impossibile per le altre comunità di selvaggi. Spiega Landucci, che una siffatta conoscenza implicò una bipartizione del Nuovo Mondo anche sotto il rispetto della religione: da una parte quegli Indiani che una loro religione comunque l'avevano, e dall'altra tutti quelli che venivano considerati privi affatto di miti e di culto. "Selvaggi", questi ultimi, e solo questi, nel senso stretto della parola (...) senza religione.⁵¹ L'attribuzione di caratteri precostituiti, idealizzati, alle popolazioni indigene d'America si era già verificata nell'opera di Las Casas che riconosceva qualità innate negli indios, certo della loro conversione in cristiani esemplari.

Si verificava, di solito, negli osservatori esterni una trasposizione di ciò che vedevano in ciò che sapevano. Le religioni indigene non corrispondevano solitamente al nucleo di conoscenze teleologiche acquisite accademicamente, derivanti dallo studio del corpo teorico greco-romano, il che comportava l'utilizzo del concetto di superstizione per spiegare ogni rituale non interpretabile. Secondo Landucci, siamo di fronte a casi di etno-centrismo dogmatico-religioso così palese da riuscire perciò stesso scarsamente significativo.⁵²

L'adorazione indigena per le divinità cattive era un efficace mezzo giustificatore della necessità di convertire, attraverso la colonizzazione, i selvaggi miscredenti. Tale pregiudizio epistemologico rendeva impossibile la comprensione esterna di quella che rappresentava una forma di preservazione della comunità indigena rispetto agli accadimenti insondabili della natura sovrana.

Ancor peggiore, per le sorti degli Amerindi, si rivelò l'approccio di chi comprese che la paura era una loro condizione di vita, abbinata al culto divino, e la sfruttò ai fini del loro dominio: l'esperimento era riuscito a Cortés, che riuscì a farsi identificare come il Messia che gli Aztechi attendevano da sempre. Ciò gli consentì di fare leva sulle debolezze degli indigeni, il cui spiritismo e feticismo saranno interpretati come prove del loro stato di infanzia dell'umanità, contrapposto alla maturità degli stati Europei moderni. Le religioni dei nativi erano solitamente cariche di irrazionalità, il che doveva giustificare l'utilizzo della Ragione dei colonizzatori, affinché mettesse ordine nel caos del Nuovo Mondo.

Questo processo di civilizzazione si materializzò attraverso un'opera di demolizione, attuata dai colonizzatori, della Civiltà Altra, distrutta sino alla sua rimozione, quasi totale, dal cervello sociale degli stessi detentori di quel patrimonio. Come ricorda Todorov: gli spagnoli bruceranno

⁴⁸ K. Marx, *Il Capitale, Libro I, cap. II*, Ed. Riuniti, Roma, 1994, p. 120

⁴⁹ *Ivi*, p. 153

⁵⁰ Secondo Landucci: col suo richiamo all'età dell'oro Locke si rifaceva a Grozio, il quale aveva appunto presentato gli "americani" come esempio dell'originaria comunità dei beni (...) e aveva descritto come una corruzione l'abbandono di un tale stato da parte dell'umanità del Vecchio Mondo.

⁵¹ S. Landucci, *op. cit.*, p. 190

⁵² *Ivi*, p. 223

i libri dei messicani per cancellarne la religione, infrangeranno i loro monumenti per fare sparire ogni ricordo della antica grandezza.⁵³

Era necessario, per gli europei, cancellare ogni traccia di civilizzazione endogena – che sia religiosa, culturale, politica o sociale – in modo da poter propagare l'ineluttabilità dell'esportazione dei propri prodotti culturali. Ciò poteva avvenire anche utilizzando quelle stesse strutture precedentemente adibite allo sviluppo interno della vita sociale indigena; ad esempio la conquista religiosa si verificava anche con la sola sostituzione, nello stesso luogo di culto, delle immagini tradizionali indigene con delle nuove, esogene, conservando gli stessi luoghi religiosi. Cortés così descrisse la sua operazione civilizzatrice: I maggiori di questi idoli, in cui essi avevano più fede e credenza, io li abbattei e scaraventai giù dalle scale e feci pulire le cappelle in cui stavano, essendo tutte piene del sangue dei sacrifici, e misi in esse statue della Madonna e di altri Santi.⁵⁴ Secondo Todorov: I preti e i frati e i cristiani andranno ad occupare esattamente il posto rimasto vuoto dopo la repressione dei ministri del culto religioso indigeno, che gli spagnoli chiamavano "papas", contaminazione del termine indiano con cui venivano abitualmente designati e della parola "papa".⁵⁵

I colonizzatori europei incarnavano questa grossa contraddizione: da una parte agivano in un'ottica di distruzione del patrimonio politico-culturale del Mondo Nuovo, da sostituire col proprio, dall'altra – ritenendosi i continuatori evoluti di quella stessa civiltà – operavano in una logica costruttiva, assecondando i propri interessi politico-economici e, quindi, rimodellando l'esistenza sociale dell'Altro, soggiogato alle proprie direttive politico-culturali.

Todorov, continuando sulla falsariga della spiegazione del comportamento di Cortés, precursore – coi suoi metodi innovativi, complementari ai limiti etnocentrici – di tutte le colonizzazioni moderne, spiega che questi si interessa alla civiltà azteca, e al tempo stesso le resta completamente estraneo. Non è il solo: nello stesso modo si comportano molte persone illuminate del suo tempo, gli autori spagnoli parlano bene degli indiani, ma – salvo alcune eccezioni – non parlano mai agli indiani. Ma è solo parlando all'altro (non dandogli degli ordini, bensì aprendo un dialogo con lui) che io gli riconosco la qualità di soggetto, paragonabile a quell'altro soggetto che sono io.⁵⁶ Difatti, gli indiani finivano ad assurgere, per i colonizzatori, al ruolo di oggetto di cui trattare, più o meno magnanimamente, e non di soggetto con cui interagire. E, come spiega Todorov, se il comprendere non si accompagna al pieno riconoscimento dell'altro come soggetto, allora questa comprensione rischia di essere utilizzata ai fini, dello sfruttamento, del "prendere"; il sapere risulterà subordinato al potere.⁵⁷ Ed è proprio ciò che si è verificato nella colonizzazione europea dell'America: l'asservimento di gran parte dell'elaborazione filosofica, politica e culturale agli interessi espansionistici di dominio del moderno potere politico.

L'interpretazione della colonizzazione ispanica dal punto di vista delle antiche civiltà indigene d'America

Todorov, distinguendosi da chi analizza i fenomeni storico-sociali da un unico punto di vista (il proprio), ha raccolto in un saggio specifico le testimonianze storiche dell'Altro, ovvero gli sconfitti, gli indigeni d'America. La sua domanda scatenante innumerevoli riflessioni è: Questa sconfitta e queste distruzioni ebbero un senso o altro non furono che puro assurdo? Lo si è detto: i "trasmettitori" e, sovente, gli stessi narratori delle testimonianze proposte nelle pagine che seguono furono cristiani. Non stupirà, dunque, che di ispirazione cristiana sia pure l' "interpreta-

⁵³ T. Todorov, *op. cit.*, p. 73

⁵⁴ *Ivi*, p. 74

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ *Ivi*, p. 161

⁵⁷ *Ibidem*

zione" della storia. Ispirazione, intesa non a giustificare i misfatti perpetrati durante la conquista, quanto piuttosto a celebrare l'esito finale dello scontro.⁵⁸ Se la comprensione dell'Altro è assoggettata, per svariate ragioni (sociali, culturali, materiali), a determinate logiche espansionistiche dettate dal potere a cui si fa riferimento, il punto di vista dei soggetti da osservare risulta giocoforza sacrificato rispetto ai pre-giudizi dettati dalla propria visione del mondo.

L'analisi delle distruzioni e dei massacri dei colonizzatori deve certamente basarsi sulla ricerca del senso determinante, a meno che non ci si voglia limitare ad interpretare il corso storico dell'umanità attraverso categorie metafisiche o divine che rischierebbero di deviarci dalla reale comprensione delle dinamiche materiali scatenanti il fenomeno.

Gli scherzi del destino a volte però determinano delle concause che finiscono con l'influenzare notevolmente lo sviluppo successivo degli eventi. Nel caso specifico della colonizzazione ispanica degli aztechi ha giocato un ruolo notevole, a sfavore degli indigeni, la leggenda del ritorno sulla Terra del loro Messia, Quetzalcoatl. Difatti, la non conoscenza dell'Altro da parte degli indigeni permise al conquistador Cortés di strumentalizzarne la mitologia che indusse allora re Moctezuma ad immedesimarlo nel Redentore, sino addirittura ad elevare i colonizzatori al ruolo di dèi. Ma, come spiega Todorov, gli dèi si sono rivelati men che umani, mossi come sono dai soli impulsi materiali. Tutti i testi indugiano così sul loro "appetito di ricchezze".⁵⁹

L'iniziale venerazione lascia il posto al disprezzo, come efficacemente riassunto nel *Codice Fiorentino*, cap. XII, in cui gli ex angeli si tramutano in entità bestiali della peggior sorta: come scimmie dalla lunga coda, hanno arraffato, d'ogni parte loro (...) È ben vero che essi ne avevano inestinguibile sete, che se ne rimpinzavano, che essi bramavano a guisa di porci il metallo prezioso.⁶⁰ Quest'ultima cosa risultava inconcepibile agli occhi di coloro che ponevano al vertice del proprio sistema di valori la coesione sociale nel rispetto del naturale corso degli eventi. Sorge una polarizzazione di valori rispetto alla civiltà dei colonizzatori, che stava incoronando la prima divinità laica della storia: il denaro. Il desiderio di arricchirsi non è certo una novità; la passione per l'oro non ha nulla di specificamente moderno. Lo è invece, almeno in parte, questa subordinazione ad essa di ogni altro valore.⁶¹ Todorov esplicita questa evoluzione mercantilista e ne analizza le conseguenze nella realtà colonizzatrice ispanica dell'America: Il conquistador non ha cessato di aspirare ai valori aristocratici, ai titoli nobiliari, agli onori e alla stima; ma ha capito perfettamente che tutto può essere ottenuto col denaro, che questo non è soltanto l'equivalente universale di tutti i valori materiali, ma rende possibile anche l'acquisto di tutti i valori spirituali. Questa omogeneizzazione dei valori per mezzo del denaro è un fatto nuovo, che preannuncia la mentalità moderna, egualitaria e attenta all'economia.⁶² Esemplificativo dell'imposto mutamento del quadro di valori degli indios è riscontrabile in un cantico della sconfitta anonimo: Ci è stato imposto un prezzo. Si è stabilito il prezzo del giovane, del sacerdote, della fanciulla e del bambino. Basta! Il prezzo di un uomo del popolo a malapena eguagliava due pugni di mais (...) tutto ciò che è prezioso fu tenuto per nulla.⁶³

Ma che ruolo giocava la logica del massacro in questa spasmodica ricerca del metallo giallo? Era realmente una volontà di potenza degli ispanici? Stando alle ricerche di Todorov: Il massacro, invece, rivela la debolezza del tessuto sociale, il venir meno dei principi morali che garantivano la coesione del gruppo. È compiuto di preferenza in luoghi lontani, dove la legge stenta a farsi rispettare: per gli spagnoli, in America o anche in Italia.⁶⁴ Il massacro è dunque intimamente legato alle colonizzazioni, condotte lontano dalla propria metropoli. Infatti, se i massacrati

⁵⁸ T. Todorov, *Racconti aztechi della conquista*, Einaudi, Torino, 1988, p. XXXIII

⁵⁹ *Ivi*, p. XXV

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 174

⁶² T. Todorov, *Racconti aztechi della conquista*, cit., p. XXV

⁶³ *Annali storici di Tlatelolco*, in *Racconti aztechi della conquista*, cit., p. 98

⁶⁴ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 176

sono lontani, fisicamente e culturalmente, risulta più accettabile sterminarli senza rimorsi, in quanto identificabili con delle entità diverse, magari inumane (bestie). Per Todorov: L'identità individuale del massacrato è, per definizione, non pertinente; non si ha né il tempo né la curiosità di sapere chi si sta uccidendo in un determinato momento.⁶⁵

Una peculiarità del massacro ispanico sta nell'utilizzo di pseudo-motivazioni religiose per effettuare pratiche estremamente materiali. Se il sacrificio è un delitto religioso, il massacro è un delitto ateo; e gli spagnoli sembrano avere inventato proprio quel tipo di violenza che invece si ritrova abbondantemente nel nostro più recente passato, sia per quanto riguarda la violenza individuale, sia per quanto concerne quella statale. Ciò che gli spagnoli scoprono è il contrasto fra metropoli e colonie. Leggi morali completamente diverse regolano il comportamento umano nell'una e nelle altre: il massacro ha bisogno di un quadro appropriato.

Gli spagnoli scoprono, quindi, oltre all'America, la possibilità del doppio ruolo della legge morale, che muta il suo significato a seconda del luogo fisico in cui è applicata. Valori ritenuti inderogabili all'interno del paese possono tramutarsi in opzioni di scelta al proprio esterno, camuffando la penetrazione, economica e culturale, sotto le vesti della proiezione della propria civiltà.

Si ha l'impressione che sia proprio la differente capacità di comprendere l'Altro a rendere possibile la distruzione ispanica, ciò che Todorov chiama il paradosso della comprensione che uccide.⁶⁶ Tale paradosso è comprensibile leggendo tra le righe, ad esempio, dei discorsi di Cortés che quando deve esprimere un giudizio sugli indiani del Messico, cerca sempre di avvicinarli agli spagnoli.⁶⁷ Ciò non può non presupporre una legittimità dell'esistenza dell'Altro solo in virtù delle sue presunte affinità o convergenze col proprio sistema di riferimento, quello spagnolo, lontano dal quale non può esistere, per Cortés, una degna forma civile di vita.

La meraviglia di Cortés per le bellezze indigene non è infatti in contraddizione con l'assunto precedente. Tanto incanto, a cui farà seguito una completa distruzione! Cortés va in estasi davanti alle produzioni azteche, ma non riconosce i loro autori come individui umani da porre sullo stesso piano (...) neanche per lui gli indiani sono diventati dei soggetti nel pieno senso della parola, cioè dei soggetti paragonabili all'io che li concepisce. Nel suo spirito essi debbono piuttosto occupare uno statuto intermedio: sono, sì, dei soggetti, ma dei soggetti ridotti al ruolo di produttori di oggetti (...) di cui egli ammira le prestazioni, ma con un'ammirazione che sottolinea, anziché cancellare, la distanza fra lui e loro; e la loro appartenenza alla serie delle "curiosità naturali" non è del tutto dimenticata.⁶⁸

Il paragone di Cortés tra le prestazioni degli indigeni e quelle degli spagnoli, anche quando mette in risalto una loro migliore abilità produttiva o artistica, non abbandona il suo punto di vista egocentrico e neppure tenta mai di farlo. Infatti, sul piano del rapporto fra il soggetto e chi lo costituisce come tale (e non del rapporto fra il soggetto e gli oggetti che esso produce), egli ritiene impensabile attribuire un'uguaglianza, o addirittura una superiorità, agli indiani.

La visione etno-centrica dei conquistadores permetteva il superamento legittimato di ogni remora morale; restavano solo da scegliere i metodi con cui attuare materialmente l'occupazione. A conquistatori e colonizzatori si presentano due vie possibili: quella della distruzione delle Indie (dell'annientamento fisico dei nativi); ovvero, quella più ardua e diversamente "produttiva" della forzata omologazione di parti della compagine sociale ai modelli economici europei.⁶⁹

L'ingegneria sociale ispanica oscillava tra un progetto di omologazione delle élites o nella loro fisica sostituzione; ciò che comunque risultava indiscutibilmente necessario era preservare il sistema gerarchico autoctono, poiché strumento efficace di controllo del sistema sociale azteca.

⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶ *Ivi*, p. 155

⁶⁷ *Ivi*, p. 156

⁶⁸ *Ivi*, p. 158

⁶⁹ P. Crovetto, *Il racconto spagnolo, in Racconti aztechi della conquista*, cit., p. 290

L'esigenza dei colonizzatori era mantenere una parvenza di continuità legalitaria anche nei più drastici ricambi di personale dirigente autoctono.⁷⁰

Il calcolo di convenienza degli iberici teneva conto di diversi fattori: dalla capacità indigena di resistere alla presa, alla necessità dello spoliamento delle risorse locali ai fini dell'estensione della propria forza economica. Il giusto equilibrio fu trovato con la *población*, ossia un'opera di sistematico sfruttamento agricolo che esigeva la preservazione di consistenti quote di manodopera servile, la più funzionale al tipo di sfruttamento economico che si sta iniziando a svolgere nell'Europa sviluppata. Secondo Crovetto, sull'altipiano messicano gli invasori combinano sapientemente un'iniziale ed esemplare strategia di annientamento con successivo progetto di omologazione ideologica delle élites.⁷¹ Sono queste le uniche parti sociali a salvarsi nel distrutto sistema sociale indigeno: dall'impatto, il sistema dei vincitori esce sostanzialmente indenne; di quello degli indigeni si salvano soltanto i frammenti virtualmente funzionali all'assetto importato. D'altronde, la comunità indigena, in quanto produttrice di eccedente economico deve sopravvivere. Perché ciò avvenga si deve assicurare ad essa un minimo vitale di continuità con le radici e le tradizioni del passato indipendente e un'illusione di perdurante autenticità.⁷²

Il paradosso della colonizzazione ispanica sta nell'intersecarsi di un intreccio di distruzioni immani e ricostruzioni operate sulle stesse macerie. Era lampante la volontà di riscrivere la, millenaria, storia di un Altro Mondo con il proprio dizionario culturale. Crovetto narra che anche dopo la Conquista la follia distruttiva non si è placata: *i codici yucatechi* vengono bruciati in grandi roghi; i *teocallis* smantellati; gli idoli abbattuti; gli indios assassinati... Ma subito, si ricomincia a costruire: sugli stessi luoghi, colle stesse pietre e, quel che più conta, colla stessa magnificenza. Per i conquistadores era essenziale dare una continuità storico-sociale agli indigeni, nonostante la cancellazione del loro passato e la riformulazione del presente, in vista di un comune scopo teleologico: il benessere economico.

Un'altra testimonianza india può delucidarci sulla prospettiva colonizzatrice, la quale intendeva educarci come volevano. Ci venne detto che potevamo essere uguali agli altri a patto che diventavamo come gli altri. Anche questo ci sta uccidendo.⁷³ Può sembrare un'affermazione forte, ma ci sembra opportuno utilizzare la concezione di genocidio spirituale per descrivere ciò che avvenne nel Nuovo Mondo. Difatti, la pretesa universalistica, mossa da un punto di vista estremamente particolaristico (etnocentrico e religioso), accettava l'incontro-scontro con l'Altro soltanto a patti che questi divenisse come Noi, altrimenti andava sterminato. E qualsiasi particolare credo religioso che cerca di imporsi su altri differenti, sulla base di un sistema di potere più forte, rischia di condurre al genocidio culturale di un popolo, ovvero alla sua eliminazione, culturale ma anche materiale, dalla scena della storia.

Montaigne legge la conquista di Messico e Perù da parte dei conquistadores spagnoli alla stregua di un atto predatorio e violento, perpetrato da popoli ormai corrotti dalla brama di denaro ai danni di altri ancora fanciulli, sconfitti non solo in forza dell'incolmabile disparità di mezzi, ma anche della differente concezione di lealtà, coerenza e fierezza proprie della vita sociale degli indios. Per il principe francese: quanto a religione, osservanza delle leggi, bontà, liberalità, lealtà, franchezza, ci è stato molto utile non averne quanto loro; essi si sono rovinati per tale superiorità, e venduti e traditi da soli.⁷⁴

Nella partecipata descrizione di Montaigne emergono l'inganno dei colonizzatori alla ricerca di nuove ricchezze, contrapposto alla buona fede dei nativi, i quali vanno incontro alla morte, piuttosto che sottomettersi all'invasore. Significativo è un racconto indigeno, raccolto nel *Codi-*

⁷⁰ *Ivi*, p. 309

⁷¹ *Ivi*, p. 299

⁷² *Ivi*, p. 307

⁷³ *Voci indiane. Accusa di genocidio*, Laboratorio politico, Manes, Napoli, 1997, p. 21

⁷⁴ M. Montaigne, *Testi presentati da André Gide*, cit., p.36

ce *Fiorentino*, che testimonia quanto sia stata fatale agli aztechi la loro disponibilità verso l'Altro: E quando furono arrivati a palazzo, quando vi furono entrati, subito, con forza, lo hanno afferrato, lo tennero a vista, lo tennero sotto il più stretto controllo, lui, Moctezuma. (...) E, quando fu chiaro, subito, allora, a tutta voce, si diede notizia di quanto occorreva ai nuovi venuti (...) E, quando gli Spagnoli ebbero preso possesso del palazzo reale, subito, allora, hanno voluto avere da lui, da Moctezuma, notizie sulle ricchezze delle città, sulle armi, gli scudi. (...) E quando hanno scoperto la stanza ov'erano celati tesori, il luogo di nome Teocalco, subito, allora, hanno dato inizio al saccheggio (...) subito, dagli scudi fu strappato il metallo prezioso, e da tutte le armi. E quando tutto ne venne strappato, allora, hanno distrutto nel fuoco tutti gli oggetti preziosi. Tutto hanno arso. E l'oro lo hanno ridotto in mattoni, i nuovi venuti.⁷⁵

Quest'ultimo passaggio risulta particolarmente illuminante riguardo l'approccio dei conquistadores nei confronti della realtà scoperta. Ogni oggetto (o soggetto) perdeva il suo intimo valore e meritava d'essere distrutto, una volta spossessato della dote che veramente interessava agli spagnoli: l'oro. Esso, quantunque privato del suo intrinseco valore d'uso, era ridotto in mattoni ed eletto a bene supremo per antonomasia. L'oro per gli indigeni, invece, era una cosa che non tenevano in alcun conto, poiché era inutile agli usi della loro vita, e tutta la loro cura era rivolta a trascorrerla felicemente e piacevolmente; pertanto quello che avrebbero trovato, eccetto quello che era impiegato al servizio dei loro dèi, lo prendessero pure.⁷⁶

Montaigne colse subito la portata dell'immensa possibilità mancata dalla civiltà europea a causa dell'approccio egoistico ed approfittatore attuato nei confronti del Mondo Nuovo: Che progresso sarebbe stato, e che miglioramento per tutta quella fabbrica del mondo, se i nostri primi esempi e modi di fare che sono apparsi laggiù avessero indotto quei popoli all'ammirazione e all'imitazione della virtù e avessero stabilito fra essi e noi una comunione e un'intesa fraterna! Come sarebbe stato facile trarre profitto da anime così nuove, così affamate di apprendere, che avevano per la maggior parte così belle disposizioni naturali! (...) Al contrario, noi ci siamo serviti della loro ignoranza e inesperienza per indurli più facilmente al tradimento, alla lussuria, alla cupidigia e a ogni sorta d'inumanità e di crudeltà, sull'esempio e sul modello dei nostri costumi. Chi mise mai a tal prezzo l'utilità del commercio e dei traffici? Tante città rase al suolo, tante popolazioni sterminate, tanti milioni di uomini passati a fil di spada, e la più ricca e bella parte del mondo sconvolta per il commercio delle perle e del pepe! Vili vittorie. Mai l'ambizione, mai le inimicizie pubbliche spinsero gli uomini gli uni contro gli altri a così orribili ostilità e a calamità così miserabili.⁷⁷

Il cruccio montaignano appare ulteriormente accresciuto dalla constatazione dell'effettivo valore sociale e civico delle civiltà amerinde più sviluppate, come gli aztechi ed i maya. Il filosofo francese sembrava rendersi conto dell'enorme opportunità di scambio ed arricchimento reciproco tra mondi distanti, sacrificata sull'altare degli interessi particolaristici di una sola civiltà, non necessariamente la migliore.

I valori dell'Altra civiltà, infatti, non erano minori o, addirittura bestiali, ma diversi e non necessariamente peggiori, anzi... Ad esempio, per le antiche civiltà amerinde la vita rappresentava uno stato transitorio, un momento temporaneo rispetto alla beatitudine della morte. Di conseguenza questa non significava un'inesorabile fatalità, ma, al contrario, un bene, l'unico veramente inestimabile. Infatti, il giorno dei morti non era vissuto come un momento di dolore, ma come una festa, come si evince da un racconto dei *Codici Fiorentini*: tutti i simulacri, le figure dei dèmoni, una volta di più sono state rivestite, sono state adornate, sono state decorate di piume di quetzal, collari al collo, e sul viso maschere di turchese, e li hanno rivestiti dei loro paramenti divini (...) e queste vesti rituali venivano custodite dai più nobili fra i Messicani.⁷⁸

⁷⁵ *Codice Fiorentino, cap. XVII, in Racconti aztechi della conquista, cit., p. 31*

⁷⁶ *M. Montaigne, Testi presentati da André Gide, cit., p.38*

⁷⁷ *Ibidem*

⁷⁸ *Codici Fiorentini, Cap. XVIII, in Racconti aztechi della conquista, cit., p. 50*

Queste nobilissime popolazioni messicane potrebbero provare, col non avere terrore ed orrore della morte, un loro presunto stato primitivo di civiltà. Erano, invece, quei popoli, eredi di una civiltà incompresa ai colonizzatori, intrisi di preconcetti messianici, e missionari, della propria visione religiosa. La morte azteca, o maya, era una vera morte ignota, in quanto conseguenza naturale di un ciclo vitale di specie, per la specie, quindi eterna come la natura, senza presupporre l'esistenza di insondabili extra-mondi, in un'avvicinarsi storico che rifugge il lutto, declinandolo in gioia di tutti i momenti, morte compresa, della vita fisica.

Da un altro racconto azteca della stessa raccolta, narrante un episodio di battaglia tra ispanici ed amerindi, emerge con forza la concezione indigena della vita umana, della quale la stessa morte è una parte naturale ineludibile: si sono semplicemente consegnati, si sono gettati nelle mani degli Spagnoli, non hanno fatto altro che correre dietro la morte. (...) E coloro che si trovavano lontani, coloro che da lontano seguivano, non sono morti. E, quando li ebbero massacrati, si dissolse ogni timore fra i nuovi venuti. (...) E, in quello stesso frangente, allora, così, si è dato un nome a tutti i valenti guerrieri che eran periti, che erano stati passati a filo di spada. E negli stessi luoghi, tutti, sono stati arsi sui roghi. Ne hanno raccolto le ceneri; i cumuli, ne hanno riunito le ossa; e, subito, li hanno sepolti, li hanno riconsegnati alla terra.⁷⁹ Era stato ripristinato quell'intimo, inscindibile legame naturale tra l'Uomo e la Terra che l'aggressione dell'Altro aveva spezzato, proiettando gli amerindi in una battaglia con altri esseri umani che appartenevano alla stessa vita di specie.

Le comunità amerinde riconoscevano il fluire della vita nell'energia naturale. Sia del Sole che della Terra, loro divinità, quando il primo irradia la seconda; sia dell'uomo vivo, quando trasferisce il proprio flusso energetico nell'unità, in amore, con la specie, senza cadere nella superstizione dell'anima personale e, paradossalmente, nella spersonalizzazione della venalità monetaria. Per questo non temevano la morte della persona che, al contrario, contribuiva alla vita feconda di tutto il tessuto sociale. Il singolo non aveva scopi consistenti nella sottrazione di beni all'altro membro della comunità, era anzi pronto ad immolarsi per la sopravvivenza della grande fratria. Ciò era in contrasto col sistema sociale esportato dai conquistadores, in cui spariva il senso di appartenenza ad una comunità naturale, sostituito dall'introduzione ispanica dei postulati individualistici legati al possesso di oggetti, oro in primis.

L'arrivo dei colonizzatori aveva rotto quegli equilibri organici, propri di comunità che vivevano in armonia coi ritmi imposti dalla Natura alla specie umana. Società in cui ogni individuo era parte di un organismo-comunità onnicomprensivo che ne esaltava le peculiarità soggettive, al fine del mantenimento di una simbiosi comunitaria. Simili meccanismi sociali furono assolutamente minati dalla cultura, oltre che dalla tecnologia, degli scopritori. L'individuo, membro della comunità, diveniva (almeno colui che sarebbe sopravvissuto) un soggetto individualista in competizione con le altre parti dell'organismo sociale che fu, uscendo dalla precedente dimensione comunitaria. Sagace e perspicace un aneddoto metaforico di Fourier, riguardo i caratteri soggiacenti la formazione culturale e sociale dei bambini di due comunità agli antipodi, una prima identificabile in un'antica civiltà come gli aztechi, una seconda col popolo di un paese moderno dell'epoca mercantile: Il bambino di Armonia a tre anni sarà più intelligente e adatto all'industria⁸⁰ di quanto lo sono a dieci anni molti bambini di Civiltà che a quell'età hanno solo antipatia per l'industria e le arti. L'educazione di Civiltà non fa sbocciare nel bambino in culla null'altro che manie antisociali; ognuno si esercita a deformargli i sensi, aspettando l'età in cui gli si deformerà la mente.⁸¹

Una delle preoccupazioni maggiori della società azteca era la formazione dei giovani ed avevano già preso piede forme collettive di istruzione diversificata. Non scuole, bensì comunità ap-

⁷⁹ *Ivi*, pp. 49-50

⁸⁰ Il termine industria va inteso non nella sua accezione moderna di attività industriale, ma in quella latina di operosità, laboriosità.

⁸¹ C. Fourier, *La teoria dei quattro movimenti*, Einaudi, Torino, 1971, p. 69

posite che non preparavano specialisti in qualche "materia", ma uomini completi in grado di svolgere i compiti specifici assegnati, *oltre* a quelli comuni a tutti.⁸² Come spiegato nella *Vita quotidiana degli aztechi* di Soustelle, non aveva importanza la loro provenienza. Tutti i cittadini, indistintamente, potevano giungere ai più elevati incarichi esistenti. L'educazione delle nuove generazioni era dunque completamente socializzata.⁸³ Risulta evidente il contrasto con l'anarchia che in questo campo vi fu nel mondo europeo per tutta l'antichità, sino al medioevo stesso. Nelle antiche comunità amerinde, il senso comunitario non solo si trovava inscritto nel codice genetico sociale del singolo, ma gli veniva anche "insegnato" con la partecipazione sociale.⁸⁴

Il collante di questi neo-atomi separati, invece dopo la scoperta ispanica, sarebbe divenuto la volontà di ricchezza, la ricerca e l'utilizzo dell'oro, metallo prezioso che sino ad allora non suscitava alcuna importanza per delle società che valutavano gli oggetti solo per il loro reale valore d'uso e non per l'accrescimento individuale di prestigio e valore.

Secondo Todorov, l'interpretazione della Conquista americana è un fenomeno complesso, poiché la mera successione diacronica non basta a consegnarcene il senso profondo: gli Spagnoli sono venuti e, *poi* hanno vinto? No. La verità è, piuttosto, che essi hanno vinto *perché* sono venuti. Cosa sottintende una simile affermazione?

Innanzitutto non si può ridurre la comprensione di fenomeni di tale portata, riducendoli ad una sequela di avvenimenti di incontro-scontro tra due forze (di portata diversa) che s'affrontano. Al contrario, la cosiddetta vittoria ispanica è insita nella scoperta stessa del Mondo Nuovo, un mondo che non era attrezzato, materialmente e culturalmente, a reggere il confronto con una civiltà espansionistica.

Osserva Todorov che agli occhi del lettore di oggi, può sembrare che ciò che determina la disfatta di Moctezuma sia esattamente quanto lo distingue dagli Spagnoli: il suo fatalismo, l'incapacità di prontamente adeguarsi alle circostanze, di assumere decisioni rapide ed efficaci.⁸⁵ Ma un'analisi simile peccherebbe probabilmente di a-storicismo, in quanto ridurrebbe la portata degli eventi scatenatisi in una civiltà Altra, sviluppatasi sino al Cinquecento dall'altra parte del globo, all'interno dei propri, comunque circoscritti, schemi moderni di lettura e comprensione della realtà politica. Prosegue Todorov, suffragato dalle testimonianze indigene su Moctezuma: la ragione della sua sconfitta risiede in ciò che più lo apparenta, che più lo avvicina agli Spagnoli, nel suo difetto di fatalismo, nella sua pretesa di agire al di fuori dei codici stabiliti. Così, asserendo la colpevolezza del re azteca, i testi indigeni flagrantemente rifiutano la nuova ideologia importata dagli Spagnoli. La stessa esistenza di questi scritti diviene, dunque, di per sé un atto di opposizione e di resistenza alla conquista – non più militare, ma spirituale – subita dal Messico.⁸⁶

Mentre la figura di Moctezuma è stata ridimensionata e condannata dagli indigeni per aver tradito l'enorme patrimonio storico-sociale e le norme culturali della civiltà autoctona, sono rimaste intatte le testimonianze dell'orgoglio e della grandezza civile di un popolo cancellato materialmente, ma non del tutto culturalmente, dalla storia dei vincitori, nonostante i loro, disparati, tentativi: la prima preoccupazione degli Spagnoli, una volta divenuti signori del Messico, sarà di cancellare ogni traccia della passata grandezza dei Messicani, di qualunque cosa potesse animarli alla ribellione. I templi saranno abbattuti, e le statue di pietra ridotte in polvere. Eppure, del nome di Moctezuma e dell'epopea del suo popolo c'è giunta eco imperitura non attraverso la scultura nella roccia, ma attraverso le parole che hanno saputo fissare gli eventi e, poi, trammetterceli.⁸⁷

⁸² N+1, *Rivista n.13*, dicembre 2003, p. 47

⁸³ J. Soustelle, *Vita quotidiana degli Aztechi*, Il Saggiatore, Milano, 1997, p. 118

⁸⁴ *Ibidem*

⁸⁵ T. Todorov, *Racconti aztechi della conquista*, cit., p. XXXIV

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ *Ivi*, p. XXXV

La percezione dell'Altro da sé attraverso un universalismo laico. La visione rousseauiana dei selvaggi

Il fenomeno della colonizzazione dell'America ha evidenziato l'importanza primaria dell'utilizzo dell'aspetto religioso al fine dell'assoggettamento politico-economico dei cosiddetti selvaggi. L'universalismo cristiano degli ispanici ha rappresentato il filo conduttore delle diverse interpretazioni filosofico-politiche dell'evento colonizzatore. Il punto centrale dell'analisi dell'Altro permaneva sino al Settecento quello dell'incanalamento dell'indigeno all'interno del proprio quadro di valori religiosi occidentali, o quanto meno la spiegazione dello sconosciuto attraverso simili strumenti interpretativi.

Una prima cesura rispetto ad una visione del mondo intrisa di dogmatismo religioso è riscontrabile nell'analisi dei selvaggi di Pierre Bayle. L'esperienza storica della colonizzazione ha finito per smentire le visioni dogmatiche della religione, volte alla metafisica pretesa di universalizzare un'interpretazione particolaristica della vita di specie. A tal fine Bayle invoca la tolleranza ideologica nella libertà di pensiero, smascherando le superstizioni e le ipocrisie dell'ortodossia religiosa. Sebbene si professi personalmente religioso, riconosce che anche l'ateo può agire secondo principi genuinamente morali e denuncia gli incredibili delitti che, in nome della fede, sono stati compiuti.¹ Bayle attua quindi uno sdoganamento della visione atea della realtà storico-sociale, che comporta una re-interpretazione del complesso fenomeno della vita degli indigeni d'America. La sua analisi non solo restituisce loro una moralità, aldilà della credenza religiosa (che vi sia o meno), ma denuncia anche gli incredibili delitti compiuti ai loro danni proprio in nome della fede, a cui tra l'altro si pretendeva di convertirli.

Come sottolinea Landucci: la grande funzione di Bayle, rispetto alla questione del consenso universale, fu (...) di portare in luce piena i presupposti impliciti nelle descrizioni di popoli "atei", ma non già perché si proponesse di indagarli criticamente o intendesse demistificarli, bensì, al contrario, in quanto egli li assunse espressamente, in proprio, come gli unici rigorosi.² Alla cristianità ufficiale delle gerarchie ecclesiastiche, predisposta alla conversione e sottomissione dell'Altro, Bayle, da credente, sostituiva una visione che comportava l'accettazione piena della libertà di pensiero altrui, di pari dignità della propria, anzi, per egli, anche più rigorosa. Il filosofo francese fa uso della critica storica per far giustizia di una tradizione ottusa e violenta, rivendicando il valore dei fatti e i diritti della libera ragione. In tal modo Bayle raccoglie la migliore tradizione del pensiero libertino e prepara, anche nello stile vivace e pungente, le future battaglie degli illuministi.³

L'idea-guida dell'illuminismo è la sovranità della *ragione*, la cui forza critica deve *illuminare* la mente d'ogni uomo, al fine di liberarlo dalla millenaria sudditanza alla superstizione religiosa, oltre che dalla soggezione economica e sociale all'aristocrazia. Al centro di questa istanza critica si pone l'idea di progresso; la convinzione, cioè, che con la moderna rivoluzione scientifica si è aperta all'uomo la possibilità di riscatto dal suo passato di tenebre culturali e di sofferenze materiali. Gli illuministi pongono in tal modo il problema della *storia*, del suo significato e del suo destino,

¹ C. Sini, *op. cit.*, p. 235

² S. Landucci, *op. cit.*, p. 227

³ C. Sini, *op. cit.*, p. 235

anche se in generale il loro atteggiamento verso il passato è fortemente critico e negativo.⁴

Lo storico Carr verifica in questo periodo la nascita di un nuovo approccio, mentale e materiale, nell'interpretazione del processo storico dell'umanità, riscontrando nei nuovi caratteri dell'Occidente un elemento del tutto nuovo postulando un fine verso cui si dirigerebbe l'intero processo storico; nasceva così la concezione teleologica della storia.⁵ Una concezione secondo cui l'esistenza dell'umanità è basata su un determinato ordine storico, modificabile dall'azione politica dell'uomo. Un'azione comunque progressiva, in quanto proiettata verso un fine evolutivo di miglioramento continuo; come spiega Gibbons, la storia fu concepita sotto forma di evoluzione progressiva, avente per fine la miglior condizione possibile dell'uomo sulla terra.⁶

L'analisi illuminista della società restituiva all'Uomo la priorità assoluta rispetto all'esistenza di entità extraterrene a cui assoggettare l'esistenza reale. Ciò si rifletteva anche sull'analisi dell'Altro da sé – per gli illuministi – non più da convertire alla propria visione religiosa del mondo, ma da analizzare invece alla ricerca della comune matrice umana. La discriminante fondamentale diveniva invece quella legata alla forma-denaro. E l'appartenenza ad una specie comune sottostava al possesso, o meno, della capacità di utilizzare tale mezzo di scambio.

Il settecentesco potere politico di estrazione europea, espressione della necessità moderna dello sviluppo della sorgente società industriale (Francia, Gran Bretagna), si caratterizzò fortemente proprio per l'elevazione della forma-denaro a valore universale ritenuto imprescindibile per l'umanità.

Il fatto nuovo risiede proprio nel diverso ruolo che va assumendo la forma-denaro, quello di livellatore che omogeneizza ogni altro valore (religioso o materiale), sino ad ergersi a vera e propria guida spirituale della società moderna, come anticipò in maniera sorprendente il più grande drammaturgo della storia: Esso è tanto potente da fare bianco il nero, bello il brutto, giusto l'ingiusto, nobile il volgare, giovane il vecchio, coraggioso ogni codardo (...) Questo giallo schiavo unisce ed infrange le fedi sacre, benedice i maledetti, rende amabile la lebbra stessa, onora i ladri e dà loro croci d'onore, ossequio ed influenza nel consiglio dei seniori. (...) O metallo maledetto, prostituta oscena degli uomini, tu acciechi nell'odio i popoli!⁷

L'analisi marxista allarga la disamina fenomenica della forma-denaro alle sue implicazioni storiche materiali: Il denaro che è a mia disposizione, ciò che io posso pagare, ciò che il danaro può comprare, quello sono io stesso, io, il possessore del danaro medesimo. Quanto grande è il potere del danaro, tanto grande è il mio potere. Le caratteristiche del danaro sono le mie stesse caratteristiche e le mie forze essenziali, quelle di me stesso, che ne sono il possessore. Ciò che io sono e posso, non è quindi affatto determinato dalla mia individualità. (...) Il danaro è il bene supremo (...).⁸

In questo passo di Shakespeare, ripreso ed utilizzato da Marx, è posta fortemente in rilievo la nuova indole della forma-denaro dominante: il suo potere divinatorio che gli permette di trasformare ogni carattere umano o naturale nel suo opposto, un'universale accostamento-omogeneizzazione tra cose apparentemente inconciliabili; un ruolo che potrebbe sintetizzarsi nell'accezione di meretrice universale, ovvero adescatrice fascinosa e pericolosa di esseri umani ridotti a clienti.

L'essere umano, finalmente liberato dalle catene della religione, finisce col perdere la sua stessa essenza individuale, sacrificato sull'altare di una nuova forma storica che ne sottomette l'esi-

⁴ C. Sini, *op. cit.*, p. 234

⁵ E.H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino, 1967, p. 118

⁶ E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Einaudi, Torino, 1967, cap. XXXVIII

⁷ W. Shakespeare, *Timone d'Atene*, Scena III, Atto Iv, trad. E. Montale, cit. in K. Marx, *Il capitale*, Libro I, cit., p. 164

⁸ K. Marx, *op. cit.*, p. 165

stenza al possesso, o meno, della forma-denaro, nuova chiave della vita terrena. Il concreto Dio-denaro prende il posto del metafisico Dio extraterreno. La civiltà è dunque (...) lo stadio di sviluppo della società, nel quale la divisione del lavoro, lo scambio tra individui da essa generato e la produzione che li abbraccia entrambi, giungono al completo dispiegamento e rivoluzionano tutta quanta la precedente società. (...) Ma in questo processo di produzione si insinua lentamente la divisione del lavoro. Essa mina la comunanza della produzione e dell'appropriazione, innalza a regola prevalente l'appropriazione individuale e produce con ciò lo scambio tra individui (...) Gradatamente, la produzione delle merci diventa la forma dominante.⁹ Un mondo nuovo mette in discussione i cardini millenari della comunanza tra *gentes*, ergendo a regola dominante le società l'appropriazione individuale di merci, quindi prodotto di valore di scambio. La ricchezza finisce con l'astrarsi da colui che la produce: ricchezza non della società, bensì di questo singolo miserabile individuo, fu l'unico fine che decedesse.¹⁰ Come analizzò l'antropologo Morgan, dall'inizio della civiltà l'aumento della ricchezza è divenuto così enorme (...) che questa ricchezza, nei confronti del popolo, è *divenuta una potenza incontrollabile. Lo spirito umano rimane perplesso e interdetto davanti alla sua stessa creazione.* (...) Gli interessi della società precedono assolutamente gli interessi individuali, e gli uni e gli altri devono essere portati a un rapporto giusto ed armonico. La semplice caccia alla ricchezza non è la meta finale dell'umanità.¹¹

La tesi radicale dell'illuminista Jean Jacques Rousseau è che l'uomo nasce libero, ma la società lo rende schiavo. L'uomo naturale, il buon selvaggio, era libero, pacifico, felice. Ma venne il giorno in cui non si accontentarono più di queste semplici condizioni di vita. Nacque la divisione del lavoro, quindi la proprietà privata, poi il vincolo sociale con leggi e capi. Nacquero con ciò le disuguaglianze tra gli uomini, che cominciarono a dividersi in ricchi e poveri, potenti e deboli, padroni e schiavi. (...) Allora e solo allora cominciarono terribili guerre che sempre più approfondirono le disuguaglianze e le infelicità. Intanto si svilupparono le arti e le scienze, con le quali noi "mascheriamo le nostre catene".¹²

Rousseau riscontra nella formazione della proprietà privata, parallela alla divisione del lavoro moderna, la matrice delle nuove disuguaglianze tra gli uomini. Disuguaglianze destinate ad accrescersi gradualmente, generando guerre ed infelicità celate dallo strumentale sviluppo scientifico, tanto da mettere in discussione quell'universalità del genere umano, caposaldo del primo illuminismo. Il rimedio rousseauiano non consiste però in un ritorno al passato, ma in uno sforzo collettivo di regolazione della nascente società: Con tutto ciò, è impensabile un ritorno all'originario stato di natura. Non possiamo tornare a nutrirci di ghiande, né fare a meno delle leggi e dei magistrati; ma possiamo dividere egualmente fra tutti gli uomini i nostri beni, e cioè edificare una società più giusta che assuma il mito dello stato di natura come unità di misura di ciò che l'uomo potrebbe e dovrebbe essere, e invece non è.¹³

Il modello societario assunto dall'illuminista francese come riferimento salvifico alla decadenza moderna era il mitico stato di natura. Stato che consentiva all'uomo di comprendere ciò che potrebbe e dovrebbe essere e che sta perdendo. La riacquisizione di simile patrimonio era possibile attraverso una educazione naturale. L'educazione naturale: Il programma di rigenerazione morale auspicato da Rousseau deve innanzi tutto metter capo a una grande riforma dei metodi educativi della quale l'*Emilio* è il manifesto e la teoria.¹⁴ Rousseau utilizza metaforicamente il protagonista dell'*Emilio* per incarnare l'uomo nuovo, intimamente liberato dalle costrizioni dei meccanismi alienanti della società moderna. Emilio è un fanciullo educato in campa-

⁹ F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Ed. Riuniti, Roma, 1971, p. 204

¹⁰ *Ivi*, p. 207

¹¹ L. H. Morgan, *Ancient Society*, p. 562, in F. Engels, *op. cit.*, p. 208

¹² J. J. Rousseau, *Discorso sulle origini dell'ineguaglianza*, a cura di S. Cotta, in *Grande antologia filosofica*, vol. XV, Marzorati, Milano, 1968, p. 873

¹³ *Ibidem*

¹⁴ C. Sini, *op. cit.*, p. 243

gna, quindi lontano dalla città, tombe del genere umano. Il contatto diretto con la natura fa da sfondo a un programma educativo che è interamente *naturalistico*. Il precettore di Emilio procede con un metodo *negativo*; egli cioè non insegna nulla, non impone nulla, ma lascia che Emilio sviluppi spontaneamente le sue facoltà, facendo diretta esperienza delle cose, inventandosi da se gli strumenti della conoscenza.¹⁵

Una vera e propria riscoperta dell'intima natura umana, che intende imporsi aldilà d'ogni meccanismo inquadratore esterno. L'Uomo prima di tutto. Suo fine non è quello di formare un uomo erudito, uno *specialista* in qualche ramo dello scibile, ma semplicemente quello di formare un *uomo*, senza altri aggettivi, un individuo intimamente libero, abituato a riconoscere come uniche autorità la ragione e l'esperienza.¹⁶

L'autore dell'*Emilio* interpreta la società moderna come vera e propria degenerazione dell'equilibrio umano nello stato di natura. L'educazione ci viene dalla natura, o dagli uomini, o dalle cose. Lo sviluppo interiore delle nostre facoltà e dei nostri organi è l'educazione della natura; l'uso che di questo sviluppo ci si insegna a fare è l'educazione degli uomini; e l'acquisto della nostra personale esperienza sugli oggetti che ci impressionano è l'educazione delle cose. Nell'ordine naturale, essendo tutti gli uomini uguali, la loro vocazione comune è lo stato di uomo; il nostro vero studio è quello della condizione umana.¹⁷ Rousseau è alla ricerca della vocazione comune sottostante l'unicità ed uguaglianza del genere umano. L'educazione naturale riveste un ruolo determinante in merito, in quanto l'unica che presuppone quell'uguaglianza di fondo tra gli uomini nello stato di armonia della natura. Colui che tra noi sa sopportare meglio i beni e i mali di questa vita è, secondo me, il meglio educato; ne consegue che la vera educazione consiste meno in precetti che in esercizi. Noi cominciamo ad istruirci cominciando a vivere: la nostra educazione comincia con noi. Così questa parola educazione aveva presso gli antichi un significato diverso, che noi non le diamo più. Significava nutrimento. Vivere non è respirare, è agire; è fare uso dei nostri organi, dei nostri sensi, delle nostre facoltà, di tutte le parti di noi stessi che si danno coscienza di esistere. L'uomo vissuto più lungamente non è quello che ha contato il maggior numero di anni, ma quello che ha più sentita la sua vita.¹⁸ Qui il filosofo francese si rifà con chiarezza ad un modello di educazione naturale, quindi umano, proprio degli antichi. Se tale richiamo può apparire generico, è comunque possibile riscontrare differenti caratteristiche educatrici nelle comunità selvagge, dovute alla diversa concezione della vita comune precedente l'introduzione della divisione del lavoro e della produzione di scambio. Poiché la base della civiltà è lo sfruttamento di una classe da parte di un'altra, l'intero sviluppo della civiltà si muove in una contraddizione permanente. (...) E se tra i barbari (...) la differenza tra diritti e doveri non esisteva, la civiltà rende chiari la differenza e l'antagonismo tra gli uni e gli altri anche al cervello più stupido, assegnando a una classe quasi tutti i diritti e all'altra quasi tutti i doveri.¹⁹

Al contrario di simile sviluppo moderno della società, Rousseau mitizza una figura che possa esulare da tali nefandezze: il buon selvaggio. Una figura metaforica che si pone al di là dei diritti e dei doveri della civiltà, vivendo in uno stato di natura che ne garantisca la condizione di felicità e simbiosi col mondo circostante. Osserva Rousseau che ci viene continuamente ripetuto che nulla sarebbe stato più miserevole dell'uomo in questo stato (...) Ma, se bene intendo questo termine di *miserevole*, mi pare o che sia una parola priva di senso, o che significhi soltanto una privazione dolorosa e la sofferenza del corpo o dell'anima. Ora vorrei che mi si spiegasse quale può essere il genere di miseria di un essere libero, il cui cuore è in pace e il corpo in salute. Ora si è mai inteso

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ J. J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, La Scuola Editrice, Brescia, 1989, p. 36

¹⁸ *Ivi*, p. 38

¹⁹ F. Engels, *op. cit.*, p. 207

che un selvaggio in libertà abbia mai neppure pensato a dolersi della vita e procurarsi la morte?²⁰

Viene così evidenziato uno stato d'animo che si va diffondendo nei sistemi civilizzati, quello di un malessere individuale frutto della mancanza di un senso di appartenenza collettivo. Il che comporta l'accentuazione del fenomeno dei suicidi, massimo sacrificio della propria soggettività che non trova più riscontro funzionale nella società circostante. Paradossalmente la libertà acquisita nella società moderna esaltatrice del ruolo dell'individuo, libero dalla soggezione ad un dio, finisce spesso con l'essere svuotata causa la perdita di quel tessuto connettivo col resto della comunità. Il che comporta la perdita di un patrimonio fondamentale ai fini della felicità umana. Si giudichi quindi con meno orgoglio da che parte sia la vera miseria,²¹ ammonisce Rousseau, secondo cui nulla sarebbe stato tanto miserevole quanto l'uomo selvaggio, abbagliato dai lumi, tormentato dalle passioni e capace di pensare ad una condizione diversa dalla sua.²²

La forza che egli intravede nel selvaggio risiede proprio nella sua ignoranza di quei costumi che ne pregiudicano l'organicità con la natura. Secondo il fautore del *mito del buon selvaggio*, questi aveva nel solo istinto tutto quanto gli occorreva per vivere nello stato di natura (...) La medesima causa che impedisce ai selvaggi di usare loro la ragione (...) impedisce loro al tempo stesso di abusare delle loro facoltà (...) sì che si potrebbe dire che i selvaggi non sono precisamente cattivi, perché non sanno cosa sia esser buoni; poiché non è l'accrescimento dei lumi, né il freno della legge, ma la calma delle passioni e l'ignoranza del vizio che impedisce loro di fare del male. Nello stato di natura, non si pone la necessità di imporre la bontà coi lumi o con le leggi, in quanto essa è frutto spontaneo delle passioni naturali dell'uomo privo dei vizi della civiltà. Una civiltà che finisce col mettere in discussione, con la divisione in classi, quell'unità di specie che Rousseau ritrova nelle comunità dei cosiddetti selvaggi. È dunque evidente che la pietà è un sentimento naturale che, moderando in ogni individuo gli impulsi dell'amore di sé stesso, concorre alla mutua conservazione di tutta la specie. È essa che ci porta, senza bisogno di riflessione, al soccorso di quanti vediamo soffrire, essa che, nello stato di natura, tiene luogo di legge, di costumi, di virtù, con il vantaggio che nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce.²³ La mutua conservazione della specie non è risultato di leggi o virtù generate dalla civiltà, ma frutto spontaneo della naturalità della vita dei selvaggi. Ogni membro della comunità è parte integrante dell'organismo collettivo, il quale non funzionerebbe allo stesso modo se fosse privato di una parte integrante di sé. Rousseau attraverso la figura del *buon selvaggio*, intende l'uomo selvaggio, soggetto a poche passioni che (...) non aveva che i sentimenti e i lumi propri a quello stato, non provava che i bisogni veri.²⁴ Una restituzione dell'Uomo al suo habitat naturale, dominato solo dai propri reali bisogni e non da passioni o lumi generati al di fuori della sua essenza naturale. Infatti, Rousseau mette all'indice proprio quelle istituzioni della nuova civiltà d'Occidente, causa generante problemi esistenziali estranea all'intima naturalità dell'essere umano: Le istituzioni sociali buone²⁵ sono quelle che meglio sanno snaturare l'uomo, togliergli la sua esistenza assoluta per dargliene una relativa e trasferire l'*io* nell'unità comune; di guisa che ogni individuo non si creda più uno, ma parte dell'unità. Il che comporterebbe quella perdita d'identità sottostante il dilagante fenomeno dei suicidi in simili società. L'esistenza assoluta, ovvero quella insita nella reale natura umana, lascia il posto, con la civilizzazione, ad un'esistenza relativa. Relativa alle necessità della società circostante, fondata su nuove leggi di produzione che progressivamente la distaccano da quello stato di natura che l'illuminista francese intende ritrovare attraverso il suo mito del buon selvaggio o nella ri-educazione del protagonista del suo *Emilio*. Ma i problemi che sorgono nel conflitto educativo tra una scelta naturale ed una civile so-

²⁰ J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, in *Grande antologia filosofica*, cit., p. 874

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

²³ *Ivi*, p. 875

²⁴ *Ibidem*

²⁵ L'autore col termine *buone* marca paradossalmente quelle istituzioni che presuppongono la civilizzazione dell'uomo, quindi il suo distacco dallo stato di natura.

no profondi ed apparentemente insormontabili: Colui che, nell'ordine civile, vuole conservare la supremazia dei sentimenti naturali, non sa ciò che vuole. Sempre in contraddizione con sé stesso, sempre incerto nelle sue inclinazioni ed i suoi doveri, non sarà mai né uomo né cittadino, non sarà buono né verso sé né verso gli altri. Sarà uno di quegli uomini d'oggi, un Francese, un Inglese, un borghese: non sarà nulla.²⁶ Gli uomini moderni sono equiparati al nulla, in quanto snaturati della loro intima essenza, quindi privi di una reale esistenza umana, sacrificata rispetto ad un sistema esterno che non lo pone più al centro dell'attenzione, ma funziona di leggi proprie. Rousseau esemplifica questa sua figura disumanizzata attraverso le categorie di Francese o Inglese, ovvero rappresentanti di quei popoli che stanno vivendo la rivoluzione industriale, con le sue enormi innovazioni e i relativi profondi mutamenti vitali, in positivo ed in negativo, per questi uomini. Mentre la categoria che l'autore francese utilizza per demarcare sociologicamente le vittime di questa mutazione è quella di borghese, ovvero l'espressione umana della società di classe che va strutturandosi in Europa occidentale. Rousseau pone in antitesi la figura del borghese rispetto a quella dell'uomo naturale: L'uomo naturale è tutto per sé: è l'unità numerica, l'intero assoluto che ha rapporto soltanto con sé stesso o con il proprio simile. L'uomo civile non è che un'unità frazionaria che dipende dal denominatore, e il cui valore consiste nel suo rapporto con l'intero, che è il corpo sociale.²⁷ Se l'uomo naturale è un uomo finito, completo ed autosufficiente nella sua collettività; il borghese o uomo civile soffre di una subalternità alla società che lo permea. Esso è ridotto ad unità frazionaria, quindi inesistente autonomamente in quanto subordinato alle esigenze della nuova società, il suo denominatore. Il suo valore esiste solo in rapporto all'intero che lo comprende. Come analizza Polanyi: Fra il XVII e il XVIII secolo si compie in Europa un capovolgimento di portata copernicana: si passa da un'epoca in cui l'economia è ancora subordinata alle esigenze della comunità umana a un'altra in cui le leggi economiche prendono liberamente il sopravvento ed è l'uomo a doversi piegare ad esse.²⁸ Con la Rivoluzione industriale il meccanismo produttivo finisce per staccarsi concettualmente, in maniera fittizia, dal lavoro sottostante, inteso come energia umana di chi lo attua. Esso si oggettivizza, divenendo effettivamente una merce che può essere comprata e venduta liberamente come tutte le altre e che, come le altre, è sottoposto ai meccanismi e alle regole del mercato.

Nella cosiddetta società di natura, vale a dire in quelle società che hanno preceduto l'affermazione di quella borghese, gli uomini lavoravano soltanto quanto gli bastava per mantenersi in vita, il lavoro serviva solo alla copertura dei bisogni fondamentali. Con l'affermazione della rivoluzione industriale, quindi dell'economia di scambio, la creazione lavorativa non era più limitata alla produzione dei necessari valori d'uso (per sé stessi e la propria comunità), ma si estendeva in un meccanismo di produzione allargata, ovvero finalizzata ad un'economia di scambio, con l'utilizzo della merce-denaro. Osservava Max Weber che, dal Settecento, il denaro... è presente come scopo a sé stesso.²⁹ L'Uomo finiva col lasciare il posto di catalizzatore della storia a delle forme impersonali (la forma-denaro) che ne soppiantavano la centralità, relativizzandone l'essenza all'esterno modo di produzione. Nell'arco di tutto questo sviluppo la società umana era diventata un accessorio del sistema economico³⁰ La vita umana, da fine dell'esistenza terrena, diveniva un mezzo, rapportato e sottoposto al fine dell'accumulazione del denaro. La visione pre-borghese della forma monetaria, rifacendosi a Platone ed Aristotele, considerava inconcepibile che una cosa inerte, inorganica, quale il denaro stesso, potesse dare dei frutti e si riteneva che acquisire denaro non già in cambio di altre cose e beni, bensì di denaro di altro tipo, fosse contrario alla natura umana.³¹ Il denaro è il tarlo che rode la salvaguardia della natura umana. Secondo Braudel: Ogni società di antica struttura che accolga la moneta, che apra ad essa le por-

²⁶ J. J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 45

²⁷ *Ibidem*

²⁸ K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974, p. 74

²⁹ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1997, p. 129

³⁰ K. Polanyi, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino, 1980, p. 36

³¹ K. Pribram, *Storia del pensiero economico*, Einaudi, 1988, vol. I, p. 33

te perde prima o poi i propri equilibri interni e libera forze da allora in poi mal controllate. Il nuovo gioco imbroglia le carte, privilegia poche rare persone, rigetta gli altri nella cattiva sorte. Ogni società sotto quest'impatto è costretta a fare pelle nuova. L'estensione dell'economia monetaria è poi tutto un susseguirsi di danni, sia nei Paesi avvezzi da tempo alla sua presenza, sia in quelli che raggiunge senza che ne siano immediatamente coscienti (...). Per qualche tempo l'uomo può ancora vivere fuori dall'economia di mercato, "come la lumaca nel suo guscio". Ma è solo un condannato che beneficia della condizionale. Tuttavia questi condannati non sfuggiranno alla loro sorte.³² Le argute metafore braudeliane ci destano dal torpore di una visione paradisiaca della società civilizzata, celata sotto le spoglie del Dio-danaro. Paradossalmente, troviamo a suffragio di una simile analisi disumanizzante addirittura il Padre Filosofico della società di mercato, Adam Smith: L'uomo che passa tutta la sua vita a compiere un piccolo numero di operazioni semplici, i cui effetti sono forse sempre gli stessi o quasi, non ha modo di esercitare la propria intelligenza o le sue facoltà di invenzione per eliminare difficoltà che mai si presentano. Egli si abitua a quest'esercizio e generalmente incretinisce, com'è possibile alla natura umana incretinire. Il senso dell'incretinimento umano di smithiana memoria è possibile interpretarlo come un allontanamento dell'uomo moderno dal suo centro, dal suo nucleo costitutivo, in quanto straniero a sé stesso, verso la sua intima essenza sacrificata all'impersonalità del sistema monetario. L'uomo moderno perde, per Simmel, i contenuti della vita, positivi o negativi che siano, sacrificati all'astrazione-denaro.³³

L'Uomo nello stato di natura e la sua trasposizione nella società civile

L'avvento della società moderna, coi suoi meccanismi impersonali ed i suoi effetti disumanizzanti, poneva numerosi interrogativi riguardo la reale essenza della natura umana, il ruolo dell'Uomo sulla terra, l'intimo significato della propria esistenza, individuale e sociale. "Nulla vi è di più dolce dell'uomo nel suo stato primitivo" scrive Rousseau. Come ebbe fine questo stato? Come nacquero le "catene" del vivere sociale? Quale peso ebbe la proprietà privata in tale svolta?³⁴ Una risposta ai diversi quesiti tenta di darla proprio lo stesso filosofo ginevrino: Il primo uomo che, avendo recinto un terreno, ebbe l'idea di proclamare *questo è mio*, e trovò altri così ingenui da credergli, costui è stato il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quanti assassinii, quante miserie, quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i pali o colmando il fosso, avesse gridato ai suoi simili: "Guardatevi dall'ascoltare questo impostore; se dimenticherete che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, sarete perduti!".³⁵

Questa nota citazione vuole fortemente affermare la proprietà sociale dei prodotti umani (frutti, terra), contraddicendo la possibilità di soddisfare i bisogni collettivi dell'umanità attraverso una divisione privata della proprietà. La pretesa soggettivistica di detenere la proprietà esclusiva, rispetto al resto della società, di un determinato bene (questo è mio) è il caposaldo fondante la società in divenire del Settecento, la cosiddetta società civile. Una società fondata sulla privazione della proprietà di specie (i frutti sono di tutti), o non proprietà (la terra è di nessuno), produttive di esclusivi valori d'uso per soddisfare le necessità della specie. Una categoria attuale da cui è necessario estraniarsi per analizzare il passato è, evidentemente, quella del valo-

³² F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo, le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, 1982, p. 293

³³ Georg Simmel fa l'esempio delle contadine greche del suo tempo che con un paziente e faticosissimo lavoro tessono degli straordinari ricami. Al momento di venderli c'è una forte esitazione, una lotta interiore, l'occhio passa alternativamente dal loro lavoro al denaro e dal denaro al lavoro, finché il denaro l'ha vinta e le contadine se ne vanno desolate di vedersi così ricche. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino, 1984, p. 572

³⁴ C. Sini, *op. cit.*, p. 327

³⁵ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, in *Grande antologia filosofica*, cit., p. 879

re di scambio. Nell'antichità infatti i prodotti non erano merci ed è fondamentale analizzare società differenti da quella in cui si vive sulla base delle *sue* categorie di valore, in modo da non tradurle attraverso il proprio schermo ideologico correndo il rischio di distorcerne i reali significati, pregiudicando la possibilità di comprensione dell'Altro. Ma, tornando al primo interrogativo, come ebbe fine questo stato? Secondo Rousseau, dal momento in cui ci si accorse che poteva essere utile ad un solo uomo di aver provvigioni per due, l'uguaglianza scomparve, s'introdusse la proprietà, il lavoro divenne necessario e le vaste foreste si mutarono in campi ridenti che dovettero essere bagnati dal sudore degli uomini e in cui si vide ben presto la schiavitù e la miseria germogliare e crescere insieme alle messi.³⁶ Con il lavoro l'Uomo giunge a modificare sé stesso e la sua intima natura sino a divenire esso stesso l'esito, il prodotto del suo lavoro. La naturale attitudine del *singolo membro*, che si concretizzava nella funzione che rivestiva all'interno della propria comunità, lasciava il posto al ruolo dell'*individuo* che, attraverso il proprio sudore, si alienava da una società che lo classificava esclusivamente in base al prodotto-merce del proprio lavoro. Secondo Derathé: Lo stato di natura può anche essere contrapposto allo stato civile, vale a dire alla società – e questo modo di concepirlo, oltre ad essere il più frequente, è anche il solo significativo dal punto di vista politico.³⁷ Tale era l'analisi della società di Samuel Pufendorf, per cui lo stato di natura è quello in cui si considerano gli uomini in quanto aventi fra loro un'unica relazione morale: quella fondata sul legame semplice e universale che scaturisce dall'averne un'uguale natura, indipendentemente da ogni convenzione e da ogni atto umano che abbia assoggettato alcuni di loro agli altri. (...) In questo senso, dunque, lo stato di natura si oppone allo stato civile.³⁸ Lo stato di natura del giurista alemanno comportava l'esistenza di un ineludibile legame di fondo universale, risiedente nella uguale natura umana al di là delle successive sopravvenute convenzioni sociali, come ad esempio lo stato nazionale. È importante specificare il significato dell'accezione pufendorfiana di uguaglianza naturale, con cui non deve intendersi che gli uomini nascono tutti con lo stesso talento o con la stessa forza, il che sarebbe negare l'evidenza, ma che la superiorità intellettuale, fisica e anche morale di un individuo non lo autorizza ad imporre ad altri il suo volere né a assoggettarli alla sua autorità.³⁹ Continua Pufendorf, precisando che lo stato di natura realmente esistente, ha luogo fra coloro che, sebbene uniti ad altri da una Società particolare, hanno in comune con essi solo la qualità di Esseri Umani e si devono reciprocamente solo di ciò che si può pretendere proprio in quanto Uomini. Così in passato vivevano l'uno rispetto all'altro i Membri di diverse Famiglie separate e indipendenti; ed è così che ancor oggi si considerano le Società Civili e i Singoli che non fanno parte di un medesimo Corpo Politico.⁴⁰ Questo passo è ancor più incisivo nel sottolineare il valore universale unificante della qualità di Essere Umano, indipendentemente da come gli Uomini siano divisi in società separate. Una cesura è rappresentata dalla formazione di Corpi Politici, gli Stati Nazione, che si affermano sovrapponendosi alle Società Civili.

La concezione rousseauiana della società naturale è decisamente influenzata dai postulati di Pufendorf, esaltanti l'essenza reale degli Uomini nello stato di natura. Rousseau ne deduceva sostanzialmente una condizione di indipendenza. Riconoscerlo equivale ad affermare che nessuno per natura è soggetto all'autorità di un altro e a sostenere che gli uomini nascono liberi e uguali.⁴¹ L'analisi del pensiero di Rousseau operata dal Derathé intende assegnare al filosofo francese un ruolo diverso da quello solitamente attribuitogli di utopista, mitizzatore di un'irreale società dell'Arcadia. È stato affermato che il *Contratto sociale* di Rousseau era l'incursione di un moralista nel campo delle istituzioni civili.⁴² Ma Derathé ritiene doveroso precisare che quel morali-

³⁶ *Ivi*, p. 881

³⁷ R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1993, p. 157

³⁸ S. Pufendorf, *Devoirs de l'homme et du citoyen*, Libro II, cap. I, § 4 (II, p. 3), in R. Derathé, *op. cit.*, p. 157

³⁹ R. Derathé, *op. cit.*, p. 161

⁴⁰ S. Pufendorf, *op. cit.*, Libro I, cap. I, § 6 (II, pp. 5-6)

⁴¹ R. Derathé, *op. cit.*, p. 167

⁴² B. de Jouvanel, *Essai sur la politique de Rousseau*, Genève, 1947, p.16

sta non separava la morale dalla politica: "Bisogna – diceva – studiare la società attraverso gli uomini, e gli uomini attraverso la società: chi volesse tratta e separatamente la politica e la morale non capirebbe mai niente di nessuna delle due".⁴³ L'opera dello storico prende così le distanze dalla visione banalizzante che vuole Rousseau sostenitore della legge di natura, una legge statica nel tempo, aliena dall'evoluzione della società. Per Derathé non ci sarebbe differenza tra natura e società nell'analisi rousseauiana, in quanto essa non esprime la visione di una natura sempre buona, ferma nelle sue origini, da contrapporre all'uomo civile ormai corrotto al di fuori di essa. Difatti, Rousseau ammette che lo stato di natura è una condizione di pace, ma respinge sia la teoria di Locke e di Pufendorf che quella di Hobbes. Pur arrivando a conclusioni diametralmente opposte, questi teorici hanno commesso lo stesso errore di *metodo*: nessuno dei due ha tenuto conto del concetto di *perfettibilità* né delle profonde modificazioni che la vita associata fa subire alla natura umana.⁴⁴ La visione rousseauiana dello stato di natura rifugge la immobilità, presupposto di fondo delle disamine politiche di questi altri pensatori. Nonostante siano opposte tra loro le conclusioni hobbesiane e lockiane, esse, per Derathé, sono inficcate dello stesso vizio di fondo, errore di metodo, ovvero l'assenza di perfettibilità nello stato di natura. Infatti, sia Hobbes, che intende lo stato di natura come *perenne* conflitto tra singoli; sia Locke, che si distacca nettamente da Hobbes (*affermando che*) lo stato di natura non è una condizione di pura violenza, di guerra perenne, ci presenta anzi già la base di quelli che saranno i perenni *diritti naturali* degli individui: il diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà (intendendosi per proprietà legittima il frutto del lavoro umano),⁴⁵ peccano dello stesso difetto di interpretazione di una società Altra, valutata in base a categorie di valore (come ad esempio il diritto di proprietà) che le sono estranei e che finiscono per comprometterne la reale comprensione. Anche per Locke, come per Rousseau, la legge naturale fa della condizione primitiva uno stato di pace e di scambievole aiuto,⁴⁶ ma il professore inglese ne trae diverse conseguenze concludendo che il passaggio allo stato civile non è che rafforzamento e perfezionamento dei diritti naturali,⁴⁷ quindi l'esame dello stato di natura finisce per adattarsi ai propri valori di merito, quelli di un appartenente al cosiddetto stato civile che non ritiene *perfezionabile* uno stato (di natura) diverso dal proprio. L'analisi di Derathé riscontra la differenza d'interpretazione tra la visione rousseauiana e quella lockiana o hobbesiana nell'antitetico approccio metodologico, per cui questi ultimi invece di studiare l'uomo con un metodo *genetico*,⁴⁸ che avrebbe consentito di analizzare la gradazione naturale dei suoi sentimenti, hanno proceduto *analiticamente*. Invece di prendere l'uomo così come esce dalle "mani della natura", hanno osservato gli uomini che avevano sotto gli occhi, senza rendersi conto che erano plasmati e trasformati da secoli di civiltà e di vita associata. "Questo metodo analitico" ha impedito loro di risalire fino al vero stato di natura.⁴⁹ Hobbes e Locke hanno tralasciato la distanza che correva tra l'Uomo naturale e quello civilizzato; non hanno fatto differenza fra gli impulsi primitivi e le "passioni fittizie", fra ciò che nell'uomo è innato e ciò che è acquisizione sociale o prodotto della civiltà, fra ciò che è dovuto alla natura e ciò che gli viene dalla società.⁵⁰ Rousseau riteneva simile vizio civilizzatore un fenomeno generale del suo tempo: Parlando continuamente di bisogni, di avidità, di oppressione, di desideri, e di orgoglio, tutti hanno trasposto nello stato di natura delle idee prese nella società: parlavano del selvaggio

⁴³ R. Derathé, *Nota introduttiva de Il contratto sociale*, di J.J. Rousseau, Einaudi, Torino, 1966, p. VII

⁴⁴ R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 165

⁴⁵ C. Sini, *op. cit.*, p. 127

⁴⁶ R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, p. 165

⁴⁷ C. Sini, *op. cit.*, p. 127

⁴⁸ Nel *discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, come più tardi nell'*Emilio*, il metodo di Rousseau è sostanzialmente *genetico*. Egli stesso scrive nella lettera a *M. de Beaumont*: Ho mostrato che tutti i vizi imputati al cuore umano non sono connaturati ad esso: ho descritto il modo in cui nascono; ne ho seguito, per così dire, la *genealogia* e ho fatto vedere come, attraverso l'alterazione successiva della bontà originale, gli uomini alla fine diventano come sono. Cit. in R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 165

⁴⁹ R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 165

⁵⁰ *Ivi*, p. 166

e descrivevano l'uomo civile. Finiva col ripetersi il fenomeno di massa dell'interpretazione etnocentrica subordinata alla scoperta dell'America. L'Altro da sé valutato in base ai *propri* valori, quindi incanalato nei *propri* schemi politico-sociali di riferimento e privato di una sua dignità esistenziale autonoma (diversa) dal *proprio* modo di vivere. Invece, per Rousseau: il selvaggio e l'uomo civile sono tanto diversi per la sensibilità e le inclinazioni profonde che ciò che renderebbe l'uno sommamente felice getterebbe l'altro nella disperazione.⁵¹ L'illuminista ginevrino porta a riprova delle sue constatazioni la condizione di isolamento degli uomini nello stato di natura, il che gli consente di affermare che il selvaggio va "soggetto a poche passioni"⁵² Dunque, per Rousseau, lo stato primitivo dell'uomo è caratterizzato dalla "calma delle passioni", una tranquillità d'animo e un'indifferenza simili all'atarassia del saggio stoico.⁵³ Uno dei capisaldi fondamentali della psicologia rousseauiana è rappresentato dalla convinzione che le passioni siano quasi esclusivamente di origine sociale e, quindi, possano svilupparsi in virtù di nozioni e conoscenze che l'uomo può acquisire soltanto grazie alle relazioni coi suoi simili. L'uomo è... un essere sociale che ha bisogno di una morale fatta per l'umanità.⁵⁴ Benché la necessità di vivere possa incitare gli esseri umani a fuggirsi piuttosto che ad avvicinarsi, la sociabilità corrisponde alle intenzioni della natura o ai voleri della Provvidenza.⁵⁵ Dunque, la storia dell'umanità comincia solo con la sociabilità. L'immobilismo dello stato di natura mantiene l'umanità ancora alla stregua dell'animalità, stato superabile solo attraverso la vita sociale che genera il meccanismo della *perfettibilità*. Secondo Derathé, non è il caso di travestire da partigiano del progresso uno scrittore che deplora per l'umanità una "marcia così rapida verso la perfezione della società e verso il deterioramento della specie". Tuttavia non si deve dimenticare che il tema della *depravazione* trova la sua contropartita in quello dell'*elevazione*.⁵⁶ Per Rousseau: Se l'uomo visse isolato, avrebbe pochi vantaggi su gli altri animali. Solo nel reciproco contatto si sviluppano le più sublimi facoltà e si mostra l'eccellenza della sua natura.⁵⁷ Stando a Rousseau, quindi, non esiste una presunta opposizione, nella sua opera, tra la natura umana e la vita in società. Senza la vita sociale, le facoltà potenziali dell'essere umano rimarrebbero eternamente delle facoltà virtuali, e l'umanità sarebbe rimasta fissa nell'immobilità della natura sulla falsariga delle altre specie animali. Ecco perché – nessun dubbio è possibile – "l'uomo è socievole per natura o almeno è fatto per diventarlo" (...) La vita sociale eleva l'uomo al di sopra della sua condizione primitiva, sebbene gli abusi della sua nuova condizione possano, indubbiamente, farlo degenerare e sognare una impossibile retrogradazione.⁵⁸ L'essere umano è Uomo quando si eleva da una condizione primitiva di isolamento al fine di interagire col resto della specie e divenire uomo sociale. Il sentimento naturale che regola gli umori verso il prossimo è, secondo Rousseau, l'amor di sé, in perenne conflitto col suo corrispettivo della società in cui vive, l'amor proprio: Non bisogna confondere l'amor proprio e l'amor di sé, due passioni profondamente diverse per la natura e per gli effetti. L'amore di sé è un sentimento naturale che porta ogni essere vivente a difendere la propria sopravvivenza e che, diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà, genera l'umanità e la virtù. L'*amor proprio* è solo un sentimento negativo, fittizio, nato nella società, che porta ogni uomo ad apprezzare sé stesso più di chiunque altro, ispira agli esseri umani tutto il male che si fanno a vicenda ed è la vera fonte dell'onore.⁵⁹ È chiaro il significato che il filosofo ginevrino sottende alla concezione di società in cui si sviluppa l'amor proprio;

⁵¹ J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, Pol. Writ., I, p. 195, cit. in R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 166

⁵² R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 173

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ J.J. Rousseau, *Lettres a Ch. De Beaumont*, cit. in R. Derathé, *Nota introduttiva de Il contratto sociale*, cit., p. IX

⁵⁵ R. Derathé, *Nota introduttiva de Il contratto sociale*, cit., p. IX

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ivi*, p. X

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, nota o (Pol. Writ., I, p. 127), cit. in R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 174

una società che genera sentimenti negativi e fittizi, ispirando il male reciproco tra esseri umani civilizzati. Quando accusa la società, Rousseau in realtà prende di mira un certo ordine sociale, lo stesso che nelle *Confessioni* chiama "le nostre sciocche istituzioni civili".⁶⁰ Tale società descritta da Rousseau è naturalmente quella del suo tempo: la società borghese, una società che esalta la divisione tra uomini in classi separate minando l'unità di specie del genere umano. L'unità originaria si è spezzata e regna sovrana la scissione; gli elementi finora uniti entrano in rapporto negativo l'uno con l'altro.⁶¹ L'affermazione di una società comportante meccanismi di separazione tra uomini, quindi aliena all'essenza dell'Uomo naturale, consente una logica di estraniamento volta alla dissoluzione dell'unità originaria del genere umano. Ma questo processo di estraniamento è il processo storico che presuppone la scissione e la dissoluzione dell'unità originaria, è (...) la separazione di queste condizioni organiche dell'esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione che si attua pienamente nel rapporto tra lavoro salariato e capitale.⁶² Sono le nuove condizioni sociali della società borghese europea la premessa fondamentale soggiacente il mutamento che trascende la passione naturale dell'Uomo, l'amor di sé fondamentale della vita sociale, trasfigurandolo in amor proprio, ovvero anteposizione di sé stesso rispetto al bene comune. Una posizione innaturale rispetto ad una universale organicità di specie, in quanto, secondo l'analisi rousseauiana nella condizione primitiva, nell'autentico stato di natura, l'amor proprio non esiste.⁶³ Solo quando entra in gioco l'amor proprio, gli uomini possono diventare rivali o nemici, mentre una vera competizione non può nascere fra esseri per cui la felicità si riduce al senso di *benessere fisico*. L'assenza di vincoli esterni permette a coloro che permangono al di fuori dei *limes* della civiltà di limitarsi alle proprie essenziali funzioni vitali (di *benessere fisico*) ed evitare il meccanismo divisorio ed alienante della società civilizzata divisa in classi, popoli e stati-nazione. Nello stato di natura le relazioni tra gli uomini non sono *morali*,⁶⁴ il selvaggio non pensa a paragonare la propria sorte con la loro (*gli altri membri della comunità*) né sarebbe in grado di farlo. Non lo tormenta il desiderio di essere superiore agli altri o di godere della loro stima, ignora la servitù dell'opinione e la passione dell'orgoglio (...) Non pensa alla supremazia: (*secondo Rousseau*) "non vuole altro che vivere e rimanere ozioso".⁶⁵

Il senso dell'aggettivo ozioso, adoperato dall'illuminista ginevrino, è da intendere in senso antitetico al concetto borghese di *negotium*, ovvero l'agire quotidiano al fine di operare affari. Ozio, quindi, in quanto riscoperta dei ritmi naturali di vita e riflessione dell'Uomo sociale. La sola forma di socievolezza ammessa da Rousseau, dunque, o meglio la sola che egli giudichi naturale, è quella che trova fondamento nell'identità della nostra natura sensibile. Quanto a quella scaturita da bisogni fittizi (...) gli appare più come una fonte di disordine che come un elemento di unione. (...) La società, dunque, "corrompe e perverte gli uomini" perché sostituisce all'indipendenza naturale una dipendenza reciproca e mette tutti in catene.⁶⁶ Secondo Rousseau: essendo i legami dell'asservimento formati unicamente dalla dipendenza reciproca fra gli uomini e dai bisogni che li uniscono fra loro, è impossibile assoggettare un uomo se prima non lo si mette in condizione di non poter fare a meno degli altri: la non sussistenza di questa condizione nello stato di natura lascia ognuno libero dal giogo e rende vana la legge del più forte.⁶⁷ La indipendenza naturale consiste proprio in quella mancanza di vincoli esterni, morali, che incatenano l'Uomo rendendolo dipendente *in primis* dalla società, e dalle sue leggi, quindi dai suoi simili, proprio mentre paradossalmente ne viene separato. Ma cos'è che rende l'uomo socievole, per

⁶⁰ R. Derathé, *Nota introduttiva de Il contratto sociale*, cit., p. XI

⁶¹ K. Marx, *Grundrisse*, Vol. I, Einaudi, Torino, 1976, p. 133

⁶² *Ivi*, p. 114

⁶³ J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, nota o (*Pol. Writ.*, I, p. 217), in R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 176

⁶⁴ Rispondenti ad una morale pubblica propria delle nascenti società borghesi.

⁶⁵ R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 176

⁶⁶ *Ivi*, p. 187

⁶⁷ J.J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, *Pol. Writ.*, I, pp. 167-8, cit. in R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 187

Rousseau? È la debolezza dell'uomo a renderlo *socievole*, sono le miserie comuni a portare i nostri cuori verso l'*umanità* (...) Ne consegue che ci leghiamo ai nostri simili, più che per la percezione dei loro piaceri, per quella delle loro pene, nella quale cogliamo meglio l'*identità della nostra natura* e la garanzia del loro attaccamento a noi. Se i comuni bisogni ci uniscono con l'interesse, le miserie comuni ci legano con l'affetto.⁶⁸ L'Uomo è animale sociale proprio grazie alle sue innate paure, affrontabili in maniera più efficace attraverso la fusione dell'individuo isolato, e relativamente indifeso, nel calderone sociale della *umanità*, ovvero la percezione della comune *identità nella natura* col proprio simile, presupposto dello sviluppo di quelle passioni sintetizzabili nella categoria rousseaiana dell'amore di sé. Ma com'è possibile l'approccio universale, sulla base della comune identità naturale, col resto dell'umanità? Secondo Rousseau, è fondamentale il ruolo della famiglia, intesa nel suo senso naturale e non morale. Per lui la famiglia non è un'istituzione umana fondata mediante un patto, ma una società naturale. "La più antica di tutte le società, la sola naturale, è quella della famiglia", si legge nel *Contratto sociale*.⁶⁹ Ancora una volta si presenta un'antinomia tra lo stato naturale perso dall'uomo moderno e una costrizione-costruzione artificiale, quale quella della società civile con le relativi istituzioni disumanizzanti: la maggior parte dei nostri mali è opera nostra e noi li avremmo quasi tutti evitati conservando il modo di vivere semplice, uniforme e solitario che era prescritto dalla natura.⁷⁰ L'esperienza storica prova incontestabilmente che il genere umano s'è trascinato in modo apparentemente autolesionista, se non masochista, un certo fardello di guerra, violenza, sofferenza e sopraffazione. La visione storica di Rousseau non intende certo negare l'inevitabile, nega invece che la malvagità sia innata, naturalmente, alla specie: non v'è nessuna perversità originale nel cuore umano, che i primi movimenti della natura sono sempre retti. Una volta posto questo principio, è necessario dimostrare in che modo, l'uomo essendo buono, gli uomini divengano malvagi.⁷¹ La chiave rousseiana operante la inversione di rotta nel cammino del genere umano è l'avvento della società civile, col suo peculiare carico di violenza e guerra. Infatti, per Rousseau, quelle dello stato di natura non possono definirsi guerre. Come spiega il Derathé: Rousseau enuncia un paradosso di cui bisogna approfondire il significato. Per lui, non basta che fra due uomini scoppi una contesa, che si battano o addirittura si uccidano, perché nasca fra loro un vero stato di guerra e li si possa considerare nemici. C'è vera guerra solo se le ostilità durano un certo tempo e mirano a ottenere la riparazione di un danno. Ebbene, nello stato di natura queste condizioni non si verificano mai insieme.⁷² Rousseau non ammette conflittualità in un'umanità che agisce organicamente nello stato di natura, priva di quelle istituzioni civili esterne che ne pregiudicano il naturale modo di vita in funzione dell'interesse di specie, e non della sola proprietà privata. "Non si dà guerra generale fra uomo e uomo, e la specie umana non è stata creata unicamente per distruggersi", scrive Rousseau nello *Stato di guerra*. Sarebbe strano, in effetti, che la sopravvivenza dell'individuo fosse possibile solo a spese della specie. Se l'uomo fosse così come lo descrive Hobbes, il genere umano non potrebbe sopravvivere. "Sarebbe un animale davvero strano quello che facesse dipendere il suo bene dalla distruzione della specie! E come immaginare che questa specie, per quanto mostruosa e detestabile, possa durare solo due generazioni?" Non si conosce nessuna specie animale che sia stata creata per auto-distruggersi. La natura ha provveduto alla sopravvivenza della specie non meno che a quella degli individui: l'istinto ha la funzione di garantirle entrambe.⁷³ L'equilibrio naturale sarebbe garantito da questo istinto di sopravvivenza, dell'individuo e della specie in simbiosi, innato nell'Uomo. La conclusione logica conseguente è che non si dà guerra fra gli uomini, scrive Rousseau. La guerra ha

⁶⁸ J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 191

⁶⁹ R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 232

⁷⁰ J.J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, cit., p. 29

⁷¹ J.J. Rousseau, *Lettre a Ch. De Beaumont*, cit. in R. Derathé, *Nota introduttiva de Il contratto sociale*, cit., p. VIII

⁷² R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 169

⁷³ *Ivi*, p. 172

luogo solo fra gli Stati.⁷⁴ Ovvero tra quegli organismi rappresentativi di un ordine civile, fittizio, divisorio dell'unità originaria di specie dell'universalità umana. L'assunto rousseauiano è basato sulla superiore autorità di un ordine naturale rispetto a quello statale della nuova civiltà; una sorta di legge naturali, una legge sacra che l'uomo non ha il permesso di violare e che non infrange mai impunemente.⁷⁵ Il quinto libro dell'*Emilio* è esemplificativo del ruolo assegnato da Rousseau alle leggi di natura: Le leggi eterne della natura e dell'ordine esistono. Per il saggio sostituiscono la legge positiva; sono iscritte in fondo al suo cuore dalla coscienza e dalla ragione; deve osservarle per essere libero.⁷⁶ Quindi la vera libertà non è, per Rousseau, il risultato di leggi civili esterne, ma l'armonia dell'Uomo con sé stesso, coscienza e ragione, e, di conseguenza, con le eterne leggi della natura. Si verifica una dicotomia tra i bisogni innati corporali dell'Uomo e le necessità indotte dal nascente sistema industriale. Poiché il solo strumento che l'uomo selvaggio conosca è il suo corpo, lo adopera per vari usi di cui, per mancanza di esercizio, il nostro non è capace: è la nostra industriosità che ci toglie quella forza e quell'agilità che la necessità obbliga lui ad acquistare. (...) se volete vedere una gara in condizioni ancora più diseguali, metteteli l'uno davanti all'altro nudi e disarmati, e riconoscerete subito quale sia il vantaggio d'aver sempre a disposizione tutte le proprie forze, d'esser sempre pronto ad ogni evento e di portare sempre sé stesso, per così dire, tutto intero con sé.⁷⁷ Rousseau opera un vero e proprio elogio dell'uomo naturale, forte delle sue innate qualità fisiche e attitudinali ancora non inquinate dall'alienazione, da sé stesso e dal resto della specie, causata dalle macchine rappresentative del nuovo *modus vivendi*. Il pensatore ginevrino, nell'*Origine della disuguaglianza*, ne descrive attraverso efficaci metafore gli effetti modificatori che queste generano sulla naturale essenza dell'Uomo: Guardiamoci dunque dal confondere l'uomo selvaggio con gli uomini che abbiamo sotto gli occhi. La natura tratta gli animali abbandonati alle sue cure con una predilezione che sembra indicare quanto essa sia gelosa di questo diritto. Il cavallo (...) e persino l'asino hanno di solito una statura più alta, una costituzione più robusta, più vigore, più forza e più coraggio quando sono nelle foreste che quando sono nelle nostre case: *diventando domestici perdono la metà di quei vantaggi*, e si direbbe che tutte le nostre preoccupazioni di trattare bene e nutrire bene quegli animali non facciano altro che *imbastardirli*. E lo stesso succede anche all'uomo: diventando socievole e schiavo diventa debole, timoroso, strisciante, e il suo modo di vivere molle ed effeminato finisce per snervare insieme la sua forza ed il suo coraggio.⁷⁸ Rousseau pone all'indice l'imbastardimento dell'Uomo naturale catapultato nel vortice meccanico ed alienante della società industriale, e delle sue fredde ed impersonali logiche estranee alla naturale propensione umana per la socializzazione coi propri simili, sulla base dell'originaria comunanza di specie e non delle fittizie convenzioni sociali, frutto della civiltà moderna, causa del proprio indebolimento.

La teleologia kantiana della natura umana verso la società civile. Il concetto di morale universale nella moderna divisione nazionale

L'analisi sin qui svolta dei mutamenti incorsi nell'Uomo catapultato nella nuova società industriale ha posto in risalto la messa in discussione di determinati valori naturali, sacrificati sull'altare del dio laico della modernità: la forma-denaro. Ma che ruolo ha svolto in simile contesto generale la massima espressione filosofica della società europea borghese, l'illuminismo? L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso.⁷⁹ Que-

⁷⁴ *Ivi*, p. 168

⁷⁵ J.J. Rousseau, *Nouvelle Héloïse, Partie II, Lettre II* (IV, p. 132), cit. in R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 196

⁷⁶ J.J. Rousseau, *Emilio*, cit. in R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit., p. 197

⁷⁷ J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 40

⁷⁸ *Ivi*, p. 45

⁷⁹ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di filosofia politica*, a cura di D.

ste sono le parole di apertura del breve saggio del 1784 di Immanuel Kant dal titolo *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, un'opera che rappresenta un crocevia fondamentale del particolare momento storico, punto di convergenza delle istanze di rinnovamento che il secolo dei lumi ha apportato alla società europea.

Il bersaglio dell'opera kantiana è l'oscurantismo religioso, intriso di dogmatismo culturale, un vero e proprio freno al *progresso inesorabile dell'umanità*. Progresso possibile solo attraverso il libero uso della *ragione*, dato che a questo Illuminismo non occorre altro che la *libertà*, e la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di *fare pubblico uso* della propria ragione in tutti i campi.⁸⁰ L'uso della *ragione* è la panacea kantiana alla decadenza morale frutto dei tempi moderni; l'utilizzo del proprio intelletto, libero da dogmatismi, rappresenta un atto di coraggio per l'uomo giunto quasi ad amare il proprio stato di minorità, adagiato su sé stesso. Tale è la condizione in cui, per Kant, ha sempre vissuto l'uomo, una condizione simile a quella dei minorenni, ai quali fa comodo avere qualcuno che pensa al proprio posto, evitando i rischi dettati da un uso autonomo della ragione. La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini dopo che la natura li ha da lungo tempo fatti liberi da direzione estranea (*naturaliter maiorenes*) rimangono ciò nondimeno volentieri per l'intera vita minorenni, per cui riesce facile agli altri erigersi a loro tutori. Ed è così comodo essere minorenni!. In seguito, Kant rafforza il senso del discorso utilizzando la stessa metafora animalesca rousseauiana dell'*Origine della disuguaglianza* per descrivere la peculiare situazione di addomesticamento in cui versa l'uomo della società civile: Dopo di averli in un primo tempo istupiditi come fossero animali domestici e di aver con ogni cura impedito che queste pacifiche creature osassero muovere un passo fuori della carrozzella da bambini in cui li hanno imprigionati, in un secondo tempo mostrano a essi il pericolo che li minaccia qualora cercassero di camminare da soli.⁸¹ Rendere l'uomo maggiorenne significa allora riscattarlo da questa condizione di subordinazione che ne pregiudica la libertà di pensiero e azione. La libertà dunque indica l'autonomia della volontà, la capacità cioè della volontà di determinarsi in modo indipendente dalla causalità naturale, a partire dalle leggi della ragione; l'azione umana dipende dalla autonomia della volontà, la quale si manifesta come attività, come spontaneità in rapporto alle azioni.⁸² Un concetto molto caro a Kant, dato che a misura che le limitazioni all'attività umana saranno tolte (...) si produrrà per gradi l'*Illuminismo*, come un gran bene che la specie umana può derivare perfino dalle mire ambiziose di potenza dei suoi dominatori.⁸³ L'illuminismo designa, per Kant, dei caratteri innovativi e liberatori di carattere innanzi tutto morale. Una morale che possa consentire il superamento della finitezza individuale per coinvolgere un insieme di soggetti in un progetto collettivo, come delineato da Rousseau: Colui che osa affrontare l'impresa di dare ordinamento ad un popolo deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana; di trasformare ogni individuo (che per se stesso è un tutto perfetto e chiuso) in una parte di un tutto più grande da cui l'individuo riceve, in qualche modo, la sua vita e la sua stessa esistenza (...) allora si può dire che la legislazione è arrivata al punto più alto di perfezione che potesse raggiungere.⁸⁴ Il tutto comporta la necessità di un cambiamento della natura umana, un adeguamento, incapsulamento, nella civiltà che si va irresistibilmente affermando. Secondo Kant, egli esprimeva la difficoltà per la nostra specie di procedere nel solco del continuo progresso verso il proprio destino; non vi si può infatti arrivare a volo: l'esperienza dei tempi antichi e dei nuovi deve su di ciò rendere ogni pensante imbarazzato e dubbioso circa la possibilità per la nostra specie di diventar mai migliore.⁸⁵

Fauci, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 25

⁸⁰ *Ivi*, p. 27

⁸¹ *Ivi*, p. 25

⁸² G. Duso, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, in *La Filosofia Politica di Kant*, a cura di G. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, F. Angeli, Milano, 2001, p. 36

⁸³ I. Kant, *op. cit.*, p.19

⁸⁴ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 89-90

⁸⁵ I. Kant, *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, Paravia, Torino, 1921, p. 258

Nonostante i dubbi e gli imbarazzi, Kant resta comunque convinto che la destinazione finale dell'umanità sia il culmine di un cammino verso un continuo miglioramento di sé stessa, il che comporta l'impossibilità di legarne i destini a dogmi fissati nell'ordine immutabile della società: Un secolo non può impegnarsi e giurare di porre la generazione successiva in una condizione che la metta nella impossibilità di estendere le sue conoscenze (...) di liberarsi dagli errori e soprattutto di progredire nell'Illuminismo. Ciò sarebbe un crimine contro la natura umana, la cui originaria destinazione consiste proprio in questo progresso.⁸⁶

È possibile riscontrare una costante nel pensiero politico kantiano: l'oscillazione tra una tensione verso il progresso⁸⁷ ed il rispetto per un determinato ordine costituito, e le sue leggi. Il suo pensiero illuminista invertendo una formula tipica della società dogmatica dell'*ancien régime*, obbedite, non ragionate, in ragionate su tutto, ma obbedite,⁸⁸ finisce col presupporre una grande svolta morale nel singolo individuo in bilico tra l'invito a sfruttare il proprio patrimonio intellettuale e il dovere di non sovvertire l'ordine sociale. Dunque Kant sembra sdoppiare l'uomo tra una sua dimensione pubblica ed un'altra, magari antitetica, privata, accomunate nel dovere di una vita morale, fondamento della vita sociale e dei rapporti tra gli uomini. Unica legge morale è la legge del dovere che parla al cuore e alla ragione di ogni uomo. Ogni conformità a norme esterne non sarebbe per Kant "morale". (...) Per agire moralmente l'uomo deve unicamente uniformarsi alla voce della sua libera ragione; è casomai essa a legittimare le autorità esterne, riconoscendole consone all'imperativo categorico e non viceversa.⁸⁹

Da un lato, dunque, il principio politico di Federico II Ragionate ma obbedite, dall'altro la volontà di specie e la libertà naturale di rousseauiana memoria. La morale kantiana si pone così a metà strada fra una reazionaria ricerca di un mitico ritorno ad un Eden perduto e le prime istanze rivoluzionarie di chi presuppone la necessità di una società che superi la divisione di classe di quella borghese. Kant, individua nella ragion pura pratica, ovvero della ragione individuale al servizio del benessere sociale, il punto di arrivo al quale deve pervenire l'umanità per raggiungere una piena consapevolezza di sé verso il suo fine ultimo, ovvero la felicità terrena.

Ma questa idea paradossalmente non è raggiungibile, per Kant, se si fa a meno dell'idea di dio. L'Illuminismo kantiano da un lato rifiuta il dogmatismo religioso, ma dall'altro non esclude totalmente la presenza di un essere superiore ed intelligibile al quale l'uomo deve necessariamente rapportarsi; il pensiero del filosofo di Königsberg non è dunque completamente ateo, al contrario di altre correnti dell'Illuminismo. Benché l'uomo torni con Kant al centro dell'universo, mentre la divinità è quasi posta sullo sfondo, l'esistenza divina resta un postulato della ragion pratica in quanto condizione indispensabile per il raggiungimento del sommo bene, vale a dire l'unione tra virtù e felicità. L'uomo deve possedere l'idea di dio per raggiungere coscientemente tale unione, pena la mancata percezione del suo dovere morale. Ma Kant, fedele al pensiero illuminista, non tratta di un dogma teoretico al quale obbedire ciecamente, bensì di una necessità di cui l'uomo abbisogna per realizzare sé stesso in terra. Kant ammette l'importanza sociale di dio più come punto di riferimento morale da aver presente nella vita pratica, che quale guida spirituale ed oggetto di culto e di fede. Dio non è quindi il culmine di un ragionamento teoretico; è semplicemente postulato dalla legge morale come condizione facilitante al fine del raggiungimento del sommo bene. Solo seguendo le disposizioni della volontà divina, adattata alla realtà sociale, l'uomo può indirizzare la propria esistenza verso una condotta razionale, quindi morale in assoluto. Viviamo noi attualmente in un'età illuminata? (...) No, bensì in un'età di Illuminismo. Come stanno ora le cose, la condizione in base alla quale gli uomini presi in massa siano già in grado di valersi del proprio intelletto nelle cose della religione senza la guida di altri, è ancora molto lontana. Ma abbiamo evidenti segni che essi abbiano aperto il campo per la-

⁸⁶ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di filosofia politica*, cit., p. 31

⁸⁷ Si narra che quando Kant apprese la notizia della presa della Pastiglia rimase così colpito da mutare l'itinerario della sua celebre passeggiata pomeridiana

⁸⁸ Motto sintetizzante i principi politici di Federico II di Prussia, alla cui corte operava il filosofo Kant

⁸⁹ C. Sini, *op. cit.*, p. 260

vorare a emanciparsi da tale stato.⁹⁰

L'uomo ha dunque iniziato ad incamminarsi sulla via dell'emancipazione, ma lungi dall'essere vicino all'obiettivo è ancora necessitato ad usufruire dell'incentivo religioso. Per Uomo, nell'accezione kantiana, bisogna intendere comunque una collettività universale e non il singolo uomo isolato dal resto della sua specie. È da notare che l'umanità in quanto specie, e non in quanto singolo individuo, è al centro dell'analisi kantiana: ed il fine ultimo è il suo progresso verso il meglio, in altre parole la ricerca della virtù e della felicità intese in senso assoluto, non da un punto di vista semplicemente edonistico. E virtù e felicità sono raggiungibili soltanto in un mondo pacificato. La pace, infatti, costituisce il compimento di quel procedere della storia verso il meglio, che rappresenta il punto d'incontro più alto tra morale, politica e diritto.⁹¹

Nella *Critica della ragion pratica*, Kant espone la sua visione del progresso della storia umana: La *conformità completa* delle intenzioni alla legge morale è la condizione suprema del sommo bene (...) Ma la conformità completa della volontà alla legge morale può essere soltanto trovata *in un progresso all'infinito* verso questa conformità completa (...) Ma questo progresso infinito è soltanto possibile colla supposizione di un'*esistenza che continui all'infinito*. Cosa significa quest'assunto? Innanzi tutto risalta fortemente l'idea di un processo lento, ma graduale, dell'esistenza umana verso un *progresso all'infinito*. Anche se, secondo Kant il progresso non si raggiunge attraverso un moto uniforme e lineare, bensì per tentativi ed errori, così che né il percorso, né tantomeno l'approdo finale, risultano garantiti.⁹² Ma Kant ribadisce in più occasioni con passione il destino finale verso cui muove l'umanità, sino a sfidare chiunque a fornirgli prove del contrario. In una polemica con Moses Mendelsshon, egli asserisce tenacemente l'inevitabilità del progresso della specie umana: L'affermare che una cosa non è finora avvenuta e quindi non avverrà mai, molto meno giustifica l'abbandono di un fine morale, il quale diventa un dovere se non si dimostra l'impossibilità di raggiungerlo.⁹³ Così Kant ribalta l'onere della prova: non sono le sue asserzioni a richiedere una prova empirica, ma, al contrario, quelle di chi intenderebbe metterne in discussione le stesse fondamenta.

Dunque operare in favore di un miglioramento della specie diviene un dovere morale proprio perché nessuno può provare scientificamente che sia impossibile conseguirlo. Il problema risiede nel comprendere da dove derivi tale incrollabile fede nell'infinito processo verso il meglio dell'umanità, un fenomeno ritenuto inevitabile, lento ma inarrestabile. La soluzione può essere trovata nella dottrina teleologica della natura, posta quale punto fermo della sua filosofia della storia. Questa particolare concezione della divina Provvidenza, ordinata secondo fini precisi ma imperscrutabili per l'uomo, connota di originalità il sistema kantiano permeandolo di intenti universalistici volti al raggiungimento del bene ultimo per l'intera umanità: L'uomo non è così da solo nel suo cammino ma le sue manifestazioni, cioè il suo essere uomo tra gli uomini, sono determinate da leggi naturali universali; dunque tutte le sue azioni che possono apparire casuali, sono in realtà ordinate secondo un fine dalla natura.⁹⁴ Scoprire tale fine è la missione del filosofo: capire se si tratti di un progetto razionale, e se le sue leggi vadano tutte nella stessa direzione teleologica. L'introduzione dell'assunto kantiano di Provvidenza nel pensiero moderno rappresenta così un primo passo nella definizione del concetto di libero arbitrio dell'essere umano. Se egli non intende restare in balia del caso, definito sconsigliato, è necessario presupporre un disegno finalistico della natura, altrimenti sarebbe difficile dare un significato razionale alle attività umane. Kant insiste sul postulato che intende natura e storia come fenomeni di differente direzione, è quindi ragionevole tentare di scoprire il disegno della prima nella seconda. Essa, dice

⁹⁰ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di filosofia politica*, cit., p. 34

⁹¹ A. Loretoni, *Pace perpetua e ordine internazionale in Kant*, in *Iride*, n.17, gennaio-aprile 1996, p. 117

⁹² A.Loretoni, *L'ordine tra gli stati: pace e progresso nella prospettiva kantiana*, in *La filosofia politica di Kant*, a cura di G. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, ed. Angeli, Milano, 2001, p. 58-59

⁹³ I. Kant, *Sopra il detto comune: questo può essere giusto per la teoria, ma non vale per la pratica*, in *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, La Nuova Italia, Firenze, 1994, p. 81

⁹⁴ I. Kant, *Idea di una storia dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti della filosofia politica*, cit., p. 1

Kant, Sa meglio di lui (*l'uomo*) ciò che è buono per la sua specie; infatti, individualmente l'uomo potrebbe credere di poter vivere da solo, fine a sé stesso, in uno stato di pigrizia ed inattività. Ma, la sua innata e forte tendenza all'associazione gli comporta di mettere a frutto tutti i suoi talenti che altrimenti rischierebbero di rimanere sopiti. Ma chi può tenere desti gli individuali talenti ed incanalarli in un fine universale? Per Kant c'è bisogno di un padrone che pieghi la sua volontà (*dell'uomo*) e lo obblighi a obbedire ad una volontà universalmente valevole, sotto la quale ognuno possa essere libero.⁹⁵ Questo padrone dovrà comunque appartenere alla stessa specie umana, per trarne la dovuta legittimazione. Questo è l'unico modo per correggere quei legni storti quali Kant crede siano gli uomini. Per il filosofo di Königsberg: Il *diritto* è la limitazione di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ciò è possibile secondo una legge universale; e il *diritto pubblico* è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo generale (...) ne consegue che la costituzione civile è un accordo di uomini *liberi* che vivono sotto l'impero di leggi coattive.⁹⁶

La chiave di volta per interpretare l'origine della società civile in Kant è ancora una volta la morale. Per fondare la società di diritto, nella quale sarebbero garantite e tutelate le libertà dell'uomo, appare necessaria la stipula di un contratto che consenta all'uomo di delegare questi compiti ad un'autorità superiore, il sovrano. Tale contratto è per Kant fondamentale, in quanto lo stato di pace tra gli uomini, che vivono gli uni a fianco degli altri, non è uno stato naturale, il quale è piuttosto uno stato di guerra (...) Esso deve dunque venire istituito.⁹⁷ E ciò sarebbe reso possibile dalla volontà del sovrano agente nella logica della ragion pura generatrice delle leggi. Simile assunto kantiano distanzia nettamente la sua elaborazione politico-filosofica dalla visione democratica di Rousseau, il quale presuppone una volontà generale del popolo quale fondamento necessario all'approvazione della legge.

Il sovrano kantiano deve incarnare la suprema razionalità onnicomprensiva delle aspirazioni della popolazione. Infatti Kant non ammette in assoluto la ribellione ad esso, poiché equivarrebbe a ribellarsi contro sé stessi. Se la legislazione sovrana si pone a garanzia della libertà dei singoli, sarebbe allora assurdo ribellarsi poiché comporterebbe la rinuncia a tali stessi diritti: Ogni sollevazione che mette capo alla ribellione, è il delitto più grande ed esecrabile che si possa commettere in uno Stato, essendo quello che ne distrugge le fondamenta.⁹⁸ Si verifica ancora una volta quella contraddizione kantiana tra le intenzioni filosofiche liberatrici verso un'universalità umana ritenuta ancora minore, e da accompagnare alla scoperta della libertà universale, ed una pratica politica che esclude la messa in discussione di un potere costituito, un potere civile rappresentativo di una definita classe e non dell'intera specie umana. Lo Stato civile finisce per assumere la centralità del discorso politico kantiano, sussumendo le funzioni della collettività umana, la cui centralità di specie viene sostituita con la necessità della salvaguardia dell'istituzione civile. Sono ribaltate quindi quelle priorità delineate nella disamina politica rousseauiana: non è più l'Uomo, con le sue innate caratteristiche naturali di specie universale al centro della Storia, ma un'entità esterna, lo Stato (il sovrano), che benché nasca al fine di porsi al servizio del fine teleologico del progresso umano, finisce per appropriarsi di tali finalità di genere surrogandole con le proprie fittizie necessità. Il risultato è la divisione dell'universalità di specie dell'umanità in degli insiemi separati per classe e per popoli nazionali, nonostante i soggiacenti intenti universalistici del consigliere del Re di Prussia. La questione è che, secondo Kant, prima della nascita dello stato civile l'uomo non aveva diritti ma solo doveri, quindi, giunto allo stato di diritto, il sommo dovere è rappresentato dall'obbedienza a questo Stato, un dovere prioritario rispetto ad ogni altra funzione vitale. Sono messi in discussione i principali assunti rousseauiani, sintetizzati nella sua teoria del buon selvaggio, riguardo la ri-umanizzazione volta a risolvere le contraddizioni scaturite dalla dis-umanizzazione della società civile. In un certo senso si posso-

⁹⁵ *Ivi*, p. 11

⁹⁶ *Ivi*, pp. 45-46

⁹⁷ *Ivi*, p. 53

⁹⁸ *Ivi*, p. 63

no ritrovare nella politica kantiana delle analogie alla costruzione statale hobbesiana, in cui la volontà del soggetto collettivo non può che prendere forma attraverso colui che lo impersona e lo rappresenta, lo Stato, il sovrano. La differente disamina è rintracciabile nella garanzia kantiana del *la libertà della penna*, unico palladio dei diritti del popolo.⁹⁹ Che il popolo non abbia il diritto di ribellarsi non significa infatti che il sovrano sia necessariamente nel giusto. Quindi, per Kant, non si può sottrarre all'uomo la possibilità di contestare pubblicamente l'operato del governo, al contrario del pensiero di Hobbes. Torniamo così all'assunto federiciano del ragionare, ma obbedire, ovvero conservare il proprio spirito di libertà. La filosofia della storia kantiana resta così in qualche modo prigioniera della sua morale che, concepita a sua volta come mezzo idoneo a liberare l'uomo dalle sue catene, lo mantiene invece ancorato al rispetto dell'ordine costituito. Kant deve dibattersi sulla contraddizione caratterizzante lo stato civile che – mentre si assume il compito di essere riferimento politico-sociale di un corpo comune, presumendo di assumere quasi le caratteristiche riconducibili ad un accogliente grembo materno – finisce con l'affermare la propria intangibilità istituzionale, riducendo l'assunto kantiano della libertà universale dell'Uomo alla libertà dell'individuo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa.¹⁰⁰ L'universalismo morale kantiano rappresenta comunque il primo tentativo di configurare i rapporti umani in una prospettiva progressiva finalistica che possa trascendere le divisioni geografiche. Il suo approdo filosofico ad un'immagine cosmopolitica dell'umanità, benché attraverso una confederazione di stati e non di uomini, può dunque essere interpretato come una sorta di tentativo di conciliare il lealismo istituzionale e la portata universalistica della sua filosofia morale. Per certi aspetti, Kant ha precorso i tempi dell'evoluzione storica, dato che riuscì ad individuare nel mercato il nuovo fattore unificante della specie umana. L'avvento del *mercato* come dimensione generale, caratterizzante la fase che Kant descrive, in quanto condizione che chiede la cornice dell'eguaglianza e delle sue istituzioni, appare come la più rilevante novità rispetto alla concezione hobbesiana dell'interazione come conflitto.¹⁰¹

È proprio in questo periodo storico, dunque, che il mercato si afferma quale dimensione determinante gli aspetti fondamentali dell'esistenza umana, e Kant ne afferra tutta l'importanza, nonché l'intrinseca pericolosità. Di qui il suo tentativo di porre un imperativo morale universale che rappresenti il fine ultimo dell'uomo; un imperativo che non sia un vago punto di riferimento ideale, ma che al contrario possa condizionare la condotta di vita generale: il cosmopolitismo dei diritti. Significativo è al riguardo il noto inciso kantiano, secondo cui: La violazione del diritto avvenuta in un punto della terra, è avvertita in *tutti* i punti.¹⁰² Sono i prodromi della universalizzazione moderna dell'umanità scaturente da una medesima condizione di assoggettamento ad un unico comune denominatore rappresentato dal sistema economico di mercato, con le sue leggi internazionali di funzionamento indipendenti dalle necessità universali di specie dell'Uomo. Un Uomo la cui universalità a-nazionale ed a-classista è messa in discussione dai principi cardine delle rivoluzioni borghesi d'Europa. Infatti, la posizione umana all'interno della nuova società dipende fundamentalmente dalla sua capacità possidente, quindi produttiva. Si affermano così delle differenze a priori tra gli uomini; e si verifica una biforcazione concettuale tra una libertà privata, proprietà inscindibile del soggetto umano, ed una pubblica, le cui prerogative non concernono tutti gli appartenenti alla specie. Ne consegue una differenziazione tra gli elementi distintivi innati nella natura umana (unità originaria di specie) e quelli degli appartenenti di diritto ad una nuova categoria politico-sociale caratterizzante la vita civile, quella del cittadino. L'Uomo mantiene la propria dignità umana, potendo assurgere al ruolo di cittadino all'interno del proprio stato, solo se sia *padrone di sé (sui iuris)* e quindi abbia una qualche *proprietà* (e in questa può essere compresa ogni attività manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi per vivere.¹⁰³ Le persone escluse dalla cittadinanza sono quindi i

⁹⁹ *Ivi*, p. 71

¹⁰⁰ K. Marx, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 29

¹⁰¹ F. Papa, *Kant: la fondazione politica della pace e l'interdipendenza internazionale*, cit., p. 80

¹⁰² I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 68

¹⁰³ I. Kant, *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, in *Scritti*

domestici, i garzoni di bottega ed in generale tutti coloro i quali prestano la propria opera produttiva ad un altrui possessore dei mezzi di produzione. In una parola gli *operarii*, antitetici agli *artefices*. È il possesso dei mezzi di produzione che consente la partecipazione alla *vita politica*, mentre coloro che dispongono esclusivamente della propria forza lavoro ne hanno preclusa la possibilità. La proprietà diviene il basilare discriminante sociale, generando una cesura nell'agire collettivo della società civile: da una parte la realtà pubblica dei rapporti sociali, dall'altra quella politica del potere statale. La Rivoluzione ha soppresso il carattere politico della società civile, e la società feudale è stata risolta nel suo reale fondamento, cioè l'uomo egoista (...) la società politica si dimostra come puro *mezzo* il cui scopo è la vita della società civile.¹⁰⁴ Da ciò si può dedurre che la nuova società tende a configurarsi come una cornice esterna agli individui, una sorta di limitazione della loro libertà originaria di specie. Il pensiero di Kant rappresenta senz'altro un aspetto importante del passaggio dalla società di Antico Regime a quella contemporanea, in cui la libertà individuale rappresenta il fondamento della costruzione sociale borghese, essa proclama innanzi tutto il diritto dell'uomo di godere e disporre dei suoi beni, delle sue rendite, del frutto del suo lavoro e della sua operosità.¹⁰⁵ Si tratta di una netta contrapposizione della *libertà* del singolo cittadino, nei suoi moti economici, rispetto alla dispotica centralità delle monarchie assolute. Una *liberazione* individuale fondata sui presupposti politico-filosofici di una imminente verità a priori: il diritto di proprietà soggettiva. Un punto di disgiunzione tra l'intima essenza dell'Uomo, produttore esclusivo di valori d'uso volti alla perpetuazione di sé stesso e della propria collettività, e la moderna realtà civile che ne segmenta l'originaria unità di specie attraverso una aprioristica compartizione in classi sociali e stati nazionali tra loro in conflitto, il cui aggregante si rivela essere – a conferma dell'intuizione kantiana e della successiva analisi marxiana – il sistema economico di mercato.

di filosofia politica, a cura di D. Faucci, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 55

¹⁰⁴ K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 32

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 30

L'analisi marxista dell'alienazione umana e della divisione dell'originaria universalità di specie nella società borghese

I temi sin qui sviluppati intendono dimostrare l'importante ruolo svolto dalle prevalenti concezioni politico-filosofiche occidentali per la diffusione della civiltà europea in maniera universale. Uno sviluppo culturale svoltosi in parallelo ad un'evoluzione in senso globale del sistema economico capitalistico, generatore di quel mercato che, per lo stesso Kant, diveniva dimensione generale,¹ comportando notevoli ripercussioni sull'universalità umana. L'Uomo si sdoppia, scindendo la sua originaria essenza umana dal fittizio ruolo assegnatogli dalla nuova società fondata sul diritto di proprietà. Discriminante kantiana è che il soggetto umano sia *padrone di sé (sui iuris)* e quindi abbia una qualche *proprietà* (e in questa può essere compresa ogni attività manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi per vivere.² Solo l'uomo proprietario può quindi assurgere al rango di cittadino, parte politicamente³ interagente della nuova società.

La visione illuminista del progresso umano ha generato parallelamente una corrente reazionaria di rifiuto aprioristico delle possibili conseguenze insite in una tale visione teleologica della storia: E come tutto questo sembra ancor progredire! Dove non troviamo colonie europee e dove non se ne fonderanno in futuro? Dappertutto i selvaggi, sempre più amanti della nostra acquavite e del nostro comodo lusso, diventano maturi per convertirsi. Si approssimano ovunque (...) alla nostra civiltà: saranno presto, (...) Tutti uomini come noi, buoni, solidi, felici!⁴ L'angustia di matrice romantica risiede nell'eventuale affermazione di un modello esistenziale (egemone) ai danni di un Altro, da omologare sulla base dei propri valori progressivi. È indubbio che molti di questi giudizi dovevano risultare profetici per l'età contemporanea, erede dell'illuminismo. Ne è un esempio (...) l'imperialismo commerciale, politico e ideologico dell'Europa nei confronti delle civiltà extraeuropee.⁵

L'Uomo della società moderna, mentre assurge al ruolo di individuo autonomo dai poteri feudali e religiosi, lascia allo stesso tempo l'incombenza di protagonista della storia allo stato del quale si ritrova a far parte. Uno stato rispondente in primo luogo a delle logiche proprie dell'accumulazione originaria di capitale al fine dello scambio di valore, in antitesi alla produzione di valori d'uso propria della realtà pre-capitalistica. Ciò determina una scissione nell'essenza umana, generata dall'affermazione dei valori artificiali del mercato rispetto alle necessità dell'Uomo; ne risulta un'estraniamento dell'intima essenza umana rispetto alle anonime logiche spersonalizzanti del fiorento sistema capitalistico. E così poco a poco viene distrutta la singola

¹ L'avvento del *mercato* come dimensione generale, caratterizzante la fase che Kant descrive, in quanto condizione che chiede la cornice dell'eguaglianza e delle sue istituzioni, appare come la più rilevante novità rispetto alla concezione hobbesiana dell'interazione come conflitto vedi p. 128 (cap. II, par. III), nota 188 (F. Papa, *op. cit.*, p. 80)

² Vedi nota 190 (I. Kant, *Sopra il detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, in *Scritti di filosofia politica*, cit., p. 55)

³ È il possesso dei mezzi di produzione che consente la partecipazione alla *vita politica*, mentre coloro che dispongono esclusivamente della propria forza lavoro ne hanno preclusa la possibilità. Vedi p. 130 (cap. II, par. III)

⁴ J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino, 1971, p. 80

⁵ C. Sini, *I filosofi e le opere, L'età contemporanea*, vol. 3, Principato, Milano, 1986, p. 30

vita concreta, affinché il tutto astratto possa conservare una vita insufficiente, e lo stato rimane sempre estraneo ai suoi cittadini (...) Costretto a semplificare mediante classificazioni la molteplicità dei suoi cittadini (...) la classe governante finisce col perdere completamente di vista l'umanità stessa.⁶ Le logiche classificatrici dello stato nazionale prevalgono sulle singole concrete esistenze, sacrificate per un tutto astratto semplificatore-distruttore dell'unitarietà universale. Queste romantiche dipinture delle contraddizioni esistenziali dell'Uomo moderno sono comunque una prima potente analisi delle alienazioni che caratterizzano la società borghese e l'organizzazione capitalistica della vita. Queste analisi costituiscono (...) la più diretta premessa delle analisi di Marx.⁷ Già Schiller contrapponeva la civiltà borghese ad un'esistenza anteriore: ciò che prima era armonia e spontaneità, diviene ora dissociazione tra uomini in un vivere meccanico ed impersonale. La specializzazione e il lavoro alienato e alienante finiscono con l'immediamento della dignità umana, determinando una divisione artificiale e moderna tra lavoro e piacere, nonché tra società pubblica ed esistenza privata.

È l'analisi marxiana a focalizzare scientificamente i meccanismi sociali determinanti l'alienazione umana ad opera di un anonimo ed impersonale sistema produttivo. Cardine dell'elaborazione è l'assunto che l'uomo nasce come essere sociale, nonché prodotto di una società determinata dalle mutevoli condizioni storiche. Appare già dunque, fin dall'origine, un legame materiale fra gli uomini, il quale è condizionato dai bisogni e dal modo della produzione ed è antico quanto gli stessi uomini; un legame che assume sempre nuove forme e dunque presenta una "storia", anche senza che esista alcun nonsenso politico o religioso fatto apposta per tener congiunti gli uomini.⁸ Le istituzioni, politiche o religiose, che si succedono nella storia umana non possono che seguire un'originaria pre-esistenza; non possono essere ritenute aprioristiche, in quanto esse stesse strumento organizzativo della vita sociale dell'umanità. Marx presenta come "alienati", (...) entrambi i lati che risultano dalla scissione o dualismo che lacera l'uomo moderno. Se questi in quanto membro della società civile è l'uomo nella sua manifestazione selvaggia e insociale, come si è perduto e alienato attraverso l'intera organizzazione della nostra società; altrettanto alienato è l'uomo "sovrano", il cittadino, perché in questa determinazione è un ente estraneo, distinto e separato, in una parola scisso dall'uomo effettivo, reale. Alienato, insomma, è l'uomo sia in quanto membro della società civile, sia in quanto membro dello Stato politico. (...) Il superamento di quest'alienazione si avrà col superamento del dualismo o della scissione che ne costituisce il fondamento: quando cioè l'uomo reale avrà ri accolto in sé l'astratto cittadino e organizzato le proprie forze come forze sociali.⁹

L'elaborazione marxiana intende la storia umana come caratterizzata dal lavoro sociale, inteso come strumento atto a soddisfare i bisogni naturali. Suo momento determinante è la divisione del lavoro che produce a sua volta la divisione della società in classi. (...) In tal modo l'età moderna ha favorito un processo di alienazione generalizzata che ha ridotto il lavoratore a mera forza-lavoro, a mero strumento: la forza-lavoro è divenuta una merce fra le altre che l'imprenditore acquista secondo la ferrea legge del mercato.¹⁰

In Marx il sistema capitalistico è definito dalla separazione del lavoratore dai mezzi produttivi e dai frutti del proprio lavoro. Con la *messa in valore* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalutazione* del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci; esso produce se stesso e il lavoratore come una *merce*, precisamente nella proporzione in cui esso produce merci in genere. (...) l'oggetto prodotto dal lavoro, prodotto suo, sorge di fronte al lavoro

⁶ F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, a cura di A. Sbisà, La Nuova Italia, Firenze, 1970, p. 23

⁷ C. Sini, *I filosofi e le opere, L'età contemporanea*, cit., p. 36

⁸ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *La concezione materialistica della storia*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1959, p. 60

⁹ *Alienazione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. I, Torino, 1977, p. 320

¹⁰ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *La concezione materialistica della storia*, cit., pp. 133-6

ro come un *ente estraneo*, come una *potenza indipendente* dal produttore.¹¹ Attuando tale dissociazione si verifica una trasformazione dell'uomo produttore in entità alienata dalla produzione sociale, esso stesso *merce*. Coloro che erano i liberi produttori assurgono al rango di proletari, ovvero di uomini senza riserve vitali che vivono vendendo per moneta la loro unica proprietà: la forza-lavoro. Il prodotto del lavoro è lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è fatto oggettivo: è l'oggettivazione del lavoro. (...) l'oggettivazione appare come *perdita e schiavitù dell'oggetto*, e l'appropriazione come *alienazione*, come *espropriazione*. (...) Ciò che è il prodotto del suo lavoro egli non lo è. Quanto maggiore dunque questo prodotto, tanto minore è egli stesso. *L'espropriazione* dell'operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un'*esterna* esistenza, bensì che esso esiste *fuori di lui*, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta estranea e nemica.¹²

In cosa consiste allora tale espropriazione dell'uomo dal suo prodotto lavorativo? Che il lavoro resta *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega (...) l'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro. (...) Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensì è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni a esso. (...) non è cosa sua ma di un altro, che il lavoro non gli appartiene e che in esso egli non appartiene a sé, bensì a un altro.¹³ L'evidente paradosso evidenziato da Marx sta nel capovolgimento della reale essenza umana operato dalla società borghese. L'Uomo interpreta il lavoro non più come una spontanea e socialmente produttiva attività vitale, anzi, al contrario, vi trova le catene del bisogno, l'alienazione da sé stesso, la privazione della sua libertà. Così la civilizzazione si tramuta in bestializzazione: Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al più nell'aver una casa, nella sua cura corporale, ecc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale.¹⁴ Le funzioni umane che intende l'autore de *Il Capitale* sono quelle concernenti la produttività sociale, innata nella natura umana ed alienata nella società moderna: Come attività adeguata per l'appropriazione della materia in una forma o nell'altra, il lavoro è la condizione naturale dell'esistenza umana, è una condizione per attuare il ricambio materiale tra l'uomo e la natura, indipendentemente da tutte le forme sociali. Al contrario il lavoro che crea valori di scambio è una specifica forma sociale del lavoro;¹⁵ invece le funzioni primarie (mangiare, bere, generare, ecc.) assumono i connotati della bestialità, in quanto, da semplice mezzo di produzione e riproduzione della vita umana, divengono uno scopo fine a sé stesso, ovvero ad una ricerca di quella libertà originaria soppressa dal rapporto salariato; siamo ancora più dalla parte della natura bestiale che di quella "umana". Guardiamo bene prima di stabilire se ci siamo *sbestiati*, o imbestiati! L'animale non trova cibo contro danaro ma immediatamente e naturalmente. E nemmeno trova amore contro danaro.¹⁶ Un Uomo che nella società di classe si è guastato, perduto, alienato (*verausstert*) attraverso l'intera organizzazione della nostra società, sotto il dominio di rapporti ed elementi inumani¹⁷ Rapporti esemplificati dalla forma-denaro che rovescia la caratteristica dell'uomo in quanto gli dà quella della bestia. Non uomo ma bestia chi è sottoposto a prostituire¹⁸ il suo lavoro contro salario; non uomo ma bestia chi noleggia l'altrui lavoro per danaro.

¹¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 298

¹² *Ivi*, p. 299

¹³ *Ivi*, p. 300

¹⁴ *Ivi*, p. 301

¹⁵ K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 14

¹⁶ A. Bordiga, *Riconoscere il comunismo*, in *Quaderni internazionalisti*, Torino, 1992, p. 75

¹⁷ K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 46

¹⁸ Gli operai delle fabbriche francesi dell'ottocento erano soliti chiamare la prostituzione delle loro mogli decima ora di lavoro, ciò si rivelava letteralmente vero in quanto la prostituzione della consorte rappresentava una particolare continuazione della generale prostituzione dell'operaio.

(...) Ma il comunismo lo eleverà ad uomo facendolo entrare in una nuova essenza umana, attinta sopprimendo ogni cessione ed acquisto per danaro.¹⁹

La prospettiva comunista, ovvero il socialismo scientifico originato da Marx ed Engels, rappresenta la prima contrapposizione nei confronti del sistema dominante che non presuppone un ritorno al passato che possa ripristinare una forma storica superata dall'evoluzione della civiltà umana. Invece, il marxismo intende superare la società presente, in avanti, attraverso la forma comunista di produzione, in cui il prodotto resta sociale, eliminando la proprietà da parte di alcuno (privato o stato) degli strumenti di produzione. In simile società anche ai fini del consumo non vige appropriazione individuale, in quanto la distribuzione avviene in un'ottica di specie. Il consumo sociale differisce da quello individuale, in quanto la fisica assegnazione dei beni consumabili esula dall'utilizzo del mezzo monetario. Quando una società soddisfa i bisogni fondamentali dei propri membri, *indipendentemente* dalla loro minore o maggiore contribuzione al lavoro sociale, ogni proprietà personale cessa e con essa cessa la sua misura, ossia il valore, e il suo simbolo, il danaro; il danaro è (...) l'universale rovesciamento della individualità, rovesciamento che le capovolge nel loro contrario e alle loro caratteristiche sostituisce caratteristiche contraddicenti.²⁰

L'*individuo*, liberato dalla determinazione-danaro, non soggiace più alle priorità fittizie della società borghese, ma ritorna *essere umano*, un *essere sociale*; possiamo riscontrarne i tratti salienti nell'Uomo Sociale dei *Grundrisse* del 1859 che coincide col punto di arrivo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844: Il mio essere umano, il mio essere sociale*.²¹ Marx è partito dalla critica a John Stuart Mill al fine di dimostrare che la *bilateralità* dello scambio (legge del valore) non è una legge naturale. L'analisi marxiana intende evidenziare la pre-esistenza nell'evoluzione della società umana di forme non produttive di valore di scambio, il quale è proprio di *un certo nesso sociale* (mercantilismo artigianale o capitalistico) che non è stato cucito con l'ago del sarto,²² ovvero è indipendente dal ruolo d'uso dell'attività produttiva del sarto moderno. Nella *produzione sociale della loro vita* gli *uomini* accedono a rapporti determinati, necessari, *indipendenti* dalla loro *volontà*; rapporti questi di produzione i quali corrispondono ad un grado determinato della evoluzione delle forze produttive materiali.²³ Una simile deduzione toglie al rapporto la sua caratteristica di andata e ritorno, di *do ut des*, e libera l'atto produttivo dalla condizione mercantile. Nella società mercantile il produttore deve lavorare per trovare un compratore; in quella comunista, al contrario, questi lavora non più per vendere o per trovare il suo contraente individuale, ma per una finalità *unilaterale* (non di scambio ma di uso) liberata dall'assenza del guiderdone della produzione dell'altro e della moneta altrui. La produzione dell'*Uomo Sociale* – produttore che ha la sua soddisfazione non nel bisogno e consumo di altrui prodotto, ma nel solo fatto unilaterale del produrre – non è divisa da alcuna frontiera territoriale o statale, ma opera nella forma di una produzione sociale integrale collegata al godimento sociale universale, in cui fine della produzione non è il consumo del produttore, ma il dono del suo prodotto alla società, nella quale si ravvisa egli stesso. Le nostre produzioni sono come altrettanti specchi, nei quali si riflette il nostro comune genere.²⁴ Produrre, vivere e godere sono in tale sistema uno stesso atto che si ricompensa in sé, e non si compie più sotto la costrizione, reale o indotta, degli appetiti di consumo.

La sintesi dialettica lavoro-bisogno si attua così alla scala dell'Uomo Sociale. Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo; in quanto compiuto umanismo, naturalismo; è la vera soluzione dell'antagonismo tra l'uomo e la natura, come tra l'uomo e l'uomo; è la

¹⁹ A. Bordiga, *Riconoscere il comunismo*, cit., pp. 63-4

²⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 295

²¹ *Ibidem*

²² *Ivi*, p. 297

²³ K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, in *Opere complete*, cit., p. 443

²⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere complete*, cit., p. 297

vera soluzione del contrasto tra l'essenza e l'esistenza, tra la soggettività e la oggettività, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. È la risoluzione finale degli eterni enigmi della storia che appare come il contenuto di questa conquista.²⁵ La dialettica va posta infatti nel rapporto tra società umana ed individuo singolo, e non tra Uomo e natura umana. Posporre l'uomo al mondo fisico, eludendone le sue determinazioni, non conduce all'Uomo specie, ma all'uomo individuale. Nell'elaborazione scientifica di Marx ed Engels si verifica invece un salto dal regno della *necessità* al regno della *libertà*, che non compie l'uomo rispetto alla società, ma la *Specie* umana rispetto alla *Natura*. Superamento della logica dell'individuo separato della società di classe significa parallela affermazione dell'Uomo Sociale, quindi dell'universale Specie. Il sé fuggito dal proprio guscio individuale può così riappropriarsene, riscattandosi dall'annichilimento della funzione umana della persona, ora non più isolata monade individuale, bensì Uomo *sociale* della società comunista. Il comunismo inteso come positiva soppressione della *proprietà privata*, e dunque come soppressione della *alienazione dell'uomo da sé stesso*, e quindi inteso come *appropriazione* reale da parte dell'uomo e per l'uomo dell'essere *umano*; e per questo come ritorno completo, cosciente, attuato all'interno di tutta la ricchezza degli sviluppi del passato, dell'uomo *per sé* in quanto uomo *sociale*, ossia in quanto uomo *umano*.²⁶ Tale Uomo che è in grado di abbeverarsi in questa abbondanza di benefizi *non è più* l'uomo individuo ed *egoista*, ma l'uomo sociale, ossia collettivo, il vero e primo uomo *umano*. Non è per la prima volta umano perché da materia sia salito a spirito, ma perché da individuo è salito a *specie* a genere, a umanità.²⁷ Con la *coscienza di specie* (*Gattungsbewusstsein*) l'uomo constata la sua reale *vita di società*, e non fa altro che ripetere la sua esistenza nel suo pensiero (...) ha esistenza reale (*fuer sich ist*) (...) Pensiero ed essere sono dunque distinti, ma nello stesso tempo, sono in *Unità* (*Einheit*) tra di loro.²⁸

Non si tratta di una espressa condanna della individualità personale, anzi in un certo modo di una sua difesa contro l'alienazione scaturente dalle condizioni materiali che l'entità esterna capitale-mercato-moneta determina sull'uomo, posto a difesa degli ultimi brandelli della sua intima natura. Il recupero di sé stesso non rappresenta una chiusura solinga ed egoistica, ma la sua rientrata dalla estraniamento, riversata nell'Uomo sociale in cui l'uno e gli *uni* non si distinguono più nella società senza classi. Non è sacrificata la persona umana, ma la sua degenerazione in bestialità comportata dalla forma privatista di produzione. La natura dell'uomo, secondo Marx, non si è ancora levata ad un livello tale da essere reputata *umana*, in quanto deve pagare in danaro, attraverso lo scambio di valori, il soddisfacimento dei propri bisogni primari (cibo, ma anche amore). Così è equiparato allo stato di un animale l'uomo vivente nello stato proprietario.

La visione marxista non intende comunque riprodurre un ritorno ad un onirico passato naturale dell'essere umano, in fuga dalla società moderna. Punto di divergenza rispetto alla visione illuminista è rappresentato proprio dalla diversa concezione del ruolo dell'Uomo nel processo storico. Ad una costante ascesa dell'umanità verso un continuo miglioramento, il marxismo presuppone una serie di alternanti salite e discese, intervallate da violente crisi. Crisi che nella società capitalistica assumono dei caratteri ineludibili di cronicità, operando un vero e proprio distacco dell'essere umano dalle sue necessità di specie, sacrificate ai fini del mantenimento del sistema vigente.

I *Manoscritti del 1844* stigmatizzano quindi vivamente le visioni politico-sociali che al fine del raggiungimento dell'eguaglianza intendono ridurre gli uomini entro un raggio delimitato di bisogni primitivi; è negato il carattere di vera umana conquista attestato a un presunto ritorno alla semplicità, che è *contraria alla natura*, dell'uomo *povero* e senza bisogni, che non solo non è andato oltre la proprietà privata, ma che non vi è nemmeno pervenuto ancora.²⁹ Il passo imputa

²⁵ *Ivi*, p. 298

²⁶ *Ivi*, p. 299

²⁷ A. Bordiga, *Riconoscere il comunismo*, cit., p. 52

²⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere complete*, cit., p. 305

²⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere complete*, cit., p. 303

a tale concezione primitivista una astratta negazione della cultura e della civiltà,³⁰ benché la metamorfosi che l'uomo del tempo moderno, quello salariato, subisce nella economia della *proprietà privata*, sia una uscita dalla essenza umana, cui furono paradossalmente più vicini i membri di società primitive. Di fatti La proprietà privata ci ha resi così ottusi ed unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* solo quando lo abbiamo e quindi quando esso esiste per noi come capitale o è da noi immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato, etc., in breve quando viene da noi utilizzato (...) Al posto di tutti i sensi fisici e spirituali è quindi subentrata la semplice alienazione di tutti questi sensi, il senso dell'*avere*.³¹ La forma-denaro inchioda l'uomo ad uno stato di disumanità, il senso dell'avere sostituitosi all'intima essenza (essere) dell'uomo implica una svolta psicologica che riesce ad intendere la felicità solo come effetto della sicurezza derivante dal possesso delle cose... e dei simili. Marx prefigura il mutamento di tali meccanismi morali in seguito al superamento della società della proprietà privata: l'uomo si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale, e quindi come *uomo totale*. Tutti i rapporti umani che l'uomo ha col mondo, e quindi vedere, udire, odorare, gustare, toccare, pensare, intuire, sentire, volere, agire, amare, in breve tutti gli organi che costituiscono la sua individualità (...) il loro rapporto con l'oggetto sono la constatazione della effettualità umana.³²

In questo testo scompare l'antitesi tra oggetto e soggetto che divengono, come l'uomo e la natura, una cosa medesima. L'uomo-soggetto, contro natura, lascia il posto all'uomo sociale non più singola monade isolata, ma organo vitale della società di specie. Il soggetto da ricevente passivo della realtà esterna diviene componente del *cervello sociale*, liberando i propri sensi. La soppressione della proprietà privata rappresenta quindi la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutte le facoltà umane; ed è una tale emancipazione, proprio in quanto quei sensi e quelle facoltà, sia soggettivamente che oggettivamente, sono divenuti *umani*. L'occhio è divenuto occhio umano, come il suo *oggetto* è diventato un oggetto sociale, umano, svolgendosi dall'uomo per l'uomo.³³ La unitaria pluralità degli uomini, la umanità, la specie sociale, liberata dalla zavorra proprietaria, si libera dell'alienazione dalla sua originaria essenza vitale: Il bisogno e il godimento hanno perciò perduta la loro natura *egoistica*, e la natura ha perduta la sua mera utilità, da quando l'utile è divenuto l'utile *umano* (...) Parimenti i sensi e lo spirito degli *altri* uomini sono diventati la mia *propria* appropriazione. Oltre questi organi immediati (*individuali*) si formano quindi organi *sociali*, nella forma della società.³⁴

Sono delineati già dal giovane Marx i tratti essenziali permeanti la società comunista, unica possibilità di liberazione per l'Uomo moderno alienato: Questa comunità, dalla quale il *suo lavoro* lo separa, è la *vita* stessa, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano piacere, la natura *umana*. La *natura umana* è la *vera comunità umana*.³⁵ Una riscoperta, proiettata nel futuro, della vera comunità universale, in armonia con la natura umana di specie, non più in antitesi con l'uomo-individuo separato. L'Uomo divenendo uomo sociale si riappropria della sua intima essenza, temporaneamente eclissata dalla società industriale di classe. Società generatrice delle rivendicazioni di un segmento universale dell'umanità intera, i non proprietari, coloro che non possiedono i titoli aprioristicamente eletti a dividere gli appartenenti alla società borghese dal resto della specie. La rivolta *industriale*, perciò può essere *parziale* fin che si vuole, essa racchiude in sé un'anima universale.³⁶ La *parzialità* delle rivendicazioni di una determinata porzione dell'umanità (proletariato) rappresenta, per Marx, paradossalmente l'unica

³⁰ *Ibidem*

³¹ *Ivi*, p. 306

³² *Ivi*, p. 307

³³ *Ivi*, p. 308

³⁴ *Ibidem*

³⁵ K. Marx, *Glosse marginali di critica a un prussiano*, in *Opere complete*, cit., p. 476

³⁶ *Ibidem*

opportunità del ripristino dell'originaria *universalità di specie*; una prometeica³⁷ *anima universale* che può essere sprigionata solo se liberata dal vaso di Pandora delle caratteristiche fondanti la società borghese: la proprietà privata, la produzione per lo scambio di valori, la divisione dell'unica universalità umana in classi e nazioni tra loro in conflitto.

Dicotomia tra produzione sociale dell'Uomo e funzione divisoria del Denaro, nell'elaborazione marxiana della società

L'elaborazione della dottrina del socialismo scientifico-comunismo ad opera di Marx ed Engels è volta – come esaminato nel paragrafo precedente – nella sua intenzione al superamento delle divisioni, in classi e stati, dell'universalità umana, al fine del recupero della *originaria unità di specie*. Ma come si deve intendere tale accezione? Come una risposta universale allo stato in cui versa l'Uomo nella società Moderna: membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi (*nei cosiddetti diritti dell'uomo*) come ente generico, la stessa vita del genere, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro *indipendenza originaria*. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica.³⁸

Questi legami pratici sono il presupposto essenziale della società borghese e trovano la loro oggettivazione nelle dinamiche soggiacenti la formazione dello Stato nazionale laico: il *bisogno pratico, l'egoismo*, è il principio della società civile, ed emerge come tale allo stato puro, non appena la società civile abbia completamente partorito lo Stato politico. Il dio del *bisogno pratico e dell'egoismo* è il *denaro*. (...) Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina, ed egli l'adora.³⁹

La discriminante tra le peculiarità dell'uomo nella natura e l'estraniamento da sé, del suo lavoro e della sua esistenza stessa, è rappresentata dalla forma-denaro, costituitosi in *valore* universale dominante l'essenza umana adunata alla adorazione del nuovo dio laico. Il pio e politicamente libero abitante della Nuova Inghilterra – riferisce ad es. il colonnello Hamilton – è una specie di *Laoconte*, il quale non fa neppure il più piccolo sforzo per liberarsi dei serpenti che lo avvincono. *Mammona* è il loro idolo, essi lo pregano non soltanto con le loro labbra, ma con tutte le forze del loro corpo e del loro animo. La terra ai loro occhi altro non è se non una Borsa, ed essi sono convinti di non avere quaggiù altra destinazione che quella di diventare più ricchi dei loro vicini. Il traffico si è impossessato di tutti i loro pensieri, lo scambio degli oggetti forma il loro unico svago.⁴⁰ La logica dello scambio di valori e dell'accumulazione di ricchezze egemonizza la complessiva attività vitale, anche nei momenti che dovrebbero essere slegati dall'attività produttiva in sé. La concezione che si acquista della natura sotto la signoria della proprietà privata e del denaro, è il reale disprezzo, la pratica degradazione della natura (...) In questo senso Thomas Muenzer dichiara insopportabile "che tutte le creature siano diventate proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, le piante sulla terra: anche la creatura dovrebbe diventar libera".⁴¹

³⁷ Da Prometeo, eroe della mitologia greca, che rubò il fuoco agli dei per darlo agli uomini e perciò condannato ad avere il fegato divorato da un'aquila. Come l'anima universale dell'Uomo che – liberata con la Ragione illuministica dal fuoco divino – nella società borghese vede divorare i propri organi originari dalle implicazioni fittizie (proprietà, scambio di valore) del sistema capitalistico.

³⁸ K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 31

³⁹ *Ivi*, p. 43

⁴⁰ *Ivi*, pp. 41-2

⁴¹ *Ivi*, p. 44

La creatura uomo, nonché la natura tutta, subiscono una pratica degradazione generata dai meccanismi (proprietà individuale) sottostanti la logica del dominio del denaro sulla società. Una autoestraniazione dell'uomo da sé e dalla natura. (...) (*per*) fare dell'uomo espropriato, della natura espropriata oggetti *alienabili*, vendibili, caduti in balia del bisogno egoistico, del traffico. L'alienazione è la pratica dell'espropriazione. Come uomo, fino a che schiavo del pregiudizio (...), sa oggettivare il proprio essere soltanto facendone un *estraneo* essere fantastico, così sotto il dominio del bisogno egoistico egli può operare praticamente, praticamente produrre oggetti, soltanto ponendo i propri prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un'essere estraneo, e conferendo ad essi il significato di un essere estraneo: il denaro.⁴² Un dominio reale che rende *esteriori* all'uomo *tutti* i rapporti naturali, etici, teoretici (...) (*al fine di*) lacerare tutti i nostri legami dell'uomo col genere, porre l'egoismo, il bisogno particolaristico, al posto di questi legami col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri.⁴³ L'entità umana di genere è soppiantata dalla divisione particolaristica della collettività umana in unità individuali alla disperata ricerca della libertà; ma nella società divisa in classi si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa.⁴⁴ Si verifica infatti una dicotomia nell'ambito dell'intima essenza umana, un dualismo tra la vita individuale e la vita del genere (...) l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua vera individualità, come la sua vita vera (...) espressione della separazione e dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo.⁴⁵ Ma di che uomo tratta Marx? Si tratta dell'uomo nella sua forma fenomenica, incivile ed asociale, l'uomo nella sua esistenza casuale, l'uomo così come si trova, l'uomo corrotto, perduto e alienato a se stesso, assoggettato a rapporti ed elementi disumani ad opera dell'organizzazione della nostra società nel suo insieme, in una parola, l'uomo che non è ancora un *reale* ente generico.⁴⁶

Marx di conseguenza esamina criticamente i risultati politici ottenuti dall'individuo nel contesto sociale borghese: il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. Esso è il *diritto* a tale isolamento, il diritto dell'individuo *limitato*, limitato a se stesso. L'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla *proprietà privata*.⁴⁷ Ma in che consiste per Marx il diritto dell'uomo alla proprietà privata? Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere a proprio arbitrio (a son grè), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. Quella libertà individuale, come quest'utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la *realizzazione*, ma piuttosto il *limite* della sua libertà.⁴⁸ Realizzazione del postulato hobbesiano del *bellum omnium contra omnes* che, secondo Marx, caratterizza la funzione moderna della società civile. Essa non è più l'essenza della *comunità*, ma l'essenza della *distinzione*. Essa è divenuta l'espressione della *separazione* dell'uomo dalla sua *natura comunitaria*, da sé e dagli altri uomini, ciò che essa era *originariamente*. Essa è ancora soltanto il riconoscimento astratto dell'assurdità particolare, del *capriccio privato*, dell'arbitrio.⁴⁹

Lo scienziato sociale di Treviri riscontra in simile modello societario un limite politico superabile soltanto in un'ottica liberatrice dell'universale umanità, attraverso il ripristino della *originarietà* di genere: Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite (*religioso*) senza che ne sia *realmente* libero, che lo Stato può

⁴² *Ivi*, p. 46

⁴³ *Ivi*, p. 45

⁴⁴ *Ivi*, p. 29

⁴⁵ *Ivi*, p. 24

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ *Ivi*, pp. 29-30

⁴⁹ *Ivi*, pp. 17-8

essere un *libero Stato* senza che l'uomo sia un *uomo libero*.⁵⁰

È necessario dunque centrare l'attenzione sul disegno dello sviluppo storico della società umana, che Marx presenta come il succedersi necessario di stadi della società, ognuno radicalmente opposto all'altro nei suoi caratteri fondamentali, e tuttavia connessi dialetticamente. Ogni stadio non presenta infatti caratteri monolitici, anzi è contraddistinto da un movimento interno che è premessa del passaggio a quello successivo. Schematizzando l'analisi marxiana, possiamo distinguere tre. Un primo delle società pre-borghesi, caratterizzato originariamente dall'unità dell'uomo con la natura e con gli altri uomini; in questa fase primitiva non c'è la proprietà privata, e tanto meno lo Stato.⁵¹ Quindi, quello della società borghese in cui si scinde quell'unità immediata; la libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo.⁵² Il terzo stadio, ancora embrionale⁵³ nel seno del secondo – e ritenuto da Marx indispensabile per la umanizzazione della società –, in cui quell'unità è ricostituita, ad un grado più elevato di rapporti produttivi: la società comunista.

L'analisi marxiana non descrive tali periodi come omogenei in sé. Sono distinte, nel primo stadio, tre forme di produzione particolari: una prima, di comunismo primitivo, in cui l'umanità passa dalla appropriazione diretta dei beni di sussistenza a quella collettiva ed il soggetto si identifica in una comunità costituita da una collettività fondata su un vincolo naturale (famiglia, tribù, unione fra tribù), una comunità non organizzata ancora in stato perché non sussiste divisione del lavoro e separazione in classi; una seconda, che sorge con la necessità dello scambio di prodotti, in cui la proprietà è ancora comune e la collettività è autosufficiente, accanto alla proprietà collettiva si affaccia la proprietà privata dei mezzi di produzione (terra); la terza forma è quella feudale, in cui l'unità economica è il feudo del signore detentore della proprietà privata della terra, che gestisce il potere politico in quanto rappresentante del regno. Si verifica così all'interno dello stadio pre-feudale un percorso che trascende la produzione di semplici valori d'uso in produzione di valori di scambio; dal rapporto immediato dell'uomo con la natura, vale a dire con la terra e con gli attrezzi del lavoro, al rapporto mediato dai detentori della proprietà privata dei mezzi di produzione; dal rapporto immediato e naturale del singolo con gli altri uomini, allo smembramento della comunità umana. Questo tragitto sociale sfocia dunque nel secondo stadio in cui quelle scissioni, anticipate nelle società pre-borghesi, diventano caratteri distintivi di quella borghese moderna; la società comunista, nel terzo stadio, implica la ricostituzione dell'unità uomo-natura, nonché di quella uomo-uomo. Ogni emancipazione è un ricondurre il mondo umano, i rapporti umani all'*uomo stesso*. (...) Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, solo quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "forces propres" come forze *sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta.⁵⁴ Premessa necessaria alla reale emancipazione umana è l'organizzazione *sociale* delle forze produttive. Il termine sociale intende esprimere la rispondenza di tale stadio organizzativo della società alla complessiva universalità umana, non solo ad una sua parte (classe), indipendentemente da meccanismi esterni ed autonomi dalle necessità umane. L'uomo, in quanto è membro della società civile, vale come uomo *vero e proprio*, come *l'homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona *allegorica, morale*. (*Nella società borghese*) L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo *egoista*, l'uomo *vero* solo nella figura del *citoyen astratto*.⁵⁵

⁵⁰ *Ivi*, p. 12

⁵¹ F. Codino, *Introduzione de L'origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato* di F. Engels, cit., p. 7

⁵² K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 29

⁵³ La società comunista è considerata da Marx in embrione ai rapporti produttivi della società capitalistica.

⁵⁴ K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 37

⁵⁵ *Ivi*, p. 36

L'esposizione marxiana dei *Grundrisse* postula che nella società Moderna esiste anzitutto un limite, non inerente alla produzione in generale ma alla produzione basata sul capitale.⁵⁶ Una produzione estranea all'originaria essenza produttiva dell'umanità, in quanto l'uomo è una parte della natura,⁵⁷ ciò è da intendersi non tanto in senso biologico, quanto in senso sociale. Dire natura equivale a indicare il suo storico grado di trasformazione da parte della prassi umana, forza produttiva primaria.

Contemporaneamente ai *Grundrisse*, Marx scrisse, nel 1857, *l'Introduzione alla Critica dell'economia politica (Enleitung)*, in cui sviluppa il concetto di produzione come appropriazione della natura attraverso strumenti di lavoro.⁵⁸ Col sistema di produzione capitalistico si compie una svolta, rispetto ad una logica produttiva operante in simbiosi con le forze naturali circostanti. Tale approdo non è però, per Marx, un fatto eterno ed immutabile, ma dipendente dall'evoluzione storica; le sue dinamiche non sono eterne ed immodificabili, ma preambolo di uno stadio sociale successivo, ed antitetico, in cui la produzione di oggetti atti al soddisfacimento dei bisogni non è più distinta dalla distribuzione e dal loro consumo; il grado di partecipazione del singolo all'utilizzazione dei prodotti è connesso solo all'appagamento delle relative necessità vitali all'interno di un'interazione organica col resto della società. Nell'*Enleitung* Marx espone un'identità immediata tra produzione e consumo in tale società: produzione è immediatamente anche consumo. (...) L'atto stesso di produzione è perciò in tutti i suoi momenti anche un atto di consumo (...) (*il quale*) è immediatamente anche produzione, così come nella natura il consumo degli elementi e delle sostanze chimiche è produzione della pianta. (...) Ma ciò vale ugualmente per ogni altro tipo di consumo, che in un modo o nell'altro finisce col produrre l'uomo.⁵⁹ Nel sistema di produzione capitalistico il risultato al quale perveniamo non è che produzione, distribuzione, scambio, consumo, siano identici, ma che essi rappresentano tutti delle articolazioni di una totalità, differenze nell'ambito di una unità. La produzione assume l'egemonia tanto su se stessa, nella sua determinazione antitetica, quanto sugli altri momenti. Da essa il processo ricomincia sempre di nuovo.⁶⁰

Ogni particolare elemento sociale (compreso l'Uomo) deve la forma concreta del suo esistere non a se stesso, alla sua natura singola autosufficiente, ma al sistema storico concreto in cui è sorto, cioè alla sua interrelazione strutturale-storica col resto degli elementi sociali; sicché per comprendere un fenomeno bisogna chiarirne la funzione nel sistema concreto di forze interagenti, e le peculiarità che ne caratterizzano lo svolgimento delle relative determinate funzioni nel contesto generale. Secondo Marx, lo Stato moderno stesso astrae dall'uomo *reale*, ovvero soddisfa in modo soltanto immaginario l'uomo *nella sua totalità*.⁶¹ Mentre, nello stesso tempo, esso incarna la cornice più funzionale alla necessaria (ai fini dello sviluppo del sistema economico di mercato) logica di accumulazione primaria dei capitali in un'ottica nazionale.

Nella *Miseria della filosofia* Marx analizza l'evoluzione del sistema produttivo culminata nel sistema di scambio di valori: Alla radice, non si ha scambio dei prodotti, ma scambio dei lavori che concorrono alla produzione. È dal modo di scambio delle forze produttrici che dipende il modo di scambio dei prodotti.⁶² La radice storica dell'umanità non è quindi innestata sul meccanismo del valore di scambio: Il valore di scambio non può esistere che come relazione astratta, unilaterale di un insieme concreto, vivente, già dato. Ma non esiste possesso alcuno prima della famiglia o dei rapporti di dominio o di servitù, che sono rapporti molto più concreti. Sarebbe invece corretto affermare che esistono famiglie, unità tribali, che ancora *posseggono* soltanto e non hanno proprietà. Quest'ultimo riferimento marxiano è attribuibile, tra gli altri, alle società

⁵⁶ K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 112

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, cit., p. 43

⁵⁹ *Ivi*, p. 45

⁶⁰ *Ivi*, p. 47

⁶¹ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 59

⁶² K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 98

indigene del Nord America, che, parallelamente alla sistematizzazione teorico-politica dell'analisi marxista del capitalismo, subivano direttamente gli effetti annientatori delle loro antiche peculiarità sociali ad opera di quegli stessi meccanismi che si estendevano ad ogni latitudine del pianeta, su scala globale.

Un caso esemplificativo di queste sopravvissute realtà indigene dell'Ottocento è quello degli irochesi che vivevano all'interno degli Stati Uniti d'America. Il loro sistema produttivo era fondato sulla sussistenza e sul lavoro collettivo: produrre più del necessario non portava grandi vantaggi all'individuo (...) l'individuo che ammassava il granoturco diventava oggetto di dure recriminazioni perché il sistema economico irochese si basava sulla cooperazione nell'interesse della comunità invece che sulla concorrenza tra individui. (...) Gli indiani accentuavano i diritti dell'utente nei confronti dei diritti e del potere del proprietario nominale.⁶³ Insomma un meccanismo produttivo in antitesi, ancora in pieno Ottocento, con l'egemone modello di riproduzione dei capitali; un sistema sociale che antepone le necessità della collettività rispetto a quelle della crescita economica fine a sé stessa. La forza-lavoro degli uomini non dà ancora in questo stadio nessuna eccedenza rilevante sui suoi costi di mantenimento.⁶⁴

Un esempio significativo della struttura sociale irochese è il modello distributivo della Casa lunga: qui i grossi barili di granoturco venivano sistemati nel porticato, o comunque in un'area comune, anziché nelle ripartizioni delle singole famiglie. Infatti, le tradizioni di reciprocità e di generosità tra tutti i membri della Casa lunga contribuivano all'effettiva comunanza di tutte le risorse individuali.⁶⁵ Le categorie economiche tipiche della società industriale non attecchivano in una realtà ancora legata a valori naturali, già soppiantati in piena Europa: il significato non strettamente economico o materiale dello scambio presso i popoli senza un'economia di mercato è messo in luce dall'uso frequente, di espressioni come "dono" e "contro-dono" (...) "scambio cerimoniale".⁶⁶

L'influenza del modello esterno su quest'antico sistema societario è fortemente presente, sia dal punto di vista culturale, sia da quello delle effettive condizioni materiali: il momento economico era importante e lo diventò sempre di più, man mano che cresceva l'influenza delle rivendicazioni, delle richieste e dei valori europei. Gli indiani adottarono man mano le motivazioni dei bianchi come ne adottarono la cultura materiale.⁶⁷ L'invasione bianca mutò radicalmente il modo di vivere stratificatosi per millenni in queste società indigene del Nord America: L'economia e l'ecologia delle pianure vennero totalmente alterate. (...) In poco più di un decennio, quindi – dalla metà degli anni 1840 alla metà degli anni 1850 – gli Stati Uniti travolsero i confini, territoriali e politici destinati inizialmente a limitare il controllo sugli indiani.⁶⁸

La dinamica degli eventi verifica l'acutezza dell'analisi marxiana riguardo i meccanismi globalizzatori del Capitale: Una circolazione e un'interdipendenza multilaterale fra l'una e l'altra delle nazioni sostituiscono l'antica autosufficienza e l'isolamento locale e nazionale;⁶⁹ una logica generale radicalmente modificatrice dell'originario modo di vivere di ogni società particolare. Il passaggio a tale forma di produzione e riproduzione sociale determina, secondo l'analisi marxista, una disumanizzazione della vita di genere in cui la conquista del territorio e l'azione svolta su di esso era un tutto organico, un processo vitale. Mentre la conquista progressiva dello spazio da parte dell'uomo civilizzato, fino all'ultimo lembo di terra da "scoprire", è stato un processo di morte, di annientamento degli antichi equilibri.⁷⁰

⁶³ W.E. Washburn, *Gli indiani d'America*, Editori Riuniti, Roma, 1981, pp. 49-50

⁶⁴ F. Engels, *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 82

⁶⁵ W.E. Washburn, *Gli indiani d'America*, cit., p. 51

⁶⁶ *Ivi*, p. 86

⁶⁷ *Ivi*, p. 80

⁶⁸ *Ivi*, p. 216

⁶⁹ K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti, Roma, 1996, p. 10

⁷⁰ *Decostruzione urbana*, in *N+1 Review*, n.8, Quaderni Internazionalisti, Torino, giugno 2002, p. 7

Venivano forzatamente mutati in profondità meccanismi sociali operanti al fine della produzione di valori utilizzabili dai membri stessi della comunità: Specifici oggetti e persone venivano spostati da un luogo all'altro, spesso in seguito ad uno "scambio" pattuito, ma venivano contabilizzati nella loro specificità, non ancora come valori intercambiabili.⁷¹

La trasformazione economica comportava che il prodotto non venisse subito consumato ma ammassato,⁷² generando relative ripercussioni riguardo la generale organizzazione economico-sociale della società conquistata. L'accumulazione di prodotti-merci, il cui valore è designato dalla regolazione del mercato, prende il posto della produzione di beni, il cui valore era determinato dal relativo uso della collettività. L'attività produttiva umana non è più fine in sé dell'esistenza umana, ma necessità imprescindibile al fine del soddisfacimento dei propri bisogni fondamentali; il lavoro vivo sociale si converte a mezzo volto all'ottenimento individuale di prodotti-merci esterni, frutto della stratificazione di lavoro morto (accumulazione di capitali). Il capitale è lavoro morto il quale simile al vampiro non si anima che succhiando il lavoro vivente e la sua vita è tanto più lieta quanto più gli è dato di succhiare.⁷³

La conseguenza politico-sociale del mutamento economico a livello strutturale era la rimozione della separazione territoriale tra comunità indigene e conquistatori bianchi. Scompare il concetto stesso di un confine permanente che separasse indiani e bianchi. Nazioni indiane una volta sovrane ed orgogliose si videro umiliate, ridotte dallo stato di potenze indipendenti che non riconoscevano alcuna limitazione esterna, a quello di comunità dipendenti, che riconoscevano il diritto ed il potere degli Stati Uniti di porre limiti alla loro libertà.⁷⁴

Sono riscontrabili notevoli somiglianze riguardo le linee generali della scomparsa di grandi – territorialmente, storicamente e culturalmente – civiltà quali quelle indigene d'America (azteca, maya, inca) del Cinquecento (analizzata nel I capitolo) e quelle indigene d'America dell'Ottocento (irochesi ed altre tribù indiane).

Il punto accomunante gli sconfitti è il loro modello sociale contrastante con le nuove dinamiche produttive che si affermano dalla scoperta dell'America; non vi sono classi propriamente dette perché la divisione del lavoro è in gran parte divisione di compiti, spesso temporanea, e non divisione *sociale* del lavoro.⁷⁵

La ricerca di nuovi territori vergini da convertire alla logica dell'accumulazione dei capitali finiva per rimpiazzare le logiche di produzione funzionali ai membri della propria comunità, tipica di tali società. Antiche civiltà che anteponevano il ruolo del soggetto *sociale* all'interno della sua collettività rispetto alle affermatesi logiche *esterne*, erano costrette a cedere il passo all'altrui superiorità in armi (comprese le malattie sconosciute) ed in forze produttive.

Dissoluzione della divisione in classi della produzione e organizzazione comunitaria della società

Una risposta all'annosa questione della scomparsa di ogni forma di civiltà antitetica a quella del denaro la si può riscontrare in un fondamentale assunto marxiano dei *Grundrisse*: Ove il denaro non è esso stesso la sostanza comune dissolve necessariamente la comunità.⁷⁶ Marx così sintetizza nel carattere esclusivo della forma-denaro nella società Moderna la matrice della decomposizione sociale e culturale subita, tra gli altri, dalle antiche società indigene d'America:

⁷¹ *Ivi*, p. 10

⁷² *Ibidem*

⁷³ A. Bordiga, *Omicidio dei morti*, in Battaglia Comunista, n. 24 del 19-31 dicembre 1951.

⁷⁴ W.E. Washburn, *Gli indiani d'America*, cit., p. 220

⁷⁵ *Decostruzione urbana*, in *N+1 Review*, n.8, cit., p. 9

⁷⁶ K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 140

Vale la pena di notare che lo scambio fra stirpi e popoli diversi (e questo, non lo scambio privato, costituisce la sua prima forma) comincia quando ad una stirpe non civilizzata viene comprata (estorta) un'eccedenza che non è il prodotto del suo lavoro, ma il naturale prodotto del suolo che occupa. Dalla necessità di simbolizzare il denaro in una merce determinata vanno sviluppate le ordinarie contraddizioni economiche che ne scaturiscono.⁷⁷ Contraddizioni tutte insite nei meccanismi economici soggiacenti la logica della produzione per il Denaro; una logica esterna rispetto alla comune proprietà dei mezzi di produzione ed alla cooperazione sociale, volta al soddisfacimento dei bisogni della collettività, propria delle antiche civiltà d'America. La cooperazione nel processo di lavoro che troviamo agli inizi dell'incivilimento dell'umanità, presso popoli cacciatori o, per esempio, nell'agricoltura delle *comunità indiane*, poggia da una parte sulla *proprietà comune delle condizioni di produzione*, dall'altra sul fatto che il singolo individuo non si è ancora strappato dal cordone ombelicale della *tribù* o della *comunità*, come l'ape singola non si stacca dall'alveare.⁷⁸ Una logica sociale organica contrapposta all'atomizzazione sociale ed alla divisione dell'Uomo, tra produttori e detentori privati dei mezzi di produzione, caratterizzante la società borghese.

Marx pone le premesse della sua opera omnia (*Il Capitale*) già nella stesura giovanile dei *Grundrisse*, nei quali analizza le condizioni sottostanti lo sviluppo delle dinamiche dominanti della società Moderna, quelle capitalistiche; dinamiche i cui relativi effetti hanno comportato il mutamento totale delle realtà sociali dipendenti, sulla base di nuovi *valori* egemoni condensabili nella sacrale figura del Denaro. La caccia all'oro, in tutte le regioni, porta sviluppo, determina la costituzione di nuovi stati; si dilata il volume delle merci che entrano in circolazione, inducendo nuovi bisogni ed attraendo lontani paesi nel processo di scambio e ricambio. Il denaro fu dunque un mezzo per allargare la *ricchezza*⁷⁹ all'universalità, per estendere le dimensioni dello scambio *a tutta la terra*, per creare la vera *universalità* del valore di scambio sia materialmente che spazialmente.⁸⁰

L'affermazione di una nuova logica *universale*, in senso sia *materiale* che *spaziale*, votata al dio-Denaro prende il posto nella società Moderna della dipendenza universale da un dio extraterreno, religioso in senso stretto, contrassegnante la colonizzazione delle Americhe nei secoli XVI e XVII. Il successivo dio laico, mentre allontana (almeno inizialmente) l'Uomo dalla superstizione religiosa, assume allo stesso tempo un carattere realmente magico nei confronti della realtà terrena materiale. Con l'avvento del dio-Denaro, spiega il giovane Marx, è implicito nella determinazione in cui esso è qui sviluppato che l'illusione della sua natura gli conferisce un significato realmente magico. Ed è proprio in virtù dell'astrazione, di questa determinazione intimamente contraddittoria – e pertanto illusoria – che esso diventa di fatto uno strumento enorme dello sviluppo reale delle forze produttive sociali.⁸¹ La natura *magica*, in quanto illusoria, che Marx intravede nel dio-Denaro consiste proprio nelle sue determinazioni *astratte* e *contraddittorie* qualificanti la sua funzione nella società borghese. Il presupposto elementare della società borghese è che il lavoro produce immediatamente *valore* di scambio, denaro; quindi anche il denaro compra immediatamente il lavoro e l'operaio, ma quest'ultimo solo se egli stesso aliena l'attività. (...) Il denaro è la *reale sostanza comune*, la sostanza *universale* dell'esistenza per tutti e contestualmente il prodotto sociale per tutti. Ma nel denaro la sostanza comune è al tempo stesso anche mera astrazione, accidentale rispetto al singolo individuo, mezzo puro e semplice

⁷⁷ *Ivi*, p. 141

⁷⁸ K. Marx, *Il Capitale, Libro I*, cit., p. 31

⁷⁹ Il termine *ricchezza* va inteso in un'accezione negativa, ovvero come allargamento all'*universalità* di una logica esistenziale volta all'*accumulazione della ricchezza*. Presupposto che si scontra inevitabilmente con uno dei principali assunti dell'analisi marxista del Capitale, postulante l'impoverimento crescente dei produttori di valore (forza-lavoro) rispetto all'*arricchimento* parallelo di una sola porzione dell'*universalità* sociale, i detentori dei mezzi di produzione.

⁸⁰ K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 143

⁸¹ *Ivi*, p. 145

di soddisfacimento di un essere isolato.⁸² Lo sviluppo produttivo sociale procede dunque di pari passo, paradossalmente e *contraddittoriamente*, con l'alienazione-isolamento individuale rispetto ad una logica *estranante*, quella *universale* del Denaro.

Marx continua descrivendo l'opposto ruolo che viene ad assumere il denaro nella sua società, rispetto alla funzione che ricopriva precedentemente: L'antica comunità presupponeva una relazione completamente diversa dell'individuo (...) Ogni produzione è oggettivazione dell'individuo. Ma nel denaro – valore di scambio – l'oggettivazione dell'individuo non è quella di lui posto nella determinatezza naturale, ma di lui nella determinatezza (...) estrinseca. L'Uomo non produce più mosso da pulsioni naturali, ma sulla base di logiche estrinseche rispondenti agli imperativi morali e materiali dell'accumulazione del denaro. Di qui la magia del denaro. Il contegno degli uomini, puramente *atomistico* nel loro processo sociale di produzione, e quindi la forma di cose dei loro propri rapporti di produzione, indipendente dal loro controllo e dal loro consapevole agire individuale, si mostrano in primo luogo nel fatto che i prodotti del loro lavoro assumono generalmente la forma di *merci*. Quindi *l'enigma del feticcio denaro* è soltanto *l'enigma del feticcio merce* divenuto visibile e che abbaglia l'occhio.⁸³ *Feticcio*, ovvero essere inanimato che si ritiene dotato di forza magica ed è oggetto di culto presso certi popoli (...) cosa che sia oggetto di culto acritico o di stima esagerata,⁸⁴ questo è la valutazione marxiana dell'essenza della nuova divinità terrena, che trascende i prodotti del lavoro umano in *merci* e la vita *sociale* delle comunità in *atomistiche* esistenze separate volte all'ottenimento di quel *feticcio* indispensabile per ottenere ogni cosa materiale (e non solo) esistente nella società Moderna.

Per quanto di immensa portata storica, i radicali cambiamenti esistenziali scaturiti dall'affermazione della logica del Denaro rappresentano comunque rapporti di produzione di un modo di produzione sociale *storicamente determinato*, della produzione di merci. Quindi, appena ci rifugiamo in altre forme di produzione, scompare subito tutto il misticismo del mondo delle merci, tutto l'incantesimo e la stregoneria che circondano di nebbia i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci.⁸⁵ La produzione di *merci* per *denaro* è dunque soltanto una fase transitoria dello sviluppo *universale* della produzione umana che, per Marx, deve proiettarsi in una logica veramente *sociale* e volta essenzialmente ad un'esistenza della specie per la specie, priva di ogni misticismo. Una essenza produttiva che Marx riscontra già in diverse antiche civiltà: La forma della proprietà comune è la forma originaria, che possiamo dimostrare esistente fra i Romani, i Germani, i Celti, e della quale anzi si trova ancor sempre, seppure in parte allo stato di rovina un intero campionario con saggi di vario tipo presso gli indiani.⁸⁶ In assenza di scambio di valori, infatti, il problema sarebbe ridotto alla *misurazione del valore d'uso prodotto* e dunque al valore d'uso.⁸⁷

Nel *Libro I* de *Il Capitale*, Marx descrive un'associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come *una sola* forza-lavoro sociale. Qui si ripetono tutte le determinazioni del lavoro di Robinson, però *socialmente* invece che *individualmente*. Tutti i prodotti di Robinson erano sua produzione esclusivamente personale, e quindi oggetti d'uso, immediatamente per lui. Il prodotto complessivo dell'associazione è prodotto *sociale*. (...) La sua distribuzione, compiuta socialmente secondo un piano, regola l'esatta proporzione delle differenti funzioni lavorative con i differenti bisogni.⁸⁸

⁸² *Ivi*, p. 147

⁸³ K. Marx, *Il Capitale, Libro I*, cit., p. 125

⁸⁴ *Dizionario italiano*, Garzanti, 1990, p. 353

⁸⁵ K. Marx, *Il Capitale, Libro I*, cit., p. 108

⁸⁶ K. Marx, *Zur Kritik*, cit., p. 10, in *Il Capitale, Libro I*, pp. 109-10

⁸⁷ K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 134

⁸⁸ K. Marx, *Il Capitale, Libro I*, p. 110

L'utilizzo marxiano della metafora robinsoniana (dall'omonimo romanzo di Defoe) è significativo in quanto intende richiamarsi ad una figura sociale Moderna (Robinson Crusoe) catapultata improvvisamente in un diverso, antecedente, stadio della società, liberato dalle determinazioni indotte dal nuovo sistema produttivo. L'esempio di proiezione di un proprio corrispettivo sociale in un contesto Altro, consente a Marx di mettere in discussione la consuetudine di interpretare l'Altro da sé (nello spazio o nel tempo) attraverso la semplificazione e l'adattamento alle proprie categorie di valore, col rischio di ridurne la sua reale essenza.

Un esempio del fenomeno era verificato nel *I Libro de Il Capitale* rispetto all'analisi delle precedenti società fatta da Ricardo: Secondo lui i pescatori e i cacciatori primitivi si scambiano subito pesce e selvaggina, come se fossero possessori di merci, nel rapporto del tempo di lavoro oggettivato in questi valori di scambio. Questa volta, egli cade nell'anacronismo di far consultare al cacciatore e al pescatore primitivi, per calcolare i loro strumenti di lavoro, le mercuriali in uso nel 1817 alla Borsa di Londra. Sembra che i "parallelogrammi del signor Owen" siano l'unica forma di società conosciuta dal Ricardo all'infuori di quella borghese.⁸⁹ Al contrario, Marx distingue nettamente la produzione di valori, per lo scambio, della sua società da quella, per l'uso, delle comunità non ancora capitalistiche: Il valore d'uso delle cose si realizza per l'uomo *senza scambio*, cioè nel rapporto immediato fra cosa e uomo; mentre il loro valore si realizza inversamente soltanto nello *scambio*, cioè in un processo *sociale*.⁹⁰

Un processo che comporta la dissoluzione dell'esistenza umana ad opera di un *universale* esterno: il denaro: Un singolo individuo può oggi giungere al possesso del denaro e il possesso di denaro può avere su di lui un effetto *dissolvente* come avvenne per le comunità antiche (...) Colui che possiede denaro, nel senso antico, viene dissolto dal processo industriale a cui, gli piaccia o no, serve; la dissoluzione concerne solo la sua persona. Quale rappresentante materiale della ricchezza generale e quale valore di scambio individualizzato il denaro deve essere immediatamente oggetto, scopo e prodotto del lavoro generale, del lavoro di tutti i singoli. Il lavoro deve produrre immediatamente *valore di scambio*, ossia denaro.⁹¹ Nei *Grundrisse*, Marx compie un excursus sul fondamentale ruolo rivestito dalla forma-denaro per l'affermazione dei meccanismi sociali della sistema di produzione capitalistico. Benché la forma-denaro non nasca con esso, solo all'interno di processi economico-sociali volti all'accumulazione di capitali assume un ruolo centrale, differente dalla funzione che precedentemente rivestiva: il denaro può esistere ed è storicamente esistito prima che esistessero il capitale, le banche, il lavoro salariato (...) è errato però porre lo scambio all'interno della comunità come l'elemento costitutivo originario. (...) Questa categoria semplicissima si rivela dunque, storicamente, nella sua piena intensità soltanto nelle situazioni più sviluppate della società. E senza permeare in alcun caso tutti i rapporti economici. Al culmine del suo sviluppo l'impero romano rimase ad esempio fondato sull'imposta in natura e la prestazione in natura. (...) In tutte le forme in cui domina la proprietà fondiaria, il rapporto con la natura è ancora predominante. In quelle in cui domina il capitale, predomina invece l'elemento creato socialmente, storicamente. Il capitale è nella società borghese la potenza economica che domina tutto. Esso deve costituire il punto di partenza così come il punto di arrivo.⁹² È operato, secondo Marx, in questa società un ribaltamento concettuale del ruolo rivestito dalla forma-denaro, che da mezzo dominato diviene fine dominante l'intima essenza dell'essere umano: Dalla sua forma di schiavitù nella quale si presenta come mezzo di circolazione, esso diventa improvvisamente sovrano e dio nel mondo delle merci. Rappresenta l'esistenza celeste delle merci, mentre queste rappresentano la sua esistenza terrena.⁹³

⁸⁹ K. Marx, *Zur Kritik*, cit. in *Il Capitale, Libro I*, p. 108

⁹⁰ *Il Capitale, Libro I*, cit., p. 115

⁹¹ K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 165

⁹² K. Marx, *Introduzione ai Lineamenti fondamentali (Grundrisse)*, in *Opere Complete*, vol. 29, Editori Riuniti, Roma, 1985, p. 364

⁹³ *Ivi*, p. 67

Un'esistenza il cui senso è tramutato proprio dalla trasformazione dei prodotti del lavoro umano in merci, il cui valore deriva dallo scambio sul mercato. L'oggettivazione del carattere generale, sociale del lavoro – del tempo di lavoro contenuto nel valore di scambio – rende appunto il suo prodotto un valore di scambio; conferisce alla merce la qualità del denaro, la quale però a sua volta implica un soggetto-denaro che esista autonomamente al di fuori di essa.⁹⁴ Una valorizzazione che separa l'individuo dall'oggetto della sua produzione, determinandone una scissione tra esistenza vitale e vita produttiva. Il nuovo collante dello strappo generatosi è il Denaro che in quanto risultato *autonomo* della circolazione e rappresentante dell'universale, non suppone alcuna relazione individuale con il suo possessore. Il suo possesso non è lo sviluppo di un aspetto essenziale dell'individualità, ma è invece possesso di ciò che non ha individualità. La relazione fra il denaro e l'individuo è una relazione meramente accidentale; eppure questa relazione gli conferisce il dominio sulla società, su tutto il mondo dei godimenti o dei lavori. È come se il ritrovamento di una pietra mi procurasse, del tutto indipendentemente dalla mia individualità, il possesso di tutte le scienze: il possesso di denaro mi pone rispetto alla ricchezza sociale nell'identico rapporto in cui mi ritroverei rispetto alla scienza se avessi la pietra filosofale. Il denaro è non soltanto un oggetto della brama di arricchimento, ma ne è l'oggetto *in assoluto*. (...) Di qui il lamento degli antichi sul denaro come fonte di ogni male.⁹⁵ La ricerca del denaro o brama di arricchimento rappresentano necessariamente il tramonto delle antiche società. Da ciò possiamo dedurre la ragione dell'insofferenza della società Moderna rispetto ad esse. Il denaro è la comunità, non può sopportarne un'altra superiore. Ma ciò presuppone il pieno sviluppo dei valori di scambio e quindi un'organizzazione della società ad essi corrispondente. Presso gli antichi il *nexus rerum* non era il valore di scambio.⁹⁶ Invece nella società Moderna, si verifica una dipendenza del lavoro umano dalle logiche universalizzanti del sistema capitalistico; la forza-lavoro umana perde per Marx la propria autonomia produttiva ed è sussunta dal Capitale per essere sottomessa alla logica universale del Denaro: L'universalità della sua proprietà è l'onnipotenza del suo essere; esso vale quindi come ente onnipotente. Il denaro è il lenone fra il bisogno e l'oggetto, fra la vita e il mezzo di vita dell'uomo. Ma ciò che è capace di mediare nella mia vita è capace di farlo anche nella vita di tutti gli uomini.⁹⁷

Marx scorge nel ruolo sovrano del denaro l'origine di tutti i legami della sua società: Il denaro è il legame che mi unisce alla vita umana, alla società, alla natura e ai miei simili: non è dunque il legame dei legami? E forse non è in grado di sciogliere o stringere tutti i nodi? E non è pertanto anche il mezzo generale di divisione? Esso è la vera *moneta frazionatrice* come anche la vera *catena d'unione*, è la forza galvano-chimica della società (...) il potere del denaro si basa sulla *sua essenza* di realtà generica dell'uomo, estraniata, spogliata ed alienata. Il denaro è il potere espropriato dell'umanità intera. (...) muta i miei desideri/rappresentazioni, traduce la loro esistenza solo pensata in una diversa esistenza *sensibile, reale*, la rappresentazione diviene vita e l'essere rappresentato un essere reale. Per via di questa mediazione il denaro è *una forza davvero creatrice*.⁹⁸ Una forza creatrice di un'essenza esistenziale esterna, estranea all'originarietà della natura umana, addirittura per certi versi agli antipodi: La differenza fra la domanda effettiva, basata sul *denaro*, e quella senza effetto basata sul *bisogno* o sulla passione o sul desiderio è la differenza fra essere e pensare, fra la mera rappresentazione esistente *in me* e la rappresentazione divenuta oggetto *fuori di me, per me*. (...) Il denaro, quale mezzo e potere – esterni entrambi e non derivanti dall'uomo come uomo e dalla società umana come società – (...) tramuta *le reali forze sostanziali umane e naturali* in rappresentazioni meramente astratte, in imperfezioni o penose chimere (...). Già per questa sua caratteristica soltanto il denaro è il generale perversimento delle individualità (...) Esso si pone in forma sconvolgente contro l'individuo e

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ *Ivi*, pp. 68-9

⁹⁶ *Ivi*, p. 70

⁹⁷ *Ibidem*

⁹⁸ *Ivi*, p. 78

contro i legami sociali laddove si pretenda che siano entità in sé e per sé.⁹⁹ Ciò poiché per Marx è esso stesso il legame di tutti i legami della società; l'individuo è soltanto una parte funzionale alla dinamica generale, monade isolata quindi separata dal resto della sua specie. Inoltre, rivestendo il Denaro un ruolo quantitativo ed impersonale di sistemazione contabile della società, comporta il rischio di capovolgimento delle qualità dei membri dell'organismo sociale: Il denaro, come concetto esistente ed attuale del valore, confonde e scambia l'universalità delle cose; dunque è esso stesso *la confusione e inversione di ogni cosa*, è il mondo sovvertito, è il potenziale capovolgimento delle caratteristiche naturali umane. (...) Il denaro si scambia infatti non contro una determinata qualità o contro una cosa precisa o contro una qualche forza, ma contro l'intero mondo oggettivo umano e naturale; pertanto esso dal punto di vista del suo possessore scambia ogni qualità contro qualità e oggetti anche contraddittori. In tal senso diviene la congiunzione degli elementi "impossibili", costringe i contraddittori a baciarsi. Ma se l'uomo viene inteso come *uomo* e il suo rapporto come un rapporto umano (...) ogni rapporto con le persone – e con la natura – dovrà essere espressione determinata, corrispondente all'oggetto voluto, alla reale vita individuale.¹⁰⁰

La doppia natura degli elementi e l'impossibilità di ricondurne i contrasti ad un'armonia con la reale essenza della natura umana costituiscono dunque il punto di partenza dell'analisi marxiana sul ruolo del denaro nella società capitalistica; la distinzione tra valore d'uso e valore di scambio implica il carattere contraddittorio della moneta-denaro, simbolo di tutte le merci. Il *simbolo* viene individuato come la radice, nella moderna società, di ogni contraddizione; e il denaro costituisce il simbolo necessario per eccellenza. Tramite il denaro, che contiene tutte le merci scambiabili e che impone nel contempo lo scambio di tutte le merci, il mercato invade ogni ambito della vita umana, pubblica e privata: tutto ha un prezzo! Ma se tutto ha un prezzo tutto è alienabile, e l'alienazione lungi dall'essere una malattia curabile altro non è che il risultato ovvio e razionale del libero scambio.¹⁰¹ Tornando alle parole di Marx: Il denaro è il *medium* materiale nel quale i valori di scambio vengono immersi e ricevono una forma corrispondente alla loro determinazione universale.¹⁰² Forma da cui ci si può *universalmente* liberare soltanto attraverso un ribaltamento dei ruoli tra necessità umane e dinamiche esterne della valorizzazione dei capitali, tramite la forma-denaro. In un celebre brano dei *Grundrisse* (il cosiddetto *Frammento sulle macchine*), Marx conia l'appellativo di uomo sociale per definire il solo reale protagonista di qualsivoglia trasformazione radicale dello stato di cose presente. Quest'entità umana potrebbe apparire un ossimoro, una unità dei contrari: l'uomo che nell'analisi marxiana della società borghese è monade isolata viene accostato all'aggettivo sociale che implica un sentimento di attrazione verso il suo simile. Ma l'apparente contraddizione cade quando si ravvisano nel termine sociale le fattezze di quella realtà pre-individuale (pre-capitalistica), che pertiene all'originaria essenza umana. Un'essenza fondata in un contesto di socievolezza coi propri simili e di armonia con la natura tutta; secondo Engels i nostri antenati scimmieschi erano socievoli; è evidentemente impossibile far discendere l'uomo, il più socievole di tutti gli animali, da un progenitore prossimo non socievole. (...) noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, non la dominiamo come chi è estraneo ad essa ma noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle nel modo più appropriato. (...) Ma per realizzare questa regolamentazione, occorre di più che non la sola conoscenza. Occorre un completo capovolgimento del modo di produzione da noi seguito fino ad oggi, e con esso di tutto il nostro attuale ordinamento sociale nel suo complesso.¹⁰³ Qui sta la differenza tra l'Uomo, animale razionalizzante, ed il resto della specie animale. Quando accenna all'uomo sociale, Marx si riferisce ad un intreccio tra esistenza

⁹⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere complete*, cit., p. 302

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 303

¹⁰¹ G. Giovannelli, *Karl Marx – Segui il denaro (follow the money)*, Mimesis, Milano, 2003, pp. 85-6

¹⁰² K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 180

¹⁰³ F. Engels, *Sulle tre forme fondamentali della schiavitù*, www.marxists.org

generica (*Gattungswesen*) ed esperienza soggettiva. Egli definisce cervello sociale l'ambito generale in cui opera l'Uomo Nuovo, un uomo liberato dalle catene della atomizzazione individuale. L'accezione marxiana di sociale racchiude tanto l'insieme delle forze produttive storicamente definite, quanto la dotazione biologica della specie. Si potrebbe dire: l'antropogenesi, ossia la stessa costituzione dell'animale umano, giunge a manifestarsi sul piano storico-sociale, sino a concretizzarsi in una sorta di materialistica diffusione. L'uomo sociale finisce per incorporare le forze produttive universali. Una ri-definizione che intende scardinare a favore dell'essere umano il canone etico-politico basato sul popolo e la sovranità statale. Si potrebbe dire, con Marx, che la sostanza di cose sperate sta nel conferire la priorità all'esistenza irripetibile di ogni singolo membro della specie.¹⁰⁴ Obiettivo in controtendenza rispetto alle logiche del sistema vigente: Nella libera concorrenza non sono gli individui, ma è il capitale che è posto in condizioni di libertà.¹⁰⁵

Engels, operando sulla falsariga dell'analisi marxiana, contesta l'insulsaggine di considerare la libera concorrenza come l'ultimo sviluppo della libertà umana; e la negazione della libera concorrenza come negazione della libertà individuale e della produzione sociale fondata sulla libertà individuale. Si tratta appunto soltanto del libero sviluppo su una base limitata, sulla base del dominio del capitale. Questo genere di libertà individuale è perciò al tempo stesso la più completa soppressione di ogni libertà individuale e il più completo soggiogamento dell'individualità a condizioni sociali che assumono la forma di potenze oggettive, anzi di oggetti strapotenti, la forma di cose indipendenti dagli stessi individui che ad esse si riferiscono.¹⁰⁶ Un soggiogamento che genera profonde ansie ed inquietudini nell'animo umano: preme smascherare il dolore o ansia o condizione inumana che l'attuale civiltà anestetizza, la repressione della personalità nella specializzazione, il senso di impotenza dinanzi all'apparato della produzione.¹⁰⁷ Un apparato produttivo che per Marx designa la perdita completa dell'uomo,¹⁰⁸ e della sua stessa armonia con la natura; un equilibrio recuperabile soltanto attraverso il completo riacquisto dell'uomo, ovvero della sua originaria essenza, rispetto alla società circostante. Un recupero *universale* di cui può farsi portatore, nell'analisi marxista, soltanto una *particolare* classe sociale scaturente proprio dall'affermazione dei meccanismi spersonalizzanti del sistema di produzione capitalistico: il proletariato industriale, una classe uniformata in un processo produttivo omogeneizzante le soggettive attitudini del lavoro umano. Esso, per Marx, è la dissoluzione effettiva di questo ordinamento del mondo.¹⁰⁹ Un ordinamento che porta Engels alla riflessione che per quanto imponenti ci sembrano gli uomini di quest'epoca, essi non si distinguono ancora gli uni dagli altri.¹¹⁰

Ma cosa deve intendersi con l'accezione *proletariato*? Il proletariato è quella classe della società, che trae il suo sostentamento soltanto e unicamente dalla vendita del proprio lavoro e non dal profitto di un capitale qualsiasi (...). Il proletariato è sorto in seguito alla rivoluzione industriale che (...) ridusse l'attività di ogni singolo operaio a un movimento meccanico semplicissimo, ripetuto ogni momento, che poteva essere compiuto non solo altrettanto bene ma anche molto meglio da una macchina.¹¹¹ L'Uomo subisce quindi una semplificazione della propria abilità produttiva, ridotta alla stregua di quella di un anonimo macchinario. Allo stesso tempo si attesta una netta divisione del genere umano in classi sociali contrapposte caratterizzate dal possesso, o meno, dei mezzi di produzione, quindi dei mezzi di sussistenza: La classe dei grandi capitalisti, che in tutti i paesi civili già ora hanno il possesso quasi esclusivo di tutti i mezzi (...)

¹⁰⁴ K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 185-8

¹⁰⁵ F. Engels, *Sulle tre forme fondamentali della schiavitù*, cit.

¹⁰⁶ *Ibidem*

¹⁰⁷ E. Zolla, *Eclissi dell'intellettuale*, 1956, cit. in G. Giovannelli, *Karl Marx – Segui il denaro (follow the money)*, p. 106

¹⁰⁸ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 74

¹⁰⁹ *Ibidem*

¹¹⁰ F. Engels, *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato*, cit., pp. 124-5

¹¹¹ F. Engels, *Principi del comunismo*, www.marxists.org

necessari per la produzione dei mezzi di sussistenza. Questa è la classe dei borghesi o borghesia. La classe di coloro che non hanno possesso alcuno, che sono costretti a vendere ai borghesi il proprio lavoro per averne in cambio i mezzi di sussistenza necessari per il loro sostentamento. Questa classe si chiama dei proletari o proletariato.¹¹² Una classe, dunque, la cui forza-lavoro è spossessata dai detentori dei capitali, arbitri, tramite l'*universale* denaro, dell'altrui sostentamento. L'operaio manifatturiero dal secolo XVI fino al secolo XVIII ha avuto ancora quasi dappertutto uno strumento di produzione in proprio possesso (...) Il proletario non ha nulla di tutto questo (...) i suoi rapporti col datore di lavoro sono esclusivamente di denaro.¹¹³

Possiamo senz'altro riscontrare nell'analisi marxista della società i prodromi del fenomeno che comunemente oggi si definisce *globalizzazione* della società. Engels ne descrive già a metà del secolo XIX le dinamiche soggiacenti l'internazionalizzazione dei flussi di capitale, nonché le relative conseguenze sui meccanismi sociali sottostanti, concernenti gli esseri umani e gli stati nazionali: A questo modo la grande industria ha collegato tutti i popoli della terra, ha agglomerato in un mercato mondiale tutti i piccoli mercati locali (...) ed è arrivato a far sì che tutto ciò che avviene nei paesi civili deve ripercuotersi su tutti gli altri paesi.

Il sistema capitalistico giunge dunque a determinare un'interrelazione necessaria delle *particolari* dinamiche dell'animale sociale Uomo nell'ambito superiore della logica *universale* del denaro. Ogni unità sociale separata non può più prescindere dal sistema complessivo in cui agisce, essendo ormai collegata alle vicende di tutti i popoli della terra. Ma, paradossalmente, mentre l'Uomo della società Moderna acquisisce, per mezzo dei mutamenti economico-sociali apportati dal Capitale, un'estensione del suo potenziale relazionale; allo stesso tempo, esso deve sopportare le conseguenze divisorie, di ineguaglianza sociale coi propri simili, determinata da quelle stesse logiche produttive. L'introduzione della libera concorrenza è dunque la pubblica dichiarazione che da quel momento in poi i membri della società sono ormai ineguali fra di loro solo nella misura in cui sono ineguali i loro capitali, che il capitale è divenuto la potenza decisiva e che con ciò i capitalisti, i borghesi, sono diventati la prima classe della società. (...) dunque, o bisogna rinunciare del tutto alla grande industria, il che è assolutamente impossibile, o la grande industria rende assolutamente necessaria una organizzazione del tutto nuova della società, nella quale la produzione industriale sia guidata non più da singoli fabbricanti in reciproca concorrenza, ma da tutta la società secondo un piano determinato e secondo il fabbisogno di tutti.¹¹⁴

L'osservazione marxista delle moderne trasformazioni sociali comportate dalla Rivoluzione industriale – lungi dall'idealizzare società del passato, o riesumare stadi precedenti detentori di minori forze produttive – mira al superamento delle contraddizioni economico-sociali del sistema capitalistico di produzione, attraverso un *salto in avanti* che liberi le energie sociali dell'Uomo dalle catene dell'accumulazione e della valorizzazione dei capitali, ovvero di quelle influenze che ci appaiono fin dal principio come una degradazione (...). I più bassi interessi – volgare avidità, brutale cupidigia di godimenti, sordida avarizia, rapina egoistica della proprietà comune – inaugurano la nuova società incivilita, la società di classi; i mezzi più spudorati – furto, violenza, insidia e tradimento – minano e portano a rovina l'antica società (...). (*La società di classi*) non è stata mai altro se non lo sviluppo della piccola minoranza a spese della grande maggioranza degli sfruttati e degli oppressi e tale è adesso più di prima.¹¹⁵

Il rivoluzionamento di simili meccanismi sociali rende necessaria una organizzazione del tutto nuova della società che, come illustra Engels: abolirà la concorrenza e le sostituirà l'associazione. Ma, poiché l'esercizio dell'industria da parte dei singoli aveva per conseguenza necessaria la proprietà privata (...) Quindi anche la proprietà privata dovrà essere abolita, e ad essa subentrerà l'utilizzazione in comune di tutti i mezzi di produzione e la distribuzione di tutti i prodotti

¹¹² *Ibidem*

¹¹³ *Ibidem*

¹¹⁴ *Ibidem*

¹¹⁵ F. Engels, *L'origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato*, cit., pp. 124-5

in base a un comune accordo, cioè la cosiddetta comunanza dei beni.¹¹⁶ Una comunanza dei beni realizzabile sulla base di un piano dell'intera società finalizzato al soddisfacimento dei fabbisogni di tutti; una pianificazione¹¹⁷ organica, diretta da un cervello sociale, orientata essenzialmente al benessere di ogni membro dell'organismo, l'Uomo Sociale, quindi dell'intera universalità umana. È una rivoluzione universale e avrà perciò anche un terreno universale. (...) Così diventa superflua la divisione della società in differenti classi contrapposte le une alle altre. E non solo superflua, ma addirittura incompatibile con il nuovo ordinamento sociale. L'esistenza delle classi ha origine nella divisione del lavoro, e nella nuova società la divisione del lavoro del tipo che s'è avuto finora, scomparirà totalmente.

La divisione in classi del genere umano, risultato della divisione del lavoro capitalistica, viene soppiantata nella costruzione marxista dalla realizzazione di un nuovo ordinamento sociale caratterizzato dalla sua essenza universale e *ri-umanizzante* della società. L'Uomo, spogliandosi dei panni della monade isolata, rinviene la propria essenza sociale in un nuovo contesto sociale, che ribalta l'ordine della priorità tra valori intrinseci della *specie Umana* e *sistema del valore*. Ma che ruolo riveste l'Uomo in tale società *futura*? L'industria esercitata in comune e secondo un piano da tutta la società presuppone assolutamente uomini le cui attitudini siano sviluppate *in tutti i sensi*, che siano in grado di abbracciare tutto il sistema della produzione. La divisione del lavoro già ora minata dalle macchine, la quale fa di uno un contadino, dell'altro un calzolaio, d'un terzo un operaio di fabbrica, d'un quarto uno speculatore in borsa, scomparirà dunque del tutto. (...) Togliera ai giovani il carattere *unilaterale* impresso ad ogni *individuo* dall'attuale divisione del lavoro. A questo modo la società organizzata comunisticamente offrirà ai suoi membri l'occasione di applicare in tutti i sensi le loro attitudini sviluppate in tutti i sensi. Ma con ciò scompaiono necessariamente anche le differenti classi.¹¹⁸

¹¹⁶ F. Engels, *Principi del Comunismo*, cit.

¹¹⁷ Carattere discriminante delle realizzazioni socialiste nell'economia (...) è lo svincolamento di una massa di forze produttive dal meccanismo monetario mercantile e la loro organizzazione in funzione del più alto rendimento del prodotto reso sociale. Una tale economia socialista è di necessità pianificata (...) All'opposto, non ogni economia pianificata è economia socialista, A.Bordiga, *Prometeo*, n.1, luglio "46

¹¹⁸ F. Engels, *Principi del Comunismo*, cit.

CONCLUSIONI

Questo lavoro di tesi ha inteso approfondire le dinamiche soggiacenti l'evoluzione moderna in senso *universale* dell'animale sociale Uomo partendo dalla fondamentale cesura rappresentata dalla scoperta del Nuovo Mondo, e quindi della scoperta dell'Altro da sé a cui rapportarsi.

Un rapporto fondamentale influenzato dalla trasformazione in senso mercantile della società Occidentale, che eleggeva la forma-denaro a nuova divinità universale da imporre a tutto il globo: tutto può essere ottenuto col denaro (...) non è soltanto l'equivalente universale di tutti i valori materiali, ma rende possibile anche l'acquisto di tutti i valori spirituali. Questa omogeneizzazione dei valori per mezzo del denaro è un fatto nuovo, che preannuncia la mentalità moderna, egualitaria e attenta all'economia.¹

Per Marx si genera un dualismo tra la vita individuale e la vita del genere (...) l'uomo considera la vita statale, posta al di là della sua vera individualità, come la sua vita vera (...) espressione della separazione e dell'allontanamento dell'uomo dall'uomo.²

Un'esistenza umana quindi che ha gradualmente subito un'alienazione-estraniazione dalla sua originaria essenza di specie: L'essere umano è la vera *Gemeinwesen*³ umana⁴.

L'approccio marxista alla realtà sociale è diretto proprio all'obiettivo di recuperare questo legame, momentaneamente reciso dalla divisione in classi della società contemporanea, dell'essere umano con la sua *Gemeinwesen* originaria. L'intera elaborazione marxiana – dalle opere del giovane Marx all'opera omnia del *Capitale* – è volta a dimostrare la transitorietà del sistema di accumulazione capitalistica e l'artificiosità dei suoi *valori* determinanti l'isolamento atomistico (individuo come monade isolata)⁵ dell'essere umano separato dalla sua reale natura umana.

Una natura umana che cede progressivamente il passo rispetto ad una spersonalizzazione montante esemplificata dall'anonimia di asettici meccanismi produttivi. Come descrive efficacemente S. Forti il nuovo sistema sociale coinvolge gli individui in una "mobilitazione totale" trasformandoli contemporaneamente in "massa" e in piccoli ingranaggi di una dinamica il cui solo senso è il funzionamento stesso. I paesi diventano così grandi "officine metallurgiche", nelle quali la vita del singolo coincide sempre più con la vita di un "soldato del lavoro", inghiottito dalla funzionalità nei confronti del tutto.⁶ La società industriale appiattisce e omologa la realtà umana, attraverso la sua razionalizzazione e quantificazione funzionale alla sola ragione economica. L'Uomo della società capitalistica è un semplice ingranaggio dell'onnipotente meccanismo che lo sovrasta, fungibile e sostituibile come gli oggetti che produce, senza valore, senza identità, senza dignità e senza onore. (...) è massificato senza far parte di una comunità, è *single* senza essere individuo, è solo senza essere libero. (...) In questo appiattimento naufraga la nostra identità, anche perché (...) l'uomo di ieri trovava proprio nei legami e nei limiti in cui era circoscritto la propria individualità e soggettività, quello di oggi, (...) tecnologicamente svincolato da quei limiti territoriali e riversato nel mondo globale, perde ogni punto di riferimento. È anonimo e solo.⁷

¹ T. Todorov, *Racconti aztechi della conquista*, cit., p. XXV

² K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 24

³ Termine tedesco di difficilmente rapportabile ad un equivalente semantico della lingua italiana. Le accezioni che maggiormente si approssimano al significato marxiano di *Gemeinwesen* sono comunità, collettività, corpo sociale.

⁴ K. Marx, *Sacra Famiglia*, www.marxists.org

⁵ Cfr. K. Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 29

⁶ S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Bari, 2003, pp. 10-1

⁷ M. Fini, *Sudditi*, Marsilio, Venezia, 2004, p. 97

L'Uomo entra nell'anonima logica della produzione capitalistica come essere isolato (monade) dagli altri individui, partecipando alla nuova società non come parte organica di un tutto orientato alla propria esistenza di specie, ma come una funzione degli esterni meccanismi del Capitale, come essere destinato a subirne le dinamiche accumulatrici indipendentemente dalle proprie necessità. Rifacendoci all'analisi marxiana si potrebbe evidenziare un passaggio umano da un regno della libertà ad un regno della necessità.

L'Uomo può riappropriarsi del senso *reale* della sua esistenza solo superando in avanti la sua attuale condizione sociale schiava della necessità. Di fatti il marxismo è un ritorno al comunismo primitivo, ma attraverso l'integrazione dello sviluppo intermedio relativo alle innovazioni moderne della scienza e della tecnica. Marx a tale proposito definisce il programma della società comunista. Come sintetizzato nel *Manifesto del Partito comunista*, il principio di organizzazione e coordinamento della nuova società è l'Uomo stesso, ma sarebbe meglio dire la sua Specie. Ai primordi sociali essa era rappresentata in forma parcellare, ad esempio, nel *totem*. Gli esseri umani si definivano esclusivamente in relazione alla partecipazione ad esso; l'individuo non era separato dalla sua specie simbolicamente trasposta in tale rappresentazione figurata.

Nella società industriale si manifesta invece una frattura fra i due termini che raggiunge il suo culmine nella formazione di una classe la cui esistenza, e miseria, è esclusivamente legata alle sorti del processo produttivo: il proletariato. È questa miseria che Marx descrive in tutta la sua portata universale, come il disperato isolamento da essa (*dalla natura umana, dall'essere umano*) è infinitamente più universale, insopportabile, pauroso, contraddittorio dell'isolamento dell'ordine politico esistente, così la soppressione di quest'isolamento (...) ha una ampiezza infinita.⁸

La rivoluzione sociale implicata dall'analisi marxista si colloca quindi su un piano di universalità, in quanto concernente un'opposizione universale dell'Uomo Sociale all'isolamento della sua esistenza scaturito da una società accumulatrice di valori estranei alla sua reale essenza.

La *Gemeinwesen* (comunità, collettività di specie) è per Marx la vera comunità dell'uomo, il reale Essere Umano. La classe proletaria tende quindi a contrapporre la sua *Gemeinwesen*, cioè la collettività di specie, a quella capitalistica, al fine di ripristinare un'armonia organica tra individuo e specie in una società privata della *proprietà privata* dei mezzi di produzione, rilevata dalla proprietà-produzione in funzione dell'intera Specie umana non più divisa in classi e stati nazionali.

Le attuali dinamiche globalizzatrici della società ci dimostrano quanto sia ormai difficile rappresentare attraverso categorie come nazionalità, all'interno di un suo Stato, le odierne trasformazioni sociali: Per certi aspetti la globalizzazione mette di fatto lo Stato di fronte a materie e situazioni in cui la sua competenza è discutibile, la sovranità limitata e le garanzie dei diritti individuali di fatto assenti. Più che di "perdita di controllo" da parte degli stati nazionali, si dovrebbe parlare di moltiplicazione di sfere in cui, al posto delle tradizionali competenze degli stati, emerge il ruolo di organizzazioni e istanze trans-nazionali preposte al controllo e alla repressione di chi non è collocabile (e individuabile) come cittadino "al suo posto": profughi, migranti, militanti (...) mentre per gli abitanti del primo mondo, quello sviluppato, è riconosciuto di fatto lo status di cittadini globali, a quello del secondo, terzo o quarto è negato.⁹

I recenti conflitti verificatisi nell'attuale società globale ripropongono con forza il paradosso di Todorov della comprensione che uccide¹⁰, relativo alla percezione dell'Altro da parte di chi appartiene ad una società dominante. L'attuale dinamica globale mette in evidenza una divisione tra un Noi, cittadini globali risidenti legittimi dei paesi civilizzati (primo mondo), e gli Altri da sé, ovvero gli abitanti di realtà sociali delle quali solitamente riceviamo una percezione aprioristicamente distorta e semplificata-banalizzata dall'adattamento dei *loro* valori sociali alle *nostre*

⁸ K. Marx, *Sacra Famiglia*, cit.

⁹ A. Dal Lago, *Polizia globale. Guerra e conflitti dopo l'11 settembre*, Ombre Corte, Verona, 2003, p.77

¹⁰ Cfr. T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 155

categorie di pensiero¹¹: la *nostra* democrazia, il *nostro* progresso, i *nostri* valori da esportare (purtroppo quasi sempre con l'uso della violenza) a livello universale. Il *nostro* stesso concetto di tolleranza mantiene una componente di presunzione, in quanto tollerare comporta il mantenimento di una distanza che rischia di pregiudicare la comprensione della realtà di un Altro da sé.

Il riconoscimento della diversità non dovrebbe quindi ammettere una riduzione altrui ad un *proprio* minimo comun denominatore, ma, al contrario, una messa in discussione dei propri valori al fine di poter accogliere quelli scaturenti da una realtà Altra da sé, trascendendo il proprio particolarismo. Come spiega Todorov: se il comprendere non si accompagna al pieno riconoscimento dell'altro come soggetto, allora questa comprensione rischia di essere utilizzata ai fini, dello sfruttamento, del "prendere"; il sapere risulterà subordinato al potere.¹²

La dinamica politico-economica dell'attuale società è invece solita rendere l'Altro non un soggetto di valori e diritti in cui potersi rispecchiare, ma un oggetto di qualsiasi atto di "guerra di polizia"¹³ e quindi alla sospensione dei loro supposti diritti,¹⁴ proprio mentre (spesso) si attua un intervento armato in nome proprio della loro stessa tutela.

Secondo D. Zolo: La dottrina dei diritti dell'uomo rischia, con la sua pretesa universalistica, di operare come una nuova ideologia occidentale che aggredisce le diversità culturali del pianeta e contribuisce al processo di "occidentalizzazione del mondo".¹⁵ È da richiamare in proposito il monito schmittiano sui rischi di una possibile nuova occidentalizzazione imperialistica mimetizzata da umanitarismo universale: Se uno Stato combatte il suo nemico in nome dell'umanità, la sua guerra dell'umanità: è una guerra nella quale lo Stato cerca di impadronirsi di un concetto universale per potersi identificare con esso a spese del suo avversario. In modo analogo si possono usare, per rivendicarli a sé e sottrarli al nemico, i concetti di pace, di giustizia, di progresso o di civiltà. Il termine "umanità" è uno strumento particolarmente adatto alle espansioni imperialistiche ed è, nella sua forma etico-umanitaria, un veicolo specifico dell'imperialismo economico.¹⁶

Una logica caratterizzante di questa tipologia di conflitto risiede nella pretesa egemonica che al nemico debba essere tolta la qualità di appartenente allo stesso genere umano, in quanto solitamente descritto come mostruoso o diabolico,¹⁷ quindi la guerra può essere portata sino ad un'estrema disumanità¹⁸ che solitamente si ripercuote su esseri umani colpevoli soltanto di essere nati e vissuti in un'area *target*: L'identità individuale del massacrato è, per definizione, non

¹¹ Metafora significativa di come possa essere obliterata l'altrui percezione degli eventi è la vicenda della pellicola di due stagioni orsono, *The Others* (ovvero *Gli Altri*). Nel film i vivi della casa, centro della trama, compaiono solo alla fine della storia che siamo costretti ad interpretare attraverso le vicende di protagonisti, in realtà morti, la cui esistenza non era percepibile tanto da coloro che realmente vivevano l'appartamento, quanto dagli stessi spettatori che (in pratica sino alla fine) non potevano non considerarli come reali protagonisti viventi della vicenda. Gli Altri non possono non essere adattati che alla nostra aprioristica concezione della realtà, che non prevede naturalmente delle attività vitali svolte da persone ormai estinte; quindi, per Noi vivi (quelli del film, nonché gli stessi spettatori del film), loro (gli Altri da sé) devono essere per forza esseri viventi come noi per poter essere identificati.

¹² T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 161

¹³ Il riferimento è alla nuova tipologia di guerra caratteristica dell'epoca attuale. Mentre in precedenza il termine guerra richiamava al classico conflitto bellico relativo a un grande scontro mondiale tra blocchi di potenze (I e II Guerra Mondiale; Guerra Fredda); l'accezione guerra di polizia rende invece l'idea di una serie di conflitti delimitati in determinate aree (lontane da sé) soggette all'intervento armato dell'unica superpotenza vigente (USA) e dei suoi alleati in difesa di presunti valori universali.

¹⁴ A. Dal Lago, *op. cit.*, pp. 85-6

¹⁵ D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino, 2000, p. X

¹⁶ K. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 139

¹⁷ Esemplicitativa è una certa propaganda occidentale in merito alle figure sataniche dei vari Saddam Hussein, Slobodan Milosevic e dello stesso Osama Bin Laden, in fasi precedenti ritenuti invece dei legittimi sparring-partners politico-economici.

¹⁸ Come provano gli asettici stermini dall'alto, da parte di bombardieri inattaccabili, di migliaia di civili innocenti (oltre ai militari stessi) effettuati durante i recenti interventi umanitari in Jugoslavia o anti-terroristici in Afghanistan e Iraq.

pertinente; non si ha né il tempo né la curiosità di sapere chi si sta uccidendo in un determinato momento.¹⁹

Presumibilmente un reale intento umanitario richiederebbe modalità d'intervento preventive e non successive, di carattere economico-civile e non militare, basate sul dialogo inter-culturale e non sull'imposizione coercitiva di una particolare visione del mondo.²⁰ Una visione che come spiegato da N. Bobbio è propria invece di ben determinati interessi particolari: l'alleanza di ferro tra Blair e Clinton oggi rivela nella forma più cristallina che dall'epoca delle guerre coloniali ad oggi il potere egemonico, hegelianamente il diritto assoluto, è appartenuto al mondo anglosassone.²¹

Un mondo che mai come oggi rappresenta un significativo rischio di modello unilaterale dell'universalità umana, sui presupposti particolaristici di una sola superpotenza egemone: Per la prima volta nella storia esiste oggi una forza militare capace non solo di schiacciare qualsiasi altra al mondo, ma sciolta, di conseguenza, anche da qualsiasi vincolo giuridico-politico.²²

Secondo A. Dal Lago, l'attuale situazione presenta addirittura i contorni di uno Stato universale che esiste di fatto, ed è costituito dall'America e dagli staterelli (i nostri) che lo incorniciano. Da un certo punto di vista, ciò abolisce la dimensione inter-nazionale del mondo.²³

Un mondo quindi sempre più unito, che supera per certi aspetti la stessa logica divisoria tra nazioni, ma che allo stesso tempo delimita una divisione di fatto nell'universalità umana tra gli appartenenti ad un'élite civile, che detta i valori universali e che interviene con la forza per tutelarli²⁴, ed una stragrande maggioranza di uomini e donne che non assurgono al rango di entità politica, in quanto semplici effetti collaterali delle missioni militari anglo-americane (o degli alleati minori): La riduzione degli "altri" a entità politicamente nulla, a mero ostacolo nel funzionamento di un potere egemonico che non tollera antagonisti (...) ciò comporta una declinazione relativamente nuova di presupposti antropologici come umanità o genere umano. Sarebbe l'incessante polizia globale a definire volta per volta chi è umano e chi non lo è, con conseguenze facilmente immaginabili come (...) una loro revoca dell'umanità.²⁵

Secondo lo storico F. Cardini: L'Occidente moderno non è praticamente disposto a tollerare in alcun modo "l'Altro da Sé"; (...) Ne consegue che l'Occidente moderno è affetto dall'infezione totalitaria espressa dal suo "pensiero unico" che lo conduce a concepire un unico modello di sviluppo per tutta l'umanità.²⁶

Un rischio per l'intera umanità che non esclude gli stessi appartenenti all'Occidente stesso, in cui si diffonde una sensazione comune di un futuro privo di senso, come ben descritto dallo storico francese J. Chesneaux: La democrazia corre il rischio di degradarsi in un meccanismo sociale, in una specie di regime di ingegneria sociale che abbandona il movimento del tempo. (...) Un governo solo *care taker*, che gestisce il presente, giorno per giorno, senza prospettive né progetti. Un regime orwelliano, perché in 1984, al di là della critica dello stalinismo, Orwell dice che non c'è più passato né futuro, ma solo un fluttuare in un presente perpetuo e irreale.²⁷

¹⁹ T. Todorov, *La conquista dell'America*, cit., p. 176

²⁰ D. Zolo, *op. cit.*, p. 215

²¹ N. Bobbio, *Perché questa guerra ricorda una crociata*, in L. Bosetti, *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Reser, Roma, 1999, p. 23

²² A. Dal Lago, *op. cit.*, p. 57

²³ *Ibidem*

²⁴ Il bombardamento dell'ex Jugoslavia ha sancito il diritto della NATO (il cui azionista di maggioranza sono gli Stati Uniti) di intervenire militarmente in ogni parte del mondo in nome della violazione "umanitaria". Il compito è stato assunto in seguito (in Afghanistan ed Iraq) dagli USA in prima persona (e da pochi altri stati vassalli) con l'esautorazione di fatto dell'organismo formalmente garante dei diritti di ogni Stato, l'ONU.

²⁵ A. Dal Lago, *op. cit.*, pp. 37-8

²⁶ F. Cardini, *Il nemico dell'occidente. Un concetto ambiguo e dinamico*, www.cuoreribelle.it

²⁷ J. Chesneaux, *In Francia un duello nel vuoto*, in il Manifesto del 21 aprile 2002

Si tratta di una fotografia inquietante del rischio di schiacciamento nella perpetuazione di un eterno presente per i componenti delle democrazie d'Occidente, col rischio di trovarsi di fronte a fantasmi di orwelliana memoria: dalla mancanza di una prospettiva, sia politica che economico-sociale, di miglioramento futuro, all'accentuazione dei caratteri repressivi insiti in una logica sistemica che intende elevarsi a migliore, o comunque unico mondo possibile. Di qui una stridente contraddizione della nostra epoca: in un universo che si globalizza aldilà dei confini, lo Stato nazionale si rivela sempre più oppressivo, col paradosso che spesso una richiesta in tal senso proviene proprio dagli individui che ne compongono il tessuto sociale. Una dinamica sociale che rischia di assolutizzarsi nel mero interesse del capitalismo globale e dei conflitti in cui ci trascinerà senza tregua.²⁸ L'antinomia a tali effetti minacciosi ed angoscianti per l'intera collettività umana non può prescindere dagli assunti della scienza sociale che ne mette totalmente in discussione i presupposti fondanti, ovvero l'elaborazione marxista. Una critica marxiana definita dallo stesso Marx come radicale, in quanto essere radicali significa prendere le cose alla radice, e per l'uomo la radice è l'uomo stesso.²⁹

Una radice re-impiantabile attraverso l'innesto marxista; il giovane Marx così descriveva le sue idee comuniste: idee che vincono la nostra intelligenza, che conquistano la nostra mentalità, alle quali la ragione ha legato la coscienza, sono delle catene delle quali non ci si può disfare, che non si possono strappare di dosso senza strappare il nostro stesso cuore; sono dei demoni che l'uomo non può vincere che sottomettendo visi.³⁰ Un'ipotesi volta a restaurare una struttura organica della compagine umana, al di sopra delle divisioni di classe e frontiera, quell'anticipazione della *Gemeinwesen* analizzata da Marx: Il socialismo si scolla di dosso il suo involucro politico non appena si rivela la sua anima, (...) la rivoluzione giunge ad affermare l'Essere umano, che è la vera *Gemeinwesen* dell'uomo.³¹ Per Marx essa non ha da realizzare ideali, ma da liberare gli elementi della nuova società di cui è gravida la vecchia e cadente società borghese.³² Elementi liberabili, al fine dell'emancipazione dell'intera umanità, dall'attività della classe operaia che forma il proletariato industriale.

Il carattere del proletariato è di essere una classe della società borghese che non è una classe della società borghese, una classe che è la dissoluzione di tutte le classi, una sfera che possiede il carattere universale a causa delle sue sofferenze universali, e non rivendica nessun particolare diritto perché nessuna particolare ingiustizia gli è stata fatta, ma l'ingiustizia per antonomasia; una sfera che non può appellarsi a nessun titolo storico ma solo a un titolo umano (...) sul non possesso della natura umana, che esso vuole appropriarsi e in tal modo emancipare l'umanità, (...) che non può emanciparsi senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, e quindi senza emanciparle tutte; che, in una parola, è la perdita totale dell'uomo e perciò può riconquistare sé stessa solo mediante la riconquista totale dell'uomo.³³

La *Gemeinwesen* (comunità umana) dalla quale il lavoro dell'operaio-proletario è isolato e separato è la sua stessa vita, fisica e intellettuale, quella vita che Marx considera veramente degna di essere definita da essere umano.

Dalla definizione borghese dell'uomo individuale, caratterizzato dalla Ragione, Marx passa al problema di sapere invece qual è la forma ottimale di società ai fini del miglior sviluppo dell'Uomo; un'organizzazione sociale che possa garantire razionalmente la vita della collettività umana. Una società in cui ogni attività, ogni manifestazione deve essere quella dell'affermazione della gioia umana attraverso la comunicazione con gli altri, e quindi con la società futura.³⁴

²⁸ A. Dal Lago, *op. cit.*, p. 97

²⁹ *Ibidem*

³⁰ K. Marx, *Il comunismo e l'Augsburger Allgemeine Zeitung* nella Rheinische Zeitung del 16 ottobre 1842

³¹ K. Marx, *Sacra Famiglia*, www.marxists.org

³² K. Marx, *La guerra civile in Francia*, www.marxists.org

³³ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., p. 84

³⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 283

Il comunismo rappresenta uno snodamento dell'attività umana dalla logica della proprietà privata, di questa alienazione e separazione dell'uomo da se stesso, deve dunque essere la vera appropriazione della natura umana da parte dell'uomo e per l'uomo; e quindi ritorno dell'uomo a se stesso, ritorno totale, cosciente, che conserva tutta la ricchezza dello sviluppo anteriore. (...) è la vera soluzione della disputa dell'uomo con la natura e dell'uomo con l'uomo; è il vero scioglimento del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione di sé, fra libertà e la necessità, fra individuo e specie.³⁵

Nella *Gemeinwesen*, nella comunità di lavoro comunista, il singolo essere umano si valorizza in quanto Uomo sociale in rapporto con altri uomini, nella cui essenza si rispecchia, riuscendo ad assecondare i suoi bisogni reali e le proprie capacità nello sviluppo del proprio essere individuo in armonia con la specie.³⁶ L'Uomo viene valorizzato, dunque, non in quanto individuo ma in quanto *essere sociale*. I due individui, specchiandosi l'uno nell'altro all'interno della *Gemeinwesen*, si liberano da una dimensione zero scaturente dalla contrapposizione tra monadi isolate tra loro, e si inoltrano verso dimensioni più complesse ed organiche. Dimensioni che vanno oltre l'ottica limitata di una realtà attuale che si auto-propone come sistema definitivo, o addirittura, come proclamò modestamente Fukuyama dopo la caduta del Muro di Berlino, come fine della Storia.

Resta da chiederci se ci sarà davvero l'alba di una nuova società in antitesi all'attuale. Essa sarebbe un modello sociale, che pure è esistito, che abbia come cardine dell'esistenza umana l'Uomo stesso: dignitoso ed essenziale, non un buon selvaggio utopistico ma, un essere realmente *vivo* che affronta la sua realtà orientandola alle necessità della propria specie universale. Un tale Uomo potrebbe essere magari un Nuer.³⁷ Il Nuer è il prodotto di un'educazione dura ed egualitaria, (...) nessuno riconosce un superiore sopra di sé. La ricchezza non fa differenza (...). Un uomo che ha molto bestiame viene invidiato, ma non trattato diversamente da chi ne possiede poco. La nascita non fa differenza (...). Ogni Nuer considera di valere quanto il suo vicino. (...) Incedono come fossero i signori della terra, quali in effetti si considerano. Nella loro società non ci sono né padroni né servi, ma solo uguali.³⁸

Una simile società sarebbe composta da esemplari di un Uomo che vede e confonde se stesso in tutto l'arco millenario che lega l'ancestrale uomo tribale lottatore con le belve al membro della comunità futura, fraterna nell'armonia gioiosa dell'uomo sociale.³⁹

³⁵ *Ivi*, p. 298

³⁶ Se nella società borghese l'essere A e l'essere B possono formare al massimo un'unione A+B; nella comunità di lavoro della società comunista, negante tali categorie del presente, A e B formano invece un'unità organica AB.

³⁷ I Nuer sono una secolare tribù nilotica che vive nelle paludi e nelle vaste savane dell'odierno Sudan meridionale.

³⁸ E.E. Evans-Pritchard, *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano, 2003, p. 244

³⁹ A. Bordiga, *Considerazioni sull'organica attività del partito quando la situazione generale è storicamente sfavorevole*, in *Programma Comunista* n. 2 del 1965

BIBLIOGRAFIA

Opere di Karl Marx:

- K. Marx, *Grundrisse*, Vol. I, Einaudi, Torino, 1976
- K. Marx, *Il Capitale, Libro I*, Editori Riuniti, Roma, 1994
- K. Marx, *Il comunismo e l'Augsburger Allgemeine Zeitung* nella Rheinische Zeitung del 16 ottobre 1842
- K. Marx, *La guerra civile in Francia*, www.marxists.org
- K. Marx, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma, 1998
- K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *La concezione materialistica della storia*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1959
- K. Marx-F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti, Roma, 1996
- K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1972
- K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 1990
- K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Editori Riuniti, Roma, 1998
- K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1989
- K. Marx, *Sacra Famiglia*, www.marxists.org

Altre opere:

- N. Bobbio, *Perché questa guerra ricorda una crociata*, in L. Bosetti, *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Reset, Roma, 1999
- A. Bordiga, *Considerazioni sull'organica attività del partito quando la situazione generale è storicamente sfavorevole*, in *Programma Comunista* n. 2 del 1965
- A. Bordiga, *Omicidio dei morti*, in *Battaglia Comunista*, n. 24 del 19-31 dicembre 1951
- A. Bordiga, *Riconoscere il comunismo*, Quaderni internazionalisti, Torino, 1992
- F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo, le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino, 1982
- F. Cardini, *Il nemico dell'occidente. Un concetto ambiguo e dinamico*, www.cuoreribelle.it
- E.H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino, 1967
- J. Chesneau, *In Francia un duello nel vuoto*, in *il Manifesto* del 21 aprile 2002
- A. Dal Lago, *Polizia globale. Guerra e conflitti dopo l'11 settembre*, Ombre Corte, Verona, 2003
- R. Derathé, *Nota introduttiva de Il contratto sociale*, di J.J. Rousseau, Einaudi, Torino, 1966
- R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1993
- Dizionario italiano*, Garzanti, 1990
- Enciclopedia Einaudi*, vol. I, Torino, 1977
- G. Duso, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, in *La Filosofia Politica di Kant*, a cura di G. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, F. Angeli, Milano, 2001

- F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Editori Riuniti, Roma, 1971
- F. Engels, *Principi del comunismo*, www.marxists.org
- F. Engels, *Sulle tre forme fondamentali della schiavitù*, www.marxists.org
- E.E. Evans-Pritchard, *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Angeli, Milano, 2003
- M. Fini, *Sudditi*, Marsilio, Venezia, 2004
- S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Bari, 2003
- C. Fourier, *La teoria dei quattro movimenti*, Einaudi, Torino, 1971
- E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Einaudi, Torino, 1967
- G. Giovannelli, *Karl Marx – Segui il denaro (follow the money)*, Mimesis, Milano, 2003
- J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino, 1971
- T. Hobbes, *De cive, elementi filosofici del cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 1979
- T. Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1976
- B. de Jouvanal, *Essai sur la politique de Rousseau*, Genève, 1947
- I. Kant, *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, Paravia, Torino, 1921
- I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano, 1999
- Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, Firenze, La Nuova Italia, 1994
- I. Kant, *Sopra il detto comune: questo può essere giusto per la teoria, ma non vale per la pratica*, in *Scritti di filosofia politica*, a cura di D. Faucci, La Nuova Italia, Firenze, 1994
- S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Laterza, Bari, 1973
- A. Loretoni, *L'ordine tra gli stati: pace e progresso nella prospettiva kantiana*, in *La filosofia politica di Kant*, a cura di G. Chiodi, G. Marini, R. Gatti, ed. Angeli, Milano, 2001
- A. Loretoni, *Pace perpetua e ordine internazionale in Kant*, in *Iride*, n.17, gennaio-aprile 1996
- M. de Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1992
- M. de Montaigne, *Testi presentati da André Gide*, Adelphi, Milano, 1992
- N+1, n. 8, *Quaderni Internazionalisti*, Torino, giugno 2002
- N+1, n. 13, *Quaderni Internazionalisti*, Torino, dicembre 2003
- K. Polanyi, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino, 1980
- K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974
- J. K. Pribram, *Storia del pensiero economico*, Einaudi, 1988
- J. Rousseau, *Discorso sulle origini dell'ineguaglianza*, a cura di S. Cotta, in *Grande antologia filosofica*, vol. XV, Marzorati, Milano, 1968
- J. J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, La Scuola Editrice, Brescia, 1989
- J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano, 1997
- F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, a cura di A. Sbisà, La Nuova Italia, Firenze, 1970
- K. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna, 1972
- G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino, 1984
- C. Sini, *I filosofi e le opere. L'età moderna*, vol. 2, Principato, Milano, 1985
- C. Sini, *I filosofi e le opere, L'età contemporanea*, vol. 3, Principato, Milano, 1986
- J. Soustelle, *Vita quotidiana degli Aztechi*, Il Saggiatore, Milano, 1997
- T. Todorov, *La conquista dell'America, il problema dell'altro*, Einaudi, Torino, 1984

- T. Todorov, *Racconti aztechi della conquista*, Einaudi, Torino, 1988
Voci indiane. Accusa di genocidio, Laboratorio politico, Manes, Napoli, 1997
W.E. Washburn, *Gli indiani d'America*, Editori Riuniti, Roma, 1981
M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1997
D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino, 2000