

LA GENESI ONTOLOGICA DEL VALORE E LA DETERMINAZIONE MATERIALISTICA DEL CONCETTO DI BENE UMANO

CLAUDIO LUCCHINI

La nostra esposizione prenderà le mosse dalla disamina svolta da György Lukács a proposito della genesi ontologica della categoria di valore, disamina che si inserisce nel più ampio contesto dei suoi studi sulle categorie ontologiche fondamentali dell'essere sociale e sulle loro complesse relazioni¹. Dopo aver messo in rilievo la centralità del porre teleologico umano, indissolubilmente connesso con la causalità materiale, per la corretta comprensione del salto qualitativo che conduce dall'essere meramente naturale a quello sociale (al primo legato da un rapporto di continuità-discontinuità), Lukács affronta, tra le altre innumerevoli questioni (di cui non è possibile render conto in questa sede), l'importantissimo problema del primo sorgere della categoria di valore, del tutto assente sul piano dello spontaneo agire delle serie causali naturali. Nel corso di una conversazione con Wolfgang Abendroth, Leo Kofler ed Hans Heinz Holz, egli, rispondendo ad una domanda di quest'ultimo, ricorre ad un esempio semplice ma assai efficace:

L'uomo primordiale [...] trova delle pietre in qualche luogo. Una pietra può essere adatta a tagliare un ramo e un'altra no e questo fatto – essere o non essere adatta – è un problema assolutamente nuovo che nella natura inorganica non esiste perché quando una pietra rotola giù da una montagna non è una questione di successo o di fallimento se cade intera oppure si spacca in due o cento pezzi. Mentre dal punto di vista della natura inorganica ciò è completamente indifferente, la comparsa del lavoro (e anche di quello più semplice) fa sorgere il problema dell'utile e dell'inutile, dell'adatto e dell'inadatto, un concetto di valore².

Ovviamente le proprietà della pietra (per continuare con l'esempio di Lukács) che la rendono adatta a tagliare e che si manifestano compiutamente grazie al lavoro (senza il quale resterebbero probabilmente qualità, almeno in parte, inesprese), posseggono una loro indiscutibile oggettività: da un lato, il loro essere utili, adatte, il loro possedere, insomma, un valore (d'uso,

-
- 1 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, vol. II, Roma, Editori Riuniti, 1981.
 - 2 W. Abendroth - H.H. Holz - L. Kofler (a cura di), *Conversazioni con Lukács*, tr. it. di C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, p. 32.

in questo caso), si collega indissolubilmente alla posizione teleologica in atto in quel determinato lavoro e ai bisogni cui essa risponde; dall'altro, le valutazioni che concernono l'adattabilità di queste proprietà a certi scopi non generano né tali qualità né l'oggettiva possibilità di un loro determinato uso, ma solo riflettono adeguatamente la realtà in sé della pietra, almeno in rapporto a quel particolare utilizzo (e, dunque, non esauriscono minimamente la conoscenza della pietra e della totalità delle sue determinazioni). La catena di alternative di cui si compone ogni porre nel processo di lavoro (questa pietra è o no più adatta di quest'altra al fine posto? Questo modo di utilizzarla è o no il più adeguato rispetto allo scopo prefissato? ecc.) è perciò sempre anche una catena di valutazioni che devono fondarsi su un (approssimativamente) corretto rispecchiamento delle proprietà presenti oggettivamente (come reali possibilità d'uso) nel materiale utilizzato.

Sulla base di siffatte considerazioni, ed estendendo il discorso oltre i confini della produzione materiale immediata, possiamo allora dire che, anzitutto, si deve intendere come dotato di umano valore solo ciò che è compreso entro una posizione teleologica umana (la pietra, di per sé, è un mero dato naturale, a cui nessuna categoria di valore può essere applicata), la quale corrisponda a determinati bisogni sociali (per esempio, a livello elementare, il tagliare con maggior efficacia) e possa perciò essere socialmente riconosciuta o riconoscibile come umanamente significativa. Naturalmente, non ci si può esimere dal ricordare, a quest'ultimo proposito, che certi scopi, attualmente importanti solo per una minoranza – inizialmente anche molto esigua –, possono col tempo assumere una generale validità sociale – per esempio, nel caso di una rivoluzione vittoriosa –, mentre altre posizioni teleologiche, prima considerate di vitale rilievo etico-sociale, possono, in altre forme di società, decadere fin quasi a scomparire o, comunque, assumere una ben diversa funzione: si pensi, ad esempio, al mutato ruolo delle religioni tradizionali nel contesto delle società consumistiche del capitalismo avanzato, caratterizzate dalla perdita della centralità delle forme a lungo dominanti dell'esperienza religiosa nella vita quotidiana degli individui.

In secondo luogo, dato che una posizione teleologica è realmente tale (e non un puro e semplice sogno) soltanto se è effettivamente conforme ad oggettive possibilità dell'essere materiale nel suo complesso e nelle sue diverse forme, nulla che sia materialmente impossibile può divenire un valore reale dell'esistenza umana. È vero, ovviamente, che nella vita sociale degli uomini talune illusioni possono acquistare, in determinate circostanze storiche, un valore assai rilevante (si pensi soltanto al fenomeno religioso), ma tale valore esse l'ottengono non grazie a ciò che hanno di illusorio, di ontologicamente impossibile, ma per la loro reale capacità di modellare la vita intima degli individui e i loro comportamenti, conformemente a certi scopi umano-sociali, facendo leva su paure ancestrali, pulsioni inconsce, aspirazio-

ni inappagate nell'effettiva vita quotidiana ecc., le quali tutte, in sé, sono ben reali e radicate nella natura umana finita: così, per esempio, una profonda angoscia può essere attenuata da una determinata pratica religiosa (almeno momentaneamente) non perché abbia una qualche consistenza ontologica ciò che quella religione propone come vero, ma perché l'atto di devozione in questione innesca meccanismi psico-fisiologici che inducono un temporaneo allentamento della tensione psichica (è perfino inutile, tant'è risaputo, sottolineare la capacità di determinate rappresentazioni e credenze di concorrere a produrre accettazione e obbedienza ad una data gerarchia sociale, come anche di contribuire, in certe condizioni, a spezzarla o, quanto meno, a combatterla: in entrambi i casi, comunque, esse devono in qualche modo esprimere bisogni ed esigenze derivanti dalla logica di funzionamento e dai conflitti della formazione economico-sociale in questione).

La categoria di valore, come già si è accennato poco sopra, non concerne dunque solamente l'ambito della produzione materiale, ma investe le più diverse sfere dell'esistenza sociale degli esseri umani; osserva, a tal proposito, Lukács:

Quanto più si sviluppa il lavoro tanto più estese divengono le rappresentazioni di valore implicate; e in modo tanto più sottile e su di un più alto piano si pone il problema se una data cosa, in un processo che diventa sempre più sociale e complesso, sia adatta oppure no per l'autoriproduzione dell'uomo [...]. Dalla contrapposizione di valore e disvalore sorge ora una categoria del tutto nuova che si riferisce a ciò che nella vita sociale è stata una vita significativa o senza significato³.

Per comprendere nel loro giusto senso queste affermazioni del grande filosofo ungherese, sono indispensabili alcuni chiarimenti. Il lavoro, anzitutto, è la messa in opera di un determinato intreccio di proprietà, relazioni, serie causali naturali, in vista della cosciente realizzazione di certi scopi. Quest'ultimo è il punto essenziale della questione; richiamandosi ad un celeberrimo passo del primo libro del *Capitale*, Lukács esplicita nel modo seguente il carattere di novità rappresentato nell'ambito dell'essere materiale dal sorgere della posizione teleologica costitutiva del lavoro umano (senza che ciò implichi, beninteso, una qualunque forma di trascendimento da parte dell'uomo delle legalità naturali oggettive cui l'umanità è sempre integralmente sottoposta):

La coscienza animale in natura non va mai oltre l'orizzonte di un miglior servizio all'esistenza biologica e alla riproduzione, e quindi – considerata in termini ontologici – è un epifenomeno dell'essere organico. Solamente nel lavoro, quando pone il fine e i suoi mezzi, con un atto autodiretto, con la posizione teleologica, la coscienza passa a qualcosa che non è un semplice adattarsi all'ambiente, –

3 *Ibidem.*

dove rientrano anche quelle attività animali che oggettivamente, senza intenzione, trasformano la natura, – ma invece un compiere trasformazioni nella natura stessa che a partire di qui, dalla natura, sarebbero impossibili, anzi inimmaginabili. Vale a dire, nel momento in cui la realizzazione diviene un principio riplasmatore, neofornativo della natura, la coscienza che ha dato a ciò impulso e direzione non può più essere ontologicamente un epifenomeno⁴.

Va ribadito con forza, però, affinché non si ingenerino pericolosi equivoci, che tanto il ventaglio di alternative alle quali sono posti di fronte coloro che assumono e realizzano certe posizioni teleologiche, quanto il processo stesso della scelta fra scopi e mezzi differenti o addirittura opposti, sono sempre materialmente determinati (naturalmente e socialmente), per cui il porre cosciente dell'uomo non può in alcun modo venir confuso con un'astratta assenza di determinazione, con una mitica e irrealistica libertà. Difendendo le opinioni di Engels dalle accuse di materialismo «volgare» rivolte al filosofo comunista nell'ambito del cosiddetto «marxismo occidentale», il grande studioso materialista Sebastiano Timpanaro evidenzia acutamente, a tal proposito, i residui idealistici che inficiano tutte quelle analisi che, cogliendo esclusivamente la relazione fra causalità e teleologia caratterizzante l'umano agire, trascurano completamente di considerare la determinazione causale-materiale cui è sottoposta la volontà quando pone un fine:

[...] le volontà degli uomini non sono un *primum* incondizionato, ma sono esse stesse prodotte da una quantità di cause biologiche, sociali, culturali ecc. Giustamente Engels osserva che l'inconsequenza «non consiste nel fatto che si riconoscano delle forze motrici ideali, ma nel fatto che non si risalga da queste alle loro cause determinanti» (*L. Feuerbach*, cap. IV). E Plechanov [...] precisa che non solo è necessitata la scelta in rapporto al fine (se voglio ottenere questo scopo, devo servirmi di questo mezzo), ma è necessitata, da tutta la precedente storia dell'individuo, anche la scelta del fine. Non è vero che [...] questo discorso vanifichi ciò che si è detto sul nesso causalità-finalismo: la capacità di fare programmi e di subordinare i mezzi ai fini rimane assicurata all'uomo, come conseguenza di uno sviluppo intellettuale dovuto essenzialmente al lavoro [oltre che, ovviamente, alla conformazione biologica dell'essere umano]. Si rivela, invece, illusoria la pretesa che la determinazione del fine non sia causata, o che nell'uomo, prodotto della natura, scatti a un certo punto non si sa quale processo per cui egli si svincoli totalmente, almeno quanto all'elemento «volontà», dalla natura stessa⁵.

Riprendiamo, dopo questo indispensabile chiarimento, il filo del nostro discorso. Nel procedere della trasformazione umana della realtà materiale

4 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 35.

5 S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1975, pp. 89-90.

esterna ha luogo un risveglio di possibilità, che di per sé esistono come proprietà latenti nel seno della natura.

Ogni lavoro – sostiene Lukács – presuppone che l'uomo riconosca che determinate proprietà di un oggetto siano adatte alla sua finalità. Ora, queste proprietà devono bensì essere oggettivamente presenti, in quanto appartengono all'essere dell'oggetto in questione, e tuttavia nel suo essere naturale rimangono in genere latenti, restano mere possibilità [...]. È proprietà oggettivamente esistente di determinate pietre che, levigate in un dato modo, possano venir usate come coltello, scure ecc. Se non viene trasformata in realtà questa possibilità esistente nell'oggetto naturale, ogni lavoro è condannato ad essere infruttuoso, impossibile. Tuttavia quello che viene riconosciuto, in tal caso, non è una qualsiasi specie di necessità, ma una possibilità latente. Non è che una necessità cieca diviene consapevole, ma una possibilità latente, e che senza processo lavorativo rimarrebbe latente per sempre, viene mediante il lavoro condotta nella sfera della realtà⁶.

Naturalmente, la possibilità messa in opera dalla posizione teleologica degli uomini non può che agire, una volta risvegliata, nel quadro generale stabilito dalla connessione universale dei fenomeni, ossia secondo quelle universali proprietà e leggi della materia entro i cui confini soltanto una possibilità è realmente tale e non un puro nulla (sicché la giusta distinzione tra possibilità latente e necessità cieca, riferita al lavoro umano, non può in alcun modo tramutarsi in una loro metafisica opposizione).

La possibilità si fa però valere nel processo lavorativo anche in un altro importantissimo senso, concernente stavolta il soggetto che lavora, l'uomo. Questi, rileva Marx nel primo libro del *Capitale*, lavorando

mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria [nei limiti, è ovvio, di ciò che gli è materialmente possibile]. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere⁷.

Lukács, ricollegandosi all'analisi marxiana, osserva a sua volta che

il momento della trasformazione del soggetto che lavora [...] sotto il profilo ontologico è in sostanza un risvegliarsi sistematico di possibilità. Probabilmente sono pochi i movimenti, le operazioni manuali ecc. applicati durante il lavoro che l'uomo conosceva o in cui magari si era esercitato anche prima. Questi movimenti

6 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 120.

7 K. Marx, *Il capitale*, Libro I, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 211-212.

solo a causa del lavoro si tramutano da mere possibilità in abilità che, in un perenne sviluppo, fanno passare alla realtà sempre nuove possibilità dell'uomo⁸.

Questo processo di trasformazione dell'ambiente naturale e di sviluppo di concrete capacità umane (processo, lo ribadiamo, che non può non realizzarsi in conformità con la totalità di qualità, interazioni, connessioni della materia, e con ciò che essa rende possibile) è, al tempo stesso, il processo di storica produzione di umani bisogni, viepiù ricchi di determinazioni sociali. I bisogni, infatti, mediante lo sviluppo dell'attività lavorativa, cessano di presentarsi nelle forme che rivestono sul piano meramente biologico, divenendo bisogni socialmente plasmati. Marx, in merito a ciò, nota con grande acume che «non è soltanto l'oggetto che la produzione crea al consumo. Essa dà anche al consumo la sua determinatezza, il suo carattere, il suo finish:

Innanzitutto, l'oggetto non è un oggetto in generale, ma un oggetto determinato, in un modo ancora una volta mediato dalla produzione stessa. La fame è la fame, ma la fame che si soddisfa con carne cotta, mangiata con coltello e forchetta, è una fame diversa da quella che divora la carne cruda, aiutandosi con mani, unghie e denti. La produzione non produce perciò solo l'oggetto del consumo ma anche il modo del consumo, essa produce non solo oggettivamente ma anche soggettivamente. La produzione crea quindi il consumatore». [Inoltre] la produzione fornisce non solo un materiale al bisogno, ma anche un bisogno al materiale; [essa genera] come bisogno nel consumatore i prodotti che ha originariamente posti come oggetti⁹.

Lo sviluppo delle capacità e dei bisogni di cui si è ora parlato non è affatto limitato all'ambito della produzione materiale; quest'ultima, infatti, nel suo estendersi ed arricchirsi, rende possibile il sorgere e l'accrescersi di bisogni e capacità che, pur non riguardando immediatamente l'attività di lavoro, sono da essa variamente condizionati. Nel processo della produzione materiale della loro esistenza, gli uomini devono entrare tra loro in determinati rapporti sociali, la cui forma è sempre connessa con il livello raggiunto dalla produttività del lavoro umano, sebbene al di fuori di ogni rigido determinismo unilineare. Esaminando criticamente la famosa prefazione marxiana a *Per la critica dell'economia politica*, Paul M. Sweezy osserva con intelligente sobrietà: «è evidente che le possibilità produttive in ogni luogo e momento dati creano limiti e vincoli precisi, seppure non definiti in modo rigido, a ciò che una società particolare può realizzare storicamente»¹⁰ (vedremo più avanti come il riferimento, peraltro problematico, alla produttività del lavoro

8 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 120-121.

9 K. Marx, *Introduzione del 1857* in K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 180.

10 P.M. Sweezy, *Il marxismo e il futuro*, tr. it. di D. Panzieri, Torino, Einaudi, 1983, p. 17.

e al suo sviluppo rivesta in Marx e in Engels un'importanza fondamentale per determinare razionalmente le condizioni per le quali il comunismo può essere pensato come comunità concretamente realizzabile di libere individualità integrali). L'estensione e la complessità maggiori o minori della produzione implicano in ogni caso una vita sociale più o meno articolata e complessa; proprio da quest'ultima scaturiscono nuove attività, le quali, piuttosto che riferirsi direttamente al soddisfacimento di bisogni materiali, soddisfano i bisogni sorti dalla stessa vita in comune degli esseri umani. Le nuove e più evolute forme di prassi sociale che così si originano, si distinguono dal lavoro – nel suo senso originario e ristretto di processo che si svolge tra società e natura in vista della soddisfazione di bisogni che attengono alla sfera della vita materiale (pur socialmente plasmata dalla produzione stessa) – in quanto il loro fondamento ontologico-strutturale è bensì

costituito dalle posizioni teleologiche e dalle serie causali che esse mettono in moto. Il contenuto essenziale della posizione teleologica, però, a questo punto, – parlando in termini del tutto generali e astratti – è il tentativo di indurre un'altra persona (o un gruppo di persone) a espletare da parte sua alcune concrete posizioni teleologiche. Questo problema compare subito non appena il lavoro diviene sociale, nel senso che poggia sul cooperare di più persone [...]. Perciò questa seconda forma di posizione teleologica, nella quale il fine posto è nell'immediata finalità di altre persone, può aversi già a livelli molto primordiali¹¹.

L'oggetto di una siffatta posizione teleologica (che, quanto più è ampia e ramificata la vita sociale, tanto più è in realtà costituita da una serie complessa di posizioni teleologiche) è la coscienza (o, forse, sarebbe meglio dire la soggettività) degli individui, che devono abituarsi ad assumere e realizzare determinate posizioni teleologiche, in conformità con le dinamiche autoriproduttive tipiche delle formazioni sociali in cui agiscono. Il modellamento (che non elimina mai del tutto, ovviamente, la possibilità di altri modi d'essere) delle soggettività individuali (comprendendo in esso – per usare le espressioni marcuse – anche i processi di «repressione fondamentale» e «repressione addizionale»)¹² è dunque il fine di una molteplicità di posizioni teleologiche determinate dalle modalità riproduttive delle società in cui si danno, e miranti a formare dei tipi umani capaci di agire conformemente ai ruoli rivestiti nell'organizzazione sociale complessiva e di concorrere, per questa via, alla riproduzione delle strutture di fondo di una data formazione economico-sociale.

In estrema sintesi (e con un'inevitabile schematicità), si può perciò affermare che la natura e il carattere dell'insieme di capacità sviluppatasi storica-

11 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 55-56.

12 Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, tr. it. di L. Bassi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 79-80.

mente e appropriate dai singoli in quanto enti socialmente determinati dipendono: 1) dal grado di trasformazione efficace del mondo naturale che una società è capace di realizzare, attraverso la mediazione concreta delle relazioni sociali fondamentali che la contraddistinguono e sulla base del rapporto generale che essa istituisce con la natura (lasciando da parte per il momento la questione della essenza storico-umana di tale efficacia); 2) dall'esigenza che le capacità in questione possano concretamente agire quali manifestazioni vitali di soggettività i cui scopi e i cui atti si adeguino (tendano ad adeguarsi) alla logica riproduttiva complessiva di una data totalità sociale. Non va poi dimenticato, come si è accennato poco sopra, che tutte le capacità, comprese quelle più direttamente connesse con la modificazione dell'ambiente naturale, diventano operanti attraverso l'agire di tipi umani che esprimono e realizzano un senso del vivere sempre anche determinato dal rapporto che la formazione sociale entro la quale si svolge la loro esistenza instaura con la natura e, dunque, sia un modo di intendere la posizione dell'uomo nell'universo¹³, sia un modo di affrontare e dare significato a dati ontologici immodificabili della condizione umana, la quale non può mai rescindere il suo legame con la propria originaria animalità (materialità): si pensi alla sessualità, alle necessità elementari della sopravvivenza fisica, alla insuperabile mortalità degli uomini, espressione finale e tangibile di una costitutiva finitezza materiale nell'ambito della quale ogni reale possibilità di senso è costretta a porsi. Ciò non soltanto stabilisce una barriera invalicabile che condanna al fallimento qualsiasi progetto di dominio onnipotente, di assoluta padronanza della realtà da parte dell'uomo, ma indica anche come ogni modo storico di dar senso all'esistenza sia un modo di strutturare e ordinare rapporti fra corporeità concrete, con le loro potenzialità e le loro esigenze, e non riguardi puri spiriti disincarnati. Lottare per una società più ragionevole non può significare allora voler costruire un mondo di robot calcolanti e loici, ma istituire una forma di convivenza sociale tra individui senzienti e pensanti, in cui vengano realizzate le migliori possibilità d'essere corrispondenti alla loro natura finita¹⁴.

13 Si consideri, a scopo puramente esemplificativo, il nesso acutamente individuato da Bertolt Brecht tra la concezione tradizionalmente geocentrica dell'universo e la legittimazione ideologica della società signorile-feudale, nel mirabile monologo di frate Fulgenzio, contenuto nel grande dramma *Vita di Galileo*, cfr. *I capolavori di Brecht*, a cura di H. Riediger, Torino, Einaudi, vol. II, 1974, pp. 71-72. Per quanto riguarda la nostra epoca, assai significative sono le bellissime pagine di Günther Anders sul carattere idealistico della tecnica posta al servizio della manipolazione capitalistica dell'essente, e della nozione di uomo come «fabbro» dell'essere, cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, tr. it. di L. Dalla Piccola, vol. I, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 202-203.

14 Su tali temi si vedano: S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit., pp. 28-30; F. Fortini, *Extrema ratio*, Milano, Garzanti, 1990, p. 101; C. Preve, *Individui liberati, comunità solidali*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1998, pp. 40-42.

Assai importante, infine, è il fatto che nella nostra civiltà le categorie costitutive della vita sociale (a cominciare da quella del lavoro) abbiano subito una sorta di parziale deformazione, essendosi in larga misura sviluppate all'interno di quella estraniamento patriarcale che ha fissato gli stereotipi dell'«uomo» e della «donna»

mediante l'enfaticizzazione di alcuni tratti psicologici, caratteriali, attitudinali, e la cancellazione di alcuni altri; [i modelli in questione sono stati cioè ambedue elaborati] per sottrazione di alcune fondamentali potenzialità umane, in pratica costruiti su una vera e propria scissione della psiche umana in due entità distinte e rapportate gerarchicamente, in conformità alle distinte mansioni rispettivamente assegnate all'uomo e alla donna nell'organizzazione sociale¹⁵.

All'interno di questo processo di originario modellamento dei singoli sulla base del gerarchico rapportarsi gli uni agli altri a seconda della rispettiva appartenenza di genere, il lavoro stesso (purché inteso come lavoro «non domestico», ma assunto nella sua dimensione sociale, «pubblica», quale valore per lungo tempo eminentemente maschile) si è caricato di «una connotazione aggressiva»¹⁶, di un'intrinseca tensione al dominio delle cose e degli esseri umani, il superamento della quale sembra indispensabile (nei limiti, sia chiaro, di ciò che realmente è possibile) per la costruzione di un rinnovato legame sociale che consenta agli individui di porsi reciprocamente in relazione come personalità umane liberamente cooperanti (sebbene tutto ciò non debba comportare né la semplicistica e affatto illusoria convinzione di una maggiore «bontà» naturale delle donne – ché qui si tratta piuttosto di modelli culturali sorti storicamente –, né una visione ingenuamente idilliaca della natura, la quale è invece fonte anche di sofferenza e distruzione, secondo un fondamentale insegnamento del pensiero materialistico).

Per quanto riguarda i bisogni, essi pure sono, come si è detto, sottoposti ad un processo di trasformazione storico-sociale che, da un lato, arricchisce di determinazioni sociali quelli dati a livello immediatamente naturale (si pensi all'esempio marxiano della carne cruda e della carne cotta), dall'altro ne fa sorgere di nuovi in relazione allo sviluppo della prassi sociale in tutte le sue forme. Ora, il bisogno implica sempre un modo definito di fruire di determinati oggetti, strumenti, mezzi di lavoro, forme date di rapporti interpersonali (e delle facoltà umane in essi oggettivate). Tale modo di consumo (produttivo o individuale) assume sempre una caratterizzazione sociale non solo in quanto è intimamente condizionato dalla specifica natura dei beni e delle relazioni inte-

15 C. Ravaioli, *Il quanto e il quale. La cultura del mutamento*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 29.

16 Ivi, p. 42.

rumane prodotti in una data società (così, per esempio, comunicare con un tam-tam è diverso dal comunicare con un computer, sposarsi in una comunità tribale africana non è identico allo sposarsi nella odierna Las Vegas), ma anche perché dipende dalla concreta funzione rivestita dal consumo – considerato nella sua differenziazione secondo il gruppo sociale di appartenenza – nell’ambito della dinamica riproduttiva propria di determinate forme di rapporti sociali: se si considera, per esempio, il consumo degli individui nelle società di capitalismo avanzato, si deve constatare come esso sia costitutivamente caratterizzato dal fatto di rappresentare un momento interno alla riproduzione capitalistica complessiva, e di essere conseguentemente plasmato dall’esigenza incessante del capitale di produrre e vendere merci, il che crea un dominio (quasi) incontrastato del «senso dell’avere», di un godimento immediato e unilaterale, dell’illusoria e manipolata convinzione di aver raggiunto, comprando le merci di volta in volta maggiormente pubblicizzate, un effettivo rilievo personale e un reale appagamento (destinati inevitabilmente a dissolversi ben presto, se il consumatore non è pronto ad assecondare – beninteso, pagando – le mode effimere proposte dal mercato)¹⁷.

Torniamo, dopo questi chiarimenti, al nostro problema iniziale: cosa vuol dire attribuire un maggior o minor valore a un certo modo di agire, ad una certa attività, ad una certa opera o, addirittura, ad una vita nel suo complesso, ritenendola, come scrive Lukács, «significativa o priva di significato»?

In termini generali, si può rispondere a questa domanda, affermando che ad essere ritenuti validi e sensati modi di agire umani (e ciò vale per le opere ad essi corrispondenti) saranno tutti quei comportamenti e tutte quelle forme di attività che tenderanno a conformarsi, in ultima istanza, alla logica di funzionamento della formazione sociale entro cui sono modellati: essi, più precisamente, verranno riconosciuti come dotati di valore in quanto, soddisfacendo i bisogni e realizzando i fini che si danno in quella società, concorreranno alla riproduzione dei rapporti sociali dominanti (e tanto più saranno considerati umanamente rilevanti quanto più si collocheranno ai vertici della gerarchia di ruoli e figure di cui l’organismo della società si compone). Ovviamente, è parte della dialettica sociale concreta il fatto che valori antagonisti a quelli dominanti tendano a formarsi nel corpo della società conformemente alle tensioni e ai conflitti che la caratterizzano essenzialmente. Tali valori otterranno inizialmente un adeguato riconoscimento solo in grup-

17 Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, tr. it. di G. Della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 228-229. Cfr. anche la notevole analisi di Lukács in *Per l’ontologia dell’essere sociale* cit., pp. 774-782. Sul rapporto esistente, nel capitalismo consumistico, tra merce capitalisticamente prodotta e spettacolarizzazione dei diversi aspetti della vita, cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, Milano, Baldini & Castoldi, 2001-2002.

più ristretti e in opposizione alla logica sociale dominante, e potranno innescare un processo di globale trasformazione dell'organizzazione della società solo a patto di riuscire ad agire, anche attraverso complesse mediazioni ideologiche, sulle contraddizioni socio-economiche fondamentali.

Non si deve però credere, sulla base di siffatte affermazioni, che nel pensiero di Lukács (così come in quello di Marx e di Engels, a cui il filosofo ungherese si ispira) ci si fermi ad una relativistica considerazione di ciò che ha valore per gli uomini, limitandosi a riferire il senso delle più diverse posizioni teleologiche, delle più varie forme di comportamento, dei più differenti modi di agire, al contesto sociale in cui di volta in volta questi si radicano. Come è noto, nella migliore filosofia marxista esiste invece un concetto decisivo che individua il fine essenziale cui deve tendere il superamento dell'ordinamento capitalistico della produzione e della società: la libera individualità integrale, nella quale viene ravvisata la forma più alta possibile di esistenza umana, compiutamente attuabile, sulla base di determinate circostanze storiche, nell'ambito di un legame sociale complessivo radicalmente rinnovato, all'interno cioè di una comunità comunista caratterizzata dal cooperare di individui divenuti realmente capaci di non dominare né di essere dominati in tutte le sfere della vita.

Bisogna subito osservare, a proposito di questo fondamentale concetto (il cui contenuto sarà esaminato dettagliatamente più avanti), che, da un punto di vista coerentemente materialistico, non si può ritenere la libera individualità sociale come il parto necessario e garantito del corso storico, diretto verso l'infallibile attuazione di un tale scopo da una razionalità universalmente operante. Il rapporto tra necessità e caso teorizzato dal più avveduto pensiero materialistico esclude infatti che gli eventi della storia (ontologicamente inseriti, pur nella loro specificità, nel quadro più ampio della realtà naturale) siano linearmente e progressivamente volti all'attuazione certa del bene degli uomini, non trascurando per nulla l'eventualità sempre possibile dell'oblio, della perdita, della distruzione¹⁸. Il comunismo e la libera individualità (termini indissociabili, dato che la libera individualità è componente ineludibile della definizione stessa di comunismo) vanno perciò considerati soltanto dei fini ontologicamente possibili della vita umana, senza che si abbia alcuna aprioristica certezza della loro effettiva realizzazione o del fatto che, una volta attuati, debbano indubitabilmente perpetuarsi. Ben cosciente di ciò si rivela Massimo Bontempelli, quando, respingendo la concezione storicistica dello sviluppo sociale, osserva con notevole acume:

18 Sia consentito rimandare, per una più ampia analisi del nesso tra necessità e caso, al mio saggio *Verità dei bisogni e bene umano*, «Quaderni Materialisti» 1 (2002), pp. 171-190. Oltre ai testi ivi menzionati, non si può non ricordare almeno la seguente, famosa opera, J. Monod, *Il caso e la necessità*, tr. it. di A. Busi, Milano, Mondadori, 1997.

Costitutiva dello storicismo [è l'assimilazione] dello scorrere del tempo alla processualità della storia, che consente agli storicisti di parlare non metaforicamente di tempo storico. Se infatti il tempo nel suo scorrere è il procedere stesso della storia, allora nessuna storia, e quindi nessuna identità, può venire disfatta dal tempo, e l'essere dell'uomo è, nella storia, definitivamente al riparo dal gelo del niente. In questo modo la storia diventa un mito salvifico, equivalente all'antica provvidenza divina (di cui rappresenta semplicemente la versione laicizzata), in cui viene meno la consapevolezza, fondamentale per l'umanità dell'uomo, che ogni sua storia si trova sulla frontiera contro il niente e rimane sempre esposta, quindi, alla nientificazione da parte del niente [in una prospettiva materialistica, il «niente» è lo spontaneo agire delle legalità naturali indipendentemente da ogni posizione umana di scopi, attraverso la quale solamente può venire in essere – nei limiti consentiti dalle possibilità ontologico-materiali – una realtà dotata, per l'uomo, di senso e valore; inoltre, in un'accezione più strettamente storico-sociale, il «niente» rappresenta l'oblio e la perdita – al limite, definitivi – di quell'insieme di valori e prospettive indispensabili affinché possano concretamente esistere le più alte forme di convivenza civile accessibili agli uomini]. L'orizzonte di senso di un'esistenza umana, perciò, non è data mai automaticamente dalla storia, né tanto meno è automaticamente preservato da essa, ma sta soltanto nello sforzo di costruzione di una storia edificata contro la corrente del tempo¹⁹.

La libera individualità integrale non trova dunque la sua fondazione in uno sviluppo storico rigorosamente necessario e finalizzato, che venga irresistibilmente creando, nel suo decorso progressivo, tutte le condizioni per l'affermazione definitiva di essa. L'individuazione di un tale concetto quale verità essenziale dell'uomo, quale suo vero bene, deriva piuttosto dal razionale riconoscere che la libera individualità sociale costituisce, come afferma ancora Bontempelli recuperando talune suggestioni del *Fedone* platonico, «la miglior manifestazione possibile dell'individualità e della società», «la maniera migliore in cui esse possono manifestare la loro esistenza»²⁰. Va immediatamente chiarito che la determinazione del bene umano tramite la riflessione filosofica, correlativa al disconoscimento di esso quale portato ineluttabile del processo storico e delle sue contraddizioni, non comporta affat-

19 M. Bontempelli, *Verità e nichilismo*, in M. Bontempelli - C. Preve, *Nichilismo Verità Storia*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1997, p. 72.

20 Ivi, pp. 96-97. Per quanto riguarda l'analisi compiuta da Bontempelli del pensiero di Marx e il giudizio su di esso formulato, cfr., nel testo citato, le pp. 74-86. Una disamina simile, sebbene non identica, a quella di Bontempelli (e, come la sua, per nulla liquidatoria nei confronti di Marx, pur criticato per aver trascurato «il carattere veritativo della conoscenza filosofica») è svolta da Costanzo Preve – che ribadisce la piena legittimità della ricerca teorica e pratica di una via che conduca al trascendimento del modo capitalistico di produzione – in numerose opere, tra le quali particolarmente significativa è *I secoli difficili*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1999, pp. 71-84.

to che tale concetto nasca nel vuoto di ogni empiria, sia qualcosa di immanente ad un pensiero che si muova da sé in sé stesso (come tende invece a ritenere Bontempelli, in cui è assai accentuata una componente filosofica hegeliana). In primo luogo, infatti, la libera individualità può venir riconosciuta come supremo valore per gli uomini solo mediante il confronto con i caratteri costitutivi della natura umana finita, i quali si esplicano concretamente nell'esistenza storico-empirica degli individui, sebbene in forme che non permettono a questi ultimi di realizzare le loro più alte potenzialità di vita. La riflessione razionale concernente simili caratteri (la determinatezza materiale-naturale, l'agire teleologicamente diretto, la produzione storica d'essenza come produzione storicamente definita di rapporti sociali, di capacità, bisogni e piaceri, a partire dall'intrascendibilità della base naturale oggettiva)²¹ consente però di prefigurare in che modo essi possano manifestarsi nell'esistenza al fine di rendere attuabile il miglior tipo di vita possibile (ovviamente nell'ambito dei confini stabiliti dalla natura di queste stesse determinazioni nella loro articolata unità). Il concetto di libera individualità, poi, può naturalmente essere concepito esclusivamente da soggetti operanti in concrete situazioni storico-sociali. Ciò non significa altro, tuttavia, se non che il riconoscimento del bene può avvenire soltanto nella storia (così, per esempio, è impossibile che l'idea del diritto di ciascuno ad una multilaterale e umanamente significativa realizzazione personale si affermi largamente e compiutamente in una società schiavistica, sulla base di condizioni di produzione non adeguatamente sviluppate), in virtù di circostanze che si creano prescindendo da ogni universale teleologia che guidi globalmente la realtà umana. Gli eventi storici sono infatti il risultato del complesso e imprevedibile (o prevedibile solo in parte) intreccio di una pluralità di progetti finalizzati (sempre causalmente determinati, nel senso precedentemente chiarito) e di molteplici processi oggettivi, dell'incontro, mai pianificabile con assoluta certezza nella totalità dei suoi esiti, di «virtù» e di «fortuna» (se ci è consentito usare qui, piuttosto liberamente, questi termini resi celebri da Machiavelli). Sarebbe però gravemente erroneo concludere, in base a tali affermazioni, che il ventaglio dei possibili mutamenti storico-sociali sia del tutto indeterminato e non possa essere ricondotto entro limiti definiti che ne individuino, in qualche misura, la logica di fondo. Ogni trasformazione storica, in effetti, è delimitata (seppur non rigidamente) dalle contraddizioni essenziali di una

21 Cfr., in proposito, le ammirevoli riflessioni di Costanzo Preve sul rapporto intercorrente tra genericità costitutiva della natura umana e strutturazione storica delle relazioni sociali (riflessioni che tuttavia, ad avviso di chi scrive, non devono in alcun modo far dimenticare la piena appartenenza dell'uomo alla totalità materiale-naturale in qualunque momento delle sue vicende storico-sociali), contenute nel suo *Marx inattuale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 159-169.

formazione sociale, nel senso seguente: o i mutamenti rompono, alla fine, la forma di quelle fondamentali relazioni socio-economiche costituenti il modo di produzione di una società, e, impedendone la riproduzione, danno vita ad un altro modo di produzione (sulla base di quanto l'insieme di condizioni storiche concretamente permette) attorno a cui si articola un nuovo complesso sociale (anche se ciò non significa né che la totalità appena sorta sia globalmente migliore della prima, rappresenti senza ombra di dubbio un avvicinamento non contraddittorio al bene degli uomini; né che un tale passaggio intermodale debba per forza seguire una sola strada predeterminata e avere un unico approdo); oppure le più diverse trasformazioni che si attuano nella società non sono in grado di mutarne strutturalmente il modo di produzione per cui realizzano delle transizioni completamente interne ad una formazione sociale rimasta immutata nella sua essenza, anche se differente rispetto al passato in talune manifestazioni particolari (si pensi, per esempio, alle diverse forme assunte dal capitalismo nel corso della sua storia).

La nozione di libera individualità, in definitiva, nonostante rappresenti la prefigurazione di un futuro altamente auspicabile, non deve per nulla essere etichettata come un utopistico ideale mancante del benché minimo aggancio con l'effettiva esistenza, attuale e passata, degli esseri umani (il che la svuoterebbe di qualunque contenuto empirico, riducendola, per esempio, a una verità scaturente dallo spirito umano, senza connessione alcuna con i dati della realtà esterna)²². È un marchiano errore teorico, in altri termini, concepire il comunismo come una produzione storica assolutamente nuova, affatto slegata da modi d'esistenza precedenti: esso rappresenta invece l'universalizzarsi (per quanto è materialmente possibile) di significative qualità umano-sociali, le quali, nelle società classiste (e patriarcali), possono esprimersi soltanto in forme frammentarie, limitate, parziali, ma tali, comunque, da costituire tracce empiriche preziosissime per ancorare il comunismo alle reali possibilità d'essere degli uomini e delle donne, e non ridurlo a un vuoto sogno, ad un'inoferiosa chimera. Molto opportune appaiono, su questo tema, le seguenti parole di Lukács, poste a commento di una grande pagina leniniana sull'abitudine come questione essenziale della costruzione di una società comunista:

per un più profondo senso umano non occorre che venga al mondo nulla di inedito, ma «semplicemente» che determinati atteggiamenti, comportamenti, ecc. umani, che fino a quel momento avevano potuto realizzarsi inefficacemente solo come «eccezioni», ora pervengano a una universalità sociale totale. [Il comunismo] innalza momenti fino ad allora esistenti e operanti dell'essere sociale degli uomini e li colloca a un'altezza fino ad allora immaginabile a stento²³.

22 Questo sostiene esplicitamente Bontempelli, in un libro per altri versi assai bello, cfr. M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1998, p. 33.

23 G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Lucarini, 1987, pp. 72-73.

Ovviamente, non bisogna erroneamente ritenere che la realtà storica garantisca l'automatica conservazione di tutto ciò che di buono gli uomini, anche se in forme solo limitate e parziali, hanno prodotto. Una simile ammissione implicherebbe nuovamente una qualche specie di teleologia universalmente operante, una sorta di provvidenza secolarizzata benignamente tesa al benessere umano. Al contrario, come si è detto, il pericolo della distruzione è perennemente incombente, e, in modi più o meno estesi, realmente attiva nella storia: alcuni valori e saperi preziosi sono forse scomparsi per sempre e non sono più recuperabili (per non parlare della svolta epocale rappresentata dalla proliferazione di armi atomiche e da uno sviluppo economico dissennatamente nocivo per l'ecosistema). Tutto ciò, se indubbiamente serve per dissolvere ogni superficiale e stolido fede nelle «magnifiche sorti e progressive», non deve però venire indebitamente amplificato fino a sostenere che nulla di valido, eticamente e socialmente parlando, riesca ad essere tramandato dall'umanità, di generazione in generazione, teorizzando fatuamente la vacuità essenziale di ogni conquista umana. La perdita e l'oblio restano comunque possibilità costanti di un processo storico-umano deprivato del benché minimo fondamento divino o assolutamente razionale; lo stesso concetto di libera individualità non è esente da tali pericoli: esso, in altri termini, non è affatto acquisito una volta per tutte e può sempre essere negletto o dimenticato (oggi, per esempio, qualunque progetto diretto al superamento del modo capitalistico di produzione è considerato dai più ubbia, farneticazione, errore filosofico e politico destinato a sfociare in un'inevitabile e ripugnante tirannia, marchiata dal delitto di lesa maestà nei confronti della democrazia e del mercato capitalistici, divenuti sinonimi di una libertà peraltro mai specificata nel suo reale contenuto umano-sociale, e compatibile con i bombardamenti «umanitari», con la miseria prodotta o aggravata in molte parti del mondo dalle politiche neoliberiste, con la sofisticata e devastante manipolazione consumistico-mediatica, dissipatrice di ingenti risorse in termini di sensibilità, moralità, intelligenza). Questo non toglie che la verità etico-sociale della libera individualità integrale resti inconcussa, e che il comunismo pensato non come brutale collettivismo dispotico, ma come comunità di individualità divenute capaci di non estraniarsi reciprocamente, possa continuare a prefigurare la più alta forma concepibile di vita: poiché, infatti, nessuna forma d'umana esistenza (costitutivamente sociale) può trascendere i limiti ontologici comuni a tutti gli individui, quella che esprima il miglior modo di realizzazione personale di uomini e donne alla luce delle possibilità d'essere loro proprie, sarà a giusta ragione considerata la più alta manifestazione del bene umano e dunque un fine del tutto legittimamente perseguibile (anche se privo d'ogni garanzia per quanto riguarda il suo realizzarsi).

Deve essere infine ricordato che, siccome il riconoscimento di cosa sia bene o male per l'uomo avviene sempre entro contesti storico-sociali concreti, il

concetto di libera individualità integrale non può venir determinato definitivamente in tutti i suoi elementi, prescindendo dall'effettivo decorso dell'esperienza storica; più precisamente, se da un lato esso è lo scopo che deve orientare gli sforzi di coloro che cercano di dare al comunismo una compiuta realizzazione storica (sulla base di una molteplicità di circostanze, alcune delle quali, come vedremo, tematizzabili filosoficamente, altre invece non prevedibili), dall'altro è arricchito da quegli sforzi stessi, che eliminano le forme inadeguate del suo attuarsi (si ponga mente alle distorsioni antropologiche prodotte da tutta una tipologia di burocrati di partito, da modi fideistici di intendere la militanza rivoluzionaria, dalla teoreticamente inaccettabile celebrazione delle virtù globalmente anticapitalistiche della classe operaia)²⁴, ne evidenziano aspetti precedentemente trascurati (si pensi, per esempio, all'importanza che la riflessione femminista nel suo complesso, al di là dei suoi limiti teorici, ha avuto nel far emergere l'impossibilità di uno sviluppo personale veramente libero entro i confini tracciati dalle modalità patriarcali d'essere), ecc., senza per questo alterarne il nocciolo filosofico fondamentale, sufficiente a differenziare il comunismo dagli altri modi di produzione e ad operare una critica teoreticamente fondata di essi.

Ma in che cosa propriamente consiste questo basilare nucleo filosofico? Qual è il contenuto essenziale di ciò che finora abbiamo identificato col bene umano? In che senso e per quali ragioni, detto diversamente, la libera individualità sociale è pensabile come la miglior manifestazione dell'esistenza dei singoli e della società? È giunto finalmente il momento, dopo gli indispensabili chiarimenti precedenti, di affrontare queste decisive domande.

Come scrive Massimo Bontempelli, «vivere [...] significa realizzare scopi, e la vitalità, intesa come apertura alla vita, non è altro che l'apertura alla possibilità degli scopi, che la capacità di avere scopi»²⁵. Tale capacità si scontra con la morte «come immanente limite costitutivo della vita», l'esperienza della quale è parzialmente anticipata ogni volta che «la trasmutazione della possibilità di uno scopo perseguito nell'impossibilità di perseguirlo» si risolve nella riduzione della capacità di prefiggersi scopi e conseguirli:

Per questo la morte che attende ognuno come termine finale necessario della sua vita si fa strada in lui già durante il percorso della sua vita. Le umiliazioni e le frustrazioni degli scopi perseguiti estenuano infatti gradualmente la vitalità, preparando la morte. Morte che è sempre, per ognuno, la propria morte. Il dolore

24 Cfr., su quest'ultimo punto, G. La Grassa, *Movimenti progressivi*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 1998. Si veda anche il notevole scritto di Costanzo Preve sulle ragioni del crollo dell'Unione Sovietica, che recepisce la lezione di La Grassa e ne sottolinea il valore (come del resto il filosofo torinese fa in altre sue numerose opere), C. Preve, *La fine dell'URSS*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1999.

25 M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male* cit., p. 22.

insopportabile per la morte di persone care è infatti indistinguibile dalla cancellazione non reversibile di propri fondamentali scopi di vita, ed è quindi dolore per la morte anticipata di parte del proprio sé²⁶.

La prospettiva della morte all'interno dell'orizzonte di vita, evidenziando l'intrinseca finitezza dell'attitudine umana a perseguire scopi, consente di definire – in prima istanza e in forma semplificata – il bene come la cura, nutrita di rispetto e riconoscimento, di tale attitudine, e il male come quell'agire che porta «la morte nella vita, menomando, o peggio annichilendo, quella capacità di avere scopi in cui la vita si esprime»²⁷.

Sappiamo, però, che l'esistenza degli uomini è sempre socialmente determinata, assume cioè una dimensione e una consistenza propriamente umana solo nell'ambito di forme specifiche di relazioni sociali. Gli scopi di cui finora si è parlato sono dunque posti da soggettività viventi e operanti in una certa società, e il loro valore è socialmente riconosciuto in quanto corrisponde a bisogni sorti dalla dialettica sociale concreta e dai suoi conflitti (il che implica, in modi più o meno significativi sul piano umano-sociale, un conflitto tra i bisogni e i valori in gioco). Ora, i bisogni e gli scopi socialmente costituiti sono tanto più rilevanti umanamente quanto più dal loro riconoscimento e dalla loro realizzazione scaturiscono, direttamente o indirettamente, un'estensione quantitativa e, soprattutto, un approfondimento qualitativo della capacità vitale degli esseri umani, ossia della capacità umana di porre e realizzare scopi tali da consentire l'acquisizione e lo sviluppo di una gamma viepiù ricca di facoltà sensibili e intellettive (e il godimento di quel ventaglio di piaceri derivanti da ciò). L'ampliamento e il perfezionamento della capacità teleologica umana sono destinati, tuttavia, ad essere inesorabilmente limitati, rispetto alla miglior forma possibile di manifestazione di tale capacità, da ogni strutturazione gerarchica, antagonistica, estraniante dei rapporti sociali. Quest'ultima, infatti, nei diversi modi storici del suo darsi, impedisce che vengano pienamente riconosciuti come valori una molteplicità di scopi umani e di umane potenzialità, la cui compiuta attuazione comprometterebbe o comunque ostacolerebbe, in varia misura, la riproduzione di quell'articolata gerarchia di ruoli e funzioni sociali (istituenti una reale disuguaglianza tra i singoli), che attribuisce a una data società classista la sua specifica fisionomia (sicché importanti e significative qualità umane riescono a svilupparsi e a farsi valere, nell'ambito di una determinata formazione sociale classista, solo come eccezioni, in forme frammentarie e parziali – si ponga mente a quanto detto in precedenza a questo proposito). Correlativamente, saranno considerati

26 Ivi, pp. 22-23.

27 Ivi, p. 24.

come eticamente e socialmente rilevanti, e dunque degni del massimo rispetto, bisogni, scopi, attività, la cui reale risibilità umana verrà occultata dalla funzione essenziale da essi svolta nel consentire la riproduzione della totalità sociale e del modo di produzione che la caratterizza (è chiaro che anche il diffondersi della manipolazione consumistica nelle società capitalistiche avanzate e, per loro tramite, tendenzialmente nel mondo intero, porta con sé il pericolo di una cancellazione radicale di molteplici ed eticamente indispensabili possibilità d'essere e di scopi umani, sacrificati all'onnipervasivo dominio di un senso generale del mondo e della vita plasmato dalle intime esigenze dell'accumulazione capitalistica)²⁸. All'interno di siffatti organismi sociali, tutti inibenti, seppure in differenti maniere, il libero e multilaterale sviluppo personale, non sono solo i dominati a patire un'oppressione che deforma e mutila la loro capacità di realizzazione personale, ma anche i dominanti sono estraniati rispetto a forme più alte di relazioni interumane: le qualità, gli scopi, i bisogni, che essi devono approvare come validi tendono infatti inevitabilmente ad essere soltanto quelli funzionali alla riproduzione del dominio della propria classe, la qual cosa comporta la cancellazione, la sottovalutazione, la delegittimazione di possibilità d'essere che pure potrebbero dar vita a modi d'esistenza individuali e collettivi di maggior significato umano (un discorso analogo va ovviamente fatto per quelle plurisecolari estraniamenti patriarcali, le quali hanno plasmato nel profondo la civiltà umana, penalizzando duramente, seppur diversamente, tanto gli uomini quanto le donne).

Al contrario, entro forme di relazioni sociali che rendano operante l'effettivo riconoscimento della libera individualità di ciascuno, della corporeità senziente, pensante, desiderante di ogni singolo e delle sue potenzialità, non vi saranno ostacoli posti dalla società a che siano apprezzati al massimo grado materialmente consentito gli scopi più vari, le più diverse attività, i più differenti bisogni e piaceri, essendo proprio il ricco e multilaterale sviluppo di ciascuno assunto come il supremo fine (il bene per eccellenza) della vita sociale.

28 Cfr., su tali temi, tra i molti testi che si potrebbero menzionare: K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit.; K. Marx, *Il capitale* cit.; G. Anders, *L'uomo è antiquato* cit. (soprattutto la mirabile seconda parte del primo volume dedicata all'analisi del «mondo come fantasma e come matrice»); G. Debord, *La società dello spettacolo* cit.; M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1982 (di questo libro, importante e discutibile, sono particolarmente apprezzabili le preveggenti pagine concernenti l'industria culturale capitalista); H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, tr. it. di L. Gallino e T. Giani, Torino, Einaudi, 1991; G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit. (assai interessante è la parte conclusiva in cui viene analizzata la forma attuale dell'estraniamento capitalista); F. Jameson, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, P. Russ, Milano, Garzanti, 1989; Z. Bauman, *Società, etica, politica*, tr. it. di L. Burgazzoli, Milano, Raffaello Cortina, 2002.

Deve essere ben chiaro, però, che questo non significa affatto che qualunque scopo debba venir accettato come legittimo e socialmente incentivato per il solo fatto di esistere²⁹: proprio perché il riconoscimento e la valorizzazione sociale della capacità teleologica di ognuno (considerata non solo nella sua mera estensione quantitativa, ma soprattutto, lo ricordiamo, nel suo aspetto qualitativo di arricchimento essenziale delle facoltà umane, la cui appropriazione e il cui sviluppo debbono porre l'individuo in una relazione organica profonda con i risultati migliori della storia della specie) sono assunti come il bene più alto della vita individuale e collettiva, essi fungono da rigorosi vincoli etici a cui deve essere subordinata ogni altra posizione di scopi. In tal modo, l'idea e la pratica di uno sviluppo economico e tecnologico tendenzialmente illimitato e letteralmente scriteriato, caratterizzante la ragione capitalistica³⁰, debbono venire bandite in nome di un ordine morale e sociale determinato da una razionalità materialmente fondata, e attuato a partire da concrete circostanze storiche. Un ordine siffatto, se e quando si realizzerà, non potrà non legittimare come socialmente valide solo quelle posizioni di scopi il cui conseguimento consenta e favorisca (e comunque non ostacoli) la riproduzione di un legame sociale complessivo per il quale i singoli possano abituarsi a riconoscersi praticamente l'un l'altro come libere personalità umane (senza trascurare, beninteso, sia i residui di reciproca incomunicabilità sia la possibilità di comportamenti aggressivi e distruttivi, inerenti all'organizzazione corporea biologicamente determinata dei singoli, che sono un portato intrascendibile della vita umana considerata nella sua materiale costituzione)³¹. Anche la difesa del bene, dunque, comporta l'inevitabile negazione di taluni scopi e bisogni, sebbene soltanto quando ciò sia necessario all'affermazione, nella misura più ampia e profonda possibile, della capa-

-
- 29 Molto opportune, a tal riguardo, appaiono le considerazioni di Bontempelli sulla indispensabilità di determinare, alla luce del concetto di bene precedentemente definito, «una oggettiva gerarchia degli scopi da preservare», cfr. M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male* cit., p. 34.
- 30 Cfr. *ivi*, pp. 125-139. Cfr. anche le riflessioni di C. Preve sui caratteri di fondo della razionalità moderna (che trascurano però completamente la tradizione materialistica e l'idea di limite implicito nell'ammissione della integrale materialità dell'uomo) nel suo *I secoli difficili* cit., pp. 30-40. Valide, ad avviso di chi scrive, restano le osservazioni, improntate ad un rigoroso materialismo, contenute in S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit. Merita poi di essere ricordata una bella pagina di Friedrich Engels riguardante la limitata capacità umana di prevedere le conseguenze ultime dell'intervento degli uomini sulla natura, cfr. F. Engels, *Dialettica della natura*, tr. it. di L. Lombardo Radice, Roma, Editori Riuniti, 1978, pp. 192-195.
- 31 Su tali temi, sia permesso rinviare al mio già menzionato scritto *Verità dei bisogni e bene umano*, nel quale si potranno trovare gli opportuni riferimenti bibliografici. Lucide e opportune, poi, per il loro limpido realismo, sono le riflessioni contenute nel bel libro di Ludovico Geymonat, *I sentimenti*, Milano, Rusconi, 1989, pp. 99-100.

cità vitale di tutti. A dover essere combattuti, in altre parole, sono esclusivamente quei fini e quei bisogni, che, per la propria intrinseca natura umano-sociale, non permettono agli individui di attuare nel modo più adeguato le loro migliori possibilità d'essere, non consentendo il concreto istituirsi di un egualitario rapporto di libere individualità come imprescindibile condizione per il dispiegarsi profondo e multiforme della personalità di ciascuno in termini di attività, scopi, bisogni e piaceri. In termini etici, perciò, il bene troverà una compiuta, non parziale e frammentaria, attuazione solamente quando verrà effettivamente in essere – se mai ciò accadrà – una comunità universale di libere individualità; non bisogna commettere l'errore, tuttavia, di identificare il bene umano pienamente realizzato con un impossibile «paradiso in terra», con un'edenica condizione redenta da ogni infelicità e imperfezione, poiché ciò implicherebbe per l'uomo la possibilità di trascendere quei limiti biologici sui quali l'umano patire ontologicamente si fonda: una vita umana più felice non sarà affatto esente da errori, sofferenze e morte (sebbene il modo di affrontare le esperienze insuperabili del dolore e della mortalità non siano affatto disgiunte, almeno in parte, dalle determinazioni storico-sociali del vivere e dalla maggiore o minor compiutezza etica conseguita dall'esistenza individuale socialmente caratterizzata)³².

Perché il reciproco riconoscimento dell'eguale diritto dei singoli ad una significativa e multilaterale realizzazione personale possa divenire un principio etico effettivamente operante nella società (seppur al di fuori di qualunque garantita certezza), debbono naturalmente verificarsi una molteplicità di circostanze fattuali, la maggior parte delle quali non ipotizzabili in linea di principio. Ve ne sono alcune, però, ricavabili da un esame filosoficamente avveduto della realtà storico-materiale dell'esistenza umana, che per la loro generalità e la loro fondamentale importanza debbono essere da subito indicate come assolutamente indispensabili affinché si affermi effettivamente nella storia una comunità di libere individualità. In primo luogo, il comunismo, inteso, secondo le celebri parole del *Manifesto* marx-engelsiano, come «un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno sia la condizione del libero sviluppo di tutti»³³, non può sorgere finché una società non abbia adeguatamente sviluppato la produttività del lavoro nei più differenti settori della vita economica, in modo che divenga realmente possibile liberare tutti gli individui da una condizione di penuria, dalla necessità di dover sopportare una giornata lavorativa troppo gravosa e povera di contenuti culturali e

32 Si vedano, a sostegno di quanto affermato, le notevoli osservazioni di Lukács sul modo in cui la grande letteratura realistica raffigura la morte non astrattamente, ma come momento di «un ricco insieme di nessi individuali e sociali» (l'autore menzionato è Tolstoj), cfr. G. Lukács, *Il marxismo e la critica letteraria*, tr. it. di C. Cases, Torino, Einaudi, 1977, pp. 195-196.

33 K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 90.

morali, permettendo loro conseguentemente di accedere ad un'estesa e consapevole appropriazione delle più significative creazioni, delle più alte forme di relazioni interpersonali, delle migliori capacità, plasmate dalla specie nel corso della sua storia. In un notevole passo della *Questione delle abitazioni*, Friedrich Engels, illustrando quali effetti sortiranno dalla riutilizzazione comunista delle conquiste dell'industria moderna, scrive acutamente (nonostante la convinzione eccessivamente fiduciosa – ed erronea – nel fatto che la storia lavori per il comunismo, il cui avvento è ritenuto imminente):

è precisamente mediante questa rivoluzione industriale che la capacità produttiva del lavoro umano ha raggiunto un livello talmente alto, che – per la prima volta da quando l'uomo esiste – la divisione razionale del lavoro fra tutti fornisce non soltanto quanto basta per un consumo più che sufficiente da parte di tutti i membri della società e per la costituzione di un abbondante fondo di riserva, ma consente anche di lasciare a ciascun singolo agio sufficiente perché ciò che c'è veramente di valore nelle civiltà storicamente tramandateci – scienza, arte, forme di rapporti personali – possa non soltanto venir conservato, ma sia trasformato da monopolio della classe dominante in bene comune di tutta la società, ed ulteriormente sviluppato. E questo è il punto risolutivo. Non appena la produttività del lavoro umano si è sviluppata fino a un livello così alto, svanisce qualsiasi pretesto per l'esistenza di una classe dominante. Infatti in ultima analisi il motivo che si è sempre portato a difesa delle differenze di classe era il seguente: deve esistere una classe che non sia obbligata a penare giorno per giorno per produrre il suo sostentamento, e a cui quindi resti il tempo per prendersi cura del lavoro spirituale della società. Queste chiacchiere, che fino ad oggi avevano una loro forte giustificazione storica, hanno perso ogni fondamento, una volta per tutte, in seguito alla rivoluzione industriale degli ultimi cento anni. L'esistenza di una classe dominante diventa ogni giorno di più un ostacolo per lo sviluppo della forza produttiva industriale e un ostacolo altrettanto grande per lo sviluppo della scienza, dell'arte e specialmente delle forme culturali dei rapporti umani. Non ci sono mai stati più gran somari dei nostri moderni borghesi³⁴.

34 F. Engels, *La questione delle abitazioni*, tr. it. di R. Sanna, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 52. Nella pagina engelsiana testé riportata si possono notare sia l'assenza di qualsiasi riferimento alla filosofia tra ciò che di valido è stato storicamente tramandato dalle società umane (in linea con le affermazioni di Engels circa la «fine della filosofia» – affermazioni peraltro assai problematiche all'interno del suo stesso pensiero, dove sono tutt'altro che assenti rilevanti spunti filosofici di carattere ontologico-materialistico), sia una tematizzazione della relazione tra forze produttive e rapporti di produzione che vede in questi ultimi un ostacolo allo sviluppo delle prime, secondo un modello di dialettica storica schematizzato nella prefazione marxiana a *Per la critica dell'economia politica*. L'esigenza di ridefinire teoreticamente queste problematiche, entrambe variamente presenti nella tradizione marxista, è sostenuta con forza da Costanzo Preve nel suo *Marx inattuale* cit. Sul legame intercorrente tra marxismo e filosofia, assai diverse da quelle di Preve, ma egualmente interessanti, sono le considerazioni svolte da Guido Oldrini, che sottolinea opportunamente il valore dell'insegnamento lukácsiano riguardante la neces-

Altrettanto significativo, su questo argomento, è un famoso brano del terzo libro del *Capitale*:

L'effettiva ricchezza della società e la possibilità di un continuo allargamento del suo processo di riproduzione non dipende [...] dalla durata del pluslavoro, ma dalla sua produttività e dalle condizioni di produzione più o meno ampie nelle quali è eseguito. Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare l'uomo civile e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minor possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà che tuttavia può fiorire soltanto sulla base di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa³⁵.

Questo mirabile passo di Marx è assai interessante anche per un'altra ragione: esso consente, infatti, non solo di intendere il significato rivestito dallo sviluppo della produttività del lavoro in vista dell'attuazione degli scopi di una società di libere individualità, ma anche di problematizzare il rapporto che deve intercorrere tra la tecnologia e i metodi di lavoro formati in ambito capitalistico e l'appropriazione rivoluzionaria degli stessi. La produttività del lavoro si costituisce, nelle sue forme concrete, solo entro determinati rapporti sociali di produzione, la cui logica di funzionamento condiziona gli effettivi modi di darsi della tecnica. Se ciò non può per nulla implicare un rifiuto globale (che sarebbe suicida) della miriade di preziose conoscenze scientifico-tecniche oggettivate negli apparati produttivi capitalistici, non può neppure indurre a trascurare la necessità di adeguare, fin dove è possibile, le forme concrete delle tecniche di produzione ai fini propri del comunismo, a cominciare dall'essenziale riconoscimento della libera individualità del lavoratore. Con intelligenza e misura, Lukács espone nitidamente il nocciolo del problema, commentando il brano del *Capitale* poco sopra riportato:

sità di delineare i fondamenti dell'etica nel quadro di un'ontologia materialistica unitaria, cfr. G. Oldrini, *I compiti della intellettualità marxista*, Napoli, La Città del Sole, 2000.

35 K. Marx, *Il capitale* cit. Libro III, p. 933.

È molto importante la precisazione di Marx secondo cui il lavoro rimane sempre, necessariamente, regno della necessità; ma è anche importante che egli aggiunga l'altra affermazione, secondo cui lo sviluppo del socialismo interviene proprio per dare forme umanamente adeguate al lavoro e allo sviluppo dell'umanità. Ciò può essere completato con l'affermazione di Marx, contenuta nella critica del programma di Gotha, secondo cui condizione del comunismo è che il lavoro diventi per l'uomo una necessità vitale. Oggi ci sono una scienza del lavoro ed un'assistenza psicologica del lavoratore ma esse sono volte a rendergli accettabile, per mezzo della manipolazione, la tecnologia capitalistica esistente, non a creare invece una tecnologia capace di trasformare il lavoro in un'esperienza degna d'essere vissuta dal lavoratore. [Certamente] un tecnico di oggi sentirà come qualche cosa di completamente innaturale e di assurdo il fatto che una produzione sia progettata con il fine di renderla sensata per il lavoratore [...]. In genere ci si dimentica che gran parte della tecnologia è un genere di posizioni socialmente condizionato, finendo così per considerare le posizioni tecnologiche del capitalismo, in certa misura, come una cosa in sé legata all'essenza dell'uomo³⁶.

Queste considerazioni riguardanti le forme che dovrà assumere il lavoro entro l'orizzonte di senso di una vita quotidiana nella quale possa concretamente affermarsi la libera individualità di ciascuno, portano ad affrontare un altro rilevante aspetto della questione: se la riorganizzazione comunista della produzione deve, da un lato, garantire un livello di produttività che consenta una reale abolizione della penuria, permettendo al tempo stesso il libero sviluppo multilaterale di ogni singolo, dall'altro essa, dissociandosi dalla logica capitalistica contraddistinta da un'incessante accumulazione di valore e di merci fine a se stessa, non può non comportare una profonda ristrutturazione sociale dei bisogni individuali e collettivi, dei volumi e delle proporzioni in cui sono prodotti beni e servizi (nonché della loro specifica qualità), inducendo a regolare l'aumento o la diminuzione della produttività e la distribuzione delle risorse tra i vari settori della vita economico-sociale in relazione al loro essenziale senso umano. A tal proposito Herbert Marcuse afferma assai giustamente:

[...] una diversa organizzazione [del regno della necessità] in vista di fini qualitativamente differenti cambierebbe non solo il modo, ma anche il volume della produzione socialmente necessaria. Questo cambiamento, a sua volta, toccherebbe gli agenti umani della produzione ed i loro bisogni [...]. Al di sopra del livello animale anche le necessità della vita in una società libera e razionale saranno diverse da quelle prodotte in e per una società irrazionale e coatta³⁷.

Una seconda fondamentale condizione per l'instaurarsi di una società comunista, la cui importanza viene incessantemente sottolineata da Marx e

36 W. Abendroth - H.H. Holz - L. Kofler (a cura di), *Conversazioni con Lukács* cit., pp. 65-66.
 37 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione* cit., p. 250.

da Engels, è data dal venir meno di ogni limitazione localistica della produzione e della vita sociale, e dal realizzarsi di una connessione economico-sociale su scala mondiale che renda effettivamente possibile l'istituzione di una comunicazione universale tra individui viventi in parti diverse del globo e quindi favorisca il loro ricco e ampio sviluppo personale. Deriva da qui il rilievo dato dagli autori del *Manifesto* comunista al processo di formazione del mercato mondiale capitalistico, rilievo costantemente accompagnato dall'affermazione secondo cui solo un rivolgimento radicale dell'assetto sociale esistente può garantire un'universalità reale di relazioni interumane e un superamento della frammentazione localistica disgiunto, a differenza di quanto avviene in regime capitalistico, dal riprodursi e dall'estendersi di profonde disuguaglianze, di tragiche differenze di sviluppo, di molteplici estraneazioni e manipolazioni, tutte consustanziali al capitale. In un celeberrimo brano dell'*Ideologia tedesca*, Marx ed Engels sostengono risolutamente:

Che la ricchezza spirituale reale dell'individuo dipenda interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali, è chiaro [...]. Soltanto attraverso quel passo [il reale tramutarsi della storia in storia universale mediante una rivoluzione comunista] i singoli individui vengono liberati dai vari limiti nazionali e locali, posti in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo e messi in condizione di acquistare la capacità di godere di questa produzione universale di tutta la terra (creazioni degli uomini). La dipendenza universale, questa forma spontanea della cooperazione degli individui sul piano storico universale, è trasformata da questa rivoluzione comunista nel controllo e nel dominio cosciente di queste forze le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee³⁸.

38 K. Marx - F. Engels, *La concezione materialistica della storia* (è un volumetto che contiene la parte teoreticamente più rilevante dell'*Ideologia tedesca*), a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 60. Va notato, a proposito di tale questione, che in molti scritti della maturità di Marx e di Engels il rapporto problematico tra sviluppo tendenzialmente mondializzato dei rapporti capitalistici di produzione e pernicioso annullamento di forme comunitarie d'esistenza recuperabili in senso comunista è acutamente avvertito; in una nota editoriale che accompagna una raccolta di testi marxiani riguardanti la comune rurale russa, si legge, per esempio: «Senza le risorse prodotte dallo sviluppo capitalistico occidentale, la comune rurale russa è destinata a generare ancora dispotismo sino ad estinguersi in una lunga e terribile agonia. Senza peraltro riannodare i legami con il proprio antico passato associativo, umano e non meramente tecnologico-produttivo, lo stesso socialismo occidentale, prodotto a sua volta della faticosa e sempre tenace resistenza popolare alla logica del dominio assai più che dei fuochi d'artificio dialettici della negazione della negazione, rischia di restare incastrato, così sembra pensare l'ultimissimo Marx, nella gran macchina capitalistica che pure dovrebbe generarlo» (B. Maffi, «Premessa» a K. Marx, *Russia*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. XXI). Sul tema dell'universalismo cfr. anche C. Preve, *Marx inattuale* cit., pp. 103-153.

Nella parte conclusiva del passo appena menzionato, viene evidenziata da Marx e da Engels un'altra essenziale questione inerente al processo di costruzione di una comunità universale di libere individualità: il problema dello sviluppo di una coscienza, al tempo stesso individuale e collettiva, che consenta alle diverse posizioni teleologiche riguardanti le varie sfere dell'attività sociale di essere consapevolmente volte alla massima valorizzazione possibile dell'individualità di ogni singolo (sebbene non possano affatto venir esclusi, nell'effettivo decorso della vita quotidiana, tensioni, conflitti, errori di vario genere e differente importanza). Ciò, da un lato, esclude qualunque meccanico automatismo nel passaggio al nuovo modo di cooperazione comunista; dall'altro, comporta l'esigenza inderogabile che vengano formandosi nei singoli individui rinnovati abiti mentali e morali, i quali rendano effettivamente operante, nelle scelte concernenti la totalità dei problemi della reale vita materiale-sociale, il pratico riconoscimento della libera individualità di ciascuno (nei limiti, è ovvio, di quello che è umanamente possibile). È proprio questo il difficile compito che spetta ad un processo di effettiva e radicale democratizzazione comunista: abituare sempre più gli individui a decidere responsabilmente circa l'insieme di questioni riguardanti la loro esistenza socialmente determinata in modo tale che essi possano vieppiù riconoscersi, nell'intero complesso delle proprie relazioni intersoggettive, come personalità umane effettivamente libere. Tutto ciò implica naturalmente una lotta tenace contro quell'egoismo atomistico che, in ambito capitalistico, determina concretamente l'eguaglianza in base alla comune (tendenziale) riduzione di ognuno alla esclusiva dimensione di «libero» venditore e compratore di merci depositarie di un valore, di una data quantità di lavoro astratto (ovviamente tra le merci va annoverata anche la forza-lavoro). Non è certo per caso, quindi, che Lukács, trattando della democrazia socialista, la differenzi da quella capitalistica sostenendo che essa

deve essere non la sovrastruttura idealistica del materialismo spontaneo della società civile, ma un fattore materiale di movimento del mondo sociale stesso [...]. Per questo, suo compito è di compenetrare realmente l'intera vita materiale di tutti gli uomini; dalla quotidianità fino alle questioni decisive della società, di dare espressione alla loro socialità in quanto prodotto della attività personale di tutti gli uomini³⁹.

È chiaro che un compito siffatto non potrà in nessun caso essere assolto all'interno di un regime socio-politico che neghi la libera circolazione delle idee, la possibilità per ognuno di manifestare il proprio pensiero, sia pur erroneo. Come potrebbe, infatti, divenire concreto abito morale il rispetto della libera individualità di ciascuno, se fosse impedita, nella prassi quoti-

39 G. Lukács, *L'uomo e la democrazia* cit., p. 67.

diana, quella possibilità di dibattere, di discutere, di sottoporre a pubblica disamina qualunque opinione (beninteso, nella convinzione – lontana dall'odierno scetticismo relativistico capitalistico funzionale al riprodursi di stili di vita consumistici e manipolati – di poter giungere, dialogando senza costrizioni di sorta, ad una verità «che non sia soltanto una stipulazione convenzionale provvisoria»⁴⁰), la quale è uno degli aspetti decisivi e imprescindibili di una società dotata di senso e di un'esistenza umana davvero libera? Certamente un'opinione non è conforme alla verità etica per il solo fatto di essere sostenuta da un gruppo di individui, foss'anche la maggioranza (che potrebbe, come è ripetutamente accaduto nella storia, appoggiare correnti politico-ideologiche che l'allontanino dal proprio più autentico bene⁴¹). Ma nessuna opinione erronea può essere realmente eliminata solo perché se ne impedisce la pubblica espressione: essa, anzi, con tutta probabilità, proprio in quanto viene sottratta ad ogni razionale confronto, continuerà ad agire sotterraneamente, a pesare sulle coscienze con la forza del pregiudizio non esaminato e subdolo. Non solo: in un regime autoritario negatore di una reale libertà di pensiero e di dibattito (e tale negazione, sia ben chiaro, può avvenire anche attraverso mezzi economici: si pensi alla organizzazione capitalistica del mondo delle comunicazioni di massa e all'immagine della vita umana che totalitariamente viene da esso imposta introiettando le esigenze di accumulazione insensata di merci e valore tipiche del capitale⁴²), coloro che si autoproclameranno astrattamente difensori della libertà e della dignità degli individui, le negheranno nei fatti, rifiutandosi di riconoscere quella libertà del pensare e del discutere, senza la quale non può esistere alcun effettivo riconoscimento dell'umana dignità, alcuna concreta possibilità per i singoli di divenire parti attive e coscienti di un tutto sociale umanamente sensato. Potranno, è vero, esserci particolari momenti della dialettica storico-sociale in cui una forza rivoluzionaria dovrà ricorrere a mezzi di lotta non pacifici (per esempio, nel caso probabile di una reazione violenta della classe dominante a un processo sociale, politico e culturale che eroda profondamente le basi del suo dominio), così come è evidente che non sarà possibile non sanzionare le trasgressioni alle leggi elaborate in conformità ai principi e ai metodi di una comunità di individualità libere. Ciò che si vuol dire, però, è che la negazione della libertà di espressione in tutte le sue forme non deve in alcun modo divenire una pratica abituale (o addirittura un prin-

40 C. Preve, *I secoli difficili* cit., p. 20.

41 Per una lucida analisi critica degli inganni contenuti in una celebrazione puramente retorica della democrazia, che la svuoti dei suoi reali contenuti umano-sociali, cfr. L. Canfora, *Critica della retorica democratica*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

42 Si vedano le mirabili osservazioni di Günther Anders in *L'uomo è antiquato* cit., pp. 182-208.

cipio legittimato giuridicamente e filosoficamente) di un'autentica società comunista, in quanto quest'ultima, quale comunità di individualità realmente libere e cooperanti, non potrebbe, in tal maniera, neppure sorgere o continuare a vivere. Con piena ragione perciò, Costanzo Preve, un autore del tutto consapevole della falsa libertà dell'individuo decentrato e manipolato del capitalismo globale attuale⁴³, può sostenere:

[...] il comunismo storicamente esistito è stato un fenomeno estremamente antiintellettuale, che ha restaurato una situazione medioevale e preilluministica, quella del controllo burocratico e penale della produzione artistica, letteraria e filosofica. Si è trattato di uno dei fenomeni più antiintelletuali che la storia abbia mai conosciuto, dal momento che la libertà di espressione, giuridicamente e politicamente garantita, non è assolutamente qualcosa di 'formale' o di 'piccolo-borghese' (chi usa queste espressioni non in stato di ubriachezza o di assunzione di droga dovrebbe vergognarsene!), ma è la precondizione indispensabile per qualsiasi attività intellettuale⁴⁴.

Non è certo, dunque, un totalitarismo dispotico ammantato di retorica collettivistica a poter dare reale sensatezza alla vita degli esseri umani, così come sono del tutto inadeguate a farlo tanto la credenza in inesistenti paradisi ultraterreni di felicità e giustizia perfette, quanto la nefasta fede in una chimerica capacità di onnipotente dominio tecnico della natura e di inesauribile sviluppo economico capitalistico. Solo la compiuta attuazione del bene umano potrà invece far sorgere delle individualità per le quali la ferma consapevolezza del limite doloroso e invalicabile del morire fonda una quotidiana pratica di riconoscimento intersoggettivo di quegli scopi, di quelle attività, di quei bisogni, di quei piaceri, attraverso cui l'esistenza materialmente finita di uomini e donne realizzi finalmente (anche se non necessariamente una volta per tutte) la verità e il valore che le sono propri.

43 Cfr., per esempio, C. Preve, *Individui liberati, comunità solidali* cit., pp. 43-45.

44 C. Preve, *Contro il capitalismo, oltre il comunismo*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1998, p. 12.