



Centro Studi e Iniziative

per la riduzione del tempo individuale di lavoro
e redistribuzione del lavoro complessivo sociale

formazione online

4-5 / 2023



Fuga dall'umanità?

DIBATTITO SUL TESTO

GIOVANNI MAZZETTI

Quaderni di formazione on-line è una iniziativa a cura del Centro Studi e Iniziative per la riduzione del tempo individuale di lavoro e per la redistribuzione del lavoro sociale complessivo.

Il Centro Studi e Iniziative è l'organismo attraverso il quale l'“ASSOCIAZIONE PER LA REDISTRIBUZIONE DEL LAVORO A.RE.LA.” svolge le attività di ricerca e studio, pubblica i risultati, sviluppa proposte incentrate sulla riduzione del tempo individuale di lavoro e sulla redistribuzione del lavoro complessivo sociale. L'Associazione opera su base volontaria da circa un ventennio. Ha svolto prevalentemente attività di studio, sviluppando un'articolata teoria della crisi sociale. Ha sin qui pubblicato molti testi, alcuni dei quali hanno avuto una larga diffusione. I tentativi di socializzare quei risultati attraverso le diverse vie istituzionali (partiti, sindacati, centri culturali, ecc.) hanno però prodotto solo risultati modesti. Si ritiene pertanto necessario tentare una esposizione sociale diretta.

I Quaderni sono dei saggi finalizzati all'attività di formazione on-line da parte del Centro Studi che in qualche modo inquadrano in modo semplice il problema della necessità di redistribuire il lavoro. La pubblicazione avviene con cadenza almeno mensile.

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a info@redistribuireillavoro.it

PRESENTAZIONE

Pubblichiamo in questo numero un dibattito che si è svolto in occasione dell'ultimo incontro del gruppo di ricerca dell'Associazione.

Il primo contributo (Giovanni Mazzetti) è una parte del testo sul quale il gruppo sta attualmente lavorando (Fuga dall'umanità?). Esso contiene una critica dell'approccio di una corrente del pensiero antropologico che fa capo a Marshall Sahlins. In estrema sintesi esso ipotizza che gli esseri umani avessero già raggiunto la forma matura nelle fasi antecedenti la civilizzazione e che tutto lo svolgimento successivo della storia dell'umanità costituisca uno stravolgimento della "natura umana".

Il secondo contributo (Stefano Mencarelli) è una critica alla critica, con la quale si sostiene la validità delle tesi di quel gruppo di antropologi concludendo che proprio il recupero delle facoltà originarie rappresenta la condizione per il superamento dei nostri problemi attuali.

Segue un testo di riflessione su questa critica (Giovanni Mazzetti) col quale si nega la validità delle argomentazioni di Mencarelli.

Il numero si chiude con uno scritto (Mauro Parretti) che allarga il discorso ad un orizzonte più ampio.

FUGA DALL'UMANITÀ

DIBATTITO DEL TESTO

Una delle condizioni per non rinnegare oggi la nostra umanità –
Giovanni Mazzetti

Una critica alla ricostruzione storica
Stefano Mencarelli

Perché non condivido la critica
Giovanni Mazzetti

Pensiero e Umanità
Mauro Parretti

UNA DELLE CONDIZIONI PER NON RINNEGARE OGGI LA NOSTRA UMANITÀ

Giovanni Mazzetti

Keynes ci aveva messo in guardia, in *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, sul profilarsi di una pratica sociale che avrebbe comportato *un mero rifiuto dei problemi* derivanti dalla crescente difficoltà di riprodurre il lavoro. “Poiché fino ad oggi”, diceva, “ci siamo evoluti per natura (by nature) - con tutti i nostri impulsi e istinti più profondi - perseguendo lo scopo di risolvere il problema economico [cioè della penuria], quando questo sarà risolto, la specie umana sarà privata della sua finalità tradizionale.” Quale sarebbe stata, dunque, la reazione “quando la nuova condizione di abbondanza avrebbe spogliato gli individui dei loro abituali compiti e occupazioni”? Lui ricorre, per spiegarlo, ad una metafora. Una donna di servizio, che, esprimendo la spinta istintiva, conseguente alla fantasia di potersi, con la morte, finalmente sottrarre alla propria condizione di vita, chiedeva che sulla sua tomba fosse apposto l’epitaffio:

“Non siate in lutto per me, amici, non piangetemi mai,

perché io non farò niente nei secoli dei secoli.

Il cielo risuonerà di salmi e di musica soave

Ma io non avrò nulla a che fare col canto.”

“Questo”, sottolineava criticamente Keynes, “era il suo paradiso. Come molti di coloro che agognano al tempo libero, fantasticava su come sarebbe stato bello viverlo senza [*dover* lavorare, ma nemmeno]

partecipare al canto. Tuttavia ...”, aggiungeva, il problema generato dall’abbondanza avrebbe travolto questa prospettiva. Vediamo perché.

Proprio perché la cultura è stata via via costruita imparando ad imbrigliare le pulsioni e gli istinti, per provare a pensare e ad agire in modo corrispondente ai problemi emersi e alle condizioni della loro soluzione, essa viene spesso sperimentata - da *chi ignora il lungo processo di umanizzazione o ne mistifica la natura dialettica* - come una “gabbia”. L’esperienza di ciò a cui ci si dovrebbe necessariamente *sottomettere* per riprodursi, interviene così *in opposizione* a ciò che viene definito come la libertà, che sarebbe tale solo in quanto l’individuo non subirebbe alcun imbrigliamento, potendo procedere “come gli vien di fare”. Cosicché la liberazione, cioè il superamento degli ostacoli che inibirebbero la soddisfazione dei bisogni (che in realtà corrisponderebbero soltanto alle spinte istintive), viene concepita, come sottolinea Keynes, nella forma della possibilità di riuscire *finalmente a fuggire da quella gabbia, che limiterebbe arbitrariamente la soddisfazione di quei bisogni. Ma in tal modo si finisce solo col rifiutare il nucleo stesso della propria condizione umana, perché, invece di riconoscere che essa è il risultato del sofferto sviluppo delle relazioni tra i membri della specie, che hanno socializzato le capacità via via fatte venire alla luce da ristrette minoranze, ci si rapporta al mondo umano rifiutando il suo stesso meccanismo evolutivo. Come se quelle capacità fossero una dotazione individuale innata, o a portata di mano per chiunque con un mero atto autonomo di volontà. Uno stravolgimento che interviene però quasi sempre in modo contorto e inconsapevole.*

Ciò che complica maledettamente le cose è il fatto che, *fino a ieri*, “la gente comune è vissuta in un mondo [di rapporti] che essa *non aveva creato*”, né pensava che fossero stati “creati”, da quelle “esigue minoranze, che vivevano [dei frutti] del lavoro della maggioranza”. Quel mondo appariva così ai più come un qualcosa di *dato*, esistente *per*

volontà divina o per natura. Basti qui ricordare che al momento dell'unità d'Italia gli analfabeti *totali* erano più dei 3/4 della popolazione e il numero di persone che accedevano alle scuole medie superiori non superava, *in tutto il regno* (24 milioni di abitanti), le 6.000 unità, cioè l'equivalente del numero di studenti che oggi frequentano *un singolo istituto!* Quando, grazie alla svolta impressa dai rapporti borghesi, quel sistema di relazioni fu superato, è subentrata la convinzione che ciascuno potesse limitarsi a cercare di "fare" il mondo dei propri rapporti, cioè a confrontarsi *autonomamente* con le condizioni della soddisfazione dei propri bisogni, *continuando però a trattare il contesto generale – la società nel suo complesso – come un mero dato esteriore, in quanto evolveva secondo sue leggi, fissate dal mercato.* In tal modo l'evoluzione *dell'insieme della società* continuava a non coinvolgere l'interesse individuale.

A questa prospettiva Keynes oppose quello che, con ogni probabilità, sarebbe stato l'effetto inevitabile di questo passaggio cruciale *nelle condizioni dell'esistenza* dei suoi nipoti, se avessero condiviso l'aspirazione della donna di servizio. Nonostante il radicale miglioramento delle condizioni materiali di vita, la nuova situazione non sarebbe affatto sfociata in una metabolizzazione positiva del nuovo, bensì in *una progressiva dissoluzione delle capacità e delle finalità che fino a quel momento avevano orientato l'azione riproduttiva.* Questa non sarebbe più stata suffragata dalla situazione perché l'abbondanza relativa, che emancipava i cittadini dei paesi più avanzati dalla subordinazione al problema economico, non si sarebbe accompagnata allo sviluppo delle capacità di interagire coerentemente con la nuova situazione. Se quell'emancipazione avrebbe risolto un problema storico, ne faceva emergere un altro. Per questo Keynes sottolineava che "solo coloro che saranno coinvolti nel canto [cioè in un'attività *superiore* rispetto al lavoro,

non più finalizzata all'accumulazione] *imparando a cantare*, la vita risulterà tollerabile".

In che cosa poteva consistere quest'attività superiore? Nel fatto che le implicazioni sociali *generali* dell'attività produttiva non fossero più poste, dall'individuo, come un qualcosa di *esteriore*, ed egli riconoscesse la necessità di orientare l'organizzazione produttiva dell'organismo sociale con una sua partecipazione diretta, non più finalizzata alla garanzia del solo *tornaconto immediato o al mero sostentamento*. Si sarebbe cioè trattato di smettere di rapportarsi all'abbondanza conquistata *in forma animalesca*. Chiariamo questo punto essenziale. Chi conosce un po' dei meccanismi riproduttivi del resto della natura, sa che per quasi tutte le specie esistono periodi di "abbondanza", corrispondenti alla fase in cui, per una delle molte ragioni possibili, si instaura una grande disponibilità di prede o delle altre condizioni della loro riproduzione. Ciò sfocia inevitabilmente in una riproduzione "meno costosa", cioè più facile, e in una crescita della popolazione della specie coinvolta, che perciò stesso non ha più bisogno di impegnarsi prioritariamente nell'attività riproduttiva. Ma proprio questo aumento determina, non molto tempo dopo, una difficoltà di riprodursi, perché *l'aumento stesso degli individui di quella specie* comporta una diminuzione della specie che ne è preda, o comunque una diminuzione delle condizioni della sua riproduzione. L'abbondanza precedentemente goduta *solo istintivamente* sfocia, così, nell'impoverimento successivo. Poiché l'animale non sa nulla dell'interazione con l'ambiente circostante, se non con quello col quale è in unità immediata attraverso gli istinti, non fa nulla per trasformarlo, limitandosi a goderne così com'è o a subire disconferme. E quando le condizioni della riproduzione non si presentano più, non può far altro che soccombere.

Il messaggio di Keynes, che paventava uno sbocco del genere, restò però inascoltato e, posta di fronte al problema del superamento della situazione di penuria, la società moderna ha battuto vie ben diverse da quella *esplorativa* che lui aveva prospettato. Questa evoluzione, come lui aveva previsto, sta infatti determinando una progressiva *atrofizzazione delle facoltà umane, sconfinando nel riemergere di brandelli di animalità*, come quelli descritti da Aldous Huxley in *Brave New World*. Un'atrofizzazione che, per di più, viene rovesciata in un fenomeno positivo lungo due vie *apparentemente opposte*. Analizziamole separatamente.

Proprio negli stessi anni in cui iniziò a profilarsi all'orizzonte il problema della riproduzione del lavoro (1975-1985), e sopravvenne lo stato confusionale che abbiamo descritto nei primi capitoli, un importante antropologo americano, Marshall Sahlins, cominciò a riflettere sulla "natura dell'umanità", *partendo da un assunto opposto a quello di Keynes e di Marx*. Perché affannarsi di volta in volta a cercare di risolvere i problemi emersi? Perché ostinarsi a sollecitare la partecipazione ad un "canto" che non si sa praticare spontaneamente? A suo avviso, "i bisogni possono essere facilmente soddisfatti *non tanto producendo di più, bensì desiderando poco*." Vale a dire che si può essere *paghi* delle conquiste attuate, limitandosi ad evitare le frustrazioni, che, per una fase più o meno lunga, inevitabilmente corrisponderebbero ai tentativi di spingersi al di là dell'umanità acquisita. Dovremmo pertanto appoggiarci alle conquiste comportamentali dei nostri più lontani antenati - cacciatori e raccoglitori del Paleolitico(!) - che secondo la sua ricostruzione sarebbero stati normalmente *paghi* dell'esistenza che conducevano, e che "proprio per questo dovrebbero essere considerati come *liberi*". Non bisogna cadere nell'errore di credere che in tal modo "*relegheremmo i primi stadi dell'umanità alla natura, invece che alla cultura*", perché, come sostengono i seguaci odierni di Sahlins, acclamati

da un'ampia *audience* negli USA: "i nostri avi [anche se si accontentavano di poco], erano tuttavia *nostri pari* sul piano cognitivo, ma anche su quello intellettuale". Vale a dire che essi, già all'età della pietra, *non si ponevano il problema* se le condizioni *materiali e sociali in cui vivevano* dovessero essere considerate come *contraddittorie della loro umanità*, e se dunque si dovessero o meno *spingere oltre*. Ciò non accadeva, però, per una distorsione o per la loro limitatezza. Al contrario erano appagati perché, essendo già in grado di esprimere tutte (!) le *potenzialità insite nell'umanità* - cioè *sovrastando* la loro stessa condizione esistenziale - *avrebbero scartato qualsiasi ipotesi di doversi avventurare oltre i limiti delle relazioni nelle quali erano immersi*, rifiutando di muoversi in direzione di quelle conquiste che i loro successori hanno realizzato a partire dal Neolitico. Infatti, com'era logico aspettarsi, essendo depositari di pochi bisogni, *non dovevano impegnarsi in attività come quelle che molti secoli dopo si trasformeranno in un lavoro*, e, come fanno gli animali sazi, avrebbero bighellonato per la maggior parte del tempo, liberi dalla spinta ad impegnarsi nella costruzione di un'esistenza meno subordinata alle condizioni date.

Insomma, essi avrebbero goduto anticipatamente del paradiso al quale la donna di servizio della metafora di Keynes agognava. Da allora la nostra specie non sarebbe passata attraverso quello che la maggior parte degli studiosi, e del senso comune, hanno sin qui considerato come un *processo evolutivo positivo*, lo sviluppo di molte delle capacità che ci siamo attribuiti come umani, bensì avrebbe subito, rousseauianamente, un fenomeno *involutivo*. Invece di impadronirsi di *nuove facoltà*, avrebbe perso le stesse capacità delle quali era inizialmente depositaria, finendo col restare "bloccata", macerandosi in dilemmi che i nostri lontani antenati avevano saputo formulare, ma anche scartare come insignificanti o potenzialmente regressivi. Ciò che chiamiamo "umanità" si sarebbe, così, presentata

all'inizio del cammino, per poi andar persa in un naufragio di infelicità, da aspettative sovraumane, che perciò stesso restavano insoddisfatte.

Per avanzare coerentemente questa tesi, *l'opposizione* attraverso la quale abbiamo faticosamente cominciato a concepire il prender corpo della nostra specificità - umani, da un lato, natura dall'altro - *si dissolve nel nulla*. L'essere umano non avrebbe bisogno di acquisire *continuativamente* capacità nuove, richieste dalle condizioni emerse grazie al precedente sviluppo. Queste non si presenterebbero mai come una contraddizione che sbarrava la strada alla sua stessa azione. Cosicché, non appena ha mosso i primi passi da umano, il nostro lontano antenato sarebbe entrato in una dimensione dell'esistenza completamente altra - e *strutturalmente opposta* - rispetto a quella naturale. Come nel mito creazionistico, l'essere umano si sarebbe presentato sulla scena come *intrinsecamente* depositario di quelle facoltà che *lo definiscono come il primo termine in un'irriducibile opposizione al secondo*. Vale a dire che l'umanità non sarebbe stata faticosamente *elaborata* attraverso un complesso e contraddittorio *processo di autoformazione a tentoni tuttora in corso*, mediato dagli svolgimenti dell'interazione *produttiva* con la natura e con gli altri esseri umani, bensì costituirebbe una mera *disposizione originaria o ben presto acquisita*, di cui prendere atto e da far valere di volta in volta. Metaforicamente, l'aver mangiato il frutto dell'albero della caccia e della raccolta avrebbe *definitivamente* trasformato i nostri "antenati animali", che stavano spingendosi al di là dello stato animalesco, in individui pienamente *capaci di determinare ogni volta il cammino da compiere* per assicurare la loro riproduzione, senza dover più incorrere in rivoluzionamenti. La capacità di "fare la loro vita" sarebbe stata acquisita pienamente e definitivamente con l'atto stesso del superamento *del confine* che delimitava il loro precedente modo di essere. Ma che i nostri antenati non si sentissero affatto depositari di questa capacità è

dimostrato dal fatto che lo stesso dio dovette indicare loro, col Decalogo, con le Leggi relative alla libertà e alla vita, col Levitico, col Deuteronomio, e in mille altri modi negli altri contesti culturali, il difficile percorso *attraverso il quale cominciare ad esprimere un'umanità che non erano in grado di elaborare e praticare spontaneamente*. In quel modo si riconosceva *implicitamente* di percepire ancora *l'insieme dei rapporti che davano corpo alla società come un qualcosa di esteriore*, al quale, del tutto coerentemente, ci si sentiva e si era *subordinati*, cioè *non liberi*.

Ora che queste conquiste - e quelle posteriori sull'uguaglianza e la libertà degli esseri umani, e sui loro possibili diritti - sono state più o meno grossolanamente *interiorizzate*, si sperimentano i nuovi blocchi, in cui si incappa evolutivamente, solo come una riedizione di *tutti quegli impacci che avevano preceduto* quelle conquiste, invece che come una fisiologica manifestazione del processo di gestazione, attraverso il quale esse sono state di volta in volta acquisite. Come ha scritto egregiamente Magatti: invece di riconoscere che "la libertà si dà sempre in condizioni di *non sovranità*" - e cioè si deve ogni volta *imparare a produrla* - si è fantasticato di poter riesumare una fantomatica "sovranità originaria", da far valere come chiave per la soluzione dei problemi sopravvenuti. Ma questa capacità di confrontarsi creativamente con i problemi, sebbene costituisca l'essenza di ciò che chiamiamo umanità, non corrisponde ad una capacità che si esercita spontaneamente, in quanto data *a priori*. Con la conseguenza che ogni passo avanti *deve essere compiuto ogni volta ex novo e con un atteggiamento esplorativo*. E le acquisizioni precedenti possono anzi dissolversi nel nulla, se si presume che l'umanità ci sia già data *una volta per tutte*. Ciò che era "umano" in una fase storica - ad esempio la totale incapacità di leggere e scrivere, o il praticare "l'occhio per occhio e il dente per dente" - in un'altra fase storica non può più bastare per definire ciò che siamo.

Marx aveva enunciato tutto ciò a chiare lettere. Nonostante egli propugnasse la lotta “per la conquista della democrazia”, metteva in guardia sulla convinzione fantastica che quella conquista potesse corrispondere “all’instaurarsi di una *sovranità* dell’individuo”, invece che nella problematicità del doversi confrontare collettivamente *con le incombenze che quell’evoluzione avrebbe determinato*. Nella sua antropologia, l’essere umano *non può mai essere sovrano, appunto perché non sta al di sopra della natura, bensì ne costituisce parte integrante*. Scrive infatti: “l’uomo è immediatamente un essere naturale. Come essere naturale vivente, egli è in parte fornito di *forze naturali, di forze vitali*, cioè è un essere naturale *attivo*. E queste forze esistono in lui come disposizioni e facoltà, come impulsi. [Allo stesso tempo però] egli è, in quanto essere naturale, oggettivo, dotato di corpo e di sensi, un essere *passivo condizionato e limitato al pari degli animali e delle piante*. ... Essere oggettivi, naturali, sensibili, e parimenti avere oggetto, natura e sensi *fuori di noi* o essere noi stessi *oggetto, natura e sensi* nei confronti di un terzo, è la stessa cosa. ... Essere sensibile vuol dire *essere passivo*. ... E’ del tutto naturale che un essere vivente, naturale, munito e provveduto di forze essenziali oggettive, cioè materiali, abbia oggetti naturali reali del *suo* essere, com’è altrettanto naturale che egli sperimenti il mondo reale sotto la forma dell’*esteriorità*, con l’assenza (*entaeusserung* = svuotamento) di un potere *già dato* su di esso e che è predominante su di lui. Non c’è nulla di incomprensibile in tutto ciò. Anzi sarebbe ben più misterioso il contrario”. Da qui la conclusione che “l’essenza umana non sia qualcosa di astratto, *immanente all’individuo singolo*, ma piuttosto un qualcosa che si esprime nell’insieme dei rapporti sociali [che l’individuo *impara eventualmente di volta in volta a praticare produttivamente e a modificare quando contraddicono la sua azione*]”.

L'ingenua antropologia coltivata oggi, del tutto acriticamente e con un vero e proprio stravolgimento del senso di ciò che sono "i diritti" e i poteri monetari, per la quale ogni ostacolo non deriverebbe nient'altro che da un arbitrio o un abuso altrui, nega implicitamente questa condizione strutturale di passività e il bisogno dell'autoeducazione che l'accompagna. Ma essa non può essere criticata ipotizzando che, limitandosi ad accantonare la rivendicazione della soddisfazione dei bisogni emergenti e rinunciando ad avventurarsi oltre i limiti dei rapporti esistenti, tutto procederebbe nel migliore dei modi. Nel solco della concezione appena richiamata, la condizione umana sarebbe invece un traguardo superato sin dall'età della pietra, e solo da preservare, contrastando tutte le pratiche distorsive che sarebbero seguite a quella conquista, nel tentativo di soddisfare bisogni che quegli autori considerano solo illusori. Ma il fatto che si cerchi di sostenere questa prospettiva sociale scrivendo e pubblicando un libro di 727 pagine, per fare l'apologia della forma di umanità di individui che erano lontanissimi dal concepire un qualcosa come la scrittura e la lettura, e nel migliore dei casi stavano facendo i conti con la difficile acquisizione di un rozzo protolinguaggio, la dice lunga sul miserevole livello culturale della nostra epoca.

Perché collocare anche Popper, che non condivideva esplicitamente simili fantasie, in questo filone culturale? Perché ha comunque impostato la riflessione sulla condizione umana in una forma capovolta, che determina gli stessi effetti delle tesi degli intellettuali appena criticati. Per lui la conoscenza e la prassi non sarebbero innanzi tutto e inevitabilmente il risultato del tentativo di un adeguamento passivo alle condizioni dell'esistenza, che sfocia nel prender corpo di un organismo sociale, con i suoi vincoli riproduttivi, bensì costituirebbe "il tentativo di imporre attivamente delle regolarità al mondo, senza attendere che le

ripetizioni imprimano in noi delle regolarità". Ciò corrisponde ad una concezione nella quale la vita umana non avrebbe di volta in volta una forma, acquisita attraverso il processo storico e che può essere riprodotta solo imparando ad interagire con le mutevoli condizioni che la caratterizzano, bensì corrisponderebbe ad una soggettività che, godendo di un'apertura immanente, sovrasterebbe sempre l'oggettività. Quella definirebbe se stessa casualmente, senza mai essere fatta dalle circostanze, con le quali si confronterebbe solo per "congetture" e mai per le contraddizioni determinate dalla sua stessa azione. Si tratta cioè di una soggettività che, proprio per la sua astrattezza, non è mai chiamata a riprodurre se stessa e tanto meno il mondo circostante.

In tal modo si finisce col presupporre che quella soggettività esista al di fuori del tempo storico e delle stesse condizioni che la fanno essere ciò che è. Se Marx aveva sostenuto che "l'uomo ha il suo atto d'origine, la storia", corrispondente "al susseguirsi delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta [in un modo socialmente determinato] i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi, se da una parte continua, *in circostanze del tutto cambiate*, l'attività che ha ereditato, dall'altra modifica le vecchie circostanze con *un'attività del tutto cambiata*", e aggiungeva che le idee si intrecciano - coerentemente o contraddittoriamente - con la prassi, appunto perché gli esseri umani, pur senza sovrastarla, sono sempre *parte della natura*, Popper irride a quest'approccio. Sostiene, infatti: "si può studiare la storia quanto si vuole, ma l'idea che essa sia come un fiume che scorre, e del quale *si può provare a conoscere dove fluisce*, rimane niente più che una metafora e *non contiene alcuna realtà*. Si può studiare quello che è stato, ma quello che è stato è *finito*, e da adesso *non siamo in condizione di anticipare un bel niente*. *Non siamo in grado di seguire la corrente*. Dobbiamo semplicemente agire e cercare di rendere le cose (??) migliori. Il momento presente è quello in cui *la storia finisce*, e

noi non siamo *affatto in grado* di guardare al futuro con *l'idea di poterlo prevedere*".

Questa rappresentazione della condizione umana, nonostante Popper si affanni continuamente a definirla "aperta", è ben più radicalmente pessimista e chiusa di quella di Ferguson. Questi riconosce, infatti, che gli esseri umani sono tali in quanto *provano a dare una forma alla loro esistenza, senza lasciare che siano le forze in azione fino a quel momento a determinarla integralmente, col loro inerziale procedere*. Il fatto che i risultati della loro attività siano normalmente *diversi* da quelli attesi, non rimuove il fatto che *l'intenzionalità* costituisca una componente *essenziale* dello sviluppo intervenuto, che definisce il proprio bisogno, cosicché lo *scostamento tra ciò che si cercava di ottenere e ciò che è scaturito dall'azione fornisce una guida essenziale, per provare ad acquisire un orientamento più coerente con l'evoluzione in corso*.

Qui occorre afferrare bene la differenza tra la posizione di Ferguson e quella di Popper. Per il primo siamo come dei ciechi, che cercano di sviluppare una *sensibilità alternativa* a quella mancante della vista, per poter interagire col contesto e riprodurci nella rozza forma concessa dai nostri *sensi ausiliari*. Esiste cioè un problema relativo allo sviluppo delle *forme della sensibilità*, per riuscire eventualmente a comprendere *come* si sta procedendo e verso *dove* ci si starebbe dirigendo. Per Popper, invece, siamo dei *ciechi*, che non solo si illudono di godere comunque del dono della vista, e quindi operano necessariamente a vanvera, ma non *possono nemmeno tentare di bilanciare quel limite con l'ausilio dello sviluppo di altre forme della sensibilità*. Per cui dovremmo solo *sbarazzarci* della pretesa di poter in qualche modo *rapportarci* all'evoluzione in corso, *rinunciando a cercare di indirizzarla*. Ma le cose stanno veramente così? Qualsiasi tentativo di anticipare il probabile andamento del corso del fiume della

vita è veramente null'altro che un'illusione, invece di un'umana necessità?

Se in un determinato momento soddisfo un mio bisogno mangiando del pane, come ho imparato a fare dai miei antenati e da chi ha creato le condizioni per la produzione di quell'alimento, posso limitarmi a tener conto di quel momento perché c'è qualcun altro che sta pensando e *organizzando* la semina e la mietitura *future*. Altrimenti con la "fine della storia", corrispondente alla *mia* mangiata *vissuta privatamente*, il compito di doversi rapportare al futuro, al "che fare?", si imporrebbe drammaticamente su di me, perché se *tutto terminasse* con mio aver mangiato, finirebbe inevitabilmente anche *la mia vita* o sarei costretto, come qualsiasi altro animale, a *riaprire la storia*, con la ricerca di un'alimentazione alternativa. L'idea di Popper, che l'avvicinarsi alla vita individuale e collettiva con un approccio storico si risolve inevitabilmente in quello che lui definisce svalutativamente come "storicismo", cioè in "profezie" che, al pari dei vaticini degli antichi, *non avrebbero un* qualsiasi fondamento razionale, è priva di coerenza logica. Per questo, nel suo orizzonte, la società che abbiamo conquistato col keynesismo, che ha opportunisticamente continuato a confrontare con i fascismi e con il comunismo autoritario, appare non come l'effetto previsto e organizzato di un comportamento sociale che fino a quel momento i capitalisti precludevano di praticare, bensì un dono casuale, dal quale non dovremmo scostarci per nessuna ragione. Essendo la conseguenza di un "miracolo" e non della "rivoluzione keynesiana" - che, contro le convinzioni di Popper, ha anticipato e preparato lo scorrere del fiume della vita sociale per una fase storica - risulterebbe insuperabile, pena un'inevitabile catastrofe.

È essenziale cogliere le implicazioni di quest'orientamento. Sembra quasi che Popper voglia rimuovere il fatto che la società in cui viviamo

sia il risultato di un susseguirsi di processi (lo scorrere del fiume), nel corso dei quali ciò che abbiamo rappresentato come “natura umana” ha subito continue trasformazioni, consolidandosi ogni volta (come il fiume che definisce il suo alveo) in un concreto modo di essere. Questo può dimostrare la sua validità per un periodo storico, fornendo anche una qualche anticipazione del futuro, ma può imporre la sua insostenibilità in altre fasi (perché ad esempio il fiume gela, si prosciuga o tracima verso nuove vie). Non solo la vita umana per lui non è un compito, ma addirittura non si presenta nemmeno come un dato, una totalità che ci è stata trasmessa dalle generazioni passate e che, non sussistendo *per vita propria, deve essere continuamente riprodotta*. Un vincolo che impone inevitabilmente *un’anticipazione* di ciò che si punta ad ottenere.

UNA CRITICA ALLA RICOSTRUZIONE STORICA

Stefano Mencarelli

Le mie considerazioni possono essere una risposta “polemica” alla parte finale del contributo, con un tentativo di spezzare una lancia a favore di quella “residua animalità” dell’antropos, che secondo me non dovrebbe essere considerata come oggetto da eliminare, ma come elemento basilare (proprio perché geneticamente determinata) per la creazione di una nuova soggettività umana non più repressa e quindi più “vitale”.

Vorrei innanzi tutto osservare che il genere umano ha probabilmente definito la sua “umanizzazione” in tempi molto precedenti all’acquisizione del processo ideologico di “opposizione” (e separazione) uomo/natura. Il nucleo storicizzato dell’umanità non starebbe quindi, (se si prendono per buoni i dati assodati della ricerca sul periodo preistorico paleolitico) in questa opposizione ideologica nata in maniera netta con le religioni storiche e la rivoluzione agricolo-pastorale (quindi in un periodo tardo rispetto alla storia totale del genere umano). Semmai, potremmo dire che nel lunghissimo periodo della caccia/raccolta, questa “opposizione” era ancora solo larvatamente economica, definita dalle prassi tecniche socializzate del controllo del fuoco e della manipolazione in numerosissime forme della pietra, che permise un sollevamento rapido, permanente e duraturo dallo stato animalesco. Vi sono molte evidenze che dimostrerebbero il collegamento tra il veloce sviluppo del cervello umano nelle sue regioni superiori fino a livelli perfettamente corrispondenti al nostro attuale e la prima

fondamentale “trasgressione” dell’uomo avvenuta col controllo del fuoco e le tecniche litiche.

I nostri antenati umani raccoglitori-cacciatori hanno quindi vissuto periodi lunghissimi in questo modo di produzione con una capacità cerebrale uguale o addirittura superiore alla nostra; le loro istituzioni sociali furono spesso altamente complesse, pur nella loro relativa semplicità, come anche il linguaggio, in molte culture decisamente sviluppato (secondo molti ricercatori addirittura più complesso dei linguaggi successivi alla rivoluzione neolitica), anche se mai arrivato alla simbolizzazione della scrittura.

Un postulato della tesi che vede la “opposizione” uomo/natura come nucleo della umanizzazione (successiva al periodo lunghissimo sopradetto) risulterebbe quindi quello di definire quegli antenati così intelligenti come “non umani”?

Questa tesi purtroppo suona stranamente vicina alle tesi che vennero prodotte con enfasi dalla cultura colonialista delle culture imperialiste per giustificare ideologicamente la sottomissione o il genocidio di popolazioni considerate “fanciullesche” e sottosviluppate, perché ancora in una fase di sviluppo precedente (e diversa) da quella raggiunta nelle società agricolo/industriali, anche attraverso processi storici dolorosissimi nei quali, per esempio, la guerra (sconosciuta come istituzione generale ai popoli raccoglitori cacciatori) aveva (e ha) fortissimi scopi riproduttivi.

Spesso, in questo contesto, per confutare le affermazioni che ho appena fatto, viene citata la pratica dell’infanticidio come dimostrazione della “animalità” dei nostri antenati raccoglitori. Ma quella pratica rispondeva a dei bisogni razionali sociali ben definiti dai limiti di quel modo di produzione. I tempi di estrema penuria, infatti, portavano la

consapevolezza culturale e pratica che il valore sociale e biologico degli adulti in età riproduttiva era nettamente superiore a quello dei neonati. Il loro sacrificio aumentava le possibilità di riproduzione o addirittura di sopravvivenza di quelle società, nelle condizioni tecniche e storiche date.

Oggi, la pratica dell'aborto o della contraccezione ha migliorato i mezzi tecnici e eliminato in parte la sofferenza psicologica di quel tipo di controllo demografico semplice, ma la razionalità rimane la stessa. Ad esempio, una donna occidentale contemporanea ricorre all'aborto quasi sempre per evitare un peggioramento delle sue condizioni sociali. Oppure, in tempi recenti, nella Cina comunista l'imposizione della politica del figlio unico ha permesso, anche se certamente non da sola, alla società cinese un rapidissimo affrancamento dalla penuria.

Sull'altra pratica (l'omicidio, a volte attuato probabilmente a scopo rituale), ampiamente documentata in fase preistorica e storica e spesso usata come dimostrazione del sottosviluppo dei raccoglitori/cacciatori, credo non siano necessari commenti, visto le cronache dei nostri giorni (e probabilmente anche quelle del futuro).

Se nella fase di raccoglitore-cacciatore, l'uomo, con un cervello già pienamente sviluppato, ha vissuto gran parte del suo percorso evolutivo e storico, non possiamo quindi affermare che lì abbia "mosso i primi passi da umano", almeno non per buona parte di quel lunghissimo periodo. Quei passi sono stati quantitativamente (in termini temporali e genetici), tanti di più di quelli che la posteriore fase agricola ed industriale (oggi digitale) ha finora compiuto. Possiamo mettere in discussione la qualità di quei passi, ma arriveremo alla conclusione che i nostri antenati sono stati troppo bighelloni e hanno rallentato l'evoluzione umana, un giudizio che a mio avviso travalica l'analisi scientifica.

Semmai dovremmo farci la domanda: perché quelle società non si ponevano le problematiche esistenziali che ci poniamo oggi noi? Forse perché quelle problematiche non esistevano? O perché in fondo in fondo esistono solo nella nostra attuale sovrastruttura ideologica figlia del modo di produzione pastorale-agricolo e poi capitalista in cui la opposizione uomo/natura è struttura fondante?

A rimarcare questa problematica, secondo me notevole, a pag. 66 c'è una contraddizione evidente tra la frase ripresa da Marx: "L'essere umano /.../ non sta al di sopra della natura, bensì ne costituisce parte integrante" e la tesi di fondo dello scritto che dichiara che il nucleo dell'umanizzazione sia dato dalla opposizione tra uomo e natura e dalle problematicità che questa dicotomia comporta.

Personalmente concordo con Marx e penso che il lavoro sociale umano sia una appropriazione della natura, attraverso la sua manipolazione, quindi essenzialmente un rapporto di integrazione in essa, nello stesso modo in cui uno sperimentatore influenza l'esperimento e viceversa.

Essere parte integrante significa, in un sistema vivente organico come è anche la società umana, essere in "simbiosi". Per esempio, se diciamo che il bioma batterico intestinale fa parte integrante del corpo umano, possiamo anche dire correttamente che i batteri del nostro intestino vivono in simbiosi con noi (e viceversa). Quindi, come succede quando la nostra flora batterica va in "subbuglio", anche noi abbiamo disagio fisico e psicologico (e viceversa), così in maniera simile anche l'uomo se lavora costantemente in uno stato di "subbuglio", causa disagio ai processi naturali (e viceversa).

La frase estratta può così essere riscritta, senza alterarne il significato, come: "L'essere umano non sta al di sopra della natura, bensì è in simbiosi con essa".

Potremmo dire, quindi, che uno dei compiti rivoluzionari da svolgere, in sintonia col pensiero marxiano e grazie alla liberazione del tempo individuale attraverso la riduzione dei tempi di lavoro, possa essere proprio quello di ristrutturare gli individui in maniera tale che siano capaci di ricreare una forma economica, sociale ed antropologica in simbiosi con la natura organica ad un grado tecnologico più complesso rispetto alla caccia/raccolta, trasgredendo proprio a quella sovrastruttura ideologica che una parentesi della nostra storia evolutiva ha imposto; la presunta opposizione tra uomo e natura, appunto.

Non c'è assolutamente da discutere sul fatto che finora questa opposizione abbia rappresentato un indubbio successo adattativo alle condizioni storiche date. Sottolineo il finora, vista la crisi profonda che sta attraversando la nostra epoca.

Questa nuova e rivoluzionaria forma deve "integrare" piuttosto che sublimare o peggio reprimere la nostra residua parte animale, che resta impressa indelebilmente nel nostro cervello limbico, ereditato non accidentalmente dai nostri antenati non umani, ma che sempre non accidentalmente ci è stato finora tramandato anche dai nostri antenati umani sostanzialmente nella stessa forma vecchia di milioni di anni. Tale cervello "animale" è stato quindi senza dubbio determinante fino ad oggi per l'adattamento alle condizioni evolutive storiche, e credo che ogni società umana dovrà tenerne conto e non, sbrigativamente, eluderlo (o eliderlo attraverso magari le bioingegnerie su cui tanto affidamento pone Harari).

Integrare l'animale nell'umano non significa necessariamente regredire ad uno stato animalesco; per esempio gli stati meditativi della mente umana (che possono svilupparsi sì attraverso conoscenze culturali, con lo studio, ma anche attraverso una sessualità sana, una attività fisica libera "edonistica" o una attività contemplativa da

“bighelloni”) lungi dal far regredire gli individui e la società, permettono un funzionamento migliore del cervello e del corpo umano, favorendo quel fenomeno chiamato curiosamente “serendipità”, attraverso il quale gli individui, raccogliendo gli impulsi storici dei tempi in cui vivono e del passato, possono “intuire” e “creare” mentalmente innovazioni tecniche e culturali senza l’affanno del bisogno contingente. Queste innovazioni poi, possono essere socializzate, se ce ne sono le condizioni oggettive storiche. Potremmo quasi dire che se il bisogno aguzza l’ingegno, un ingegno sereno aguzza il bisogno e qualche volta capisce anche che è un falso bisogno.

Nei tempi vaticinati da Keynes e da Marx e nei quali stiamo vivendo, in cui la penuria, grazie allo sviluppo dei mezzi di produzione, se esiste è causata solo da una ormai obsoleta distribuzione sociale del potere così come dimostrato anche nel contributo di Lenzi, non dovremmo aver paura di una “regressione” (economica, tecnologica, sociale) se quello che fu riservato solo alle classi nobili e sacerdotali per millenni (cioè lo spazio e il tempo sociale per la meditazione) potrà finalmente essere appropriato e goduto anche dalle masse. Se i tempi sono maturi per questo grande passaggio evolutivo sociale, lo vedremo solo (come giustamente è stato più volte ripetuto nel testo) procedendo a tentoni.

L’ultimo appunto che vorrei fare è sulla comunità.

È indubbio che la distruzione delle comunità che sostanziano i modi di vita del passato (caccia- raccolta, agricoltura, sistemi feudali, ecc), prodotta attraverso la rottura commerciale prima e capitalistica poi, abbia liberato l’individuo dalle catene tradizionali (economiche, sentimentali, religiose, ecc) scatenando le forze sociali che ne erano imbrigliate, poi raccolte dal sistema capitalista per diventare egemone, egemonia che a sua volta ha prodotto i presupposti per una società nuova che stiamo cercando di costruire da diverse generazioni.

Ma è altrettanto vero che, almeno di non voler cambiare in profondità e artificialmente il dna umano (Harari docet), **il bisogno umano (animale mammifero) di sentirsi parte di un gruppo di individui in cui si è ascoltati, compresi e sorretti è fondamentale storico**; un bisogno che può essere avvertito in maniera più o meno forte a seconda del carattere individuale, ma che rappresenta uno dei nodi gordiani della esistenza umana.

Dato questo bisogno come fondamentale, non si può fare a meno di istituzioni sociali intermedie (anche se solo rozze) tra l'individuo e la massa, neanche nell'ipotesi (fondata) che la liberazione dalla penuria e la distribuzione sociale del lavoro residuo possa far nascere un individuo "globale", capace cioè di capire in profondità le interazioni, la complessità e la problematicità del mondo in cui vive e che sia capace di interagirci appropriandosene, oltre che a sapere comunicare agli altri tutto ciò.

La nostra capacità interattiva sociale ha dei limiti; non basta il miglioramento dei mezzi tecnici di comunicazione per superare quella barriera genetica che non permette ai singoli di mantenere dei rapporti sociali non unidirezionali appaganti con altri esseri umani in numero infinito. Attraverso la stampa, attraverso i media moderni (radio cinema televisione internet) un individuo può influenzare miliardi di altri individui, ma non può instaurarci un rapporto umano di vicinanza affettiva (umana animale) reale. Le strutture algoritmiche dei social network sono costruite su questi limiti (di alcune decine di rapporti in contemporanea) e per questo funzionano quasi perfettamente. I social network rispondono a un bisogno fondamentale umano che non ha tempo; quello di comunità appunto, che, moribonda nel reale, risorge nel virtuale. Depressione e ansia, disfunzioni sociali del nostro tempo combattute a suon di medicinali (che aumentano i profitti dei grandi

gruppi capitalistici, l'abbiamo visto con evidenza) derivano anche dal mancato soddisfacimento del bisogno di condividere profondamente i propri sentimenti e le proprie problematiche con individui ben conosciuti, che ci ascoltano e che ci comprendono. Il bisogno di comunità a mio avviso non è liquidabile come "psicologismo" storicizzabile.

Certo è che questo bisogno subisce le trasformazioni e gli adattamenti indotti dai tempi storici: quello di cui stiamo discutendo riguardo a come utilizzare il tempo e il significato sociale derivante dalla riduzione dei tempi del lavoro residuo, in fondo forse è proprio come tentare di strutturare delle nuove forme comunitarie (innovative e "trasgressive" rispetto a quelle del passato, facendo tesoro degli errori commessi nelle fasi rivoluzionarie), formate di individui globali nel senso sopra detto, che fungano da medium tra questo nuovo individuo e una società finalmente socialista (o comunista. O come la vorremo chiamare).

Un tipo di società di massa di "eguali" senza dei gruppi intermedi medium rispetto al potere centrale di qualunque forma esso sia, diviene con facilità estrema una società totalitaria, anche senza averne le intenzioni, perché alla fine ci sono sempre degli eguali piu' uguali degli altri e perché **l'individuo rispetto alla massa (e alle forze storiche che la indirizzano) è una nullità**, mentre non lo è nelle dinamiche interne alla comunità. A maggior ragione se questa comunità è tollerante, aperta e culturalmente evoluta, perché consapevole di far parte di una società globale ed interconnessa dove, **grazie allo sviluppo delle forze produttive ci si può appropriare in maniera nomade della natura senza piu' l'assillo competitivo/territoriale derivante dalla penuria**, una volta ridimensionata ed adeguata ai tempi la forma della proprietà privata. Ricadere nelle catene della simbiosi individuo-comunità delle forme passate di vita non sarà inevitabile. Questo perché vi è la possibilità che se, da una parte, le comunità di individui associati liberamente

potrebbero creare importanti (e portanti) nuovi significati e attività riproduttive autonome, il tempo di lavoro salariato residuo permetterebbe comunque di mantenere un rapporto stretto con la produzione sociale allargata, permettendo la consapevolezza dell'essere parte di una società globale ed interconnessa e mantenendo una produttività generalmente alta. In questo senso l'impresa capitalista potrebbe avere ancora un ruolo importante, ma marginale rispetto alla riproduzione sociale generale. Le vere rivoluzioni non hanno mai abbandonato improvvisamente il modo di produzione precedente, ma l'hanno reso, lentamente ma inesorabilmente, marginale.

Nei tempi dello stato keynesiano i partiti e i sindacati hanno svolto in parte il ruolo di medium tra individuo e massa (con la famiglia che faceva ancora da volano), ma è evidente che la crisi di quel modello di stato (e forse del modello stato in generale) ha distrutto la funzionalità sociale, prima che politica, di quelle forme "comunitarie di massa", le cui vestigia comunque rimangono tatticamente fondamentali in questa fase di transizione per promuovere politicamente la richiesta di riduzione degli orari di lavoro a parità di salario e delle riforme di tassazione che dovranno esserne condizione attuativa.

Un tipo di comunità come ho cercato di delineare è a mio avviso fondamentale, quindi, proprio per riallocare quel significato e quel tempo sociale che si sta liberando con la riduzione del tempo di lavoro e che altrimenti sarebbe sussunto al consumo fine al consumo (anche lo studio o il sesso possono diventarlo), bene che vada nell'ipotesi che la classi dominanti concedano una forma di reddito universale, male che vada all'inutilità totale, nel caso che la fiaba distopico/utopica di Harari e dei circoli economico-culturali di cui è portavoce si materializzi.

È chiaro che la mia ipotesi di rinascita di forme comunitarie innovative come chiave di volta storica nel nostro tempo, non può essere né deterministica, tanto meno volontaristica. E' solo una delle proposte possibili per "procedere a tentoni" verso una forma sociale generale nuova. Un tentativo in cui solo il confronto (e lo scontro) con gli eventi reali ci dirà la capacità adattativa e trasformativa.

Intanto i centri sociali, l'associazionismo diffuso, le esperienze di condivisione dei mezzi di trasporto, delle abitazioni, di molti tipi di consumo, le comunità abitative o spirituali di stampo più o meno ideologico o religioso, le comunità di lavoro informali (spesso formate da immigrati), il sindacalismo di base, le comunità di interesse e i forum specialistici su internet, e tantissime altre piccole prassi sociali vitali al di fuori delle istituzioni (come anche il nostro gruppo informale), potrebbero essere a mio avviso studiate meglio da un punto di vista storico, nelle loro caratteristiche e contraddizioni economiche, politiche e culturali, ma anche nelle potenzialità "trasgressive" antropologiche che portano in sé.

Per ora gran parte di queste esperienze nate spontaneamente per rispondere al bisogno di comunità, quando non represses in maniera poliziottesca, sembrano interessare solo al mercato capitalistico (o a quello politico/capitalista) allo scopo, suo naturale, di estrarne plusvalore, attraverso la loro organizzazione e mediazione e infine, sussunzione.

PERCHÉ NON CONDIVIDO LA CRITICA

Giovanni Mazzetti

Caro Stefano,

mi sembra necessario raccogliere la tua sollecitazione al confronto e svolgere la polemica insita nel tuo dissenso. Credo, come spiegherò più avanti, che tu abbia in qualche modo frainteso ciò che ho cercato di esprimere con la mia interpretazione critica delle tesi di un gruppo di antropologi conservatori capeggiati da Sahlins, quando ho affermato che col loro approccio si finisce col far “prevalere la nostra animalità residua”. Quel fraintendimento deriva però dalla diversa interpretazione che tu ed io diamo al problema che abbiamo di fronte; per questo è bene cercare di spiegarci.

Un punto da tenere fermo

Oggi sappiamo che l'umanità non è un dato di natura, né la creazione di un dio. E', piuttosto, un prodotto storico. Di che cosa si tratta? E come e quando è cominciato?

Qui tu imbrocchi subito una scorciatoia quando osservi che “il genere umano ha probabilmente definito la sua umanizzazione in tempi molto precedenti l'acquisizione del processo ideologico di opposizione (e separazione) uomo/natura”. Ora, “definire” è un concetto forte, visto che serve a “delimitare completamente” ciò a cui si riferisce. Se tu avessi usato il termine “praticare” mi sarei sentito meno a disagio nel convenire con te. Credo, in altri termini, che sia difficile negare quanto asserito da Marx ed Engels, ben prima di Darwin e Wallace, e cioè che “l'inizio del percorso [umano] è di natura animale e la stessa coscienza, a questo

stadio, è pura coscienza di gregge, ... [con l'instaurarsi solo di] un istinto cosciente". (Ideologia tedesca p. 30) In altri termini, si è coscienti di ciò che si fa (coscienza d'oggetto), ma non ci si rapporta ancora al suo significato, e tanto meno si è consapevoli di quali forze sottostanno al comportamento. Vale a dire che non si estrinseca la propria azione come un oggetto del proprio volere, cioè come espressione di una forma di libertà. Non è un caso che ci siano giunte numerose testimonianze del fatto che i nostri lontani antenati trovavano difficoltà a porre dei limiti di distinzione tra sé e molti altri elementi della natura (animali e piante) considerati come antenati e totem, per il fatto che contribuivano alla loro sussistenza.

È stato dunque nella prassi che gli esseri umani hanno cominciato ad agire *in modo esplorativamente diverso dal resto della natura*. Ed è stato solo in un secondo momento, quando l'esplorazione ha cominciato a non essere più casuale, che hanno iniziato a cogliere la differenza insita in quel susseguirsi di tentativi, *contrapponendoli* ai comportamenti degli altri esseri naturali. Solo in questa *seconda fase* hanno iniziato a "definire" quella *differenza* introducendo il *concetto* di umanità, con l'ausilio di una moltitudine di rappresentazioni mitiche della loro "origine altra" rispetto al resto della natura.

D'altra parte, l'unico modo in cui si può *inizialmente* afferrare una specificità, prima di provare a svolgerla nella sua positività, è appunto quello di distinguerla *per ciò che essa non è*. Vale a dire che trova dapprima il suo posto nel mondo *solo per opposizione*. Se prima alcuni gruppi sociali che vivevano in simbiosi con animali o piante (che cominciavano a cacciare o a raccogliere) credendo di essere *tutt'uno con essi*, da un certo momento in poi hanno cominciato a percepire di *non esserlo*. Ma se *non erano* quelle cose, che cosa erano? Non sento, quindi, di poter condividere la tua tesi. A mio avviso, la "definizione" di ciò che è

umano (o può essere considerato tale) ha preso corpo solo quando i nostri lontani antenati hanno cominciato a riconoscere l'opposizione che distingue ciò che *non è più animale o pianta da ciò che lo è*.

La doppia differenziazione attraverso la quale ha preso corpo l'umanità

Se è vero che il passaggio in questione è stato un momento di un lungo processo, esso è giunto veramente a maturazione - senza che per questo si potesse considerare *definitivo* - solo quando è intervenuta quella transizione, che tu sembri ritenere superflua. Infatti il momento del consolidamento della differenziazione ha avuto luogo solo quando i nostri antenati hanno sviluppato una *duplice opposizione*, grazie alla quale, se da un lato hanno riconosciuto che l'uomo *non è immediatamente natura*, dall'altro hanno aggiunto che egli *non è dio*. Perché questa *doppia mediazione* è *necessaria*? Perché il riconoscimento dell'esteriorità della natura, e del doversi rapportare non solo *adattativamente*, ma *produttivamente* ad essa, comportava il riconoscimento del fatto di non essere *immediatamente* artefici della propria esistenza. Il mondo esiste perché qualcuno l'ha fatto, ma poiché gli esseri umani non si sentono immediatamente depositari di un potere del genere - ma solo di quello di cercare di riprodurre se stessi con un grado di consapevolezza - ci deve essere qualcuno altro, dotato di un potere di ordine superiore, che l'ha creato.

Questa seconda componente del processo, che investe la mia critica ad Harari, tu la accogli come scontata, e quindi come insignificante. Ma in tal modo cristallizzi l'umanità in qualcosa di divenuto, cosa che a mio avviso non è mai.

Ma restiamo sul primo punto. In merito tu sposi fino in fondo le tesi di Sahlins e dei suoi seguaci, come se costituisse l'espressione di un sapere

intellettualmente condiviso. Ma forse non sai, o sottovaluti, il fatto che altri antropologi le hanno criticate radicalmente. In Italia, ad esempio, Francesca Giusti ha sostenuto che “il modello egualitario delle origini nasceva piuttosto dalla proiezione di esigenze moderne che non da una rigorosa interpretazione dei dati del passato”. (La scimmia e il cacciatore, p. 192). Per non parlare di Gribbin e Chérfas che in Gran Bretagna hanno sostenuto che “l’ipotesi del Grande Cacciatore ha questo di utile: ci offre un esempio di come non si deve costruire una teoria scientifica ” [del nostro passato] (Sorella scimmia, p. 196) Loro descrivono approfonditamente perché il mito della caccia, con tutto ciò che l’accompagna, come forma dell’esistenza dei paleoumani, non è realmente sostenibile, e che in realtà “gli strumenti litici” dell’epoca servivano soprattutto a svolgere il ruolo di raccolta delle carni di carogne abbandonate da altri predatori naturali, che a vere e proprie attività venatorie. Tra l’altro, dalle Hawaii, Bickerton ci dice che lo sviluppo del linguaggio, come ulteriore elemento che serve a distinguere, deve molto a questa pratica originaria (Quello di cui non abbiamo bisogno, p. 157). Argomentazioni che trovano un sostegno indiretto nelle opere di Julian Jaynes (Il crollo della mente bicamerale e l’origine della coscienza) e di Gregory Bateson (Verso un’ecologia della mente).

Insomma, sembra a me che quando “attribuisci ai nostri antenati umani cacciatori-raccoglitori ... una capacità cerebrale uguale o addirittura superiore alla nostra, delle istituzioni sociali altamente complesse, pur nella loro relativa semplicità (?), e un linguaggio decisamente sviluppato”, commetti quell’errore sul quale Marx ci aveva messo in guardia, di idealizzare romanticamente un passato remoto, nel quale gli esseri umani non avrebbero sofferto delle tribolazioni e dei conflitti della modernità, che anche noi potremmo evitare.

L'incerta delimitazione di ciò che è umano

Tu mi chiedi: *“se ci affidiamo all'opposizione uomo/natura come nucleo dell'umanizzazione, non finiamo col definire “quegli antenati così intelligenti come ‘non umani’? La risposta è “sì”, ma anche “no”. L'umanità non è un dato, che può essere fatto valere una volta per tutte, ma come dice Starnone nel suo ultimo libro “si tratta di un tirocinio, dall'esito incerto”. Estrinsecandosi nel divenire essa è e non è, perché ogni acquisizione è transeunte e solo a posteriori si sa, di volta in volta, se rientra nella fattispecie - perciò stesso mutevole - di ciò che abbiamo contraddistinto come umanità. Ma se si cerca di fissare ogni conquista come essenza dell'essere, si finisce col negare la sua stessa determinazione momentaneamente positiva, cioè si qualifica come umano ciò che sta perdendo questa connotazione.*

Da questo punto di vista, quel modo dell'esistenza (caccia-raccolta), che tu chiami impropriamente “modo di produrre”, non traccia un solco netto tra il mondo animale e quello umano. Converrai con me che c'è una moltitudine di animali che vive di caccia, così come c'è un'altra moltitudine che vive di raccolta. Questi due modi di essere non comportano *di per sé* l'acquisizione dell'elemento che permette di cominciare a distinguere quegli umani da questi altri animali. Mi riferisco al fatto che il carattere che sin qui è stato utilizzato per definire gli umani è che essi estrinsecano la loro esistenza cercando di spingersi oltre il livello della “selezione naturale” di cui parla Darwin. Non si limitano cioè a godere o a soffrire delle condizioni riproduttive *così come vengono offerte dalla natura*, bensì imparano a sviluppare la capacità di “portare avanti” (pro-durre) la natura stessa, per adeguarla alle condizioni della soddisfazione dei propri bisogni, che sono una forza diversa dalle pulsioni animali. Nel far ciò, essi non possono però rimanere gli stessi, perché l'azione che estrinsecano sul mondo,

cambiandolo, retroagisce necessariamente sulla loro azione, *costringendoli* ad ulteriori cambiamenti.

Un'indiretta conferma che tu tendi ad idealizzare il passato mi sembra ci sia là dove fai un accostamento audace. Scrivi infatti che "i passi [dei nostri avi] sono stati quantitativamente (in termini temporali e genetici) tanti di più di quelli che la posteriore fase agricola e industriale (oggi digitale) ha finora compiuto". Considerazione alla quale aggiungi un po' provocatoriamente: "perché quelle società non si ponevano le problematiche esistenziali che ci poniamo oggi noi? Forse perché quelle problematiche non esistevano? O perché in fondo in fondo esistono solo nella nostra attuale sovrastruttura ideologica figlia del modo di produzione pastorale-agricolo e poi capitalista, in cui l'opposizione uomo natura è struttura fondante?" Il pensiero di Sahlins non avrebbe potuto essere espresso in maniera più efficace.

Ma che c'è di sbagliato in questo approccio? Secondo me il rovesciamento di valore che comporta. Si fa l'apologia di un lontano passato per denigrare il presente. Nascosto dietro a questo rovesciamento c'è, a mio avviso, un rifiuto della propria condizione umana, in quanto questa comporta proprio l'assunzione su di sé della costruzione della sensatezza di ciò che, non essendo spontaneamente metabolizzabile con le capacità acquisite, appare insensato. Occultamento che riesce, però, solo perché si proietta, con una ricostruzione falsa della storia, la pienezza, della quale si pretende di godere per "diritto" (anche se te la fai scaturire "per natura", visto che l'attribuisci alla nostra componente animale) in un passato idealizzato, da contrapporre al vuoto del presente, dovuto alla frustrazione che si prova nell'affrontare i problemi emersi.

In che modo l'uomo è parte della natura?

Tu credi di poter cogliere una contraddizione tra le mie tesi e la mia citazione di Marx - che "l'essere umano è immediatamente un essere naturale" - che tu distorci riassumendola con "non sta al di sopra della natura, bensì ne costituisce parte integrante". Ma nel passo citato Marx prende le distanze da Hegel, che civetta con una definizione dell'uomo che travalica continuamente i limiti della distinzione-opposizione uomo-dio. Per questo il testo *continua* con un passaggio che, a mio avviso, non accondiscende alla tua lettura. Infatti, subito dopo Marx aggiunge: "gli oggetti umani *non sono* gli oggetti naturali, come si presentano in modo immediato; e d'altra parte il senso umano, come esso è in modo immediato [cioè come si presenta immediatamente, senza l'elaborazione propria di chi cerca di svolgere un rapporto consapevole] non è sensibilità umana, oggettività umana. Né la natura oggettivamente, né la natura soggettivamente è immediatamente presente all'essere umano in forma adeguata" (Manoscritti del '44, p. 174). Un passo che fa il paio con quanto sostenuto prima e cioè che mentre "l'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale [e cioè procede 'naturalmente']". Non si distingue da essa. È quella stessa", "non c'è sfera determinata in cui l'uomo immediatamente si confonda [a meno che non pretenda di essere una cosa sola con l'ambiente circostante e con la sua stessa azione]."

Qui è dove si presenta il problema che a me sembra che tu eluda. L'uomo è indubbiamente "parte della natura"! Ma in che modo lo è? E' veramente "in simbiosi" con essa come "i batteri del nostro intestino, che vivono in simbiosi con noi"? Quando "la nostra flora batterica va in subbuglio" è veramente perché ha preteso di determinare un effetto sul nostro intestino, che si è rivelato contraddittorio? "Simbiosi" è un termine ambiguo, proprio perché nella sua astrattezza elude il problema

del come, cioè se produttivamente o distruttivamente, quella coesistenza si estrinseca.

Nel tentativo di spiegare le implicazioni delle tue tesi, incorri, secondo me, in alcune contraddizioni logiche, che sarebbe meglio evitare. Dici, ad esempio, che gli esseri umani sarebbero in simbiosi con la natura, ma poi aggiungi che dovrebbero appropriarsela, ciò che presuppone una separazione, e infine aggiungi che questa appropriazione dovrebbe intervenire “allo stesso modo in cui uno sperimentatore influenza l’esperimento e viceversa”. Ma il bioma intestinale, che tu chiami in causa, proprio perché è in simbiosi col nostro intestino, non ha alcun bisogno di “appropriarselo”, e tanto meno di svolgere degli esperimenti su di esso.

È veramente un progresso “il reintegro della nostra componente animale”?

Nascosta nelle tue argomentazioni c’è l’ipotesi, *indubbiamente condivisibile*, che nella società in cui viviamo stiamo operando in modo *prevalentemente distruttivo*. Tu ne deduci alla Sahlins: poiché come esseri umani stiamo - tra le altre cose - distruggendo la natura, che è nostra condizione di vita, basta *rientrare nei limiti dell’essere “naturali” per porre rimedio alla situazione*. Un passaggio che saremmo in grado di fare affidandoci alla nostra “animalità residua”.

Questa prospettiva a me sembra figlia di un duplice fraintendimento:

- a) l’ipotesi che la natura sia contraddistinta da un qualche ordine superiore, che le apparterebbe intrinsecamente;
- b) che la residua componente animale del nostro essere, capace di incastrarsi armoniosamente con quell’ordine, esisterebbe ancora nei nostri geni animali sotto la “crosta” della nostra umanità.

Ora, la prima ipotesi è notoriamente una proiezione che alcuni di noi umani, affamati di ordine, fanno nei confronti della realtà circostante per rimuovere il disordine con il quale dobbiamo continuamente confrontarci. Nei fatti la natura è contraddistinta da gravi disordini, di radicali distruzioni, e da fasi di assestamento transitorio. Quest'ultimo non è mai garantito una volta per tutte, e, anzi, poggia sempre su condizioni precarie che vengono periodicamente infrante.

La seconda è in realtà una chimera, visto che tutti gli umani che sono "precipitati" nella natura, solo rarissimamente, hanno mostrato di super interagire con il contesto in modo superiore rispetto ai limiti propri degli altri animali. Coloro che credono che le cose stiano diversamente immaginando un umano già formato criticamente, che viene scaraventato in una realtà naturale portando con sé la precedente formazione umana. Insomma si rappresentano quell'umano nella veste di un Robinson Crusoe. Direi che questa rappresentazione costituisce solo la forma moderna di ciò che gli antichi rappresentavano come "anima".

Non commento l'accostamento tra "la reintegrazione dell'animale nell'umano" e l'acquisizione "degli stati meditativi". Da quello che so, fino ad un secolo fa, la maggior parte degli umani aveva difficoltà ad ascoltare un discorso approfondito di qualche durata, concentrandosi sul suo contenuto.

Sulla comunità

Nei confronti delle tue riflessioni sulla comunità mi trovo in imbarazzo, perché affastelli una serie di osservazioni che hanno ben poco di organico. Credo che su un punto potremmo essere senz'altro d'accordo: le asfittiche forme comunitarie ereditate dal passato sono in via di dissoluzione. Questo, a mio avviso, è il presupposto del cambiamento,

perché esse garantivano quell'ordine (spesso solo mitico) sul quale si reggeva l'ordine che è in via di disgregazione.

Ma tu banalizzi il compito di giungere alla costruzione di una nuova forma di comunità, perché sottovaluti come la tendenza attuale, col prevalere del rapporto della proprietà privata, rappresenti un ostacolo insormontabile al suo affermarsi. Da questo punto di vista tu semplifichi il compito col quale dobbiamo confrontarci, concependo il cambiamento prevalentemente in continuità, come ad esempio quando affermi che per realizzarlo sarebbe sufficiente "un ridimensionamento e un adeguamento ai tempi della forma della proprietà privata". Ma, a mio avviso, la nuova comunità stenta ad essere concepita perché può inizialmente prendere corpo solo in opposizione al rapporto della proprietà privata, perché ne costituisce la negazione.

Certo, come dici in un altro passaggio, le rivoluzioni "non hanno mai abbandonato improvvisamente il modo di produzione precedente", ma ciò accade proprio perché le condizioni del cambiamento vanno costruite. E ciò diviene possibile solo se si impara a procedere in modo opposto rispetto al sistema di orientamento sul quale si faceva affidamento prima.

Per questo, personalmente diffido di qualsiasi teoria, come quella di Sahlins, che ipotizza che il modo di procedere che dovremmo sviluppare è già un nostro patrimonio culturale solo da riesumare. Noi possiamo indubbiamente riconoscere l'enorme positività delle conquiste dei nostri avi, possiamo provare, nel ricordarle e nel farle nostro (pensa alla comprensione della conquista del linguaggio) un'ammirazione e un piacere di reciproca appartenenza, ma in nessun modo possiamo invertire la storia per sfuggire alla difficoltà di svolgere la nostra umanità in forme che non sono già date e che dobbiamo imparare a produrre.

PENSIERO E UMANITÀ

Mauro Parretti

1 - Il materialismo storico è un paradigma scientifico

Quando Marx formulò il paradigma del materialismo storico (dialettico), alcune scienze umane appena cominciavano ad essere abbozzate, come l'economia politica e la sociologia. In precedenza, era stata la filosofia, che aveva cercato di proporre le teorie che spiegassero la realtà, sia quella fisico naturale, che quella umana, soprattutto il pensiero.

Dopo che Newton era riuscito a formulare una teoria, che spiegava la realtà fisica e la gravitazione universale, stava diventando senso comune che la scienza dovesse sostituire la filosofia nella conoscenza della realtà fisico naturale. Marx sostenne però che era tempo che la scienza sostituisse la filosofia anche nella conoscenza della realtà umana e del pensiero stesso. Questo pone varie questioni:

- il “pensiero” dell'antropos diventa al tempo stesso **soggetto ed oggetto** della conoscenza,
- poiché la motivazione ad acquisire la conoscenza della realtà è costituita dal desiderio di cambiare la realtà per sottometterla ai propri scopi, le scienze umane, finalizzate a (e permettendo di) cambiare alcuni aspetti dell'antropos stesso, dovrebbero studiare un “oggetto”, che cambierebbe proprio perché oggetto di conoscenza e dunque sarebbero intrinsecamente “**insature**”, cioè mai “**definitive**”, perché conoscere **implica “cambiare” l'oggetto stesso della conoscenza,**

- poiché nella prassi i soggetti della conoscenza umana (tecnici e scienziati), almeno inizialmente, sono diversi dagli oggetti della conoscenza (le grandi masse di persone, studiate, ma ignare), questo genera un'inevitabile, quantomeno iniziale **“asimmetria conoscitiva”**, che può **permettere agli “esperti” di “manipolare” le masse**, a meno che la conoscenza tecnico scientifica non diventi **scopo principale e patrimonio condiviso** dell'attività umana, cioè **l'attività prevalente del tempo “libero”** dalla “produzione” della soddisfazione dei bisogni necessari,
- la volontà di sottomettere ai propri scopi la realtà da parte di **un numero elevatissimo di soggetti** determina che gli eventi della realtà umana non possano essere mai spiegati deterministicamente in senso stretto, cioè con un **determinismo meccanicistico**, ma solo spiegati come **“nessi causali aleatori”**, dove cioè non si può più dedurre che un **“evento causa”** produce con certezza un **“evento effetto”**, ma solo che un **“evento causa”** produce un rilevante **“aumento della probabilità”** dello **“evento effetto”**.

Nello stesso periodo, Darwin, spiegando l'evoluzione genetica delle specie animali, rivelava che gli umani sono una specie animale, evoluta geneticamente fino ad acquisire la peculiare capacità di avere un pensiero, acquisito, nel corso di una lunghissima giovinezza dalla precedente generazione, modificato ed **“arricchito”** nella propria vita dall'esperienza e trasmesso alla generazione successiva. Allora, quando Marx affermava che il pensiero è **“storicamente determinato dalle relazioni sociali produttive e riproduttive”** intendeva rilevare la **“dinamica”** di questo pensiero, trasmesso intergenerazionalmente, che spiegava il perché la specie umana, a differenza delle altre specie animali, fosse in grado di cambiare la realtà (comprese le altre specie animali e perfino se stessa), per sottometterla ai suoi scopi.

Poiché il materialismo storico fu posto da Marx come un paradigma scientifico, doveva costituire almeno l'abbozzo di una **“scienza dell'antropos”**, capace di sostituire la filosofia, che finora aveva affrontato la questione della conoscenza della realtà (compreso il pensiero umano stesso), ma, osservava Marx, cercando solo di **“interpretare la realtà”**, mentre il punto era **“cambiarla”** (XI tesi su Feuerbach).

Marx cioè poneva come **“criterio di scientificità”** la **“capacità di produrre tecniche adeguate a cambiare la realtà secondo i propri scopi”** (II tesi su Feuerbach <La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teoretica, ma pratica. È nella prassi che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero>). È allora opportuno verificare se l'enorme sviluppo delle scienze sociali o umane, che si è prodotto dal tempo di Marx ad oggi, **confermi, smentisca o aggiorni** il **“materialismo storico”**.

2 – Il materialismo storico alla luce delle scienze umane

La paleoantropologia ha stabilito che circa 7,5 milioni di anni sia stato il tempo dell'evoluzione genetica degli ominidi, durante il quale essi acquistarono una postura stabilmente eretta e l'uso degli arti **“anteriori”** (diventati **“superiori”**) svincolato dalla deambulazione, che permise di proteggere i cuccioli per un periodo di giovinezza enormemente più lungo, rispetto agli altri animali, nel quale il cucciolo, che dipende dalla generazione precedente, impara tecniche e comportamenti sociali, sviluppa la capacità di comunicare e deve acquisire geneticamente la **capacità di procrastinare le “spinte animali” fondamentali**, che negli altri animali chiamiamo **“istinti” (improcrastinabili)** e nell'antropos chiamiamo **“pulsioni” (procrastinabili)**.

Senza dilungarsi troppo sulla natura dei meccanismi di difesa psichici, sulle configurazioni edipiche e sugli aspetti inconsci del pensiero, si può però rilevare che i comportamenti sociali acquisiti trasformano le pulsioni fondamentali, geneticamente ereditate, cioè **la libido e l'aggressività**. Questa lunga **evoluzione genetica degli ominidi** produsse, circa 200.000 anni fa, l'attuale "**Homo Sapiens**", l'**antropos**, la cui caratteristica genetica dunque, pur nell'ambito delle differenze casuali tra vari individui e gruppi sociali diversi, è identica da allora ed include le pulsioni fondamentali, **libido ed aggressività**, cioè le spinte istintuali comuni al resto del mondo animale, quella "**animalità**", usualmente necessaria alla sopravvivenza ed alla continuazione delle specie animali. Ma nell'**antropos** sono spinte "**procrastinabili**" e soprattutto sono accompagnate da una "**seconda natura**" specifica, la "**umanità**", costituita dal "**pensiero**", trasmesso **intergenerazionalmente**. Questo pensiero **evolve** e tendenzialmente **progredisce**, perché ogni generazione lo acquisisce dalla precedente, lo modifica e lo ritrasmette, **arricchito dalla propria esperienza storica**, alla seguente. L'evoluzione del pensiero umano dunque ha permesso di acquisire una capacità **crescente** (ogni generazione **apporta il proprio contributo**, ma non **cancella ciò che ha ricevuto dalle precedenti**) di **conoscere e cambiare la natura**, quindi anche se stesso, che è **parte della natura**. L'**aggressività** è un elemento geneticamente presente da sempre nell'**antropos**, **inizialmente essenziale per la sopravvivenza** della specie umana, come per quelle degli altri animali, ma, in seguito, lo sviluppo della "**civiltà umana**" ha operato per "**limitare**" questa aggressività e **sviluppare la capacità di cooperazione tra una quantità crescente di persone**, perché l'**antropos** sperimentava che questa era "**complessivamente**" **più produttiva**, in quanto permetteva di soddisfare una maggiore quantità di bisogni senza sprecare risorse e fatica in rapine e guerre, dove chi è prevaricato affronta fatiche, pericoli e patimenti e

subisce danni e distruzioni e chi prevarica quasi sempre ottiene dalla stessa prevaricazione una quantità di risorse minore di quella che avrebbe ottenuto affrontando **pacificamente** una analoga quantità di fatiche, pericoli e patimenti, di quelli affrontati nell'uso della violenza, anche quando coronato dal successo.

Per questo lo **sviluppo della civiltà** nelle società umane si presenta in due modi:

1. come un **ampliamento della quantità di individui** che ne fanno parte “organicamente” del gruppo sociale (cioè secondo una “**struttura sociale**” predefinita), quindi il branco, la tribù, la etnia, il popolo, la nazione e, talvolta, l'impero, cioè cooperando tra loro “pacificamente”, con funzioni diverse (governanti, sacerdoti, guerrieri, artigiani, contadini, servi ecc.), sostituendo la lotta tra i vari membri della società con un “ordine interno”, minimizzando le fatiche ed i rischi, connessi alla prevaricazione violenta diretta per sottrarre le risorse produttive e riproduttive agli altri membri del gruppo sociale e riservando le fatiche ed i rischi allo scontro con gli altri gruppi sociali nemici,
2. come un arricchimento di regole comportamentali comuni tra popoli e gruppi sociali diversi, per “limitare” le violenze dei vincitori sui vinti, favorire il dialogo e lo scambio “pacifico” di prodotti tra popoli e gruppi sociali diversi.

In entrambe le modalità, lo sviluppo della civiltà è consistito nel “**limitare**” l'**aggressività umana**, in quanto il pensiero sperimentava nella prassi che tale “limitazione” minimizzava le fatiche , i danni ed i rischi per tutti.

Questo sintetico e necessariamente schematico discorso ci porta a specificare che i modi di produrre e di riprodursi contemplano le

possibilità di miglioramenti, dovuti all'aumento delle conoscenze della realtà fisico naturale, che dunque aumentano la produttività **“tecnologica”**, cioè il **“rapporto tra la quantità di bisogni soddisfatti e la fatica impiegata a produrre tale soddisfazione”**, ma i cambiamenti tecnologici possibili talvolta permettono un grande aumento della produttività solo a condizione di **cambiare le relazioni sociali produttive e riproduttive**.

Ad es., una accresciuta capacità di navigazione, in una società tribale, può aumentare la capacità di procurarsi risorse razziando più facilmente popolazioni colte di sorpresa da un attacco inatteso, ma quella stessa accresciuta capacità di navigazione produce una soddisfazione di bisogni molto maggiore ed un impiego di fatica e pericoli molto minore, se quella società tribale impara a scambiare pacificamente prodotti con altri gruppi sociali, che possano produrli più facilmente, cioè se diventa una **“società mercantile”**.

Allora scopriamo che, accanto alla produttività **“tecnologica”**, esiste anche una produttività **“complessiva”**, cioè il **“rapporto tra la quantità di bisogni soddisfatti e la fatica complessivamente impiegata dalla società”**, inclusa quella per gestire l'aggressività interna (ordine sociale interno) ed esterna (guerra e difesa dai nemici).

È questa **“produttività complessiva”** l'indice del livello di civiltà raggiunto ed implica non solo l'aumento della capacità di **cambiare la realtà fisico naturale**, ma anche la capacità di **cambiare la realtà sociale o umana**, adottando **“relazioni sociali produttive e riproduttive”**, che riducano l'uso della violenza e determinino una soggettività (individuale e collettiva) ed un pensiero più **“civili”**. Il pensiero quindi risulta effettivamente **“determinato” in rapporto alle “relazioni sociali produttive e riproduttive”**, confermando il **paradigma del materialismo storico**, ma, al tempo stesso, questo processo di **“determinazione storica del pensiero”** rivela quella caratteristica di

“aleatorietà” e “problematicità”, per cui l'effettivo cambiamento del pensiero e della soggettività collettiva retroagisce nel permettere o meno che le “nuove relazioni sociali produttive e riproduttive” si realizzino effettivamente.

Questo punto è centrale nell'analisi di Mazzetti, che sottolinea l'intrinseca “**simultaneità**” tra il processo di “cambiamento del pensiero e della soggettività” e quello di “cambiamento delle relazioni sociali produttive e riproduttive”.

La sua osservazione è che, se “le relazioni sociali (ri)produttive determinano il pensiero” è altrettanto vero che adottare nuove relazioni sociali (ri)produttive in una società richiede che esse siano prima immaginate dai membri della società stessa e poi effettivamente adottate, per cui anche “**il pensiero determina le relazioni sociali (ri)produttive**”, quindi “**pensiero umano**” e “**relazioni sociali (ri)produttive**” non possono essere considerati l'uno causa dell'altro in una concezione puramente deterministica, per cui la storia del pensiero è già “**scritta nel genoma**” dell'antropos. Allora il paradigma del materialismo storico, formulato più precisamente, diventa: “**il pensiero si determina storicamente in coerenza con le relazioni sociali (ri)produttive**”. Questo perché il “pensiero”, soggetto ed oggetto della conoscenza e del cambiamento “storico”, è “dialettico” e la “materialità” o “animalità” rappresenta la “motivazione” (comune agli altri animali, cioè la sopravvivenza della specie) al processo di formazione del pensiero, che poi però riesce ad andare oltre questa base “animale”, arrivando a produrre la conoscenza della realtà, che, con il procedere della civiltà, **diminuisce il tempo e la fatica** dedicati a produrre la soddisfazione degli improcrastinabili bisogni primari, comuni alla “animalità”.

3 – Storicità del pensiero e dell'umanità e trasformazione delle pulsioni fondamentali

Quando quel tempo e quella fatica (labor), cioè quello, che nella storia più recente dell'umanità è il **tempo di lavoro**, sarà così ridotto, da cessare di essere “alienante fatica” e diventare il “**primo bisogno della vita**”, piacevole attività, non più alienata, ma simbolo identitario di ciò che è l'essere **umano**, accompagnata da altre attività, nel complementare **tempo “libero”**, compiute per il piacere di farle, ma senza più sottostare al dominio delle pulsioni fondamentali (la iniziale animalità), allora la “**umanità**” avrà pienamente soppiantato o trasformato l'iniziale “**animalità**”. Riassumendo, abbiamo osservato che lo sviluppo della “**civiltà**”, che abbiamo espresso con un parametro, la **produttività “complessiva”** (rapporto tra quantità di bisogni totali soddisfatti e fatica di **tutti** i componenti del gruppo sociale), determina una progressiva “**limitazione**” della **aggressività**, cioè di quella condizione, usualmente descritta come “**homo homini lupus**”. La “**limitazione**” della **pulsione aggressiva** avviene secondo meccanismi come la **rimozione**, lo **spostamento** e la **sublimazione**, sui quali non ci dilunghiamo per brevità di esposizione. Più complessa risulta la “**limitazione**” della **pulsione libidica**, operato dallo sviluppo della civiltà. Poiché la selezione naturale ha operato in modo da favorire la procreazione e quindi la sopravvivenza della specie, essa ha prodotto nell'antropos, come nella stragrande maggioranza degli animali evoluti, i mammiferi, che la femmina fosse meno forte del maschio, in modo da non potersi sottrarre al desiderio di accoppiamento del maschio.

Questo ha determinato che la donna fosse inizialmente “appropriata”, come spesso nel mondo animale, in modo analogo ad ogni altra risorsa, quindi dapprima con la violenza e la rapina, come nel famoso “**ratto delle Sabine**”, operato dai Romani, e poi con una forma ritualizzata di

compravendita, come un prodotto che soddisfi un bisogno umano, come se fosse una “merce”. Questo determina anche alcune **caratteristiche genetiche della psiche**, che sono **diverse tra donne ed uomini** e sulle quali pure sorvoliamo per brevità di esposizione.

Ciò premesso, possiamo constatare che i nostri “antenati”, **geneticamente identici a noi** (ed altrettanto “intelligenti”), hanno un livello di “capacità di conoscere e cambiare la natura” **inferiore al nostro** perché “noi” abbiamo potuto acquisire un pensiero **arricchito dall'esperienza delle numerose generazioni successive nei millenni che ci separano da loro**.

L'analisi antropologica rivela che la **velocità** di arricchimento del pensiero umano dipende da una serie di fattori “casuali” (determinati da particolari situazioni ambientali, **indipendenti** dalle caratteristiche della psiche) ed ha condotto al fatto che gruppi sociali e popoli diversi, in assenza di contatti diretti tra loro, hanno sviluppato, nello stesso tempo storico, un diverso livello di “civiltà” o “produttività complessiva”.

Questo spiega perché gruppi umani e popoli diversi, in assenza di contatti diretti per vari millenni, possano ritrovarsi a **livelli di civiltà molto diversi**, senza avere **nessuna differenza genetica della psiche** e questo chiarisce come **le ipotesi razziste non abbiano nessuna base scientifica**, come mostrano ormai le ricerche genetiche moderne.

Questo ci permette di affermare ragionevolmente che, ad es., se scambiassimo due neonati, uno di una “primitiva” tribù amazzonica ed un altro della “civilizzata” società svedese, vent'anni dopo, il neonato amazzonico si comporterebbe come un cittadino svedese ed il neonato svedese come un membro della tribù amazzonica e lo stesso avverrebbe scambiando un neonato del neolitico ed uno di un paese sviluppato del cd primo mondo.

Ciò detto, constatiamo come la civiltà permetta ad una moltitudine **crescente** di individui di **cooperare senza esercitare la violenza nelle relazioni sociali** e, con il capitalismo, basato sullo scambio tra soggetti **reciprocamente indifferenti** (e perfino nemici) tra loro, pone le basi per una modalità di relazioni umane, in cui diventa ormai evidente che **l'esercizio della violenza è distruttivo ed irrazionale**.

La soddisfazione dei bisogni umani ottenuta **“collettivamente”**, cioè con la **cooperazione ordinata** tra una quantità crescente di individui, mostra nella prassi (cioè esercitandola) che le relazioni sociali della cooperazione pacifica sono **complessivamente più produttive** e ciò determina l'emergere di una **morale che “limita”** (disciplina o reprime) **l'aggressività e sostituisce il “potere della violenza” con il “potere del denaro”**.

Quando i prodotti “che soddisfano i bisogni” non sono più acquisiti con la violenza, ma col denaro, diventano **merci** e questo già determina una **limitazione dell'aggressività**, che esprime lo stesso **prevalere dell'uomo sull'uomo con il potere economico e non più con l'uso della violenza**. Allora, la prospettiva di un mondo, in cui le risorse producibili per soddisfare i bisogni di tutti i membri della società, necessitano complessivamente di una **quantità di lavoro, minore di quella che i membri della società intenderebbero compiere come realizzazione di se stessi** (cioè perseguendo quello che è diventato “il primo bisogno della vita”), implica la **inutilità di accaparrare le risorse**, quindi conduce la società a constatare che **la sopraffazione diventa dannosa alla sopravvivenza** della specie, quindi quelle pulsioni aggressive, che all'inizio della storia umana, erano **funzionali alla sopravvivenza**, oggi sono diventate **dannose** ad essa. La **forma di “merce”**, che assumono le risorse produttive e riproduttive, incluse le stesse attività umane, rappresenta la **forma “intermedia”** nel processo di civilizzazione tra **l'appropriazione violenta** delle stesse e la fase, prossima futura, ma

ormai già matura, in cui la stessa **tendenza al loro accaparramento** sarà **inutile, superflua** e quindi **nociva**.

Se infatti le attività nel “tempo di lavoro necessario” cessano di essere “fatica alienante”, a maggior ragione, c'è d'attendersi che lo siano pure quelle nel “tempo libero”, quindi:

- Se le attività umane, sia nel tempo di lavoro, sia nel tempo libero, **sono eseguite per il piacere stesso di svolgerle**, non ha più alcuna funzione, né utilità, svolgerle in ragione dello scambio tra equivalenti, mediato dal denaro.
- La fine dello scambio tra equivalenti **supererebbe definitivamente la condizione di merce delle attività umane**, che quindi non dovrebbero più essere “alienate” (cedute ad altri), in cambio di denaro, ma svolte per il piacere di farle.
- A maggior ragione ciò implica che, in un rapporto di scambio erotico e/o affettivo, l'attività di una delle due parti **non possa più essere una merce**, alienata in cambio di denaro, ed ancor meno **appropriata con la violenza**.

Ora però il mondo si trova in una situazione in cui le condizioni suddette sono **potenzialmente raggiungibili, ma non ancora raggiunte**.

Anzi le relazioni sociali produttive attuali continuano ad apparire capitalistiche e solo una analisi macroeconomica adeguata è in grado di svelare come e perché l'**enorme produttività “tecnologica” non riesca a diventare produttività “complessiva”** ed a determinare un **nuovo “livello di civiltà”**.

4 – L'ipotesi marxiana dopo lo stallo del capitalismo

Abbiamo osservato, seguendo lo svolgimento storico del capitalismo, che negli anni '20 del secolo scorso, nei principali paesi capitalistici, si è giunti ad un livello della produttività tecnologica per cui il sistema capitalistico è entrato in crisi irreversibile di sovrapproduzione con simultaneo sottoconsumo della classe lavoratrice. Questa condizione è evidenziata tanto **nell'economia marxista, che in quella keynesiana** e deriva dal fatto che, come è rilevato da Marx, i “proletari” non hanno accesso al credito ed ai mezzi di produzione e non possono produrre se non in quanto salariati, cioè vendendo la propria forza lavoro a chi ha accesso al credito e ai mezzi di produzione. Poiché la forza lavoro è una **merce sovrabbondante** (offerta sempre superiore alla domanda), ed i lavoratori non possono astenersi dall'offrire sul mercato la propria forza lavoro in quanto è l'unico modo per ottenere il denaro necessario a soddisfare i bisogni inderogabili, la concorrenza tra i lavoratori spinge il prezzo della forza lavoro al suo “costo di produzione”, il **salario di sussistenza**. Allora l'aumento della produttività tecnologica, nelle condizioni di salario di sussistenza, provoca:

1. l'aumento del saggio di plusvalore (rapporto tra surplus e costo del lavoro produttivo usato)
2. l'aumento della composizione organica del capitale anticipato (rapporto tra il valore dello stock di mezzi di produzione e lo stock di lavoro in processo)

L'aumento simultaneo di questi due parametri conduce ad una situazione di sovrapproduzione potenziale, cioè di prodotto potenziale (offerta) di mezzi di produzione aggiuntivi superiore al loro prodotto reale (domanda effettiva), dovuta alla “**insufficiente crescita dei consumi**”. Marx non riteneva possibile che la borghesia potesse accettare di **sottrarre il lavoro alla condizione di merce sovrabbondante sul mercato e di negoziare il salario collettivamente**. Perciò riteneva che

l'unico modo per superare questa **condizione di stallo** del sistema economico, dove il capitalismo diventa “ostacolo ad ogni ulteriore sviluppo”, fosse la **fine della proprietà privata dei mezzi di produzione**.

Quando allora i lavoratori avessero accesso al credito ed ai mezzi di produzione, cosa che riteneva possibile solo mediante una rivoluzione violenta, si sarebbe avviato un processo che avrebbe condotto a raggiungere **due condizioni ulteriori**: dapprima una **produttività tecnologica che permettesse la soddisfazione dei bisogni primari** (improcrastinabili) dei lavoratori e poi una **produttività tecnologica che avrebbe soddisfatto i bisogni della società con un orario di lavoro così ridotto** da trasformare il lavoro necessario da “fatica alienante” a “primo bisogno della vita”. L'aumento della produttività tecnologica avrebbe quindi determinato, in sequenza, il raggiungimento di tre condizioni:

1. condizione di stallo del capitalismo (per insufficiente crescita dei consumi),
2. condizione di soddisfazione dei bisogni primari (improcrastinabili),
3. condizione di soddisfazione dei bisogni con orario di lavoro minore di quello desiderato.

Per il superamento della condizione 1. Marx riteneva necessario ricorrere, **per la “ultima volta” nella storia dell'umanità alla “violenza levatrice della storia”**, poiché la borghesia non avrebbe mai permesso “pacificamente” che il lavoro cessasse di essere una “merce sul mercato”. Che dovesse essere la “ultima volta” lo si deduce dal fatto che **l'abolizione delle classi sociali** avrebbe consentito di “dedicare” gli aumenti di produttività tecnologica, prima alla soddisfazione dei bisogni

primari di tutti i membri della società, poi alla riduzione del tempo di lavoro necessario, infine alla soddisfazione dei bisogni di tutti.

Quando le relazioni sociali produttive e riproduttive tenderanno al **superamento del rapporto di valore nello scambio e dell'alienazione del lavoro**, cioè tenderanno a riconoscere che la stessa **“tendenza all'accaparramento di risorse”** rappresenta l'ultimo grande ostacolo al processo di trasformazione di una produttiva **“tecnologica”**, che aumenta ormai più velocemente dell'aumento dei bisogni, in produttività **“complessiva”**, la civiltà umana sarà in una fase, in cui non sarà più necessaria e diventerà perciò **nociva** questa **“tendenza all'accaparramento di risorse”**. Allora sarà necessario che si affermi un pensiero umano, coerente e conseguente alle suddette nuove relazioni sociali produttive e riproduttive, capace di **“espellere l'uso della violenza nelle relazioni sociali”**, in quanto non più motivato dall'utilità di **“accaparrare le risorse”** e perciò necessario per

favorire il consolidamento di quelle nuove relazioni sociali produttive che **superano il rapporto di valore nello scambio e l'alienazione del lavoro**.

Dunque la **“rivoluzione proletaria”** avrebbe dovuto essere seguita da una fase del socialismo (proprietà collettiva dei mezzi di produzione) in cui si sarebbero soddisfatti i bisogni primari della popolazione, cioè raggiungendo la condizione 2.

Allora ci sarebbe stata la seconda fase del socialismo, in cui, oltre alla soddisfazione dei bisogni secondari (procrastinabili), crescenti più lentamente della capacità di soddisfarli, **l'aumento della produttività tecnologica avrebbe determinato una progressiva riduzione del tempo di lavoro necessario**, fino al raggiungimento della terza condizione 3, cioè **“la soddisfazione dei bisogni con un orario di lavoro minore di**

quello desiderato”, che avrebbe costituito la possibilità di nuove relazioni sociali (ri)produttive ed una società in cui <ciascuno dà [liberamente] secondo le proprie capacità e [questo permette che] ciascuno riceve secondo i propri bisogni> (comunismo). A questo punto, secondo Marx, cessa di avere una qualunque utilità e diventa pertanto nociva ogni residua **“tendenza all'accaparramento di risorse”** a danno di altri soggetti, individuali e collettivi, **persone e popoli**, ed il livello di civiltà, la soggettività umana ed il pensiero devono prevedere l'espulsione di ogni uso della violenza nelle relazioni sociali (perfino la **“fine dello stato”** e l'internazionalismo, poiché il tenore di vita di un popolo non avrebbe potuto crescere se i popoli vicini fossero rimasti nel degrado o ad uno stadio di civiltà minore).

Indubbiamente Marx ipotizzava che, nella seconda fase del socialismo, alla **progressiva riduzione del tempo di lavoro necessario** ed al complementare **progressivo aumento del tempo “libero”**, questo sarebbe stato dedicato all'appropriazione di massa della cultura, arte, scienza e tecnica, ed in particolare di quel **“general intellect”**, che sarebbe stato ormai il fattore produttivo fondamentale, sostituendo il lavoro **“fatica alienante”** e lasciando posto alla umanità.

La fine della condizione di merce delle attività umane avrebbe sancito la fine della loro alienazione ed il raggiungimento della piena umanità, patrimonio comune a tutti i membri della società. Dunque Marx riteneva che le **“rivoluzioni proletarie”** sarebbero state le ultime occasioni in cui sarebbe stato necessario ricorrere alla **“violenza levatrice della storia”**, in quanto poi sarebbe diventato inutile perfino il ruolo (repressivo) dello stato, che avrebbe potuto anche **“essere abolito”**, riconoscendo che la fine della **“utilità”** di **“accumulare risorse”** avrebbe reso la violenza nelle relazioni sociali, sia tra individui, che tra popoli, possibile soltanto come sintomo, **espressione di una “grave infermità psichica”**.

5 – Sviluppo storico dopo il primo stallo del capitalismo: lo stato sociale keynesiano

La storia dello sviluppo economico dopo il raggiungimento della condizione di “stallo del capitalismo”, certamente dovuta alle drammatiche vicende, come

- la prima violenta rivoluzione proletaria nell'impero russo,
- la terribile devastazione della grande depressione,
- la violenta affermazione dei nazifascismi e
- la inaudita bestiale violenza della seconda guerra mondiale,

ma anche alla constatazione empirica che effettivamente

- “se non aumentano i consumi, non ci può essere domanda sufficiente per maggior capitale e dunque cessa l'accumulazione capitalistica per potenziale sovrapproduzione”, nei paesi più sviluppati capitalistamente, ha prodotto lo “stato sociale” keynesiano, in cui l'aumento della spesa pubblica soddisfaceva progressivamente quei bisogni primari che il capitale privato aveva difficoltà a soddisfare (prodotti “etici” o “intrinsecamente monopolistici” – scuola, sanità e trasporti) e, puntando alla piena occupazione delle risorse e quindi del lavoro ed accettando la negoziazione collettiva del salario e la protezione sociale dei disoccupati, determinava in larga misura, anche se non totalmente, il superamento per il lavoro della condizione di merce eccedente (offerta maggiore della domanda) sul mercato.

Questo, per la borghesia,

- eliminava lo spettro della rivoluzione proletaria e della fine della proprietà privata dei mezzi di produzione, ed

- otteneva il superamento della condizione di stallo del capitalismo, mentre, per la società nel suo complesso,
- otteneva il raggiungimento dell'obiettivo 2, cioè la soddisfazione dei bisogni primari della popolazione.

Keynes era ben consapevole che questa condizione avrebbe comportato che i successivi aumenti di produttività tecnologica avrebbero dato luogo ad una certa **propensione marginale al risparmio anche da parte dei lavoratori**, che avrebbe riproposto l'**eccesso di risparmi rispetto al possibile aumento dello stock di capitale**, quindi o un **nuovo stallo dell'economia** o avrebbe richiesto due misure di politica economica:

1. l'eutanasia del risparmiatore (rentier) e
2. la riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario.

Questa progressiva riduzione del tempo di lavoro a parità di salario avrebbe determinato il complementare progressivo aumento del tempo "libero", e questo secondo Keynes ed in sintonia con Marx, avrebbe dovuto essere dedicato all'appropriazione di massa della cultura, arte, scienza e tecnica, sostituendo la fatica del lavoro "alienante" con la fatica "non alienante" dello studio, dell'arte e della conoscenza, che contraddistinguono la "umanità".

Keynes, con il suo celebre esempio dell'epitaffio della domestica, che concepiva ingenuamente il tempo "libero" come tempo "vuoto" di attività, ripropone la **profonda differenza** tra il classico "**otium litteratum**" o "**σχολη**" (ozio, da cui il termine "scuola"), in cui si è liberi dalle attività economiche (negotium – nec otium – senza ozio) per occuparsi dell'arte, estetica (sublimazione della libido) e della conoscenza (filosofia nei classici, scienza e tecnica nei moderni, cioè

conoscenza come capacità di cambiare consapevolmente la natura, compreso l'antropos stesso, cioè il socratico **“conosci te stesso”** come **“capacità di cambiare se stesso”**, consapevolmente), e la **opposta pratica** dell'ozio come **tempo “vuoto”**, nel quale eventualmente **seguire soltanto le spinte pulsionali fine a se stesse**, cioè l'**edonismo** o il **sadismo**, come quando la classe aristocratica nella Roma imperiale offriva alla plebe **“panem et circenses”**, per manipolarla e lasciarla nella condizione di animalità, **“intrattenendola”** e spingendola alla ricerca **della violenza e del piacere**. È utile ricordare che Freud evidenziò nello sviluppo della civiltà la possibilità che emerga il cosiddetto **“istinto di morte”**, che si manifesta, quando c'è un **“eccessivo abbassamento del livello di energia pulsionale”** (eccessiva scarica libidica), in due modi:

1 – **“depressione”** dovuta all'azzeramento della libido (eccesso di edonismo)

2 – **“sociopatia”** sostitutiva e trasformazione dell'aggressività in **“distruttività”** sadica. Allora, se lo **“stato sociale keynesiano”** ha prodotto risultati analoghi alla **“prima fase del socialismo”** e se tanto Keynes, quanto Marx, ipotizzano la **diminuzione progressiva del tempo di lavoro** e la simultanea **appropriazione della cultura da parte delle masse** nel complementare, progressivamente crescente, tempo libero, una eventuale **“seconda fase”** di un rinnovato **“stato sociale”** potrebbe produrre risultati analoghi alla seconda fase del **“socialismo”**, ipotizzato da Marx, cioè portare la società alla **“condizione di soddisfazione dei bisogni con orario di lavoro minore di quello desiderato”**.

Proprio Keynes esplicita le condizioni necessarie alla realizzazione della seconda fase dello stato sociale, in cui tutti i membri della società avrebbero dovuto perseguire

1. la **appropriazione della cultura** con la riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario e l'aumento del tempo libero e

2. la **fine dell'accaparramento di risorse** con l'eutanasia del risparmiatore, **“consegnando l'avidità umana alle cure dello psichiatra”**.

6 – L'esperienza del “comunismo reale” e l'egemonia del marxismo leninismo

Pochi anni prima che i paesi capitalistici più sviluppati (Inghilterra, Germania, Francia, USA) si trovassero in una grande crisi del sistema capitalistico (cioè di stallo per insufficiente crescita dei consumi), Lenin, che aveva teorizzato la possibilità della rivoluzione proletaria e della conseguente abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione anche in paesi nei quali non ci fosse un elevato livello di produttività tecnologica, approfittando della crisi del vecchio, decrepito ed anacronistico regime aristocratico dell'impero zarista, delle drammatiche condizioni della prima guerra mondiale e della rivoluzione di tutto il popolo, riuscì ad impadronirsi del potere e portò i mezzi di produzione sotto il controllo dello stato centrale.

Questo approccio “marxista leninista” di fatto **cancellava il comunismo “scientifico”** di Marx ed Engels, che identificava il momento del “rintocco funebre” del capitalismo proprio nel raggiungimento di quel livello di produttività, che avrebbe determinato lo stallo del capitalismo e che dunque ipotizzava che il superamento della proprietà privata dei mezzi di produzione potesse avvenire solo **quando la produttività sarebbe stata così elevata da richiedere l'eliminazione della mediazione produttiva del capitale**, in quanto ormai “ostacolo ad ogni ulteriore sviluppo”. L'ipotesi di Lenin che il momento della rivoluzione proletaria potesse dipendere dallo stato di organizzazione del proletariato e dal seguito del partito tra le masse popolari e non dalle **“condizioni materiali oggettive della produttività”**, significava ritenere che i membri di **ogni società**, solo in quanto esseri umani, sarebbero

disposti spontaneamente a cooperare secondo le proprie capacità e a ripartire il prodotto sociale ottenuto secondo la quantità di lavoro erogato. Chi abbia letto le critiche impietose di Marx a Proudhon ed alla sua proposta

- di un prezzo delle merci equivalente alla quantità di lavoro usato e
- di un salario pagato in cedole orarie, pari al lavoro erogato dal lavoratore, saprebbe che Marx considerava tale ipotesi semplicemente ridicola, anche se le cedole orario si fossero chiamate “rubli” o altro nome di denaro.

Ma soprattutto Marx, come abbiamo osservato, riteneva **necessario un elevato livello di produttività tecnologica**, tanto da richiedere stabilmente che, da quel livello in poi, la produzione dovesse essere principalmente rivolta al consumo ed eventuali nuovi investimenti dovessero essere rigorosamente quelli strettamente necessari per aumentare eventualmente i consumi. Prima del raggiungimento di quel livello di produttività, l'unico obiettivo della lotta di classe poteva essere soltanto il “temporaneo” **superamento della concorrenza tra i lavoratori e la contrattazione collettiva**, per cercare di superare “temporaneamente” la **condizione del lavoro di merce sovrabbondante sul mercato**.

Se dunque il livello di produttività, tecnologica e complessiva, ed il livello di civiltà, raggiunti da una certa società, non doveva rappresentare una **condizione necessaria** per superare la mediazione (ri)produttiva del capitale, allora anche una società primitiva o tribale o feudale e non solo una a capitalismo maturo, doveva avere le condizioni per poter instaurare una società comunista. **Ignorando la necessità di rilevare scientificamente la verifica delle condizioni oggettive di produttività, da raggiungere storicamente**, il leninismo basava dunque

l'azione politica su una presunta intrinseca **“tendenza umana a cooperare con tutti gli altri membri della società”**, indipendente dalle **condizioni storiche** di “elevatissima produttività tecnologica”, dunque **“scritta nel genoma”** e non **“nelle condizioni storiche della produttività”**.

Ma dunque, se non doveva importare il “livello di civiltà” possibile, cioè il “livello di produttività storicamente raggiunto”, ogni società poteva esprimere la presunta **“tendenza umana a cooperare”**, che doveva dunque essere **geneticamente presente** nell'antropos, e quindi qualunque cultura poteva esprimerla, per cui occorreva teorizzare che **“tutte le culture sono equivalenti”**. Per questo tale bizzarra tesi dello strutturalismo di Levy Strauss (relativismo culturale) ha potuto entrare a far parte degli stereotipi dell'intellettuale collettivo della sinistra alternativa. È peraltro utile osservare che, nell'esame della realtà, si può trovare in generale solo quello che si cerca, in barba alla serendipity, ed è evidente che, se si cerca l'intrinseco carattere “strutturale” della “psiche collettiva” che “produce la cultura” in generale, si troverà ciò che si cerca, cioè **solo** quella “struttura” universale che produce **qualunque** cultura.

Sarebbe davvero singolare che questa “struttura” non risultasse universale e non fosse patrimonio genetico di tutti gli esseri umani.

Se poi però si cerca di esportare il pensiero liberale nella società tribale dell'Afghanistan, senza aver prima estensivamente introdotto le relazioni capitalistiche, ci si scontra con la realtà e si deve riconoscere che, incredibilmente, vincono proprio quei talebani, che sembrano uscire dal medioevo. Questo dovrebbe convincere, non dico i liberali, ma almeno parte di coloro che hanno studiato Marx che **“il pensiero si determina storicamente in coerenza con le relazioni sociali (ri)produttive”** e dunque il pensiero liberale **non può determinarsi in coerenza a**

relazioni sociali (ri)produttive tribali, ma solo in coerenza con relazioni sociali (ri)produttive di tipo capitalistico. Ma per esportare il capitalismo, è necessario avere un livello di produttività tecnologica che permetta lo scambio con altri paesi, cioè occorre che le società precapitalistiche abbiano accesso alla tecnologia (*general intellect*), che invece è rigorosamente capitalizzata nei paesi più sviluppati.

7 – La crisi dello stato sociale e l'ascesa del neoliberismo

Abbiamo osservato come Keynes stesso avesse previsto che una certa propensione marginale al risparmio anche da parte dei lavoratori avrebbe riproposto l'eccesso di risparmi rispetto al possibile aumento dello stock di capitale, quindi o un **nuovo stallo dell'economia** o la necessità della **diminuzione dell'orario di lavoro a parità di salario**.

Abbiamo però avuto modo di osservare che tanto la sinistra marxista, quanto quella keynesiana, avessero smarrito il **teorema marx-keynesiano della crisi per eccesso di produttività**. Questo condusse tanto i cd marxisti, quanto i cd keynesiani, a ritenere erroneamente che la crisi fosse dovuta ad **investimenti insufficienti** perché i **costi erano troppo elevati ed i profitti troppo bassi** e mancavano i nuovi investimenti perché mancavano i **profitti reinvestiti**. Allora era necessario **abbassare i costi**, quindi bisognava **abbassare i salari**. Inoltre, poiché **“abbassare il costo di una merce fa aumentare la sua domanda”**, era necessario **“abbassare i salari per aumentare l'occupazione”**.

Questa evidente sudditanza della sinistra, sia socialdemocratica, che alternativa, ai dogmi ed agli stereotipi del pensiero economico liberista, si rivelò in tutti i paesi, specialmente in Italia, dove la borghesia aveva una lunga tradizione a competere con quelle degli altri paesi dell'Occidente con **il basso costo dei salari e con le rimesse degli emigrati**.

Infatti tutta la classe politica italiana, di fronte alla deregulation dei mercati internazionali, teorizzò che il **lavoro italiano dovessero competere con quello dell'Europa dell'Est e del terzo mondo** ed il centrosinistra arrivò a produrre il pacchetto Treu, dove si rendeva il lavoro **“precario”** (contratti Co.Co.Co), minando le basi della contrattazione collettiva e soprattutto lo si rendeva di nuovo, come prima dello stato sociale. **una merce qualunque**, perfino subappaltabile (lavoro interinale). Ma abbassare i salari permette alle imprese di avere maggior margine e costi minori del lavoro, ma, in assenza dello stato come **“occupatore di ultima istanza”**, anche la disoccupazione aumenta. Se allora esaminiamo ciò che è avvenuto nei 40 anni di neoliberalismo, possiamo osservare che la mancata riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario è stata perlopiù **“sostituita”** dall'aumento del lavoro e delle merci improduttivi, ma ha lasciato una crescente disoccupazione, poiché lo stato, non solo ha smesso di essere occupatore di ultima istanza, ma è stato costretto a limitare la sua azione al pareggio di bilancio.

Come già osservato, se non aumenta il prodotto sociale complessivo, le imprese non hanno ragione di aumentare la loro dotazione di capitale produttivo e dunque non c'è spazio per **nuovi investimenti produttivi** e c'è lo stallo dell'economia.

Ma nel periodo dello stato sociale, dove il parziale superamento della condizione di merce del lavoro aveva permesso che il reddito reale dei lavoratori aumentasse con l'aumento della produttività, il capitale aveva sperimentato che una parte del crescente plusvalore poteva essere utilizzata, non per aumentare la capacità produttiva, ma per **accaparrare i mercati** (vecchi e nuovi) e per **spingere al consumo i lavoratori** (consumismo), che cominciavano a manifestare una ancora bassa, ma crescente, **“propensione marginale al risparmio”**.

Allora, a fronte di un **aumento della produttività “tecnologica” (PIL/ore di lavoro produttivo)**, cioè che si potesse produrre lo stesso PIL con minor lavoro (e consumi intermedi), aveva cominciato ad introdurre maggiori spese improduttive (che non servivano cioè a produrre di più) per condizionare i consumatori ed i mercati.

Queste spese obbligano le altre imprese a fare altrettanto per non diminuire la loro quota di mercato ed il risultato complessivo è che **i minori costi produttivi (industriali) di beni e servizi sono “compensati” da maggiori costi improduttivi** (finanza, marketing, pubblicità, relazioni pubbliche, lobby, regalie, rappresentanza, sponsorizzazioni, fondazioni culturali, ecc.), tanto che abbiamo potuto constatare che la **produttività “complessiva” (PIL/ore di lavoro, produttivo e non produttivo) non è aumentata sensibilmente**, che il **prezzo di vendita al pubblico è spesso 10 volte maggiore del costo industriale** e che il **“rapporto tra il prezzo di vendita al pubblico ed il costo industriale”** è in relazione al **“reddito pro capite”** del paese.

Infatti, poiché il reddito procapite della Germania è maggiore di quello del Portogallo e questo di quello della Romania, mutatis mutandis, un prodotto che ha lo stesso costo industriale, viene

venduto ad un prezzo al pubblico maggiore in Germania, che in Portogallo ed infine in Romania. Poiché il bisogno del valore d'uso di quel prodotto (quantità fisica pro capite) è molto leggermente maggiore in Germania, che in Portogallo, che in Romania, la quantità di spese improduttive sul “ricco” mercato tedesco è molto maggiore, di quelle spese sul mercato “medio” del Portogallo, a loro volta maggiori che nel mercato “povero” della Romania.

Pertanto, anche se l'oggetto fisico o il servizio è **identico**. lo “psicoprodotto” (il valore d'uso “percepito” dalla psiche “intrattenuta” e

“manipolata”) risultante dopo le spese improduttive, è “diverso” in Germania da quello venduto in Portogallo o in Romania.

Quelle spese improduttive nei conti economici sono in genere registrate come costi (che si sottraggono dal fatturato e non pagano tasse), non aumentano lo stock di capitale reale nello stato patrimoniale e sono considerati “consumi intermedi” nelle contabilità nazionali. Manifestano però la loro natura di “capitale immateriale”, quando le quote o le azioni sono vendute sul mercato, perché il valore di una impresa che possiede x% di market share di un settore in Germania o in Portogallo o in Romania è molto diverso, anche se hanno lo stesso valore ai libri. La questione appare dunque essere in questi termini:

- il capitale ha imparato ad impadronirsi del *general intellect*,
- il capitale ha imparato ad impadronirsi del valore prodotto,
- i lavoratori non hanno ancora capito che il lavoro ha cessato di essere la misura del valore,
- i lavoratori continuano a concepire il proprio lavoro e se stessi come una merce,
- desiderano solo di poterlo vendere ad un prezzo elevato e
- desiderano accumulare denaro e che questo denaro abbia un rendimento.

Poiché non riescono a vedere l'enorme plusvalore prodotto ed appropriato dal capitale

- rimuovono che la maggior parte del lavoro è improduttivo,
- rimuovono la prospettiva di fare a meno del (proprio) lavoro improduttivo,

- rimuovono che il valore aggiunto non deriva più dal loro lavoro.

Ma i profitti, come abbiamo visto, spesso non si vedono perché contabilmente appaiono come “costi” e l'idea di tassare i costi fa temere ai lavoratori di perdere ulteriori posti di lavoro. Poiché il valore aggiunto (prodotto lordo meno i costi in merci consumate) è la somma di salari e profitti, se lo stato non riesce a tassare i profitti, che vengono contabilizzati come costi ed esclusi dal calcolo del valore aggiunto, allora non resta che tassare il lavoro e la spesa sociale finisce per esprimersi in una tassazione elevatissima, in rapporto al potere d'acquisto dei salari. La reale “aleatorietà” e “problematicità” del “processo di determinazione storica del pensiero umano collettivo”, per cui, come sottolinea Mazzetti, l'effettivo cambiamento del pensiero e della soggettività collettiva retroagisce nel permettere o meno che le “nuove relazioni sociali produttive e riproduttive” si realizzino effettivamente, si evidenzia nel fatto che esiste una oggettiva alternativa nella gestione dell'altra pulsione “naturale”, la libido.

Anche questa con il capitalismo subisce due trasformazioni “tecnologiche”, in quanto:

1. l'uso dell'energia artificiale rende la forza lavoro femminile ugualmente produttiva di quella maschile e questo permette la faticosa elaborazione di un pensiero, in cui si riconosca la libertà economica della donna,
2. l'uso dei contraccettivi (e le tecniche di inseminazione artificiale) separano oggettivamente l'esercizio della sessualità dalla attività di procreazione, permettendo la faticosa elaborazione di un pensiero, in cui la donna (e, di conseguenza, anche l'uomo) possono esercitare la sessualità liberamente.

Questa “uguaglianza” della donna con l'uomo, sembra postulare una “totale repressione della violenza nelle relazioni sociali”, ma permette una “totale libertà sessuale individuale”, che si comincia ad esprimere nella evoluzione del pensiero liberale come “totale libertà sessuale tra individui adulti consenzienti”.

8 – Conclusioni

È possibile, per quanto abbiamo visto, che i membri della società possano dedicare il loro tempo libero al **perseguimento dell'edonismo fine a se stesso** (come nel perseguimento di “panem et circenses” della plebe romana) o, sublimando la spinta pulsionale libidica nelle relazioni sociali, all'**esercizio della cultura** (arte e conoscenza tecnico scientifica, anche di se stessi, come nello “otium litteratum”).

Evitando di dare “giudizi morali”, è però utile constatare che:

- se il tempo libero è dedicato all'edonismo “fine a se stesso” (e non “sublimato”), cioè alla originaria “**animalità**”, questo rende il soggetto individuale “manipolabile”, oggetto di “intrattenimento”, facilmente condizionato come “consumatore”, quindi costretto a lavorare per “condizionare se stesso” e continuare ad “**alienare la sua attività**” per permettere di “**capitalizzare**” la sua alienata “**capacità di condizionare di se stesso**”,
- se il tempo libero fosse invece dedicato al “faticoso”, ma non “alienante” **esercizio della cultura**, allo sviluppo della “**umanità**”, questo potrebbe rendere il soggetto partecipe socialmente al processo di scelta dei propri bisogni, meno manipolabile e capace di sottrarre se stesso e le proprie attività alla condizione di merce, tanto da far emergere, sia

individualmente, che socialmente, una nuova soggettività ed un pensiero capace di conoscere e cambiare se stesso e di controllare la natura animale, geneticamente ereditata.

Questa possibili alternative (schematicamente indicate) mostrano che il pensiero potrebbe immaginare e concepire se stesso come un essere **“umano”**, dedito alla **“fatica”** di essere **“attivo”** o di **fuggire da questa “scomoda e faticosa” umanità ed attività** e lasciarsi guidare, **“passivamente e comodamente”**, senza **“fatica”**, dal capitale nei meandri delle nuove potenzialità tecnologiche, sperimentare i nuovi orizzonti dell'edonismo tecnologico e continuare a concepire lo studio e l'istruzione solo come **“educazione al lavoro”** (studiare solo per **“avere un buon lavoro”** e **“meritare”** più dell'altro in una **“competizione”** con gli altri individui e gli altri popoli), anziché **“faticare”** per una **“educazione”** alla nuova condizione di umano socialmente **“responsabile”** delle proprie attività. In questi tempi emerge la **“deresponsabilizzazione”** che pervade la società attuale, nella quale la **“fine delle ideologie”** ha lasciato un **“vuoto di ideali”**, che spesso produce un fastidioso e cialtronesco **“potere del burocrate”**, la cui attività di **“servizio all'utente”** talvolta non esprime empatia ed attenzione ai suoi bisogni o dove il giovane studente non riceve stimoli culturali sufficienti a motivarlo alla **fatica dell'apprendimento e dell'esercizio della cultura** ed esprime un ingenuo desiderio di essere esentato dalla fatica dello studio e protetto dalle frustrazioni della vita, spesso assecondato da alcuni genitori, poco educati a capire la propria psiche e men che mai capaci di capire ed educare quella dei loro figli.

La destra **reazionaria**, a fronte della mancanza di una prospettiva progressista a questa crisi della società, **“reagisce”** al nuovo (la oggettiva fine della **necessità della fatica** da parte degli esseri umani per soddisfare i propri bisogni) riproponendo il **“merito”**, come

riproposizione del desiderio di **“prevalenza sugli altri”**, cioè della vecchia **“concorrenza”** con **altri individui ed altri popoli**, anziché proporre una nuova soggettività **“responsabile”** delle proprie azioni, capace di **metabolizzare le frustrazioni della vita e cooperare “attivamente” con gli altri**, riconoscendo che le nuove condizioni di elevata produttività tecnologica permettono e richiedono di non essere più in competizione con gli altri per accaparrare le risorse ed occorre capire che non si può migliorare ulteriormente il proprio tenore di vita, se gli altri vivono nel sottosviluppo o nel degrado. Lo stato sociale keynesiano ha posto le premesse per il **superamento della condizione di merce del lavoro e dell'alienazione delle attività umane** ed ha ottenuto la condizione di **soddisfazione dei bisogni primari** (improcrastinabili), senza eliminare la proprietà privata dei mezzi di produzione, superando la vecchia diatriba ottocentesca tra riformisti e rivoluzionari e la teorizzazione della necessità dell'ultimo ricorso alla **“violenza levatrice della storia”**, ma avviando comunque il processo verso un agire comunitario, ma ha posto la necessità:

1. dell'eutanasia del risparmiatore e
2. della riduzione dell'orario di lavoro a parità di salario,

che sono oggettivamente le condizioni per condurre la società, lentamente e faticosamente, al **superamento della alienazione delle attività umane**.

Questo è il punto critico evidenziato da Mazzetti:

ora il pensiero deve riuscire ad immaginare una prospettiva in cui

- i meccanismi previdenziali ed assicurativi e la fiscalità generale assicurino la soddisfazione dei propri bisogni individuali presenti e futuri,

- emerga un tempo libero in cui sviluppare l'umanità,

ma il pensiero e la soggettività umana devono riuscire ad immaginare se stessi come non più sottomessi alla necessità di un rapporto di valore e di alienazione nello scambio sociale delle proprie attività, che **debbono essere sottratte alla condizione di merce.**

Non è scontato che ciò avvenga!

Abbiamo intanto dovuto constatare che **non è scritto nel genoma**, come ha dimostrato il fallimento di un comunismo utopistico, basato sulla convinzione che gli esseri umani siano geneticamente disposti alla cooperazione e dunque che sia sufficiente metterli in condizione di “non essere sfruttati dal potere dispotico ed arbitrario della borghesia” per ottenere la loro cooperazione anche in condizioni di miseria e scarsa produttività.

Invece, in assenza delle condizioni di elevata produttività tecnologica e **senza la sferza del capitale** (cioè della condizione del lavoro di “merce”), è stata necessaria una sferza ben più dura e drastica, da rendere quasi sempre la paradossale “provocazione retorica” della “dittatura del proletariato” una **reale, tragica, assurda ed allucinante “dittatura sul proletariato”**, per **costringerlo con la forza** a superare, in condizioni di miseria, la tendenza naturale ad accaparrare le scarse risorse a danno degli altri.

Ora invece che esistono quelle condizioni reali di elevatissima produttività, la reale difficoltà, che i progressisti incontrano nel proporre un possibile e necessario percorso di

1. eutanasia del rentier (tasso d'interesse reale negativo del denaro)
2. riduzione dell'orario di lavoro (ed aumento del tempo libero)

è che **“i lavoratori non sanno che farsene del tempo libero”** e non riescono ad immaginare se stessi (cioè **“rimuovono”** l'idea che debbano trovarsi) con **“la maggior parte della propria esistenza”** senza **nessuna attività obbligata da fare.**

Questa umanità è smarrita di fronte al fatto che dallo stesso mondo delle imprese private stia già emergendo la possibilità concreta di **una settimana di soli quattro giorni lavorativi!** Oltre al sabato ed alla domenica, **cosa fare anche il venerdì?**

Mancano i soldi per intrattenersi e non annoiarsi!

Per fortuna c'è la **“provvidenziale”** televisione (e i social) per **“intrattenere”** le persone! La società si scopre **“infantile”** rispetto al compito di **“trovare in se stessi le ragioni per vivere”** al di là della necessità, come i bambini, che hanno bisogno di essere **“intrattenuti”** per non annoiarsi. Inoltre il capitale ha **“saggiamente”** fatto in modo di ridurre le spese dello stato e quindi che i bambini non abbiano assistenti per asili nido, tempo pieno scolastico e sport e ci sia bisogno dell'attività dei nonni e che, viceversa, anziani, malati e disabili non abbiano sufficienti assistenti e dunque ci sia bisogno del tempo libero dei familiari o dell'assistenza del volontariato e lo stato non riesce ad appropriarsi delle crescenti risorse necessarie a quelle attività umane, sempre più numerose, che hanno una natura intrinsecamente monopolistica.

Per questo la prospettiva progressista non può limitarsi ad una politica economica alternativa praticabile senza una battaglia politica culturale adeguata e, viceversa, non è possibile affermare una visione alternativa dell'umanità senza indicare una politica economica che renda realisticamente immaginabile quel percorso, come la possibilità di

prelevare le **necessariamente crescenti** entrate fiscali **direttamente dal plusvalore**, anziché dal reddito dei lavoratori.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2023

- Q. nr. 3/2023** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Conclusioni
- Q. nr. 2/2023** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 12
- Q. nr. 1/2023** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 11
-

2022

- Q. nr. 11/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 10
- Q. nr. 10/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 9
- Q. nr. 9/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 8
- Q. nr. 8/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 7
- Q. nr. 7/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 6
- Q. nr. 6/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 5
- Q. nr. 5/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 4
- Q. nr. 4/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 3
- Q. nr. 3/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo 2
- Q. nr. 2/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza – Capitolo I
- Q. nr. 1/2022** – PRIMA CHE GIUNGA IL TERMINE, riflessioni odierne sulla difficoltà di spingersi OLTRE IL PIENO IMPIEGO, Pur disponendo di una teoria della crisi e della nuova base della ricchezza - Introduzione
-

2021

- Q. nr. 12/2021** – Ecologia e rapporti di produzione (3)
- Q. nr. 11/2021** – Ecologia e rapporti di produzione (2)
- Q. nr. 10/2021** – Ecologia e rapporti di produzione (1)
- Q. nr. 9/2021** – L'evoluzione in corso: una tragicommedia di fantasmi
- Q. nr. 7-8/2021** – Spiragli – Indizi della possibilità o impossibilità di un altro comunismo
- Q. nr. 6/2021** – La controversia sui lavori socialmente utili
-

-
- Q. nr. 5/2021** – Il pensionato furioso
Q. nr. 4/2021 – Tre documenti relativi ad un momento chiave (1983) dell’instaurarsi della crisi attuale
Q. nr. 3/2021 – La riduzione del tempo di lavoro sulle due sponde dell’atlantico
Q. nr. 2/2021 – Concentrarsi sui cocci del neoliberalismo o districarsi nel testaccio* della storia?
Q. nr. 1/2021 – Capire la natura della “Democrazia Economica” e individuare i suoi limiti
-

2020

- Q. nr. 9/2020** – Quale soggetto per la riduzione dell’orario di lavoro?
Q. nr. 8/2020 – L’assurdità dei sacrifici
Q. nr. 7/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte quarta)
Q. nr. 6/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 7)
Q. nr. 5/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 6)
Q. nr. 4/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 5)
Q. nr. 3/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 4)
Q. nr. 2/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 3)
Q. nr. 1/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 2)
-

2019

- Q. nr. 9/2019** – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 1)
Q. nr. 8/2019 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte seconda)
Q. nr. 7/2019 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte prima)
Q. nr. 6/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (VI Parte)
Q. nr. 5/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (V Parte)
Q. nr. 4/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (IV Parte)
Q. nr. 3/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (III Parte)
Q. nr. 2/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (II Parte)
Q. nr. 1/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (I Parte)
-

2018

- Q. nr. 11/2018** – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (IV Parte)
Q. nr. 10/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (III Parte/2)
Q. nr. 9/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (III Parte)
Q. nr. 8/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (II Parte)
Q. nr. 7/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (I Parte)
Q. nr. 6/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (IV Parte)
Q. nr. 5/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (III Parte)
Q. nr. 4/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (II Parte)
Q. nr. 3/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (I Parte)
Q. nr. 2/2018 – Alla scoperta della Libertà che manca (V Parte)
Q. nr. 1/2018 – Alla scoperta della Libertà che manca (IV Parte)
-

2017

- Q. nr. 11/2017** – Alla scoperta della Libertà che manca (III Parte)
Q. nr. 10/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (II Parte)
Q. nr. 9/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (I Parte)
Q. nr. 8/2017 – Oltre la crisi del Comunismo
Q. nr. 7/2017 – Il Comunista negato – Un soggetto in bilico tra regresso e coazione a ripetere
Q. nr. 6/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l’uomo sottosopra) (Terza parte)
Q. nr. 5/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l’uomo sottosopra) (Seconda parte)
Q. nr. 4/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l’uomo sottosopra) (Prima parte)
Q. nr. 3/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Seconda parte)
Q. nr. 2/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Prima parte)
Q. nr. 1/2017 – Per comprendere la natura dello Stato Sociale e la sua crisi

2016

Q. nr. 10/2016 – La crisi e il bisogno di rifondazione dei rapporti sociali - In ricordo di Primo Levi e Federico Caffè

Q. nr. 9/2016 – 1. L'individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione?

2. Il capitale è zoppo, non seguiamolo nella sua illusione di essere una lepre

Q. nr. 8/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (Appendice)

Q. nr. 7/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (V Parte)

Q. nr. 6/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (IV Parte)

Q. nr. 5/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (III Parte)

Q. nr. 4/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (II Parte)

Q. nr. 3/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (I Parte)

Q. nr. 2/2016 - La disoccupazione al di là del senso comune

Q. nr. 1/2016 - Meno lavoro o più lavoro nell'età microelettronica?

Sinistra, un'idea worth spreading

Giovanni Mazzetti

Dieci brevi lezioni di critica dell'economia politica

La rivoluzione culturale per capire e affrontare la disoccupazione



Asterios

Biblioteca

