

Francesco Ranci

Sulle contraddizioni interne ai criteri di analisi presumibilmente utilizzati in “La schiavitù del capitale”, di Luciano Canfora (2017).

I. Osservazioni sulla pubblicazione, incluso il titolo.

Si tratta di un libello: apparentemente di rapida lettura, immediata comprensione e modico esborso alla cassa della libreria ma che poi risulta, invece, sia repertorio di paradigmi articolati in frasi brevi e perentorie, che sfidano il lettore a rivedere le sue precedenti convinzioni, e sia fonte di interminabili riflessioni e di persistenti dubbi interpretativi. In questi casi, infatti, ci ritroviamo alle prese con delle analisi di cui ci vengono esposti quasi esclusivamente i risultati - mentre, sulle procedure utilizzate per ottenerli, se proprio uno volesse interessarsene, dovrebbe arrangiarsi un po' da solo lavorando, diciamo, di immaginazione, allo scopo di ricostruire quello che viene dato per scontato, o comunque per noto, dall'autore.

Da un punto di vista metodologico-operativo, sorge anzitutto il problema della coerenza delle procedure utilizzate per confezionare la narrazione, a partire dai criteri di analisi per arrivare poi fino alle soluzioni espositive dai risultati ottenuti. Una coerenza sulla quale, purtroppo, risulta impossibile fare tranquillamente affidamento, stante il peraltro non immenso patrimonio storico delle riflessioni metodologiche prodotte dagli esseri umani in merito alla loro propria storiografia - approdato finora, invariabilmente, ai tradizionali problemi epistemologici della “conoscenza”: una procedura identificata, dal punto di vista teorico, come presunto connubio “vincente” delle prerogative, di un “soggetto” e di un “oggetto”, di cui, tuttavia, risulta poi impossibile specificare le modalità - a fronte di problemi a vario titolo identificati come tali, ma nel complesso riconducibili, sulla base dei criteri proposti dalla Scuola Operativa Italiana, al problema dell'auto-contraddizione di suddividere con criteri spaziali il “soggetto” dall'“oggetto”, della presunta “conoscenza”, senza considerare che il termine designa una ripetizione di processi mentali, o cerebrali, nel tempo. E non di presunte “entità”, viaggianti in un presunto “spazio”, tra presunte dimensioni “interne” ed “esterne” ai corpi umani o ai loro cervelli ¹.

Il prezioso lavoro dello storico, e quello di Canfora merita certamente tutti gli apprezzamenti possibili, andrebbe salvato da questa auto-contraddizione filosofica (cerco di essere obiettivo, ma senza essere del tutto convinto di poterlo essere, formulo argomentazioni destinate a chi presumo condivida questo ed altri miei valori, ma senza poter mettere in comune i criteri di controllo in merito alla correttezza o meno delle argomentazioni stesse, utilizzo dei termini che da un lato considero “corrispondenti” a quello che vedo, mentre dall'altro lato li denuncio io stesso come “arbitrari”), selezionando fra i suoi elementi costitutivi (“fatti storici” individuati come

¹ Vedi Felice Accame, *Scienza, storia, racconto e notizia*, 1993, p. 27, per l'osservazione che “senza aver funzionalmente identificato un percepire, categorizzare, semantizzare, etc., neppure sapremmo che del cervello ci si deve occupare”, e, soprattutto, per un'esposizione più esauriente dell'applicazione del punto di vista metodologico-operativo in ambito storiografico.

tali e rapporti fra loro istituiti ²⁾ quelli che possono essere recuperati all'interno un quadro analitico esplicitabile in maniera coerente - dotato quindi delle caratteristiche necessarie affinché possa essere messo utilmente in discussione, e, volendo, ulteriormente ampliato, dopo averlo ricondotto a una modellizzazione delle procedure seguite: come l'adozione di un termine di riferimento e i relativi confronti delle osservazioni ad esso, e i tentativi di spiegazione delle differenze riscontrate, prevalentemente in termini di causa ed effetto o di mezzo e scopo ³⁾.

1. Sul significato, rimasto implicito, della data di pubblicazione.

Senza farlo espressamente notare, la pubblicazione esce nel centenario della Rivoluzione Russa del 1917. Invece di affermare apertamente che, dopo un secolo esatto trascorso a partire da quell'avvenimento, l'autore ritiene opportuna una riflessione sul suo significato storico, egli si affida a un messaggio (escludendo che si tratti di una coincidenza temporale non contemplata dall'autore) che resta implicito - e, come tale, comporta un rischio suo proprio di andar perso, o di venir metabolizzato inconsapevolmente, o di venir travisato - ovviamente con possibili conseguenze negative ai fini della corretta comprensione anche della parte esplicita. Al contrario procede, per fare un confronto con un autore meno erudito e meno scetticeggiante, Martin Luther King, quando pubblica il suo "Why We Can't Wait" a un secolo esatto dall'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti d'America - dedicando il primo capitolo a spiegare che quella che definisce come la "Negro Revolution of 1963" nasce dalla consapevolezza che un secolo era passato dall'emancipazione degli schiavi, firmata dal Presidente Lincoln, e che il termine "libertà", alle orecchie dei loro discendenti, aveva acquisito nel frattempo un "suono irridente e vuoto". Canfora, insomma, avrebbe forse potuto anche avvertire il lettore del fatto che, nello stesso 2017, ha pubblicato anche la seconda edizione, ampliata essendo passati quasi vent'anni dalla prima edizione, del suo libro intitolato "Pensare la rivoluzione russa" (1999). E, in generale, avrebbe potuto fare qualche riferimento alla sua cospicua bibliografia allo scopo di facilitare la comprensione delle sue idee e dei risultati della sua ricerca. Lasciando implicito l'evidente rapporto fra centenario e libello, invece, introduce un certo margine di ambiguità: forse anche allo scopo di non alienarsi in partenza l'attenzione di un lettore "normale", nel senso di meno ben disposto di lui nei confronti di una riflessione benevola nei confronti dell'epopea del socialismo sovietico.

La sua analisi è imperniata sul significato del "crollo del socialismo sovietico", avvenuto nel 1989, e, quindi, implica una lettura anche del momento della sua istituzione: ma è soprattutto dal successivo crollo che vengono ricavati gli "insegnamenti" esplicitati dal testo - insegnamenti che dovrebbero condurre alla configurazione di nuovi termini di riferimento da utilizzare per orientarsi nel presente. D'altra parte, ovviamente, la spiegazione stessa prende le mosse dagli attuali termini

²⁾ Accame, 1993, cit.

³⁾ Accame, 1993, cit.

di riferimento - e si tratterebbe, quindi, di salvaguardare la coerenza del processo tramite il quale essi vengono modificati. Se non fosse che questa coerenza era già minata alla base, dall'auto-contraddizione filosofica - con la sua pretesa implicita di fornire una descrizione, o narrazione, che sarebbe al tempo stesso, "oggettiva" e "soggettiva" (dato che dovrebbero coincidere - perlomeno "il più possibile"). L'omissione della ricorrenza del centenario 1917-2017, forse una forma di protesta implicita - un silenzio volto ad attirare l'attenzione sulla disattenzione generale nei confronti della ricorrenza stessa, o al contrario un silenzio polemico nei confronti della spesso e volentieri svergognata ipocrisia con cui si celebrano le ricorrenze in generale, o altro ancora -, può essere messa in rapporto alla posizione di uno storico e filosofo quale Benedetto Croce. Un personaggio a cui Canfora fa riferimento per elogiarne la concezione della storia come "processo sempre aperto", ragion per cui, scrisse Croce, "non perché un'idea politica non trovi ancora le condizioni e il motivo di operare perde la sua efficacia propulsiva"⁴: concetto che, evidentemente, ma sempre implicitamente, risulta estendibile a tutte le idee politiche, incluso quindi il socialismo. Canfora, insomma, fa stabilire a Croce, storico "liberale" che nel 1930 si lamenta del dilagante fascismo italiano, un principio generale, che, apparentemente, considera anch'egli fondamentale. Voglio dire che, in questo modo, fa, come si suol dire "parlare i fatti (storici)", opponendo ai suoi avversari di oggi (che definisce "liberali", e che hanno decretato la corrispondenza fra fine del socialismo reale e fallimento definitivo dell'ideologia socialista) non una propria convinzione, ma quella del "loro" Croce.

E, tuttavia, sorvolando sull'ammonimento - "crociano" per eccellenza - a tener presente che la produzione storiografica di un autore nasce pur sempre anch'essa da un contesto storico - e quindi dai correlativi "bisogni" dell'autore stesso⁵ -, Canfora sembra voler evitare lo stesso problema da cui svicola evitando di pronunciarsi sulla ricorrenza che lo ha, peraltro evidentemente, motivato alla pubblicazione. Si tratta del problema di formulare i propri obiettivi e il modo in cui intende raggiungerli. In altra sede⁶, affrontando il problema della "storia servile" nei confronti di un potere costituito, Canfora sembra addirittura fraintendere totalmente questo celebre ammonimento di Croce, che recita "ogni storia è storia contemporanea", riconducendolo a una contrapposizione tra quello che lo storico vede con i suoi propri occhi, e quindi nel suo presente, e quello che gli viene riferito da altri, vale a dire la narrazione di qualcosa che non ha personalmente osservato (che prende, ovviamente, il sopravvento quando si studia il passato). Afferma, infatti, che Tuciddide, riferendo quello che vedeva lui stesso, in quanto ne era maggiormente certo, avrebbe inconsapevolmente "inverato" l'insegnamento di Croce, mentre noi moderni lo tradiremmo, assegnando maggiore affidabilità alla storia tanto più ci risulta remota rispetto alle cronache del presente. Canfora sembra qui confondere

⁴ p. 86.

⁵ Accame, 1993, cit.

⁶ Vedi "La storia falsa" conferenza presso il Festivalfilosofia2018 (www.festivalfilosofia.it)

l'oggetto di studio (la storia "contemporanea" nel senso che descrive un passato recente - o addirittura il presente e riferito ad eventi di cui lo storico può ancora riferire personalmente), con i criteri di scelta e le procedure di identificazione di questo oggetto di studio, nel tempo più o meno remoto, che vengono utilizzati dallo storico per configurarlo e configurarne l'importanza per il suo presente, a prescindere da quando i fatti sarebbero avvenuti. Questo secondo era il senso del termine "contemporanea", nella frase di Croce - un senso che non può, anche se sembrerebbe, essere sfuggito a Canfora.

Forse, l'apparente confusione dovrebbe essere considerata piuttosto come un'altra presa di posizione implicita: di contestazione del pregiudizio che la conoscenza del passato sia, in quanto tale, migliore rispetto a quella del presente - un problema, tuttavia, chiaramente connesso ma diverso (logicamente successivo, si potrebbe dire) rispetto a quello posto da Croce ⁷. Canfora, d'altra parte, si presenta come filologo e ricava le sue brillanti conclusioni principalmente sulla base dei testi che, spesso magistralmente, analizza (e che si leggono con i propri occhi): Tucidide era quindi, forse, secondo lui, nel giusto rispetto al monito di Croce, che andrebbe quindi considerato talmente ovvio da non dover essere nemmeno menzionato, ma, semplicemente, Tucidide non aveva archivi a disposizione. Mentre noi, oggi, entro certi limiti li abbiamo, e proprio per questo tendiamo a cadere nell'errore denunciato da Croce (sopravalutare quello che sappiamo del passato, quanto più lontano da noi lo collochiamo).

Canfora osserva, giustamente, che Tucidide, per motivi politici suoi, dice cose che noi sappiamo non essere vere (non dicendo, ad esempio, che i Meli avevano tradito Atene, li rende vittime innocenti, quando vittime sono, ma non innocenti, perlomeno rispetto al trattato che avevano firmato con Atene). E ne deduce, cadendo ancora una volta apparentemente in contraddizione, l'assegnazione del "falso" all'autore e del "vero" a una presunta descrizione "oggettiva" - con la quale bisognerebbe evitare di "interferire". D'altra parte, la contraddizione diventa meno evidente ben sapendo che nemmeno la nostra descrizione può essere "oggettiva" (nel senso filosofico di "corrispondente" a qualcosa che sarebbe tale a prescindere dal nostro "conoscere"), in quanto, secondo la soluzione di Canfora, la "consapevolezza storiografica" consisterebbe, semplicemente, nell'ammettere che ogni resoconto storico è prodotto da un essere umano, che ha i suoi motivi per farlo, e, soprattutto, i suoi limiti (la vita umana risulta troppo breve per occuparsi di "tutto" - escludendo, come il filosofo solitamente fa, avendole assegnato un'auto-contradittoria doppia natura, al tempo stesso fisica e mentale, l'eventualità di limitare con un criterio l'applicazione della categoria mentale di "tutto").

⁷ Pregiudizio imputato soprattutto agli storici "accademici", da cui Canfora prende le distanze, forse Croce incluso dato che Canfora non cita la celeberrima frase e che essa si conclude con un riferimento interpretabile in questo senso (i "fatti antichissimi che propagano le loro vibrazioni nel presente", riferimento che, oltretutto, contraddice quanto appena detto sui "bisogni" dello storico come matrice ultima del prodotto, secondo il solito tema filosofico della fisicalizzazione indebita (le "vibrazioni") del rapporto fra soggetto e oggetto della conoscenza).

Ancora in altra sede ⁸, Canfora ricorda che Croce stesso considerava insolubile il problema di coniugare impegno politico e ricerca del “vero”, filosoficamente inteso, definendo, metaforicamente, questo connubio come un “ircocervo” - non a causa del fatto che la “conoscenza” filosofica risulta un’impresa auto-contraddittoria per come viene descritta, ma a causa di una presunta impossibilita’ di includere in uno stesso ragionamento considerazioni di ordine politico e scientifico (“essere” e “dover essere”, magari, in termini filosofici, - come “enti” incompatibili per loro natura come potrebbero essere in ambito fisico l’acqua e l’olio). Come se non fosse pratica di tutti i giorni il contrario, nel senso che se decido di farmi le uova strapazzate o all’occhio di bue, o un filetto al pepe verde, lo faccio sia in ragione delle mie e di altri preferenze che in ragione della praticabilita’ anche tecnica - oltre che economica -, delle due o tre opzioni (il filetto al pepe verde, per esempio, sarebbe la prima volta che lo cucinerei - per tutta una serie di motivi che risalgono in fin dei conti soprattutto, ma non soltanto, a una mia presa di posizione in questo senso, che comunque potrei anche rivedere da un giorno all’altro).

Dalla metafora dell’ircocervo, Canfora, che non la contesta affatto, ricava, sempre implicitamente, una sorta di giustificazione per la mancata apertura degli archivi agli storici - che viene sistematicamente “rimandata” da parte di chi li controlla: un ritardo spiegato da ragioni “politiche”, le quali avrebbero un valore a se stante rispetto a quelle “scientifiche” (come dire: non possiamo pretendere che le cose vadano in maniera molto diversa da come sono sempre andate, a prescindere dai casi specifici, su cui si puo’ anche disquisire, ma tenendo ferma la considerazione di base). Da cui, a sua volta, la giustificazione degli storici moderni nel considerare meno affidabile la conoscenza del presente, o del passato recente, rispetto a quella del passato piu’ remoto (prima o poi i documenti “saltano fuori”, anche se ovviamente mai “tutti”). Parlando di Gramsci, dopo aver salvato Togliatti sulla questione degli archivi, lo propone come riferimento sia per il suo atteggiamento metodologico “a-dogmatico”, o “scientifico”, “senza pregiudizi” (“concettuali, ideologici, religiosi”), che definisce in termini positivi come contrassegnato solo dalla “voglia di capire” (quindi non riuscendo a fornire un criterio dirimente rispetto alla filosofia - e nemmeno alle religioni fondate su dogmi, a cui la tradizione filosofica attinge regolarmente), e sia, ancora una volta in apparenza del tutto incoerentemente, per il suo far riferimento a “tutta” la cultura che lo precede (che, ovviamente, include termini di riferimento diversi tra loro, anche a prescindere dal criterio con cui delimitare il “tutto” - che poi riduce a “tutto il ‘900”). Si associa, ad esempio, alla critica gramsciana dell’“ottimismo parlamentaristico”, distinguendo fra la “forma” dai “rapporti di forza”: una critica che, tacendo il fatto che rappresenta un caposaldo anche del pensiero marxista, sarebbe “gramsciana” sia in merito ad argomentazioni (che considera note, e quindi lascia implicite) formulate dai filosofi “elitisti italiani”, come Mosca e Pareto, e sia, soprattutto, in merito alla sua

⁸ Vedi “La lezione di liberta’ di Antonio Gramsci”, 2012 (www.filosofia.rai.it)

esperienza “diretta” (di Gramsci, incarcerato dopo l’abolizione del “parlamentarismo”, si potrebbe obiettare, ma Canfora ovviamente allude alla scarsa resistenza offerta dal Parlamento italiano a Mussolini), che andrebbe considerata “vera” anche per noi, sulla base della nostra esperienza del “parlamentarismo” (di cui sembra, quindi, ma sempre implicitamente, prevedere l’ormai prossima abolizione: si tratterebbe, afferma, di “un’esperienza che noi ciclicamente ripetiamo e ogni volta la riscopriamo come nuova”, dove il “noi” in questione non e’ semplicissimo da ricondurre alle vicende della storia italiana, e allude quindi all’esperienza umana in generale). In altri termini, quello che e’ successo, o che si decide sia successo, sembra, allo storico nella misura in cui evita di rendersi pienamente consapevole dei propri presupposti, valere come qualcosa che “doveva” succedere - e che, quindi, salvo eventi miracolosi, sempre continuera’ a ripetersi, grossomodo allo stesso modo (il che, con la storia come processo “sempre aperto”, tuttavia, non quadra affatto). In definitiva, l’omissione della ricorrenza risulta funzionale allo scopo di evitare la contraddizione di fondo, diretta conseguenza del mancato approfondimento del problema “epistemologico”: quella di promuovere la “vera democrazia” (quella in cui “tutti sono liberi” e non solo i ricchi, per cui il valore della “uguaglianza” non si contrappone a quello della “liberta’”, seguendo Gramsci) sostenendo, implicitamente, che basterebbe rifiutare quella “falsa” (il parlamentarismo - ma Socrate, o perlomeno Platone, rifiutava la pratica assembleare *in toto*), ma senza poter fornire un criterio di distinzione.

Affidarsi ad una comunicazione che, in alcuni momenti cruciali, si auto-esenta dall’esplicitare in termini propri (e non metaforici, come quando tira in ballo “l’ircocervo” crociano) i “presupposti concettuali” in cui si articola la propria “ volonta’ di capire”, va a tutto danno della sua stessa, peraltro innegabile ed encomiabile, apprezzabilissima e apprezzatissima per qualita’ e quantita’, rispetto ai suoi colleghi, voglia di farsi effettivamente capire - e, quindi, a tutto danno della stessa “democrazia” che, in quanto distribuzione equanime dei margini di liberta’ individuale, esige la minimizzazione dei margini di incomprensione reciproca, che possono risultare funzionali solo al predominio del furbo su quella che Canfora stesso definisce come la persona “morale”, che non tradisce i suoi principi per non ritrovarsi costretta a mentire, o ad “orecchiare”, come invece fa, per definizione, il “furbo”⁹.

2. Sui limitati riferimenti testuali a supporto delle tesi sostenute.

I riferimenti bibliografici inclusi nelle 90 pagine di testo sono una cinquantina, inclusa una dozzina di autori privi di riferimento esplicito a un loro testo particolare - in

⁹ Categorizzazione da cui, per fare un esempio, Galileo viene come di solito accade salvato anche da Canfora, in merito al suo “eppur si muove”, senza tuttavia ricordare il suo nome - in modo da non disturbare chi ne ignorasse la triste vicenda (che arriva fino ai giorni nostri, con “l’assoluzione” da parte di Papa Ratzinger sulla base di argomentazioni “feyerabendiane”, o strutturate per seppellirlo una volta per tutte ed assolvere, piuttosto, soprattutto i suoi predecessori - come ha spiegato Felice Accame a suo tempo in varie occasioni, una di queste in Wp 211 “Feyerabend qui pro quo”,) p. 97.

quanto, evidentemente, dato per scontato che il lettore lo sappia individuare da solo (Dostoevskij e Tolstoj, Erasmo, Burke, Robespierre, Lutero, Foscolo, Comte, Paolo di Tarso, Spinoza, o Tocqueville).

Le note a margine sono una ventina, suddivisibili grossomodo al 50% in precisazioni (del tipo traduzione in italiano di un testo in francese) e citazioni bibliografiche - queste a loro volta equamente divise tra libri e articoli di quotidiani (come il "Corriere della Sera" o il "New York Times"). Mediamente risulta una proporzione grossomodo di 1:2 nel rapporto citazioni nel testo:pagine, 1:5 note:pagine e 2:3 citazioni (testo o nota):pagine (60:90).

Il tono "leggero" risulta funzionale ad incoraggiare lo svolgersi della lettura sacrificando, d'altra parte, l'univocità della comunicazione - e, quindi, le sue probabilità di successo, se valutato in termini di comprensione reciproca (potenziale, visto che si tratta di un libro).

3. Sulla definizione dei termini utilizzati.

I termini utilizzati, a partire da "schiavitù" e "capitale", non vengono definiti, nella presunzione che il lettore sia in grado di applicarli senza problemi nella maniera proposta dall'autore - e affidando quindi il potere persuasivo dell'analisi agli impliciti già condivisi con il lettore stesso.

3.1. La schiavitù "del" capitale.

La correlazione con il "di", e l'articolo determinativo (un "ovvio" riferimento alle teorie di Karl Marx), può innescare qualche doppio senso¹⁰. La schiavitù "dei Greci", "della classe media", "della droga", "della domenica", etc., per fare qualche esempio, suggeriscono correlazioni diverse. In teoria, la correlazione proposta da Canfora potrebbe anche essere letta vedendo il capitale come "schiavo (di uno schiavista implicito)", e valere come invito a mettere sotto controllo schiavile "il capitale", riconducendo il denaro alla sua funzione strumentale rispetto ai rapporti sociali. Per

¹⁰ "Bottiglia di vetro" e "vetro di bottiglia" valgono come esempio della funzione basilare svolta dal "di", che riunisce in un costrutto unico due costrutti solitamente apprestati e designati separatamente, mentre "bottiglia di vino", o "di Natale", valgono come esempi di come a questa funzione basilare, che non va intesa come designante l'istituzione di un rapporto fra un oggetto fisico e un materiale (altri esempi possono essere "problema di storia" e "storia del problema", in cui il criterio in merito al quale i due costrutti vengono ridotti a uno solo non è quello del materiale utilizzato in un processo trasformativo e del risultato, in ambito fisico, ma dipende dalle caratteristiche dei costrutti messi in rapporto - e dall'ordine di precedenza, che può costringere all'inserimento dell'articolo o di altre parole per poter configurare un rapporto, o meglio le modalità operative per ottenere un costrutto solo, come in un "riflettendo di giorno in giorno", o "di tanto in tanto", dove il processo designato dal verbo viene reso discontinuo dall'introduzione degli elementi designati separatamente e il "di" riporta al costrutto unico di partenza) possano sovrapporsi ulteriori categorizzazioni e rapporti che restano impliciti (e che possono non valere in affatto un'altra lingua, o non essere compresi anche nella stessa lingua - "bottiglia di Natale" potrebbe designare tanto una bottiglia tenuta via per la consumazione del contenuto in occasione delle feste natalizie, come una bottiglia che appartiene ad un individuo chiamato Natale, come un oggetto che i bambini di una scuola elementare devono decorare per poi regalarlo ai loro genitori a Natale). Cfr. Silvio Ceccato e Bruna Zonta, Linguaggio, consapevolezza e pensiero, 1980.

“capitale” si intende, infatti, un bene economico finalizzato all'accrescimento del patrimonio di cui fa parte, e quindi, in un certo senso, “schiavizzato” da se stesso (denaro vincolato alla produzione di ulteriore denaro), e di solito, prima o poi, subordinato a qualche scopo ulteriore del possessore (il che, d'altra parte, lo trasforma di nuovo in meno denaro).

D'altra parte, letta nel senso opposto, del “capitale” come padrone di schiavi, riassume l'argomento principale del libello, la schiavitù come “pilastro” del sistema capitalistico: questa la sua tesi di fondo, infatti, apertamente critica nei confronti di Marx, ma, soprattutto, e assai giustamente ¹¹, di tutta la nostra cultura dominante, che ne avrebbe “sottovalutato l'importanza” ¹².

Mentre la prima lettura vale come invito a svolgere una certa sequenza di operazioni mentali, e ad adottare dei comportamenti ad esse coerenti (prescrivendo, quindi, una morale, se vogliamo quella kantiana del considerare l'essere umano come un fine e non come un mezzo - subordinato alla crescita del capitale) - , la seconda lettura, invece, riguarda la correlazione di due categorie separatamente storicizzate, che

¹¹ Canfora, peraltro, non si pronuncia sulla posizione del cristianesimo, che molto debolmente ha contrastato, anche quando lo ha fatto, questo tipo di rapporto fra esseri umani - ad esempio, Carlo Magno sconfisse i Sassoni passandoli a fil di spada e vendendo i sopravvissuti come schiavi ai sultani di Baghdad etc. Lo stesso discorso vale, ovviamente, anche per il socialismo. Canfora lo sa, ma quando parla di uno schiavismo che “ritorna” dopo la fine del socialismo reale, e che “sopravvive” alla fine del mondo antico, sottovaluta anche lui la portata del fenomeno - pur mettendo giustamente in evidenza che illuministi e liberali lo hanno condannato, spesso, solo in apparenza, accettando in sostanza a livello teorico e pratico la posizione “aristotelica” che addebita la condizione schiavile a un presunto “stato di natura” della persona che da altri la subisce..

¹² Tesi basata sulle prime righe del “Manifesto”, dove schiavo, servo della gleba e proletario vengono presentate come figure rappresentative di tre stadi evolutivi delle “lotte di classe”. Marx ha anche scritto, tuttavia, che si tratta di una “categoria economica (...) sempre esistita (...) le nazioni moderne l'hanno dissimulata sul proprio territorio (...) ma l'hanno imposta senza infingimenti nel Nuovo Mondo” (nello scritto contro Proudhon, “Misera della filosofia”, pp. 94-95 dell'edizione New York 1847). Dopo la Guerra Civile americana, ritiene che gli Stati Uniti entrano nella fase “rivoluzionaria”, con la successiva battaglia per le “otto ore”, e non in quella “capitalistica”. Per cui può essere accusato di aver sottovalutato gli ostacoli che si frappongono all'innesco della “fase rivoluzionaria” - o al successo della rivoluzione proletaria -, ma non proprio, come sostiene Canfora, con molti altri, di non aver compreso l'importanza della schiavitù come “pilastro” del sistema capitalistico. Al contrario, afferma che finché dura la schiavitù dal capitalismo non si esce. Peraltro Canfora denuncia una “tendenza” di Marx alla sottovalutazione, tirando in ballo un giudizio complessivo sulla sua persona e opera, nel corso del quale, ovviamente, bisogna affrontare anche delle sue contraddizioni e dei suoi cambiamenti di opinione. Canfora ha affrontato il problema più in dettaglio in altra sede, ma in questa sede da quello che scrive il lettore può facilmente desumere che Marx non si sia nemmeno accorto che l'abolizione (formale) della schiavitù negli Stati Uniti d'America stava avvenendo sotto i suoi occhi - mentre di fatto ne scrive a iosa, come anche Canfora riferisce appunto in altra sede. A p. 72 alla “erronea prospettiva” del Manifesto, si oppone che “invece” la schiavitù “sopravvisse” - e sembra da intendere sopravvisse alla fine del mondo antico - “e torno” a vigoreggiare soprattutto nell'immenso mondo coloniale. Ed in Usa fu problema aperto, almeno fino alla guerra di secessione, e oltre”, come se questo fatto, a Marx e alla sua “prospettiva, erronea” sia sfuggito. Naturalmente, c'è anche da notare l'incongruenza fra dire “almeno fino a” e poi aggiungere: “e oltre” (che sta per “oggettivamente, indiscutibilmente, o come tutti riconoscono fino a”, ma, secondo Canfora, che esprime qui, timidamente e senza argomentare, un parziale dissenso, riguardante solo la fase successiva, “e oltre”).

vengono messe in rapporto in maniera tale da costituire un unico risultato, anch'esso implicitamente storicizzato (una diventa "pilastro" dell'altra).

3.2. "La schiavitù del capitale".

Si possono notoriamente configurare, come designati dalla correlazione che intitola il libello, rapporti fra esseri umani che risultano piuttosto diversi tra loro (i rapporti):

(a) esseri umani che sono "schiavi" di altri esseri umani nel senso che i proprietari di un "capitale", di cui anche i primi hanno necessità per potersi mantenere (come il terreno boschivo da cui prese le mosse la riflessione di Marx), costringono gli altri a venire a patti con loro in posizione di debolezza (non in quanto la proprietà di esseri umani sia tutelata dalla legge, ma in quanto lo è la proprietà privata di quel capitale di cui hanno bisogno anche gli altri per lavorare e per sopravvivere);

(b) lo schiavo, eventualmente tale a norma di legge, viene considerato come un bene di proprietà (a tempo determinato o indeterminato), invece che come una persona, e quindi può diventare un "capitale" del suo padrone, cioè un bene economico finalizzato alla produzione di ulteriore ricchezza (incluso ovviamente il denaro, che ne facilita il calcolo e lo scambio): se i loro rapporti sono in tal modo regolati dalla legge stessa ovviamente lo saranno solo fino a un certo punto e in modi diversi fra loro in diversi ordinamenti giuridici (ma il punto è che ci sarà un "terzo" che controlla);

(c) rapporto schiavile degli esseri umani nei confronti di un'ideologia della massimizzazione del profitto come scopo ultimo della propria vita, a prescindere poi dalla loro collocazione nell'ambito dei rapporti reciproci;

(d) combinazioni varie di questi tre rapporti (economico, giuridico, ideologico - Canfora parla anche di rapporti "semi-schiavili", ma senza esplicitare un chiaro criterio di distinzione), peraltro implicitamente già correlati dal fatto che l'ideologia del "capitale", o il capitalismo, basandosi su un paradigma della natura umana come massimizzatrice, appunto, del suo "capitale", mentre da un lato prevede che l'essere umano disponga di se stesso come meglio crede (assumendo che, comunque, massimizzi il suo capitale), e sia quindi "nato libero" di decidere come comportarsi in proposito, dall'altro lato, proprio in virtù di questo assunto, si oppone a qualsiasi paradigmatizzazione della natura umana che non si basi su questo assunto, negando la natura di "comportamento umano" ("razionale", "sano", etc.) ai comportamenti diversi da essa - e di "essere umano" nel senso pieno del termine (quindi, con i suoi "diritti") agli esseri umani che, per un motivo o per l'altro, li mettono in atto (o si presume che non lo facciano, in quanto "intrinsecamente difettosi") - naturalmente con tutti i margini di incertezza e di arbitrio che questo "accertamento" comporta (massimizzazione del profitto può essere calcolata a breve o a lungo termine, ad esempio, oltre ad essere sempre incerta nel momento in cui si formulano delle previsioni, e via dicendo). Da questa paradigmatizzazione, e dal suo conflitto interiore, e con le altre paradigmatizzazioni della natura umana che, in qualche modo, restano in circolazione, derivano le regole morali e giuridiche e le loro applicazioni, mai del tutto

coerenti nel tempo e nello spazio. Ne risulta, nei termini di Canfora, il problema dello “sfruttamento” (o “inequaglianza”, o “ingiustizia”), ricondotto, tuttavia, invece che ad una problematica relativa alla scelta dei termini di confronto per i comportamenti umani, e al loro utilizzo, ad una (presunta) “pura e semplice osservazione”, che tende a produrre applicazioni incoerenti della categorizzazione e quindi auto-contraddizioni. In mancanza di un controllo di coerenza sui termini di riferimento adottati, nulla vieta che se ne utilizzino di diversi - e, persino, di auto-contraddittori. Una legge che autorizzi un contratto di lavoro che preveda 24 ore di “disponibilità” al giorno, ad esempio, non rientra necessariamente ma potrebbe anche rientrare, nel paradigma della “schiavitù del capitale”. In merito al caso (a) in quanto vincolata solo alla proposta ed accettazione di un siffatto rapporto da parte dei contraenti, rientra se si considera che può essere imposta al lavoratore sulla base di rapporti di forza economici, come l’assenza di alternative a disposizione di chi non ha un capitale da investire nel proprio lavoro; in merito ai casi (b) in quanto legge, se annullasse ogni potere di scelta sui tempi e modi da parte di chi si rende disponibile, configurerebbe un rapporto di tipo “schiavile” (salvo, ovviamente, la scelta iniziale di firmare il contratto), e (c) l’ideologia in questione, pur rendendola concepibile e in linea di principio, e forse anche desiderabile dal suo punto di vista, non necessariamente la prevede ammettendo che aspetti intrinseci o complementari al lavoro - quali il riposo o il consumo - vanno anch’essi tutelati al fine di evitare che la valorizzazione assoluta del profitto conduca all’auto-distruzione degli esseri umani (e, prima ancora, interferisca con lo stesso accumulo di profitto). L’espressione “la schiavitù del capitale”, insomma, se non proprio equivoca, risulta vaga, non specificando i criteri per l’applicazione del termine “schiavitù”. Che una data legge, o sistema giuridico, lo utilizzi o meno potrebbe anche essere irrilevante ai fini di un’analisi del fenomeno e sia Canfora che, peraltro, lo stesso Marx, lo fanno volentieri notare: ma quando si tratta di risalire alle operazioni mentali, dell’osservatore, e dell’osservato, non affrontano l’ostacolo - affidandosi, implicitamente, all’inutile distinzione di un senso “soggettivo” da un senso “oggettivo”. Lo stesso discorso vale, naturalmente, per altri termini cruciali.

II. Osservazioni sui principi teorici dell’analisi di Canfora.

La tesi storica di Canfora discrimina, anzitutto, fra quanto avvenuto prima dell’abbattimento del muro di Berlino, nel 1989, e quanto avvenuto dopo. Saremmo passati da una “contrapposizione di sistema”, fra capitalismo e socialismo, ad un capitalismo “globale”, o “davvero globale”, privo di una “vera alternativa”. Si tratta di una vittoria del “capitale”, che, tuttavia, non sarebbe definitiva: e cerca di dimostrarlo sia in linea di principio, esplicitando alcuni dei suoi punti di riferimento teorici, che tramite una narrazione di quanto avvenuto finora (di cui spero di occuparmi in dettaglio in un altro scritto, dato che questo risulta ormai già troppo lungo).

Come dice Aron, la teoria precede la storia. La teoria - in quanto insieme coerente di leggi che evolve sulla base dei risultati delle sue stesse applicazioni nell'ambito del ripetibile - nega di principio allo storico, come a qualunque utilizzatore del metodo scientifico, ogni pretesa di concludere il suo lavoro come una narrazione "definitiva" dei fatti a cui ha deciso di dedicarsi. Ad esempio, lo studio del sistema immunitario ha portato a rivedere la storia della colonizzazione delle Americhe da parte degli europei dopo il 1492, portando anche alla scoperta di documenti, o frasi in essi contenuti, o altri fatti storici prima poco noti, o ignoti, o comunque trascurati - e aggiungendo una ulteriore "causa" (che per alcuni storici magari e' diventata la prima per importanza) della sconfitta militare e della decimazione delle popolazioni americane (spiegazione che, prima, veniva poco o anche per nulla considerata). D'altra parte, anche l'applicazione delle teorie da parte degli storici contribuisce a verificare, e a modificare, le teorie stesse. Dalla vicenda di una popolazione di primati non umani che hanno imparato a lavare il cibo prima di mangiarlo in conseguenza del fatto che gli venivano buttati dei carichi di patate sulla spiaggia, da parte di esseri umani, Glaserfeld ha ricavato la "legge sociale" secondo la quale i maschi adulti sarebbero gli ultimi, in una popolazione di primati, ad accettare un'idea nuova ¹³. Essa potrebbe contribuire alla rivalutazione, peraltro gia' indipendentemente avviata, e all'origine presumibilmente anche dell'osservazione stessa, del ruolo delle donne nella storia della scienza umana, nell'evoluzione del sapere negli esseri umani, e, in generale, nella storia umana - e non umana. La conferma di questa "legge" da parte dell'osservazione riportata da Glasersfeld fornisce un contributo alla teoria dei rapporti maschio-femmina nei primati - e quindi, per estensione, anche nella specie umana. Ogni ricerca storica, in quanto si occupa di fenomeni unici ed irripetibili, contribuisce quindi a rivedere le teorie di base, seppure in misura minimale - dato che per identificare il contributo alla teoria bisogna selezionare, a partire dalla narrazione storica, l'unica osservazione, e riportarla all'ambito del ripetibile, per confrontarla con le altre.

Le "scienze storiche", dalla biologia alle scienze sociali, procedono quasi sempre cosi', essendo il metodo sperimentale meno praticabile che in quelle "pure", dalla matematica alla chimica (senza voler qui tirare una linea precisa tra vivente e non vivente), o per nulla praticabile, come nel caso della storia. Non posso sostituire Gorbaciov e i suoi con altre persone e verificare se le loro decisioni hanno determinato o meno il "crollo dell'Unione Sovietica", posso solo procedere cercando delle prove che ci fossero, ad esempio, come Canfora a un certo punto suggerisce degli "infiltrati" - sul modello del poliziotto in borghese che tira il sasso alla polizia per far caricare i dimostranti, o incita le Brigate Rosse ad uccidere Aldo Moro, o sul modello delle spie inglesi che avrebbero fatto prendere decisioni errate ai potenti d'Europa nei secoli scorsi, analogamente a come Rumsfeld avrebbe fatto fare il passo falso a Saddam Hussein nel 1991 assicurandogli in gran segreto che gli Usa

¹³ Mi pare in "Come ci si inventa", scritto con Heinz Von Foerster.

l'avrebbero lasciato fare con il Kuwait, perché stava combattendo contro l'Iran, etc.

¹⁴.

Per fare un altro esempio, la storia dell'essere umano sul pianeta Terra, comunque, in mancanza per ora di esseri umani su altri pianeti, non può che iniziare dal momento in cui si stabilisce un criterio per distinguere l'essere "umano" dagli altri animali. Se il criterio fosse la capacità di accendere un fuoco, questa storia sarebbe iniziata molto prima di quando solitamente si sostiene che sia iniziata, utilizzando l'analisi del patrimonio genetico - e, d'altra parte, i risultati di questo tipo di analisi devono fare i conti con la recente "scoperta", se confermata, dell'avvenuta ibridazione di Sapiens e Neanderthal, che potrebbe portare a una revisione della teoria di base (interfecondità esclusa dal patrimonio genetico: d'altronde non è che il criterio dell'interfecondità funzioni sempre univocamente, date varie popolazioni, e quello del patrimonio genetico è un limite quantitativo, non univocamente legato al criterio di base - spesso manca, anche se geneticamente possibile, ad esempio sopravvive nei famosi "fringuelli di Darwin", nonostante le differenze morfologiche). Marx, nel Manifesto, sosteneva che il capitalismo non potesse governare i cambiamenti che aveva scatenato, in quanto fondato sulla "proprietà borghese". Sarà pur stata una "geniale intuizione", come sostiene Canfora, ma si basava pur sempre su un rapporto tra teoria e storia, e - volendo porre rimedio ai suoi errori, come la presunta "sottovalutazione" dello schiavismo -, probabilmente conviene ricostruire la genesi logica di questa "intuizione", o, in altri termini, valutarla nel contesto della sua teoria, appunto, della "proprietà borghese" (separazione della "sfera economica" da quella "politica" - e attribuzione di priorità alla prima - da cui il riconoscimento dell'importanza della schiavitù come "categoria economica", e della Guerra Civile americana del 1860-1864, su cui scrive a iosa ¹⁵).

Canfora parla di un "brusco risveglio" determinato "dalla fine del lungo, ostinato, alla fine insostenibile esperimento di 'socialismo'". Ne conseguirebbe, al risveglio, la strana (per uno straordinario storico del mondo antico come lui è) constatazione che "la partita è solo all'inizio". Un po' tutti, infatti (tranne i "liberali" a cui attribuisce la

¹⁴ In altre parole, come spiega Felice Accame (1993, cit.), lo scienziato fa conto sulla ripetibilità delle proprie procedure da parte di altri, configurando un sapere definibile come "democratico" (o "adogmatico", direbbe Canfora, definendolo in negativo). Fino a che non si occupa di storia, d'altra parte, lo scienziato parla di fenomeni ripetibili a piacere (anche se una particella non dura la considera uguale a tutte le altre e ripete le procedure su un'altra, ad esempio). Quando si occupa di storia, invece, avendo configurato l'oggetto di studio come irripetibile ("Giulio Cesare", ad esempio) l'unico modo di rendere ripetibile l'analisi da parte di altri sarebbe quello di esplicitare le procedure stesse, rinunciando al piano dell'asserito e restando su quello dell'asseritivo. L'unico criterio di verifica che resta a disposizione, infatti, è quello della loro coerenza (coerenza interna e coerenza con i risultati di altre procedure, che si vogliono conservare - siano esse di ordine scientifico o storico, ed eventualmente, esplicitandolo, con quelle procedure da cui risulta una presa di posizione "politica", vale a dire la formulazione di termini di riferimento per i rapporti sociali che vengono ritenute preferibili ad altre, sulla base di un criterio che va, appunto esplicitato in maniera tale da risultare discutibile, in quanto considerato una "scelta" politica).

¹⁵ Vedi nota 12.

curiosa convinzione che “il cambiamento come tale non esista nemmeno” - e che, di conseguenza, “l’ordine sociale esistente sia l’unico possibile”), avremmo “immaginato”, secondo lui, che la storia si stesse “avviando a conclusione”. E questo nonostante il fatto che “ogni essere pensante” saprebbe benissimo che nella storia non si danno “sentenze definitive” (una consapevolezza che, d’altra parte, sembrerebbe tuttavia smentire la metafora del “risveglio”).

Questa “lezione della storia” (ma, ancora, attenzione a non considerarla una “sentenza definitiva”...), avrebbe consentito a tutti di apprendere che il “modello capitalistico (in tutte le sue proteiformi manifestazioni) ha conquistato, alla fine del ‘900, la maggior parte del pianeta, espugnando e pervadendo di se’ Russia e Cina”¹⁶.

“Nella storia non esistono sentenze definitive”, afferma giustamente: ogni “sentenza della storia” (o “lezione della storia”) va considerata come “temporanea”¹⁷. Ma non lo dice nel senso che lo storico ha sempre a che fare con le sue operazioni relativamente a paradigmi, paradigmatici, ed eventualmente differenze e sanature. Lo dice da filosofo realista ed eracliteo, che crede nel “cambiamento” come fattore a se stante che dovremmo cercare di “comprendere”. Diventa allora rilevante, e preoccupante, il carattere metaforico del suo attribuire “sentenze” (definitive), o “lezioni”, alla “storia”, che non è un tribunale o un docente. Resta infatti tautologico assegnare a un qualsiasi “fatto storico” (riducendo la metafora), l’attributo di essere “temporaneo”: per quanto lo si possa considerare di cruciale importanza ai fini della spiegazione di qualcosa di diverso, rispetto a prima, che lo storico rileva come successivo ad esso (come può essere una guerra dopo la quale dei confini vengono spostati, o una Costituzione, o una “scoperta scientifica”, etc.). In quanto caratterizzato come “fatto storico”, esso sarà automaticamente seguito da altri “fatti storici”, tutti singolarmente irripetibili proprio in quanto collocati all’interno di un unico sistema di riferimento (“la storia”, più culturale che naturale, del genere umano). Gli schemi concettuali utilizzati fanno riferimento alla ripetibilità delle nostre operazioni mentali di categorizzazione (non certo al “mondo delle idee” di platonica memoria - mi scuso qui per il doppio senso, ma, appunto, lo stesso Platone tira in ballo, ma a modo suo, la memoria): ogni singola guerra, costituzione, scoperta scientifica, etc. sarà un fatto irripetibile, avrà una sua durata, sarà, insomma, un fatto “temporaneo”. Mentre i termini “guerra”, “costituzione”, etc., designano nostre operazioni mentali, ripetibili a piacere, perlomeno fino a quando ci si capisce a vicenda utilizzandoli (ragion per cui sarebbe bene cercare di definirli, affrontando il problema della semantica senza rifugiarsi in metafore filosofiche e sorvegliando la coerenza dei propri usi: un conto è parlare di contrapposizione di sistema, in merito ai rapporti schiavili, altro conto è parlare di un lungo, ostinato, alla fine insostenibile esperimento chiamato, non senza imbarazzo da parte dei suoi stessi protagonisti, come afferma lo stesso Canfora, “socialismo reale”).

¹⁶ p. 11.

¹⁷ p. 9.

Canfora propone, a supporto dell'affermazione precedente sul carattere temporaneo dei fatti storici, l'argomento secondo il quale questa sarebbe una "convinzione condivisa da ogni essere pensante" ¹⁸. E, tuttavia, rileva pure che "sia i rivoluzionari che i reazionari" sarebbero soggetti di un "immaginare che la storia si stia avviando a conclusione" (e che "noi siamo i fortunati spettatori di un tale mirabile evento" ¹⁹). Sarebbe, insomma, un loro "errore comune" (sanatura 1) ²⁰. Considerando le implicazioni di questa sanatura, risultano debolezze dell'impianto complessivo:

- il termine "pensante" viene contraddetto dal termine "immaginare": come se, nell'immaginare, si perdesse per strada il "pensare" (la "convinzione condivisa da ogni essere pensante").
- gli esseri pensanti commettono errori, e non sempre sono in grado di auto-correggersi, su questo non ci sono dubbi: ma ironizzare sul "mirabile evento", logicamente impossibile, mette di nuovo a rischio il riferimento a "ogni essere pensante".
- la metafora degli "spettatori" accredita una "storia" che pre-sussiste in quanto tale, a prescindere dall'analisi dello storico (e torniamo alle metafore del "tribunale" e del "docente", dietro le quali si nascondono i criteri di analisi dello storico stesso).

Canfora aggiunge che "i liberali", invece, "addirittura pensano che il cambiamento come tale non esista nemmeno" - e che, di conseguenza, "l'ordine sociale esistente sia l'unico possibile" ²¹. Sanatura 2: "banali come sempre" ²². Implicazioni di questa sanatura e ulteriori debolezze:

- i "liberali", seppur distinti in "piu' o meno "puri"", in quanto "banali come sempre", da questo punto di vista, non cambiano mai (forse non sono un "fatto storico", ma allora vengono a creare un elemento incongruo per l'analisi dello storico)
- non risultano esautorati dalle qualifica di "esseri pensanti" ("pensano"), ma i risultati del loro pensare sono assurdi (quindi, non proprio "banali": a meno che un'affermazione, o una negazione, possa risultare, al tempo stesso, assurda e banale)
- non sarebbero in grado di riconoscere qualcosa che "esiste" (il "cambiamento"), da cui la contrapposizione con "rivoluzionari e reazionari": contrapposizione che, proveniente da uno storico come Canfora lascia perplessi (come e piu' dell'iniziale "come sempre"). Si potranno casomai distinguere liberali rivoluzionari o reazionari, magari - dai liberali "conservatori" di un sistema liberale esistente (quello odierno, per ipotesi). Ed e' sicuramente questo che Canfora intende fare: ma tirare in ballo il verbo

¹⁸ p. 9.

¹⁹ p. 9.

²⁰ p. 10.

²¹ p. 10.

²² p. 10.

“esistere” e’ il classico colpo basso di chi vuol far credere di “vederci” meglio degli altri a prescindere dall’analisi che offre loro (in quanto risultato da prendere per oro colato, o da lasciare ma al prezzo di chiudere la comunicazione, e non in quanto procedura da ripetere consapevolmente per ottenere un risultato, del quale poi poter continuare a discutere ma con maggior cognizione di causa).

Canfora sostiene che “oggi noi possiamo comodamente osservare (...) che errore fu credere che (...) fosse l’ultimo atto della storia”²³. Si sarebbe trattato di un “brusco risveglio determinato dal crollo”, del sistema sovietico. Implicazioni e debolezze:

- solo un fatto storico di per se’ epocale (un “mirabile evento” si potrebbe dire, ri-dirigendo l’ironia nei confronti di Canfora), avrebbe il potere di farci constatare (a meno di essere dei “liberali”) che il “cambiamento” esiste.
- ancora in contraddizione con l’attribuzione della tesi (peraltro tautologica) a “ogni essere pensante”.
- di esseri pensanti ne restano ben pochi.

Insomma, di “lezioni della storia” ce ne sarebbero a iosa, e nonostante il “cambiamento” le renda “provvisorie”, da un lato, dall’altro lato sembrerebbero piuttosto definitive (“brusco risveglio”!). Anche l’idea di “progresso”, con l’ovvio riferimento alla buona pace di Comte, “in alcune epoche - ad esempio la nostra - viene brutalmente smentita dai fatti. E sembra non solo arretrare ma soccombere”²⁴. Non lo sfiora nemmeno, apparentemente, in questa sede, l’idea che possano cambiare gli scopi e i criteri con cui si valuta un “progresso”, distinguendolo da un “regresso” - o da una “stagnazione”.

In tema di assunti impliciti, questo fare ammenda (“che errore fu credere...”), risulta funzionale ad introdurre quello scetticismo di fondo in cui realismo (“ogni essere pensante”) e idealismo (“rivoluzionari e reazionari”, o “liberali”) vanno prima o poi riprendere fiato. In questo modo, invece di impegnarsi a sanare le differenze riscontrate procedendo sulla base di una sua paradigmazione, lo storico le imputa al “cambiamento”, che “esiste”, sacrificando la coerenza delle proprie procedure analitiche in cambio del potere di cambiare le carte in tavola, in vista della prossima partita (che si auto-condanna, comunque, prima o poi a perdere).

Il disastro “bio-ambientale” e la “fine della storia”

Canfora vede profilarsi il “disastro bio-ambientale”, causato dalle “ferite irreparabili inflitte al pianeta”²⁵. Potrebbe trattarsi di un’allusione agli effetti a lungo termine del cosiddetto “effetto serra”, o “riscaldamento globale”²⁶, o al problema dello “strato di

²³ p. 10.

²⁴ p. 86.

²⁵ p. 82.

²⁶ Altrimenti, si potrebbe anche dover rinunciare a ogni motivo di speranza se non nelle minime probabilita’ che siano errate, e nel senso favorevole alla sopravvivenza del genere umano, le

ozono” (al quale in effetti si riferisce piu’ avanti ²⁷), o anche ad altre fenomenologie planetarie altrettanto devastanti ²⁸. Ma il pianeta sarebbe soltanto “avviato” verso la catastrofe (ad essa non sarebbe, quindi, necessariamente destinato, a causa delle “ferite irreparabili”). Lascia un margine di incertezza, e di flebile speranza, che non sia gia’ troppo tardi per intervenire: anche se si tratta di una speranza che fa appello, essenzialmente, ancora una volta, all’ignoto.

“Avviato” lo sarebbe a causa di “scelte miopi e devastanti” alle quali tuttavia, nonostante le ferite “irreparabili” di cui sopra, si potrebbe ancora porre rimedio. Se non altro per “onor di firma”, si potrebbe sostenere, ma Canfora ritiene che la storia degli esseri umani sia ben lungi dall’essere giunta all’ultima puntata - e, anzi, ridicolizza chi sostenga una simile posizione. Naturalmente, il suo obiettivo polemico e’ sempre lo stesso, il capitalismo (al quale attribuisce le “scelte” miopi e devastanti), e il tema della “fine della storia” lo affronta solo in riferimento alla storia culturale, non a quella biologica, del genere umano (per negare che la vittoria del capitalismo possa considerarsi come definitiva - al contrario, peraltro, della sconfitta del socialismo, che costituisce, invece, logicamente “l’altro lato della medaglia”). Nella sua analisi, prescinde quasi del tutto dal considerare alcuni fattori “bio-ambientali” che altri storici hanno messo in primo piano ²⁹. La “scoperta dell’America”, da parte degli europei nel 1492, viene ridotta a un “raggiungere le retrovie” dell’Islam. Non e’, in generale, e nemmeno qui, tanto lontano da Marx - Marx la cui analisi, tuttavia, era “materialisticamente” ben piu’ attenta a questo tipo di fattori - e di rapporti di causa ed effetto ³⁰.

L’Occidente.

Di una certa insensatezza, presumibilmente dannosa, della parola “Occidente”, mi ero lamentato molti anni fa sulla rivista “Golem” e sui Working Papers (WP 148) ³¹. Ancora non sapevo che, ai tempi di Mussolini - per valorizzarne le gesta -, si parlava di un “estremo Occidente”, come del nemico principale del “(vero) Occidente”, che

previsioni, da tempo e largamente condivise fra i climatologi, di una prossima estinzione parziale, se non totale.

²⁷ p. 82.

²⁸ Ingegneria genetica, ingegneria nucleare, sovrappopolamento del Pianeta, “picco del petrolio”, fertilizzanti e insetticidi, materiali plastici, come sappiamo tutti c’e’ ampia scelta nell’ambito delle possibili cause di estinzione, totale o parziale, della specie umana.

²⁹ Ad esempio, spiegando la fine del Medio Evo in Europa con la “peste nera” del ‘300, o, anche il predominio spagnolo del ‘600 con la scoperta delle miniere d’argento in Sud America, o l’attacco di Pearl Harbor con il blocco delle forniture di petrolio al Giappone da parte statunitense, o l’attacco degli Stati Uniti all’Iraq nel 2003 con la “sete” di petrolio, etc, etc..

³⁰ “La grande industria crea il mercato mondiale, di già preparato dalla scoperta dell’America” recita il “Manifesto” di Marx ed Engels. “La scoperta dell’America, la navigazione intorno all’Africa offersero alla Borghesia nascente nuovi campi d’azione. I mercati, dell’India e della Cina, la colonizzazione dell’America, il commercio coloniale, l’accrescimento dei mezzi di scambio e delle merci, comunicarono un impulso straordinario al commercio, alla navigazione all’industria, e conseguentemente uno sviluppo rapido all’elemento rivoluzionario della feudalità in dissoluzione” (prendo dalla traduzione di Pietro Gori del 1891 resa disponibile su Wikipedia).

³¹ “Golem” fu un rivista “on line”, fondata nel 1996 da Umberto Eco ed altri.

veniva collocato a Roma ³². Dopo aver scritto che la contrapposizione tra Oriente e Occidente era stata “ispirata prima dalle antiche guerre fra greci e persiani e riferita successivamente alla scissione dell’Impero Romano” ³³, sentendomi venire meno le energie necessarie ad affrontare il problema dello spostamento dei Greci - da “culla” dell’Occidente nell’oriente “Bizantino” - e a proseguire con la ricostruzione storica fino alla Guerra Fredda (che annovera i greci di nuovo in “Occidente”, anche se con il loro cristianesimo tuttora “Orientale”), concludevo che siffatta linea divisoria “ha perso forse per strada i suoi criteri applicativi e risulta oggi inutile, se non dannosa” ³⁴

Luciano Canfora, su cui già si basavano le mie osservazioni mi veniva in ulteriore soccorso, sempre senza saperne nulla ovviamente, poco dopo con il suo bellissimo libro “La democrazia” ³⁵, che purtroppo, tuttavia, ho letto solo di recente. E offre ancora il suo aiuto su queste questioni nel suo “La schiavitù del capitale” ³⁶, molto più recente e sintetico. Pur riconoscendo “la difficoltà che si incontra a maneggiare

³² Lo apprendo leggendo “La schiavitù del capitale”, di Luciano Canfora, e mi sovviene (anche grazie a Google...) che esiste un blog intitolato “Estremo Occidente” da Federico Rampini. Nel suo libro “Estremo Occidente. Il nostro futuro tra l’ascesa dell’impero cinese e il declino della potenza americana (2010), Rampini spiega il concetto come una sua intuizione, retrodadandola al suo trasferimento a San Francisco avvenuto nel 2000, come segue: il “laboratorio del futuro” si sarebbe “spostato, almeno in parte, sull’altra sponda del Pacifico, quella che paradossalmente è a Ovest, se vista dalla California.” L’avverbio “paradossalmente”, apparentemente incongruo vista l’evidenza del ragionamento, si spiega con il seguito, retto da un “ma”: “Ma non è più occidentale” scrive Rampini riferendosi alla metafora del “laboratorio del futuro” di cui sopra, dove il termine “occidentale” sarebbe da interpretare “nel senso che noi diamo a questa parola: un termine che è diventato la sintesi di una civiltà, di un sistema di valori. E questo - conclude - ci apre dei problemi immensi” - che va ad analizzare, appunto, nel suo libro e nel suo blog pubblicato tuttora dal quotidiano “La Repubblica” (p.5). Uno dei problemi, tanto per fare un esempio, sarebbe la “mancanza dello Stato di diritto” in Cina (data per scontata nel blog del 13 dicembre 2018), rilevata nonostante il concetto (metaforico) di “estremo Occidente” venisse ricondotto a cose come “il vigore della crescita, la fiducia nel progresso e l’ottimismo della volontà” - in sintesi alla “estrema modernità” dei cinesi, difficilmente accostabile alla “mancanza dello Stato di diritto”. I casi sono due: o Rampini, nel 2018, ha cambiato idea, o ha introdotto una contraddizione nel suo stesso sistema di analisi.

³³ Suddivisione che, commettendo un errore da scuole elementari, collocavo “(nel 212 d.C.)”, data che corrisponde, invece, e curiosamente, all’estensione della “cittadinanza romana” a “tutti” gli abitanti dell’Impero: salvo peraltro cospicue “eccezioni”, sulle quali gli storici discutono tuttora. L’assegnazione di una data, pertinente ad un fatto storico, ad un altro fatto storico, precedente e diverso dal primo (anche di segno per certi aspetti contrario al primo - dall’integrazione alla disintegrazione), fa riflettere e sollecita la ricerca di una spiegazione. Presumibilmente, li avevo categorizzati entrambi come tentativi falliti di mantenere unito l’Impero romano. L’operazione di “anticipare” la data del secondo, spostando quella del primo in un “prima” destinato a rimanere ignoto, risale, credo, al tempo in cui frequentavo le scuole elementari dato che nello scrivere l’articolo del 2002 andai a memoria, sicurissimo del fatto mio, e anche del fatto che l’imperatore in questione fosse Diocleziano - fortuna nella “sfortuna” non lo scrissi, visto che si tratta di Caracalla e Teodosio (anche se quest’ultimo era stato anticipato dalla “tetrarchia” di Diocleziano, nel 285 d.C., che era pur sempre uno sviluppo importante del programma di Caracalla che poi risaliva agli Antonini, e non intendeva dividere l’Impero, nel 395 d.C., mentre - differenza di Diocleziano - volle abolire tutte le “altre” religioni, tranne quella imperiale che dal 313 d.C. era quella cristiana).

³⁴ Francesco Ranci “Il paradosso della cicuta (ovvero, perché Socrate non era un democratico”, in Golem - L’indispensabile, 2002.

³⁵ Pubblicato nel 2004.

³⁶ Pubblicato del 2017.

ragionevolmente questo concetto”³⁷, tuttavia, Canfora non intende rinunciare del tutto alla categoria di “Occidente”. Piuttosto, “in determinati momenti storici”, afferma che si sarebbe “affermata un’immagine unitaria dell’Occidente” - e offre come esempi la “lotta di Ottaviano contro Antonio e Cleopatra” e “quando Carlo Magno ha riportato a unita’ il mondo franco-germanico-italico”³⁸.

Da un lato afferma che “oggi Orienti e Occidenti si intrecciano inestricabilmente”³⁹ e sarebbero da distinguere, piuttosto, “Nord e Sud del mondo” - anche se “il Sud non sta solo al Sud” (in virtù dell’immigrazione troveremmo “chiazze di Sud nel cuore di New York, di Londra o di Roma”), e che il Nord non sta solo al Nord (in virtù dell’ipersviluppo nordista a Taiwan o Singapore)”⁴⁰. Ma, dall’altro lato, afferma che “l’Occidente”, non il “Nord”, una volta sconfitto il blocco sovietico, “riteneva di aver vinto”, mentre si troverebbe, oggi, “di fronte a contropinte molteplici”⁴¹. Inoltre, a proposito di un’altra categoria, affine a queste due, a che trova poco maneggevole, quando mette in scena un altro “concetto curiosamente invalso nonostante la sua vaghezza”, il concetto di “Europa”, visto che sta parlando di colonialismo e di schiavitù nell’epoca moderna precisa che “qui, per Europa, si intende Francia e Inghilterra *in primis*”⁴².

Si tratta di questioni, come si suol dire, “terminologiche”, che non si possono considerare, come molto spesso invece si fa, come problemi “di poco conto” se non al costo di rassegnarsi, come fa notare Felice Accame, a un’ideologia del linguaggio come strumento intrinsecamente difettoso: utile solo a “perdonare qualsiasi lestofante che cerca di nascondere una propria malefatta tramite una metafora edulcorante”⁴³.

Nel caso di Canfora, come in tanti altri ovviamente, la metafora prediletta resta il “cambiamento”, o “moto storico”: o, meglio, il suo “impulso primario” - insomma il “motore della storia” - che, tuttavia, auto-contraddittoriamente, non sarebbe mai possibile identificare con una qualche funzione o funzionamento.

Canfora sembrerebbe avere le idee ben chiare all’esordio del suo breve libello: “per ora,” e’ la sintesi della sua amareggiata riflessione, “chi sfrutta ha vinto la partita contro chi e’ sfruttato”. E, tuttavia, nonostante questa diagnosi davvero infausta, e nonostante il “per ora” che la precede - e che sembrerebbe valere come auspicio di un futuro migliore -, una terapia (qualsivoglia !) non la mette affatto a disposizione - o, perlomeno, non si spiega con la stessa chiarezza sfoderata in apertura del suo discorso: “si tratta di trovare”, sostiene infatti, “nuove e piu’ efficaci e piu’ convincenti forme di contrasto dell’ineguaglianza e di lotta per una effettiva liberta’”.

³⁷ p. 35.

³⁸ p. 36.

³⁹ p. 44.

⁴⁰ p. 45.

⁴¹ p. 43.

⁴² p. 65.

⁴³ Felice Accame, “Il linguaggio come capro espiatorio dell’insipienza metodologica”, 2016, p. 314.

Ad uno scopo, allora, in apparenza piu' diagnostico che terapeutico, in quanto plausibilmente volto alla comprensione di che cosa non abbia funzionato (o non funzioni) nelle vecchie (o nelle attualmente disponibili) forme di "contrasto dell'ineguaglianza e di lotta per una effettiva liberta'", piu' che (poco) plausibilmente volto al "trovare" miracolistiche "nuove forme piu' efficaci e piu' convincenti" (prima ancora di essere usate?), dispiega la sua disamina storica - come sempre estremamente erudita ma, date queste premesse, anche un po' sospetta. Si tratterebbe, anzitutto, presumibilmente allo scopo di "trovare" un bel giorno le "forme di contrasto" di cui sopra, di "capire il cambiamento". E per trovare la risposta a questa domanda bisogna arrivare alle pagine finali del saggio, dove si scopre che "la storia procede a spirale" - nel senso che darebbe "l'impressione di tornare indietro anche quando, faticosamente, procede".

Ora, questa "storia" che procederebbe a spirale, si presenta come ottimo esempio di metafora filosofica in cui, a un termine a cui normalmente non viene chiesto di designare qualcosa di fisico, viene, invece, chiesto di soddisfare a questa esigenza. Ed eccoci, infatti, immediatamente arrivati a delle palesi auto-contraddizioni. Poche righe dopo, la "storia" non sarebbe affatto "animata da una logica immanente e progressiva". Laddove, se di un qualcosa si e' gia' detto che procede - e autonomamente - a spirale (e non in linea retta, o curva, a zig-zag o in maniera del tutto imprevedibile), implicitamente si e' anche attribuito, a questo qualcosa, una sua "logica immanente" (la ripetizione del modulo a spirale, appunto, che, d'altra parte, e' una costruzione geometrica che puo' consistere tanto in una curva ruotante su se stessa che si allontana, o che si avvicina, a un punto centrale, quanto in una curva ruotante attorno a un asse inseguito con moto parallelo...).

E se, come ha, ancora, gia' affermato Canfora, questo procedere, "faticosamente", non andrebbe confuso con un "tornare indietro" (darebbe solo "l'impressione" di farlo, dove l'avverbio "faticosamente" dovrebbe forse spiegare l'equivoco - cercando, peraltro inutilmente, di riportare la metaforizzazione sul piano della "storia", in senso proprio), allora, bisogna assumere che vada "avanti". La distinzione fra "avanti" e "indietro", da qui non si scappa, introduce l'assunzione di un punto di riferimento, anche se non viene esplicitato - punto o retta che fosse, era implicito nella frase di partenza, "la storia procede a spirale", e viene prontamente smentito da quella di arrivo, negando ogni "logica immanente e progressiva" al processo. Ed eccoci qui, con Canfora, intrappolati in una gabbia filosofica, o come direbbe Ceccato: "teoconica"⁴⁴.

⁴⁴ Spinoza e Marx vengono trattati come tipi stravaganti da Canfora: "chissa' perche'", dice, pensarono a una logica immanente della storia. Evidentemente, ma cionondimeno assai stranamente dal mio punto di vista, Canfora non prende sul serio il problema della "teoria della conoscenza" - e tantomeno, ovviamente, delle critiche ad essa rivolte da Silvio Ceccato a partire a questo punto da quasi un secolo fa (Silvio Ceccato, *Il Teocono*, 1949) e piu' recentemente da Felice Accame (2002 e 2016). Analizza molto scrupolosamente la differenza fra *La Repubblica* e *Le Leggi*, dello stesso Platone, ma trascura il Teeteto (in *La crisi dell'utopia*, cit.).

Poche righe dopo, la storia non procede piu' a spirale. Il "movimento permanente della storia" viene descritto, invece, come "caotico, disordinato, distruttore di idoli e di nomenclature", nonche', piu' semplicemente, come "movimento" - e movimento "non vuol dire, sempre, progresso". Qualche volta no, altre volte si' - ma lasciando implicito il criterio per distinguere i due casi: e, purtroppo, la sequenza di aggettivi non aiuta di certo a identificarlo. "Caotico, disordinato, distruttore di idoli e di nomenclature": a volte si tratterebbe di un "progresso", anche se "non sempre". Ma si tratta di un "progresso" a cui viene negato ogni punto di riferimento - in piena auto-contraddizione con il senso del termine "progresso".

Arrivando agli esseri umani in carne ed ossa, la nostra storia sarebbe "movimentata incessantemente dalla ingiustizia lancinante: che diventa fisicamente intollerabile, beninteso per chi si trova dalla parte 'sbagliata'" ⁴⁵. Ricapitolando, allora, se "per ora, chi sfrutta ha vinto la partita contro chi e' sfruttato", Canfora contrappone a questo scempio un presunto limite, su cui si regge il suo "per ora", che individua sia nella "fame" degli sfruttati (ma solo quando diventi "fisicamente intollerabile" - come nel caso, citato riprendendo Mao, in cui "gli alberi non avevano piu' la corteccia fino a quattro metri"), sia nella "ingiustizia lancinante" ("lancinante", certo, proprio come la fame, ma senza ulteriori delucidazioni in merito al termine "giustizia"), e, sia, infine, riprendendo (da Tocqueville) un'analogia tra assenza di "uguaglianza" e assenza di cibo (o "fame") - per contrasto, riferisce infatti che Tocqueville, nel ripensare al "tragico ciclo 1789-1793", avrebbe osservato che, mentre la "liberta'" sarebbe un "ideale intermittente", l'uguaglianza sarebbe una "necessita', che si ripresenta continuamente, come la fame". E, in questo modo, conclude Canfora, si sarebbe "avvicinato di molto alla scoperta dell'impulso primario", del cambiamento (o "moto storico").

Nessuna certezza, insomma, su questo "moto storico", compreso il suo "impulso primario", di cui Canfora non dice altro - e, affidandosi alla metafora, ancora tratta dal mondo fisico, "dell'avvicinamento". Resterebbero a disposizione, per modo di dire, solo "immaginazioni", "miti", e, si noti, "parole"⁴⁶, dalle quali sarebbe inutile attendersi qualsiasi risultato, positivo o negativo. Questo dice Canfora: "ci sara' sempre chi immagina di conoscere il senso e la direzione di tale movimento, o addirittura di 'governarlo' e di 'guidarlo'. Noi non possiamo prevedere quali nuovi miti e quali nuove parole, nel tempo avvenire, si proporranno come interpreti (...) possiamo solo immaginare che anche loro, alla lunga, non reggeranno".

Sull'invito iniziale a "trovare nuove e piu' efficaci e piu' convincenti forme di contrasto dell'ineguaglianza e di lotta per una effettiva liberta'" cala giocoforza un rassegnato silenzio. Resta, invece, un chiaro, sebbene implicito, invito alla sopportazione passiva della "schiavitù del capitale". Persino "l'immaginazione" suggerisce che non esiste alternativa al "fluire" (anche se prima c'era della gente, rivoluzionari e reazionari, che "immaginava" la storia fosse giunta al termine) del

⁴⁵ pp. 97-98.

⁴⁶ cfr. Felice Accame, *Il linguaggio*, cit.

moto storico, mosso dalla “fame fisicamente intollerabile” e dall’opposizione fra “utopie” contrapposte ma parimenti impossibilitate sia a capire il cambiamento che a governarlo.

Come se non stessimo affatto parlando del comportamento di noi esseri umani, se non quando ci ritroviamo costretti a “mangiare la corteccia degli alberi”, naturalmente, o come quando diciamo cose che “si avvicinano” o si allontanano da qualcosa che non saremmo in grado di “interpretare”. Anche arrivati a quel punto, peraltro, vale a dire scordandoci l’auto-contraddizione e auto-nominandoci come “interpreti”, come alla fine Canfora deve pur fare, del divenire storico non avremmo a disposizione alcun criterio per decidere che cosa fare.

Sapremmo, da un lato, di trovarci dalla parte “sbagliata” e di dover “contrastare le disuguaglianze”, o le “ingiustizie”, che subiamo, ma, prima o poi, cercando di individuare i criteri di analisi che ci servono per uscirne, andremmo per forza a incappare in una dura “lezione della storia” - che ci “ricorderà” che non possiamo “veramente” interpretare, e tanto meno governare, questo benedetto “cambiamento”. Siamo, insomma, in piena auto-contraddizione: schiavi, anzitutto, della gabbia teoconica.

Le due “Utopie”.

Canfora conclude sostenendo, un po’ a sorpresa, che persisterebbe, in ogni epoca storica, una contrapposizione di fondo tra due “utopie” basate su “egoismo e altruismo” (la seconda rappresentata dal socialismo, e, in altre epoche, dai giacobini, dal cristianesimo delle origini, e, forse, anche da altre rivoluzioni). E, ancor più sorprendentemente, passa a sostenere che, nonostante la precedentemente constatata (temporanea, o contemporanea) vittoria dell’uno sull’altro “sistema”, entrambe le utopie sarebbero, oggi, “in crisi”.

I termini di riferimento sono, rispettivamente, la “libertà (individuale)” e l’uguaglianza (o “vera libertà”, o anche “fratellanza”). Questa contrapposizione viene ricondotta a quella fra “opportunisti” e persone “moralì”, che era stata introdotta nelle prime righe. Schierandosi sul fronte degli sconfitti, anche se soltanto temporaneamente tali, Canfora riconduce la crisi delle due “utopie” a cause differenti fra loro: la prima porterebbe all’autodistruzione, per cui si spiega che il momento del trionfo coincida con quello del suicidio; la seconda, invece, avrebbe semplicemente bisogno, oggi, di nuove idee - in grado di superare gli inconvenienti di quelle “vecchie”.

Queste nuove “idee” non vengono identificate in ragione di quello che Canfora definisce come il “cambiamento”, che sarebbe un qualcosa di incomprensibile - e, quindi, di ingovernabile. E qui il contrasto con le affermazioni di partenza si allarga ulteriormente, visto che i “due modi di capire il cambiamento” (quello opportunistico e quello morale, da cui derivano due diverse interpretazioni dello iato costituito dalla “lezione della storia” del 1989 - quella dei “liberali” e la sua), poi ricomparsi come “utopie”, vengono infine ridotti a zero (entrambi fallirebbero l’obiettivo).

Emerge qui la carenza principale di un sistema di analisi, come quello proposto, ma non certo soltanto di questo, che non vuole fare i conti con l'auto-contraddizione di analizzare qualcosa che, invece, alla fine "scopre" essere fuori della portata dei propri criteri di analisi. Ognuna delle sue distinzioni - e tutta l'analisi storica che risulta dalla loro applicazione - scade nel nulla se si assume che "la storia", o il "cambiamento", provveda, del tutto autonomamente e per imperscrutabili ragioni, alla loro confutazione - e il lavoro dello storico, come quello di qualunque altra persona, peraltro, sarebbe del tutto inutile (non diversamente da quello dell'astrologo, o del lettore dei fondi di caffè, o delle budella di uno sfortunato animale sacrificato per l'occasione).

Vista come (sanguinosa) "partita", avremmo un "egoismo" che tende a sconfiggere un "altruismo", comportando questa prevalenza, in termini di legami sociali, lo "sfruttamento". Come motore "penultimo" della storia, dovremmo fare i conti con un "razzismo istintuale" che alimenterebbe "religioni", irrazionalismi vari e tutte le ideologie egoistiche, fra cui quella cruciale dell'"Occidente". Le "persone morali" potrebbero tuttavia contare sul motore "ultimo", quello della "fame" (in senso propriamente fisiologico), che, in condizioni estreme, resusciterebbe, negli affamati e sfruttati, l'impulso fondamentale alla "uguaglianza", scatenando un "tabula rasa" della struttura sociale - dopo il quale si ricomincerebbe da capo.

Il crollo del socialismo sovietico configura, allora, una "lezione della storia" di segno opposto rispetto alla rivoluzione del 1917, che gli aveva dato origine: si tratterebbe della fine e dell'inizio di una sorta di ciclo primario (fame, utopia altruistica, sconfitta), rispetto a quello secondario, in cui ci troveremmo ora (razzismo, sfruttamento, fame). Ma se in termini di "contrapposizione di sistema" il socialismo sovietico potrebbe rappresentare l'utopia dell'altruismo, in termini di "cicli storici" il suo crollo somiglia parecchio agli altri crolli che dovrebbero, nella teoria esplicitata, riguardare piuttosto le utopie egoistiche. Per differenziarlo, Canfora spiega che sarebbe avvenuto per una sorta di esaurimento naturale: le ideologie altruistiche tendono a trasformarsi in egoistiche, sempre in forza dell'incomprensibile "cambiamento". Da qui la forza del polo opposto, tendenzialmente vincente (razzismo istintuale messo sotto solo dalla fame), e gli irrazionalismi ad esso connaturati, da cui, potremmo dire, emergono contingenze storiche tutte particolari. Fra queste spiccano due imprese belliche, alle quali il socialismo sovietico sarebbe stato "costretto".

La prima deriva dalla suddivisione dell'Occidente nei due tronconi che si sono combattuti durante la Seconda Guerra Mondiale - suddivisione che, ovviamente, pone un problema allo schema delle due utopie, data l'alleanza tra polo statunitense e socialismo sovietico, contro l'Occidente europeo (quello non "estremo", riprodotto prima e dopo, oltre che da, Carlo Magno, e oggi denominato Unione Europea). Stalin avrebbe voluto starne fuori, ma Hitler, attaccando la Russia, non lo permise. In questo modo, invece di guidare i popoli colonizzati contro l'Occidente, che era il piano di Lenin, il socialismo ha salvato proprio l'Occidente "estremo" da morte sicura per mano di quello che era il polo egoista meno "estremo". Con il risultato di dover

poi combattere la Guerra Fredda senza essersi prima adeguatamente rafforzato, o perlomeno esentato dal processo di autodistruzione capitalistica, come avrebbe voluto Lenin. Per comprendere lo scisma fra i due Occidenti bisogna, d'altra parte, secondo lo stesso Canfora, risalire alla Prima Guerra Mondiale - ed essa, in barba allo schema delle due utopie, vede Inghilterra, Francia e Russia comunque alleate contro la Germania. Canfora risolve il problema facendo iniziare il ciclo storico del socialismo, appunto, nel 1917. Come dire che questa era la situazione di allora: la stessa di oggi, per quanto riguarda le due utopie - anche se, rispetto ad oggi, o il capitalismo non era, allora, "globale" (o "veramente globale"). Altrimenti, dovremmo aspettarci un nuovo conflitto globale, ma Canfora non sembra paventare uno sviluppo del genere dato che altrimenti sarebbe stato portato a prendere in considerazione il problema degli arsenali nucleari esistenti e della gestione politica delle guerre attualmente in corso nelle varie parti del mondo (cita solo l'Iraq e il tema degli attentati terroristici).

Seconda impresa bellica: causa "diretta" del crollo dell'URSS (ma, come abbiamo visto, non unica, come spiegazione). Assume particolare rilievo il successo della rivoluzione iraniana del 1979, anche questa peraltro non facile da ricondurre ai criteri di analisi finora esplicitati: egoistica o altruistica? Essa abbatte il regime filo-capitalistico, ma minaccia il socialismo e "costringe" i sovietici a invadere l'Afghanistan. L'Islam, che andrebbe considerato unitariamente, e con particolare riferimento all'Arabia Saudita, insomma, agirebbe "ambiguamente" - contro il socialismo prima, con l'aiuto del capitalismo statunitense, e sia pro che contro l'Occidente adesso.

Questi "tornanti della storia", insomma, mettono in evidenza criteri ulteriori di analisi, non ben esplicitati o non esplicitati in precedenza - e a forte rischio di auto-contraddizione, legati in parte, sembrerebbe, a una certa preferenza di Canfora per i dogmi della religione cristiana rispetto a quelli della religione islamica.

La zoppicante analogia tra cristianesimo e comunismo moderno.

"Per finire" il suo libello, Canfora chiede che gli "sia concessa una riflessione analogica" - e sostiene, in proposito, che "la parabola del cristianesimo e quella del comunismo moderno furono per molti versi affini"⁴⁷. Purtroppo, compie questa mossa:

- Senza esplicitare nulla sui pro e contro dell'analogia, come strumento di analisi, pur avendo lui stesso - in altra sede - posto questa operazione in stretto rapporto a una "ideologia" dello storico che la propone⁴⁸.
- Senza menzionare, sempre in questa sede a differenza che in altre, il fatto che questa particolare analogia fu proposta, fra gli altri, da uno dei massimi

⁴⁷ p. 95.

⁴⁸ Vedi F. Accame, *Scienza, storia, racconto e notizia*, 1993, pp. 16-17.

esponenti del socialismo (o “comunismo moderno”⁴⁹), quale Engels, a sostegno delle sue previsioni, non certo disinteressate⁵⁰.

- E, soprattutto, senza soffermarsi ad esplicitare con precisione i termini dell’analogia in questione, e quindi creando perlomeno i presupposti di tutta una serie di equivoci se non proprio la certezza che, nella versione proposta, risulta fuorviante, oltre che illuminante⁵¹.

L’elemento cruciale dell’analogia e’ un “movimento radicale e di contrapposizione totale ai valori del mondo circostante e dominante”, che, tuttavia, alla fine della sua parabola “assomiglia parecchio all’antagonista di un tempo”.

Il “cristianesimo”, dopo la sua rifondazione paolina, “scelse la strada della ‘mescolanza’”, da cui la sua trasformazione - ben oltre le intenzioni del suo ri-fondatore - in una sorta di “Stato dentro l’Impero”, che, dopo il crollo dell’Impero stesso, resto’ in qualche modo in piedi (e lo resterebbe tuttora, anche se “ben poco” somigliante all’originale).

“Analogia”, sostiene Canfora, sarebbe stata, dopo il “tragico ed eroico esordio con la Comune di Parigi (1871)”, “la trasformazione delle postreme élites del declinante ‘socialismo reale’ in nuovi oligarchi del ripristinato capitalismo”: senza far nomi, ma possiamo presumere che alluda a “oligarchi” russi come Andropov, Gorbaciov e Putin, collocati nell’arco di tempo che va dal declino al crollo del socialismo sovietico e al ripristino del capitalismo - al quale, quindi, esso non sopravvive affatto, secondo lo stesso Canfora, generando quindi una situazione diametralmente opposta a quella del cristianesimo rispetto all’Impero. L’analogia (volendo continuare a considerarla tale) giunge a conclusione di un libello quasi del tutto dedicato al “ciclo storico” che va dalla Prima Guerra Mondiale al crollo del socialismo sovietico⁵². Sul “socialismo” a un certo punto afferma che il suo “ciclo vitale” si sarebbe “esaurito ben prima che finisse il XX secolo”⁵³.

Ulteriore problema per l’operazione analogica risulta il fatto che non risulta chiaramente esplicitato il punto di inizio di questo “ciclo vitale” (il Manifesto del 1848 ? La Comune del 1871 ? La Rivoluzione Russa del 1917 ?). Di conseguenza la riflessione analogica conclusiva non si incastra bene con i parametri storici di riferimento predisposti in precedenza (ciclo storico post-1914 e ciclo vitale del socialismo hanno lo stesso punto di arrivo, ma il punto di partenza sembrerebbe diverso).

⁴⁹ Canfora preferisce parlare di “comunismo moderno” qui, ma altrove usa il termine “socialismo”.

⁵⁰ Vedi L. Canfora, *La crisi dell’utopia*, 2014, pp. 364-367.

⁵¹ In altra sede (cit.) Canfora non tace sulla differenza principale, ma la menziona come “ovvia”: a suo parere, il cristianesimo sarebbe sopravvissuto, mentre il socialismo no..

⁵² A parte le citazioni di Marx ed Engels, e poco altro, al secolo XIX, quello proprio del “capitalismo”, non viene dedicata molta attenzione (p.32).

⁵³ p. 86

La strategia del “mescolamento”, sarebbe da addebitare, secondo gli studi di Canfora, ad Engels e allo stesso Marx⁵⁴. Il ruolo di Paolo di Tarso spetterebbe, dunque, sembra di capire, a loro due. Implicitamente, allora, a Lenin spetterebbe un ruolo analogo a quello dell'imperatore Teodosio, a Stalin quello di un concentrato storico di Papi medioevali, e a Gorbaciov quello del Papi rinascimentali e oltre, che gradualmente perdono (quasi) tutto il loro potere temporale, mentre a Putin quello analogo a un Papa attuale: ma sempre con l'evidente differenza che passa tra un impero che sopravvive a una religione e una religione che sopravvive a un impero⁵⁵. Anche se l'espressione “comunismo moderno” potrebbe far pensare a Lenin e alle scissioni successive al 1917, fissarne gli esordi con la Comune di Parigi, e non con la Rivoluzione Russa, sembrerebbe chiarire ogni dubbio in proposito - o quasi, visto che il Manifesto esce nel 1848, qualche decennio prima della Comune parigina. E, tuttavia, Canfora afferma che, così' come il “cristianesimo” di Paolo di Tarso e dei suoi seguaci romani avrebbe lentamente assimilato la filosofia greca, e il politeismo (oltre ad essere a sua volta stato politicamente assimilato dall'Impero), già' violentemente avversati del cristianesimo, così' il comunismo avrebbe seguito la stessa parabola, anche se molto più' velocemente, dati i tempi moderni: in “meno di un secolo”, infatti, si sarebbe consumato tutto il “trapasso da Paolo di Tarso a Teodosio il Grande”. Ora, se si parla di “meno di un secolo”, il riferimento diventa la parabola che va da Lenin a Gorbaciov - non certo dalla Comune, o addirittura dal Manifesto, al crollo del socialismo reale (1989). Ed ecco che, allora, il ragionamento analogico può' essere salvato solo aggiungendo a Marx (ed Engels), anche Lenin, o sostituendo Lenin a loro due, nel ruolo di Paolo di Tarso, e assegnando a Marx il ruolo del Salvatore (anche se il mezzo secolo fra Marx e Lenin non quadra molto bene con la rapidità' “maggiore” del cambiamento storico in epoca moderna). Lenin (e Stalin, già' che ci siamo, decidendo di costruire il socialismo in un Paese solo, invece che proseguire con la “rivoluzione permanente”), avrebbero allora optato per la “mescolanza”, con il capitalismo liberale dell'800. Passa allora in secondo piano la differenza tra “comunismo moderno” e “socialismo borghese” (quello che accetta la democrazia rappresentativa): ma, se cadesse questa distinzione, anche il crollo del “socialismo reale” nel 1989 perderebbe di significato - e con esso tutta l'analisi di Canfora. Infatti, Canfora stesso ha spiegato che la strategia di Lenin era stata formulata a Baku nel 1920 e non proprio in termini di “mescolanza” (sollevare i popoli dell'Oriente contro l'Occidente colonialista), anzi, proprio in contrapposizione all'imborghesimento dei partiti socialisti europei.

⁵⁴ Sempre stando alle ricostruzioni, peraltro convincenti, di Canfora in altra sede. Cfr. L. Canfora, *La democrazia*, 2004, p. 133 “la conquista della democrazia politica, identificata con il suo principale strumento, il suffragio universale, e' al centro della 'parte propositiva', immediatamente operativa, del *Manifesto*”.

⁵⁵ L'analogia avrebbe lo scopo di illuminare l'ignoto tramite il noto, sostiene Canfora (cit. in Accame, 1993, cit.): ma qui ci ritroviamo a cercar di fare l'opposto, a meno di sostenere che la storia del “cristianesimo” da Paolo a Teodosio sia meglio nota di quella del “comunismo moderno”.

La parabola del “cristianesimo”, usata come modello, come abbiamo detto giungerebbe al termine con Teodosio (anche se veramente il Papa e’ ancora in giro e Canfora ne parla diffusamente come dell’unico riferimento attuale per l’utopia della “uguaglianza” - ehm..., forse meglio parlare di “fratellanza”, anche se si tratta poi del “Santo Padre” ?): con Teodosio termina, d’altra parte, soprattutto l’Impero - che viene suddiviso alla sua morte tra Oriente e Occidente, anche se il tracollo, dell’Occidente, arriva, in effetti, mezzo secolo dopo -, ma se l’Impero crolla solo dopo che il cristianesimo se ne e’ impossessato, appunto con Teodosio, che abolisce gli altri culti, se la parabola di riferimento finisce con l’imperatore che abolisce la tolleranza per i culti non cristiani e inizia quella del “cristianesimo” (tra virgolette, che avrebbe d’altra parte forse perso il senso “originario” ?), nella parabola del comunismo questo ruolo dovrebbe spettare a Lenin (e Stalin) in quanto stabiliscono la loro versione del marxismo come unica ideologia. Mentre poi la figura di Teodosio si potrebbe trovare anche in Gorbaciov, o nei suoi immediati predecessori, dato che con lui si arriva al crollo. Canfora parla, in effetti, di un “Impero che cadeva a pezzi, come un intonaco troppo vecchio”, introducendo una metafora in grazia della quale l’analogia con il Patto di Varsavia (e con altri regimi socialisti - anche se non, o non ancora - ovviamente -, con la Cina, etc.) sembrerebbe funzionare benissimo: ma, purtroppo, funziona sempre al contrario (sono state le vestigia del “socialismo reale”, infatti, a “cadere in pezzi, come un involucro troppo vecchio”, mentre il capitalismo trionfava, sia come forma politica, sia come forma ideologico-religiosa). Insomma, il fatto che a crollare sia stato il “socialismo reale” (analogo allo “Stato dentro l’Impero” costruito dai cristiani paolini), e non, invece, il capitalismo (analogo dell’Impero Romano grecizzato e politeista, a cui Paolo di Tarso avrebbe scelto di “mescolarsi”), apparentemente, non sembra porre alcun problema a Canfora, mentre pone un serio problema alla sua “riflessione analogica”.

Il “cristianesimo” dei Papi assomiglia “ben poco” all’originale “movimento radicale di contrapposizione totale” all’assetto sociale vigente, nel momento in cui nasce il cristianesimo, ma non sparisce affatto. Il “comunismo moderno”, invece, subisce il “ripristino del capitalismo”, a cui si era contrapposto. Se al posto del “socialismo reale”, si prendesse, come peraltro Canfora suggerisce in altra sede, il “socialismo democratico”, incluso il partito storico del “comunismo italiano, con le sue successive metamorfosi fino all’ultima e (forse) definitiva”⁵⁶, l’analogia risulterebbe meno problematica per quanto riguarda la strategia di “mescolamento” (lo stesso Canfora, d’altra parte, ha impostato il libello intero sulla “contrapposizione di sistema tra socialismo reale e occidente capitalistico”, che avrebbe segnato il secolo scorso). Ma, comunque, resterebbe subordinata alla constatazione del fatto che, anche il “socialismo democratico”, ha assimilato il capitalismo - trasformandosi di conseguenza - e ne e’ stato assimilato (il verbo e’ utilizzato in entrambi i modi - distinguendo fra assimilazione politica e religiosa e sostenendo che “le due forme si

⁵⁶ Vedi L. Canfora, *La crisi dell’utopia*, 2014, pp. 364-367.

alimentarono a vicenda”, nel caso del cristianesimo: si potrebbe dire lo stesso di bolscevismo e zarismo, piu’ o meno “costituzionale”, sul piano politico, e spiegare la sua sconfitta con la sua mancanza di dimestichezza con il “divino”, perlomeno in confronto al suo avversario storico, il capitalismo).

Canfora, in conclusione, metafora per metafora - e cambiamenti di denominazione ufficiale a parte -, potrebbe limitarsi a dire che, prendendo le scale o prendendo l’ascensore, ci si ritrova comunque ad abbandonare il “pianterreno” e a porre i presupposti per essere prima o poi buttati fuori dalla finestra, ad opera dei residenti ai “piani alti”, o, talvolta, ai piani “bassi”. Ma non lo fa. Presumo che il suo problema sia che ai piani alti trova quello che definisce, o cerca di definire, come “l’Occidente”, o il “Nord”, con il quale ritiene opportuno cercare un compromesso: anzitutto evitando il terreno minato della “teoria della conoscenza” e con esso il problema, gia’ da Socrate sollevato, di distinguere un agire corretto “scientificamente”, in quanto ne deriva una conoscenza affidabile (a prescindere da se e come venga poi utilizzata o meno), da un agire “morale” che tale risulta, o meno, solo dopo aver esplicitato il termine di riferimento in base al quale giudicarlo (e che deve includere una scelta fra comportamenti piu’ o meno ugualmente praticabili ma diversi tra loro). Detto questo, sicuramente avro’ frainteso qualcosa di questo libello anche per mia colpa. E me ne scuso. Ma lo scopo era solamente quello di evidenziare un problema metodologico che va affrontato per non andare incontro, e soprattutto per non mandare gli altri incontro, a scivoloni di questo genere.

Notizie

ASSEMBLEA ANNUALE SCMO (Società di Cultura Metodologico-Operativa)

E' stata convocata l'assemblea annuale della SCMO. L'assemblea si terrà il 15 marzo alle ore 21.00 presso la libreria Odradek, via Principe Eugenio, Milano.

Ordine del giorno:

- 1) Relazione del Presidente
- 2) Approvazione del bilancio annuale
- 3) Varie ed eventuali.