

Conclusione. Prospettive per un futuro felice ma contestato: la promessa dell'umanesimo rivoluzionario

Da tempo immemorabile ci sono stati esseri umani che hanno creduto di poter costruire, individualmente o collettivamente, un mondo migliore di quello che avevano ereditato. Molti di loro poi sono giunti a credere che, così facendo, sia possibile ricostruire se stessi come persone diverse, se non migliori. Io sono fra quelli che credono in entrambe queste idee. In *Città ribelli*, per esempio, sostenevo che "la domanda sul tipo di città che vogliamo non può allora essere separata da altre domande, sul tipo di persone che vogliamo essere, sui legami sociali che cerchiamo di stabilire, sui rapporti con l'ambiente naturale che coltiviamo, lo stile di vita che desideriamo e i valori estetici che perseguiamo". Il diritto alla città, scrivevo, è "molto più che un diritto di accesso individuale o di gruppo alle risorse urbane: è il diritto a cambiare e reinventare la città in base alle nostre esigenze. [...] La libertà di costruire e ricostruire le nostre città e noi stessi, a mio avviso, è uno dei più preziosi tra i diritti umani e nondimeno è anche uno dei più negletti". Forse per questa ragione intuitiva, la città è stata, in tutta la sua storia, al centro di un immenso sfogo di desideri utopistici di futuri più felici e di tempi meno alienanti.

La convinzione che, attraverso il pensiero cosciente e l'azione, possiamo cambiare in meglio sia il mondo in cui viviamo, sia noi stessi, definisce una tradizione umanistica. La versione laica di questa tradizione si sovrappone a insegnamenti religiosi su dignità, tolleranza, compassione, amore e rispetto per gli altri, dai quali spesso è stata ispirata. L'umanesimo, sia quello religioso che quello laico, è una visione del mondo che misura i propri traguardi in funzione della liberazione di potenzialità, capacità

diu tes

del

e poteri umani: adotta la visione aristotelica della fioritura non vincolata degli individui e della costruzione della "buona vita". Ovvero, come lo definisce Peter Buffett, odierno uomo del Rinascimento, un mondo che garantisce agli individui "la vera fioritura della loro natura, l'opportunità di vivere una vita gioiosa e piena".²

Questa tradizione di pensiero e di azione ha avuto una storia altalenante, a seconda dei momenti storici e dei luoghi, ma sembra non morire mai. Ha dovuto, ovviamente, competere con dottrine più ortodosse che attribuiscono in vario modo i nostri destini e le nostre fortune agli dèi, a uno specifico creatore divino, alle forze cieche della natura, alle leggi dell'evoluzione messe in atto attraverso eredità e mutazioni genetiche, alle leggi ferree dell'economia che stabiliscono il corso dell'evoluzione tecnologica; oppure a qualche arcana teleologia determinata dallo spirito del mondo. L'umanesimo ha avuto anche i suoi eccessi e il suo lato oscuro. Il carattere un po' libertino dell'umanesimo rinascimentale ha portato uno dei suoi maggiori esponenti, Erasmo, a temere che la tradizione giudaico-cristiana potesse essere sostituita da quella di Epicuro. Qualche volta l'umanesimo si è perso in una visione prometeica e antropocentrica delle capacità e dei poteri umani in rapporto a tutto ciò che esiste (natura compresa) al punto che qualche illuso ha creduto che, essendo vicini a Dio, noi siamo *Übermenschen* a cui spetta il dominio dell'universo. Questa forma di umanesimo diventa ancora più pericolosa quando certi particolari gruppi, ben identificabili, di una popolazione non sono considerati degni della qualifica di "umani". Questo è stato il destino di molte popolazioni indigene nelle Americhe, di fronte all'avanzata coloniale. Definiti "selvaggi", sono stati considerati parte della natura e non dell'umanità. Queste tendenze sono ancora ben vive in certi ambienti, tanto che una femminista radicale come Catherine MacKinnon ha scritto un libro il cui titolo chiede se le donne siano umane: *Are Women Human?*³ Che tali esclusioni, agli occhi di molti, abbiano un carattere sistematico e generale nella società moderna è indicato dalla diffusione della formulazione di Giorgio Agamben dello "stato di eccezione", in cui si trovano oggi così tante persone nel mondo (e gli abitanti di Guantanamo Bay sono un esempio primario).⁴

Vi sono molti segni che la tradizione umanistica illuminata sia viva e vegeta, e che stia forse addirittura preparando un ritorno sulle scene. Questo è lo spirito che anima chiaramente il gran numero di persone impegnate in giro per il mondo nelle Ong e

in altre istituzioni benefiche la cui missione è migliorare le possibilità e le prospettive di vita per i meno fortunati. Si vedono anche vuoti tentativi di travestire il capitale stesso con l'abito umanistico di quello che alcuni capi di grandi aziende amano chiamare Capitalismo Consapevole, una sorta di etica imprenditoriale che assomiglia in modo sospetto a un lavaggio della coscienza unito a proposte sensate di miglioramento dell'efficienza dei lavoratori facendo finta di essere gentili nei loro confronti.⁵ Tutte le cose sgradevoli che succedono sono assorbite, in quanto danni collaterali non voluti, in un sistema economico motivato dalle migliori intenzioni etiche. L'umanesimo, però, è lo spirito che anima un numero incalcolabile di persone a dare il proprio contributo, con generosità, spesso senza alcuna ricompensa materiale, e con altruismo al benessere degli altri. Gli umanismi cristiano, ebraico, islamico e buddhista hanno generato organizzazioni religiose e benefiche a larga diffusione, e figure iconiche come il Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Madre Teresa e il vescovo Tutu. Nella tradizione laica esistono molte varietà di pensiero e di pratica umanistici, fra cui correnti esplicite di umanesimo cosmopolita, liberale, socialista e marxista. E, ovviamente, nel corso dei secoli, filosofi della morale e della politica hanno formulato una serie di sistemi di pensiero etico, fra loro in conflitto, basati su molti ideali diversi di giustizia, di ragione cosmopolita e di libertà emancipativa che, periodicamente, hanno fornito parole d'ordine rivoluzionarie. Libertà, uguaglianza, fraternità erano il motto della Rivoluzione francese. Prima di quella, la Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti, seguita dalla Costituzione americana e, cosa forse ancora più significativa, da quel documento entusiasmante che è chiamato Dichiarazione dei diritti dell'uomo, hanno tutti avuto un ruolo nell'accendere in seguito movimenti politici e forme costituzionali. Le notevoli costituzioni adottate di recente in Bolivia ed Ecuador ci dicono chiaramente che l'arte di scrivere costituzioni progressiste come base per regolare la vita umana non è affatto morta. E la vastissima letteratura generata da questa tradizione non è stata vana per quanti hanno cercato una vita più dotata di significato. Basta pensare a quello che hanno significato *I diritti dell'uomo* di Tom Paine o *Rivendicazione dei diritti della donna* di Mary Wollstonecraft nel mondo di lingua inglese (e quasi tutte le tradizioni nel mondo hanno scritti analoghi da ricordare e onorare).

Ci sono due aspetti negativi ben noti in tutto questo: li abbiamo già incontrati entrambi. Il primo è che, per quanto nobili

1

siano i sentimenti universali espressi inizialmente, si è dimostrato ripetutamente difficile impedire che l'universalità delle affermazioni umanistiche venisse distorta a vantaggio di interessi, fazioni e classi particolari. Questo produce, per esempio, il colonialismo filantropico che stigmatizza così eloquentemente Peter Buffett; questo è ciò che trasforma il nobile cosmopolitismo di Kant, e la sua ricerca della pace perpetua, in uno strumento del dominio culturale imperialista e colonialista, rappresentato oggi dal cosmopolitismo da Hotel Hilton della Cnn e dai frequent flier della business class. Questo è il problema che ha guastato le dottrine dei diritti umani incluse in una dichiarazione dell'Onu che privilegia i diritti individuali e la proprietà privata della teoria liberale a spese delle relazioni collettive e delle rivendicazioni culturali. Questo è ciò che trasforma gli ideali e le pratiche della libertà in uno strumento di governamentalità per la riproduzione e il perpetuarsi della ricchezza e del potere della classe capitalista. Il secondo problema è che l'applicazione pratica di qualsiasi sistema particolare di convinzioni e di diritti comporta sempre qualche potere disciplinare, di solito esercitato dallo Stato o da qualche altra autorità istituzionalizzata sostenuta dalla forza. La difficoltà qui è ovvia: la dichiarazione dell'Onu implica che sia lo Stato a far rispettare i diritti umani individuali, quando lo Stato è spesso il primo a violarli.

In breve, la difficoltà della tradizione umanistica è che non incorpora una buona comprensione delle sue stesse inevitabili contraddizioni interne, in particolare quella (che le riassume un po' tutte) fra libertà e dominio. Il risultato è che oggi spesso le tendenze e i sentimenti umanistici vengono presentati in modo un po' schivo e imbarazzato, tranne quando si tratta di una posizione sostenuta da una dottrina e un'autorità religiose. Il risultato è che non esiste oggi una vera difesa delle proposte o delle prospettive di un umanesimo laico, anche se non si contano i lavori individuali che a grandi linee si inscrivono in questa tradizione o addirittura ne difendono le ovvie virtù (come accade nel mondo delle Ong). I pericoli che si annidano nelle sue insidie e nelle contraddizioni dei suoi fondamenti, in particolare i problemi di coercizione, violenza e dominio, si fa finta che non esistano, perché sono troppo ardui da affrontare. Il risultato è quello che Frantz Fanon definiva un "umanitarismo insipido" e se ne trovano abbondanti tracce nella sua rinascita recente. La tradizione borghese e liberale dell'umanesimo laico forma una base etica zuccherosa su cui si fa un moralismo inefficace a proposito del triste stato del mondo e si costruiscono campagne altrettan-

to inefficaci contro le piaghe della povertà cronica e del degrado ambientale. Probabilmente è questo il motivo per cui, ancora negli anni sessanta, il filosofo francese Louis Althusser lanciò la sua potente e influente campagna, volta a espungere ogni discorso di umanesimo socialista e di alienazione dalla tradizione marxista. L'umanesimo del giovane Marx, come si trova espresso nei *Manoscritti economici e filosofici del 1844*, sosteneva Althusser, era totalmente separato dal Marx scientifico del *Capitale* da una "frattura epistemologica", e si può ignorarlo solo a proprio rischio e pericolo. L'umanesimo marxista, scriveva Althusser, è pura ideologia, vuoto dal punto di vista teorico e fuorviante, se non pericoloso, da quello politico. L'attaccamento all'"umanesimo assoluto della storia umana" di un marxista impegnato come Antonio Gramsci (che pagò quell'impegno con una lunga carcerazione) era, per Althusser, del tutto fuori luogo.⁶

L'enorme aumento e la natura delle attività corresponsabili delle Ong umanitarie negli ultimi decenni sembrerebbe dare credito alle critiche di Althusser. La crescita del complesso benefico-industriale rispecchia principalmente il bisogno di incrementare il "lavaggio della coscienza" per un'oligarchia mondiale e raddoppia la sua ricchezza e il suo potere ogni pochi anni, anche nel bel mezzo di una stagnazione economica. Il loro lavoro ha fatto poco o nulla, nel suo complesso, per affrontare il degrado umano, l'espropriazione o l'espansione del degrado ambientale. La ragione è strutturale: le organizzazioni antipoverità debbono svolgere il loro lavoro senza mai interferire con l'ulteriore accumulazione della ricchezza da cui derivano i loro mezzi. Se ciascuna delle persone che lavora in una di queste organizzazioni si convertisse, dalla sera alla mattina, a una politica antiricchezza, ci troveremmo presto a vivere in un mondo molto diverso. Pochissimi benefattori, e sospetto nemmeno Peter Buffett, le finanzierebbero. E le Ong, che ora sono al centro del problema, in ogni caso non lo vorrebbero (anche se nel mondo delle Ong lavorano molte persone che vorrebbero, ma semplicemente non possono).

Allora, di che tipo di umanesimo abbiamo bisogno per cambiare progressivamente il mondo, attraverso un lavoro anticapitalista, e farlo diventare un altro tipo di luogo, popolato da tipi diversi di persone?

Credo ci sia un bisogno estremo di articolare un umanesimo laico rivoluzionario che possa allearsi con quegli umanesimi fondamentalmente religiosi (articolati con particolare chiarezza nelle versioni protestante e cattolica della teologia della libera-

protestante

zione, e in movimenti correlati entro le culture religiose indù, islamica, ebraica e indigene) per combattere l'alienazione nelle sue molte forme e cambiare radicalmente il mondo, allontanandolo dalle sue modalità capitalistiche. Esiste una tradizione robusta e potente – anche se problematica – di umanesimo laico rivoluzionario rispetto sia alla teoria sia alla pratica politica: è una forma di umanesimo che Louis Althusser rifiutava totalmente ma, nonostante la sua influenza, ha un'espressione potente e articolata nelle tradizioni marxista e radicale e anche oltre. È molto diverso dall'umanesimo liberale borghese, rifiuta l'idea che esista una "essenza", immutabile o data all'origine, di che cosa significhi essere umano e ci costringe a pensare intensamente come diventare un nuovo tipo di essere umano. Unifica il Marx del *Capitale* con quello dei *Manoscritti economici e filosofici del 1844* e punta proprio al cuore delle contraddizioni di quello che qualsiasi programma umanista deve voler abbracciare, se vuol cambiare il mondo. Riconosce chiaramente che le prospettive di un futuro felice per la maggior parte delle persone sono guastate dall'inevitabilità di determinare l'infelicità di qualcun altro. Una oligarchia finanziaria espropriata che non possa più pranzare a caviale e champagne sui suoi yacht ancorati al largo delle Bahamas senza dubbio piangerà il proprio destino e le fortune ridotte in un mondo più ugualitario. Da buoni umanisti liberali, potremmo persino provare un po' di dispiacere per loro. Gli umanisti rivoluzionari si temprano contro questo pensiero: possiamo non approvare questo modo spietato di trattare tali contraddizioni, ma dobbiamo ammettere che chi lo pratica è fondamentalmente onesto e autocosciente.

Pensiamo, per esempio, all'umanesimo rivoluzionario di una persona come Franz Fanon. Fanon era uno psichiatra che lavorava negli ospedali durante una guerra anticoloniale amara e violenta (resa così memorabile nel film *La battaglia di Algeri* di Pontecorvo – un film che, per inciso, oggi l'esercito americano usa per l'addestramento contro le insurrezioni). Fanon ha scritto molto sulla lotta per la libertà e l'autonomia da parte dei popoli colonizzati contro i loro colonizzatori. La sua analisi, anche se specifica del caso algerino, illustra i tipi di problemi che si presentano in qualsiasi lotta di liberazione, comprese quelle fra capitale e lavoro, ma lo fa in termini fortemente drammatici e più facilmente leggibili proprio perché incorpora l'ulteriore dimensione delle oppressioni razziali, culturali e coloniali, con il degrado che ne deriva, e che danno luogo a una situazione rivoluzionaria ultraviolenta, per la quale non sembra possibile alcu-

na via d'uscita pacifica. La questione fondamentale per Fanon è come ritrovare un senso di umanità sulla base delle pratiche e delle esperienze disumanizzanti del dominio coloniale. "Dal momento che voi e i vostri simili siete liquidati come cani," scrive ne *I dannati della terra*, "non vi rimane altro che impiegare tutti i mezzi per ristabilire il vostro peso di uomini. Vi occorre dunque pesare nel modo più gravoso possibile sul corpo del vostro torturatore, perché la sua mente smarrita ritrovi finalmente la sua dimensione universale." In questo modo "l'uomo rivendica e afferma nel medesimo tempo la sua umanità illimitata".⁷ Ci sono sempre "lacrime da asciugare, atteggiamenti disumani da combattere, modi condiscendenti di parlare da escludere, uomini da umanizzare"⁸. La rivoluzione, per Fanon, non riguardava semplicemente il trasferimento del potere da un segmento della società a un altro, ma comportava la ricostruzione dell'umanità (nel suo caso una ben precisa umanità postcoloniale) e una deriva radicale del significato annesso all'essere umano. "La decolonizzazione è veramente creazione di uomini nuovi. Ma tale creazione non riceve legittimazione da alcuna potenza soprannaturale. La 'cosa' colonizzata diventa uomo nel processo stesso attraverso cui essa si libera."⁹ In una situazione coloniale perciò era inevitabile, sosteneva Fanon, che la lotta per la liberazione dovesse costituirsi in termini nazionalisti. Ma "se il nazionalismo non è spiegato, arricchito, approfondito, se non si trasforma molto rapidamente in una coscienza sociale e politica, in umanesimo, allora conduce a una via senza uscita".¹⁰

Fanon, ovviamente, scandalizza molti umanisti liberali con la sua adesione a una violenza necessaria e il suo rifiuto del compromesso. Come è possibile, si chiede, la non-violenza in una situazione strutturata dalla violenza sistematica esercitata dai colonizzatori? Che senso ha che una popolazione che muore d'inedia faccia uno sciopero della fame? Perché, come chiedeva Herbert Marcuse, dovremmo convincerci delle virtù della tolleranza verso l'intollerabile? In un mondo diviso, dove il potere coloniale definisce il colonizzato come subumano e malvagio per natura, il compromesso è impossibile. "Non si negozia con il diavolo", come diceva il vicepresidente Dick Cheney. E Fanon aveva una risposta pronta: "Il lavoro del colono è di rendere impossibili persino i sogni di libertà del colonizzato. Il lavoro del colonizzato è d'escogitare tutte le eventuali combinazioni per annientare il colono [...] Alla teoria dell'indigeno male assoluto corrisponde la teoria del 'colono male assoluto'."¹¹ In un mondo così diviso non ci sono prospettive di negoziazione o compro-

messo. È quello che ha tenuto così distanti fra loro Stati Uniti e Iran dai tempi della Rivoluzione iraniana. "La zona abitata dai colonizzati" nella città coloniale, sottolineava Fanon, "non è complementare alla zona abitata dai coloni. Queste due zone si contrappongono ma non al servizio di un'unità superiore. Rette da una logica puramente aristotelica, obbediscono al principio dell'esclusione reciproca." Mancando una relazione dialettica fra le due, la differenza si può eliminare solo con la violenza. "Disgregare il mondo coloniale è né più né meno abolire una zona, seppellirla nel più profondo del terreno o espellerla dal territorio."¹² Non c'è nulla di sdolcinato in un programma del genere. Come vedeva chiaramente Fanon:

[...] avviene che per il popolo colonizzato questa violenza, giacché costituisce il suo unico lavoro, riveste caratteri positivi, formatori. Questa prassi violenta è totalizzante, dato che ciascuno si fa anello violento della grande catena, del grande organismo violento sorto come reazione alla violenza prima del colonialista [...]. Al livello degli individui, la violenza disintossica. Sbarazza il colonizzato del suo complesso di inferiorità, dei suoi atteggiamenti contemplativi o disperati. Lo rende intrepido, lo riabilita ai propri occhi. Anche se la lotta armata è stata simbolica e anche se è smobilitato da una decolonizzazione rapida, il popolo ha tempo di convincersi che la liberazione è stata affare di tutti e di ciascuno...¹³

Ma quel che è così stupefacente de *I dannati della terra*, e che davvero fa venire le lacrime agli occhi se lo si legge con attenzione, e lo rende così ferocemente umano, è la seconda parte del libro, occupata da descrizioni devastanti dei traumi psichici di quanti, su entrambi i fronti, si sono trovati costretti dalle circostanze a partecipare alla violenza della lotta di liberazione. Oggi sappiamo molto di più dei danni psichici subiti dai militari, americani e di altri paesi, impegnati nelle azioni militari in Vietnam, Afghanistan e Iraq, e di quanto è stata devastata la loro vita in conseguenza dei disturbi da stress posttraumatico. È ciò di cui scriveva Fanon con tanta compassione nel mezzo della lotta rivoluzionaria contro il sistema coloniale in Algeria. Dopo la decolonizzazione, il lavoro che resta da fare è immane, non solo per riparare la psiche delle anime ferite, ma anche per mitigare quelli che Fanon vedeva chiaramente come i pericoli degli effetti residui (o addirittura della replicazione) dei modi coloniali di pensare e di essere. "L'obiettivo del colonizzato che si batte è di provocare la fine della dominazione. Ma deve ugualmente badare alla liquidazione di tutte le false verità conficcate nel suo corpo dall'oppressore. In un regime coloniale come esisteva in Algeria, le idee professate dal colonialismo non influen-

zavano soltanto la minoranza europea, ma anche l'algerino. La liberazione totale è quella che riguarda tutti i settori della personalità [...] L'indipendenza non è una parola magica, ma condizione indispensabile all'esistenza degli uomini e delle donne veramente liberati, vale a dire padroni di tutti i mezzi materiali che rendono possibile la trasformazione radicale della società."¹⁴

Non sollevo qui il problema della violenza, come Fanon allora, perché io sia o lui fosse a favore. La metteva sotto i riflettori perché la logica delle situazioni umane spesso si deteriora fino al punto in cui non esistono altre opzioni. Anche Gandhi lo ammetteva. Ma questa opzione ha conseguenze potenzialmente pericolose. L'umanesimo rivoluzionario deve offrire qualche tipo di risposta filosofica a questa difficoltà, qualche consolazione di fronte alle tragedie incipienti. Mentre il compito ultimo dell'umanista può essere, come diceva Eschilo duemilacinquecento anni fa, "ammansire la selvatichezza dell'uomo e rendere dolce la vita di questo mondo", non è possibile senza affrontare l'enorme violenza che sta alla base dell'ordine coloniale e neocoloniale. È quello con cui hanno dovuto fare i conti Mao e Ho Chi Minh, quello che cercava di raggiungere Che Guevara, e quello contro cui una schiera di leader politici e intellettuali nelle lotte postcoloniali, come Amílcar Cabral della Guinea Bissau, Julius Nyerere della Tanzania, Kwame Nkrumah del Ghana e Aimé Césaire, Walter Rodney, C.L.R. James e molti altri, hanno agito con tanta convinzione sia a parole che con i fatti.

Ma l'ordine sociale del capitale è diverso nella sostanza dalle sue manifestazioni coloniali? Quell'ordine certamente ha cercato di prendere le distanze, in patria, dal calcolo spietato della violenza coloniale (raffigurandolo come qualcosa che deve essere necessariamente praticato su altri non civilizzati "laggiù", per il loro stesso bene). In patria ha dovuto mascherare la fin troppo palese disumanità che dimostrava all'estero. "Laggiù" le cose potevano essere occultate, lontano dagli occhi e dalle orecchie. Solo ora, per esempio, è stata pienamente riconosciuta la violenza feroce della repressione del movimento Mau Mau in Kenya negli anni sessanta da parte degli inglesi. Quando il capitale si avvicina a tanta disumanità in patria normalmente ottiene una risposta simile a quella dei colonizzati. Quando ha abbracciato in patria la violenza razziale, come ha fatto negli Stati Uniti, ha prodotto movimenti come le Pantere nere e Nazione islamica e leader come Malcolm X e, negli ultimi giorni della sua vita, Martin Luther King, che vedeva la connessione fra razza e classe e ne ha sofferte le conseguenze. Ma il capitale ha imparato una

lezione. Quanto più razza e classe si intrecciano senza soluzione di continuità, tanto più rapido è l'inesco della rivoluzione. Ma quella che Marx mette così bene in luce nel *Capitale* è la violenza quotidiana costituita nel dominio del capitale sul lavoro nel mercato e nell'atto della produzione, oltre che sul terreno della vita quotidiana. È facile prendere la descrizione delle condizioni di lavoro oggi, per esempio, nelle fabbriche di elettronica a Shenzhen, nelle industrie tessili del Bangladesh o negli *sweatshop* di Los Angeles e inserirle nel classico capitolo di Marx sulla "giornata lavorativa" nel *Capitale* e non notare la differenza. È facile, in modo sconvolgente, prendere le condizioni di vita delle classi lavoratrici, degli emarginati e dei disoccupati di Lisbona, San Paolo e Jakarta e metterle accanto alla classica descrizione engelsiana del 1844 de *La situazione della classe operaia in Inghilterra* e trovarvi poca differenza sostanziale.¹⁵

I privilegi e il potere della classe capitalista oligarchica portano il mondo in una direzione simile quasi ovunque. Il potere politico, sostenuto intensificando la sorveglianza, il controllo poliziesco e la violenza militarizzata, viene usato per attaccare il benessere di intere popolazioni reputate sacrificabili e "a perdere": vediamo ogni giorno la disumanizzazione sistematica di persone "usa e getta". Il potere oligarchico viene esercitato in modo spietato attraverso una democrazia totalitaria diretta a inibire, frammentare e sopprimere ogni coerente movimento politico antiricchezza (come Occupy). L'arroganza e il disprezzo con cui oggi i benestanti vedono chi è meno fortunato di loro, anche quando (in particolare quando) nelle loro stanze fanno a gara per dimostrare chi può essere più caritatevole, sono fatti della nostra condizione attuale di cui bisogna prender nota. Il "divario di empatia" fra l'oligarchia e il resto è immenso e in crescita. Gli oligarchi (scambiano) un reddito più alto per un maggior valore umano e il loro successo economico per una prova della loro migliore conoscenza del mondo (invece che del loro miglior controllo dei trucchi contabili e delle minuzie legali). Non sanno come dare ascolto ai guai del mondo perché non possono e non vorranno spontaneamente riconoscere il loro ruolo nella costruzione di quei guai. Non vedono e non possono vedere le loro stesse contraddizioni. I fratelli Koch, miliardari, hanno fatto donazioni a una università come il Mit, al punto da costruire un bel centro di *day care* per i docenti, mentre contemporaneamente facevano affluire un numero imprecisato di milioni a sostegno di un movimento politico (guidato dal Tea Party) nel Congresso Stati Uniti che taglia i sussidi alimentari e ne-

ga assistenza, complementi nutritivi e *day care* a milioni di persone che vivono in povertà assoluta o quasi.

È in un clima politico come questo che i sommovimenti violenti e imprevedibili che si verificano in tutto il mondo in modo episodico (dalla Turchia e dall'Egitto al Brasile e alla Svezia nel solo 2013) fanno pensare sempre di più ai sussulti che precedono un terremoto, al cui confronto le lotte rivoluzionarie postcoloniali degli anni sessanta sembreranno scaramucce infantili. Se c'è una fine per il capitale, allora verrà sicuramente da lì, e le conseguenze immediate è improbabile che siano felici per chiunque. È quello che ci insegna con tanta chiarezza Fanon.

L'unica speranza è che la massa dell'umanità veda il pericolo prima che il marcio vada troppo oltre e che il danno umano e ambientale diventi troppo grande da riparare. Di fronte a quella che papa Francesco giustamente definisce "la globalizzazione dell'indifferenza", le masse globali debbono, come dice bene Fanon, "prima decidere di svegliarsi, indossare il cappello del pensiero e smettere di giocare al gioco irresponsabile della Bella addormentata".¹⁶ Se la Bella addormentata si sveglia in tempo, potremmo sperare in un finale più consono a una favola. L'"umanesimo assoluto della storia umana," scriveva Gramsci, "non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di queste contraddizioni."¹⁷ Se la speranza è in esse, come diceva Bertolt Brecht, abbiamo visto che ci sono abbastanza contraddizioni nel campo del capitale da nutrire molte ragioni per sperare.

Epilogo. Idee per la prassi politica

Che cosa ci dice questa radiografia delle contraddizioni del capitale per la prassi politica anticapitalista? Ovviamente non può dirci esattamente che cosa fare nel bel mezzo di lotte intense e spesso complicate su questo o quel problema sul campo, ma ci inquadra una direzione generale per la lotta anticapitalista e al contempo sostiene e rafforza la tesi della politica anticapitalista. Quando gli intervistatori nei sondaggi pongono la loro domanda prediletta: "Lei pensa che il paese stia andando nella direzione giusta?", danno per presupposto che le persone abbiano un qualche senso di quale possa essere la direzione giusta. Quelli fra noi che pensano che il capitale stia andando nella direzione sbagliata, quale pensano sia una direzione giusta e come possiamo misurare il nostro avanzamento nella realizzazione di quegli obiettivi? E come possiamo presentare quegli obiettivi come proposte modeste e sensate - perché tali sono davvero - rispetto alle argomentazioni assurde proposte per rafforzare i poteri del capitale come risposta ai bisogni urgenti dell'umanità? Ecco alcuni mandati - derivati dalle diciassette contraddizioni - per inquadrare e, si spera, ravvivare la prassi politica. Dobbiamo avere come traguardo un mondo in cui:

1. L'offerta diretta di valori d'uso adeguati per tutti (casa, istruzione, sicurezza alimentare ecc.) ha la precedenza sulla loro offerta attraverso un sistema di mercato orientato alla massimizzazione dei profitti, che concentra i valori di scambio nelle mani di pochi privati e distribuisce i beni sulla base della possibilità di pagarli.
2. Viene creato uno strumento di scambio che facilita la circolazione di beni e servizi ma limita o esclude la capacità dei

singoli privati di accumulare denaro come forma di potere sociale.

3. L'opposizione fra proprietà privata e potere statale è sostituita il più possibile da regimi di diritti comuni (con particolare enfasi sulla conoscenza umana e la terra come i beni comuni più importanti che abbiamo); creazione, gestione e protezione di tali regimi stanno nelle mani di raggruppamenti e associazioni popolari.

4. L'appropriazione di potere sociale da parte di privati non solo è impedita da barriere economiche e sociali ma viene guardata ovunque come una devianza patologica.

5. L'opposizione di classe fra capitale e lavoro si dissolve e i produttori associati decidono liberamente che cosa, come e quando produrranno, in collaborazione con altre associazioni relative al soddisfacimento di bisogni sociali comuni.

6. La vita quotidiana viene rallentata (gli spostamenti saranno piacevolmente tranquilli) per massimizzare il tempo a disposizione per le attività libere condotte in un ambiente stabile e ben conservato, protetto da episodi drammatici di distruzione creatrice.

7. Associazioni di persone valutano e comunicano le une alle altre i rispettivi bisogni sociali, come base per le decisioni di produzione (sul breve periodo, gli aspetti della realizzazione dominano le decisioni di produzione).

8. Si creano nuove tecnologie e nuove forme di organizzazione che alleviano l'onere di tutte le forme di lavoro sociale, annullano le distinzioni non necessarie nelle divisioni tecniche del lavoro, lasciano a disposizione tempo per attività libere, individuali e collettive, e diminuiscono l'impronta ecologica delle attività umane.

9. Le divisioni tecniche del lavoro sono ridotte attraverso l'uso di automazione, robotizzazione e intelligenza artificiale. Le divisioni tecniche rimanenti, ritenute essenziali, sono il più possibile dissociate dalle divisioni sociali del lavoro. Le funzioni amministrative, di guida e di controllo debbono ruotare fra gli individui della popolazione nel suo complesso. Siamo liberati dal governo degli esperti.

10. Un potere monopolistico e centralizzato sull'uso dei mezzi di produzione è attribuito ad associazioni popolari attraverso le quali vengono mobilitate le capacità competitive decentrate di individui e gruppi sociali, per produrre differenziazioni nelle innovazioni tecniche, sociali, culturali e di stile di vita.

11. Esiste la massima diversificazione possibile dei modi di vivere e di essere, delle relazioni sociali e delle relazioni con la natura, delle abitudini culturali e delle convinzioni nell'ambito di associazioni territoriali, comuni e collettivi. È garantito il libero spostamento geografico degli individui, senza ostacoli ma ordinato, entro i territori e fra le comuni. I rappresentanti delle associazioni si riuniscono regolarmente per valutare, pianificare e intraprendere attività comuni e trattare i problemi comuni a scale diverse: bioregionale, continentale e globale.

12. Tutte le disuguaglianze materiali sono abolite, tranne quelle implicite nel principio "da ciascuno secondo le sue capacità a ciascuno secondo i suoi bisogni".

13. La distinzione fra lavoro necessario compiuto per altri distanti e lavoro intrapreso nella riproduzione di sé, dell'ambiente domestico e della comune viene gradualmente cancellata, in modo che il lavoro sociale diventi incorporato nel lavoro domestico e comune e il lavoro domestico e comune diventi la forma primaria di lavoro sociale non alienato e non monetizzato.

14. A tutti devono essere garantiti alla pari istruzione, assistenza sanitaria, casa, sicurezza alimentare, beni fondamentali e accesso aperto ai trasporti, così da garantire la base materiale della libertà dai bisogni e la libertà di azione e movimento.

15. L'economia converge a una crescita zero (ma con spazio per sviluppi geografici disomogenei) in un mondo in cui il massimo sviluppo possibile delle capacità e dei poteri, individuali e collettivi, e la ricerca senza fine di novità prevalgono come norme sociali per debellare la mania della crescita composta perpetua.

16. L'appropriazione e la produzione di forze naturali per i bisogni umani deve procedere speditamente, ma con il massimo riguardo per la protezione degli ecosistemi, prestando grandissima attenzione al riciclaggio di sostanze nutritive, energia e materia fisica ai siti da cui provengono, e con un senso schiacciante di reincanto per la bellezza del mondo naturale, di cui siamo parte e a cui possiamo contribuire attraverso le nostre opere.

17. Emergono esseri umani non alienati e persone creative non alienate, armati di un nuovo senso di fiducia come esseri individuali e collettivi. Dall'esperienza di relazioni sociali intime, strette liberamente, e dall'empatia per modi diversi

di vivere e produrre, emergerà un mondo in cui ciascuno sarà considerato ugualmente meritevole di dignità e rispetto, anche se dovessero esserci conflitti acuti sulla definizione adeguata della buona vita. Questo mondo sociale evolverà continuamente attraverso rivoluzioni permanenti e continue delle capacità e dei poteri umani. La ricerca perpetua di novità continua.

Nessuno di questi mandati, non ci sarebbe neanche bisogno di dirlo, supera o annulla l'importanza di muovere guerra a tutte le altre forme di discriminazione, oppressione e repressione violenta nel capitalismo nel suo complesso. Analogamente, nessuna di queste altre lotte deve superare o annullare quella contro il capitale e le sue contraddizioni. Alleanze d'interessi cercansi, chiaramente.

- dell'espropriazione 67, 68
 - della lotta di liberazione 286
 - della tecnologia 268
 - e capitalismo contemporaneo 20
 - e lavoro salariato 207-208
 - e umanesimo 282, 284, 287
 - in un mondo distopico 262
 - militarizzata 288
 - nella ricerca di libertà e autonomia 202
 - politica 276-277
 - razzializzata 287
 - sui bambini 195
 - sulle donne 195
- Volcker, Paul 48
- Wall Street
- critiche da parte di una commissione del Congresso 238-239
 - illegalità praticate da - 80, 85
 - nuove tecnologie di elaborazione delle informazioni 107
- e Jonathan Lebed 196
 - Wall-E* (film) 269
 - Walmart 12, 83, 91, 110, 136
 - Weber, Max 127, 131
 - Weimar, Repubblica di 42
 - welfare state 168, 131-192, 193, 209
 - Wells Fargo 69
 - Whitehead, Alfred North 104
 - Wilson, Woodrow 202
 - Wolf, Martin 300 n.2
 - Wollstonecraft, Mary: *Rivendicazione dei diritti della donna* 281
 - World Trade Organization 142, 241
 - WPA, programmi (anni 1930) 155
 - Wright, Frank Lloyd: Casa sulla cascata 28
 - Wriston, Walter 239
 - YouTube 236
- Zola, Émile 20
- zonizzazione dell'uso delle terre 54

Indice

- 9 Prologo. La crisi del capitalismo, questa volta
 - 14 Introduzione. Sulla contraddizione
- Parte prima
- Le contraddizioni dei fondamenti
- 27 Contraddizione 1. Valore d'uso e valore di scambio
 - 37 Contraddizione 2. Il valore sociale del lavoro e la sua rappresentazione mediante il denaro
 - 49 Contraddizione 3. Proprietà privata e Stato capitalistico
 - 62 Contraddizione 4. Appropriazione privata e ricchezza comune
 - 71 Contraddizione 5. Capitale e lavoro
 - 78 Contraddizione 6. Capitale come processo o come cosa?
 - 87 Contraddizione 7. L'unità contraddittoria di produzione e realizzazione
- Parte seconda
- Le contraddizioni in movimento
- 99 Contraddizione 8. Tecnologia, lavoro e umanità a perdere
 - 118 Contraddizione 9. Divisioni del lavoro
 - 136 Contraddizione 10. Monopolio e concorrenza: centralizzazione e decentramento
 - 150 Contraddizione 11. Sviluppi geografici disomogenei e produzione dello spazio

- 167 Contraddizione 12. Disparità di reddito e di ricchezza
- 184 Contraddizione 13. Riproduzione sociale
- 200 Contraddizione 14. Libertà e dominio

Parte terza

Le contraddizioni pericolose

- 222 Contraddizione 15. Crescita composta senza fine
 - 245 Contraddizione 16. La relazione del capitale con la natura
 - 262 Contraddizione 17. La rivolta della natura umana: alienazione universale
-
- 279 Conclusioni. Prospettive per un futuro felice ma contestato: la promessa dell'umanesimo rivoluzionario
 - 290 Epilogo. Idee per la prassi politica
 - 295 Note
 - 303 Bibliografia
 - 309 Indice dei nomi e degli argomenti