

Fabrizio Rotondi

Teoria di un mondo per tutti

Lettere Italiane Guida

SOMMARIO

<i>Introduzione</i> di Marco Celentano	p. 7
<i>Prefazione</i>	25

PARTE PRIMA

ASPETTI E MECCANISMI DEL MONDO MODERNO

I. Lo scenario attuale	29
II. Ancora sullo scenario attuale	37
III. Il profitto, la proprietà	47
IV. Razionalismo, scientismo, tecnologismo	67
V. Totalitarismo, autoritarismo	84
VI. Individualismo, meritocrazia	90
VII. La globalizzazione	98
VIII. La concezione della verità	107
IX. La borghesia	119
X. Borghese-antiborghese	139

PARTE SECONDA

UN MONDO LIBERO

XI. Destra e sinistra	149
XII. La libertà, il potere	161
XIII. La comunità	179
XIV. La democrazia	186
XV. Lo Stato	201

PARTE TERZA

RIMEDI

XVI. La "rivoluzione"	213
<i>Postfazione</i>	231

INTRODUZIONE

1. *Tra Oriente ed Occidente*

Teoria di un mondo per tutti è un libro che affronta, in modo originale, questioni sociali e problematiche esistenziali che riguardano ognuno. Il percorso che esso delinea, intersecando tradizioni culturali ed orizzonti di pensiero differenti, è incentrato sulla ricerca di forme di libertà solidale, di pratiche sociali non autoritarie, capaci di restituire ad ogni singola esistenza la possibilità di una vita non offesa e non gregaria. Per riflettere su tali temi, suggerisce l'autore, occorre, innanzitutto, sganciarsi dalla prospettiva oggi imperante secondo cui la società non può trovare miglior collante del 'libero' scambio fra chi vende e chi compra, sottoporre a critica la diffusa convinzione che il profitto e il potere siano le sole vie d'accesso al soddisfacimento di ogni bisogno e desiderio umani.

Si mette in discussione, in questo libro, con una radicalità ormai sconosciuta a gran parte della sinistra sociale e politica, "le fondamenta della società borghese", gli scopi che essa ha assunto come primari, gli esiti reali cui il suo dispiegamento ha storicamente condotto. L'analisi di Rotondi ruota, perciò, intorno ad "una domanda che ormai solo pochi si pongono", e che fu invece comune ai grandi critici della civiltà borghese, dell'Ottocento e del Novecento, a prescindere dal loro orientamento sociale e politico. È l'interrogativo che trascorse da Marx a Theodor Adorno, da Nietzsche a Foucault, da Stirner a Malatesta, da Aldous Huxley a Konrad Lorenz: che tipo d'uomo produce la società odierna, quali sono i criteri selettivi oggi dominanti su scala mondiale, quali caratteristiche comportamentali vengono premiate dalla selezione sociale, e quali, invece, scoraggiate, represses, o addirittura annientate dai suoi meccanismi?

Marx rispose che prodotto necessario dell'assetto capitalistico è l'uomo alienato, Adorno affermò che, con il dispiegamento delle società industriali, ogni vita è divenuta un'appendice della produzione, Nietzsche indicò nell'uomo gregario il prodotto della civiltà cristiana e

borghese, Lorenz, richiamandosi ad Huxley e Marcuse, individuò nell'*arrendevolezza all'indottrinamento* la caratteristica più premiata dalla selezione sociale, nelle società di massa. Stirner e Foucault, ognuno a suo modo, approfondirono la comprensione delle molteplici forme del condizionamento sociale, dell'introiezione individuale dei meccanismi di dominio. Dal canto suo Malatesta, cui in certi passi l'autore di questo libro esplicitamente si richiama, contribuì con importanti spunti alla critica del condizionamento sociale, ma soprattutto si concentrò sulle possibili modalità di autodifesa e liberazione dei sottomessi. Nella riflessione di Rotondi tornano, con insistenza, entrambe queste problematiche: analisi delle cause del disagio sociale ed esistenziale, che alberga oggi, probabilmente, in ogni persona ed in ogni comunità umana, e ricerca di forme possibili per una concreta liberazione; rifiuto di quella logica che sostituisce l'antica aspirazione alla felicità con l'obiettivo della "massimizzazione del reddito", e progetto orientato alla costruzione di una società disposta a "difendere ciò che ciascuno è e vuole essere, potendo attuare le sue più profonde capacità e potenzialità". Va da sé che questa prospettiva implichi un confronto non superficiale, e non pregiudiziale, con altre fasi storiche, diverse tradizioni culturali, correnti di pensiero messe a margine dalla cultura ufficiale. Fin dalle prime pagine, chi legge è invitato a chiedersi in quali aspetti "il nostro grado di civiltà si sia evoluto rispetto alla Grecia di Pericle o alla Cina dei *tang*, considerando i millenni trascorsi; in cosa l'uomo abbia ampliato e approfondito la coscienza di sé". Domande necessarie, osserva Rotondi, per acquisire consapevolezza della tragica *mancaanza di prospettive* cui la cultura occidentale sembra oggi soggiacere.

La critica dell'assetto socio-politico occidentale, e della sua egemonia economica e culturale, tema centrale del libro, trae alimento dall'attenzione a quelle forme preborghesi di organizzazione e gestione comunitaria delle risorse che, nell'ambito della cultura europea, sono state progressivamente soffocate dagli sviluppi dell'economia capitalista, e dal controllo centralizzato del territorio. L'autore si misura anche, a più riprese, con alcuni dei maggiori modelli alternativi proposti dalla modernità: dall'utopia borghese di Rousseau al marxismo, ai contemporanei movimenti contro la globalizzazione capitalista. Ma un ruolo, forse, ancora più importante svolge, in queste pagine, il confronto con le filosofie orientali, con la cultura indiana, con il pensiero buddhista in particolare. Rotondi mantiene, nei riguardi di queste fonti, lo stesso atteggiamento autonomo che lo guida nel confronto con la cultura occidentale, rielaborando motivi provenienti da scuole e tra-

dizioni diverse, per riflettere, a partire da essi, sulle problematiche che l'umanità si trova oggi ad affrontare. Un atteggiamento, a sua volta, rivelatore di un forte legame con l'originario messaggio buddhista: nel cosiddetto Canone *Pāli*, redatto dalla scuola *Theravāda*, che raccoglie la trascrizione dei discorsi del Buddha e delle più antiche testimonianze sulla sua vita, si sottolinea il fatto che egli basò la propria ricerca sul rifiuto di ogni accettazione dogmatica della tradizione e dell'opinione corrente, sull'autonomia del giudizio, sull'esperienza personale.

Gautama Siddhartha (563-478 a.C., in base alla maggior parte delle fonti), secondo il racconto dei più antichi discepoli, si pose dapprima "sotto la guida di due rinomati insegnanti di filosofia"¹, probabilmente influenzati a loro volta dalle scuole *Sāṃkhya* e *Yoga*, ma da tali esperienze trasse la conclusione che doveva basarsi solo sulla propria personale esperienza e ricerca. Conseguentemente, quando si volse all'insegnamento, "voleva che ciascun individuo riuscisse a illuminarsi da sé, senza affidarsi alle teorie altrui"². Secondo il suo pensiero, ogni essere umano è in grado di imparare a vivere in accordo con la natura, e sviluppare al massimo le proprie potenzialità, purché abbia ferma volontà di liberarsi dagli inganni e costanza nel ricercare. Per raggiungere tale obiettivo non occorre alcun tipo di privilegio, né naturale, né sovranaturale.

Questo atteggiamento, nei confronti dell'esistenza e della conoscenza, sia pure entro un contesto sociale profondamente diverso da quello greco, presenta significative analogie con quello dei primi filosofi occidentali, alcuni dei quali furono contemporanei del Buddha. Ognuno dei pensatori greci del VI e del V secolo, rilevava Nietzsche³, cercò di incarnare un modello di vita e di pensiero originale, autonomamente elaborato e scelto, messo alla prova nella propria esperienza quotidiana. Comune al Buddha e ai primi filosofi occidentali fu, in tal senso, l'*assunzione umana e personale del pensare e del conoscere, del ricercare e del valutare*. Essa non significava, ovviamente, raggiungimento di una capacità di piena indipendenza dal proprio contesto sociale e culturale, e ciò vale per il buddhismo, per le dottrine greche, per ogni umana riflessione, ma *rifiuto del principio d'autorità*, revoca di ogni delega nei confronti del sapere ufficiale, rivendicazione del diritto a trovare da sé ve-

¹ H. D. Bhattacharya, *La filosofia buddista*, in Srvepalli Radhakrishnan (a cura di), *Storia della filosofia orientale*, tomo primo, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 184.

² Leonardo Vittorio Arena, *La filosofia indiana*, Roma, Newton Compton, 1995, p. 22.

³ Si veda F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, in F. Nietzsche, *Opere*, vol. III, tomo II; in particolare, pp. 265-279.

rità e stili di vita. A tale spirito antidogmatico, necessario in ogni tempo e più che mai nel nostro, a quel "coraggio di pensare" che ognuno deve conquistarsi da sé, evocato anche nelle conclusioni, mi sembra inviti, dunque, questo libro.

2. Dilemmi etici e confini antropologici

La riflessione di Rotondi filtra elementi tratti dalla più antica tradizione buddhista, che dai suoi avversari fu chiamata *Hinayàna* (piccolo veicolo), ma anche motivi presenti nella opposta scuola *Mahàyana* (grande veicolo), in correnti della filosofia indiana esterne al buddhismo, come quella giainista, in scuole di pensiero che ebbero origine in altre zone dell'Oriente, come la filosofia taoista. La scelta delle citazioni e dei riferimenti fa affacciare il lettore sul complesso universo di differenziazioni interne, e su alcune importanti fasi di rinnovamento che, da Buddha a Gandhi, tali culture hanno espresso. Un approccio opportuno, a maggior ragione in tempi di forti pressioni all'omologazione interna, e di contrapposizione fra Oriente ed Occidente, poiché concentra l'attenzione sulle forme di critica della propria tradizione, sui tentativi di autonoma emancipazione che, all'interno di entrambe queste culture, nel corso del tempo, si sono manifestati e sviluppati.

Tra i fattori basilari che hanno condotto al distorto sviluppo sociale e culturale dell'Occidente, allo "scientismo", al "tecnologismo", all'"economicismo", oggi dominanti, Rotondi individua quell'obiettivo del "dominio della natura" che, con tanta insistenza, è stato perseguito dal pensiero filosofico e scientifico moderno. Partendo dal presupposto che tale atteggiamento pregiudica non solo il rapporto con gli altri esseri viventi, ma anche la relazione dell'uomo con se stesso e con i propri simili, in questo libro si afferma che "tutti gli esseri senzienti per il solo fatto di esistere hanno l'identico diritto di vivere", e che è necessario rifiutare ogni giustificazione naturalistica della violenza, sia interspecifica, sia intraspecifica. Questa posizione, caratterizzata dal rispetto per la libertà di ogni vivente, e dall'impegno a favore di un "mondo per tutti", attinge, forse, più che al modello dell'*arhat*, l'asceta buddhista, quale fu descritto dagli adepti del Theravàda, alla figura del *bodhisattva*, che la scuola *Mahàyàna* contrappose a quella dell'*arhat* tradizionale. Se quest'ultimo mira alla propria personale salvezza, non facendosi carico delle sorti del mondo, caratteristiche del *bodhisattva* sono, invece, la tensione ad una "liberazione di tutti gli esseri viventi" e l'idea che la propria individuale elevazione non possa essere completa e armonica, se non in un mondo liberato.

Si tratta, del resto, di motivi ricorrenti, non solo nel pensiero buddhista, ma in diverse scuole orientali, come mostrano i richiami dell'autore al giainismo, e la bella citazione tratta dal *Chuang-tzu*, uno dei testi basilari della tradizione taoista, in cui la critica a "coloro che governano il mondo" si basa sul paragone fra l'oppressione che l'uomo esercita nei confronti di altri esseri viventi e il controllo che i governi esercitano sui propri sudditi. Una analoga sensibilità è espressa nel precetto dell'*ahimsà*, il "non danno", che la scuola giainista, sorta come il buddhismo nell'India del sesto secolo a.C., pose alla base della condotta individuale: esso prescrive di non recare offesa ad alcun organismo, di far proprio il principio della solidarietà e del mutuo appoggio fra i viventi.

Di fronte ad un'etica così radicale, è certo legittimo domandarsi se essa sia praticabile, ovvero, se esista la possibilità di una condotta pienamente coerente con i suoi principi, che non conduca in breve lasso di tempo a morte certa. La vita, infatti, tanto per limitarci ad un'unica ma inaggirabile questione, è anche catena alimentare. Il vivente si nutre, essenzialmente, del vivente, e non ha altro modo per conservare se stesso; astenersi completamente dalla violenza connaturata a tale bisogno non è in suo potere. Il precetto del non danno va, dunque, inteso in senso non rigido, non assoluto, a partire dalla consapevolezza della sua problematicità. Il libro di Rotondi ci aiuta, allora, a ricordare che la nostra è, forse, la sola tra le civiltà conosciute ad aver così radicalmente rimosso questa problematicità, ad aver disprezzato ed azzerato, in modo tanto cieco, tale principio. Se l'autore mette in rilievo questo dato attraverso la comparazione con le filosofie orientali, esso è generalmente confermato dalle ricerche etnologiche condotte nel continente africano e presso le popolazioni originarie delle due Americhe. Il tentativo di vivere in armonia con la natura, l'attribuzione di un carattere "sacro" ad ogni vivente, il bisogno di ridurre al minimo indispensabile la violenza nei confronti degli altri esseri, sono elementi comuni, non solo alle tradizioni legate al vegetarianesimo, ma anche a molte culture e società basate sulla caccia e la raccolta, l'agricoltura, l'allevamento. Le ricerche e le testimonianze raccolte sugli indiani nordamericani confermano che l'attività venatoria di questi popoli, in gran parte nomadi e cacciatori, fu sempre incentrata sulla regola: "Non uccidere mai più di quello che ti abbisogna. Uccidi soltanto per le tue immediate necessità. Allora ce ne sarà a sufficienza per tutti"⁴. Un princi-

⁴ *L'alce spirito del lago Perduto*, leggenda Wasco, in Richard Erdoes e Alfonso Ortiz (a cura di), *Miti e leggende degli indiani d'America*, tr. it. Milano, Mondadori, 1998, pp. 609-610. La stessa idea di stravolgere gli ambienti naturali, attraverso uno sviluppo sistema-

pio di autoregolamentazione analogo, Mondher Kilani scorge, in generale, in tutti i "rituali legati alla caccia in uso presso i popoli detti 'primitivi', la cui chiave risiede in due questioni esistenziali basilari, universalmente presenti: la consapevolezza che incerta è la linea che separa l'uomo dall'animale e che la sopravvivenza degli umani dipende dalla distruzione di altri elementi del mondo vivente"⁵.

La sensibilità dell'autore, influenzata da una prospettiva religiosa che assume come valore fondante la pari dignità di ogni essere senziente, si rivela, d'altra parte, prossima anche a quell'etica animalista che nacque nel cuore dell'Occidente laico e industrializzato, durante gli anni Sessanta, con libri come *Animal machine*, di Ruth Harrison, e che conobbe ampia diffusione, a partire dal decennio successivo, attraverso i contributi di intellettuali come Peter Singer, Hans Ruesch, Tom Regan. L'attenzione di Rotondi per il rapporto fra le culture umane ed il resto del mondo vivente presenta significative affinità anche con alcuni dei più recenti sviluppi di questo ambito di ricerche, ovvero, con quell'approccio "zooantropologico" che studiosi come Hubert Montagner, a partire dagli anni Ottanta, e Jean-Pierre Digard, nel corso degli anni Novanta, hanno proposto suscitando, anche in Italia, interessanti dibattiti e approfondimenti⁶.

tico dell'agricoltura, rimase estranea a molte di queste popolazioni, finché rimasero indipendenti: "L'antico precetto indiano diceva che era male sradicare dalla terra quel che dalla terra cresceva spontaneamente. Lo si poteva recidere, ma non sradicare. Gli alberi e l'erba hanno spiriti. Se un buon Indiano è costretto a distruggere quello che cresce, compie quest'atto con grande tristezza e prega di essere perdonato, anche se ha necessità di compierlo: esattamente come ci avevano insegnato a fare quando dovevamo uccidere le bestie per procurarci il cibo e le pelli" (Gambe di Legno, *La lunga marcia verso l'esilio. Memorie di un guerriero cheyenne*, ed. it. Milano, Euroclub, 1987, p. 282). Il passo è tratto dalle memorie che Gambe di Legno, indiano cheyenne che aveva partecipato alla storica battaglia contro Custer e i suoi soldati (Little Bighorn, 1876), dettò, fra il 1922 e il 1930, attraverso il linguaggio a gesti tipico dei pellerossa americani, al medico Thomas B. Marquis. A conferma della diffusione di questo principio etico nella cultura degli indiani nordamericani, stanno numerose testimonianze dirette e numerosi miti e leggende, narrati oralmente da membri di diverse tribù e raccolti, in forma scritta, da studiosi occidentali, o da discendenti delle tribù amerinde. Si veda, per un primo approccio, anche K. Recheis e G. Bydlinski (a cura di), *Sai che gli alberi parlano?*, ed. it. Vicenza, Il punto d'incontro, 1992; John Bierhost, *Miti pellerossa*, Milano, Editori Associati, 1995; W. E. Washburn, *Gli indiani d'America*, Roma, Editori Riuniti, 1981; Arthur C. Parker, *Leggende dei pellerossa*. Bologna, Bompiani, 2003.

⁵ Mondher Kilani, *La «mucca pazza», ovvero il declino della ragione sacrificale*, in A. Rivera (a cura di), *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, Bari, Dedalo, 2000, p. 74.

⁶ Si veda, per un primo approccio, J. P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques*, Paris, Fayard, 1990; Luisella Battaglia (a cura di) *Lo specchio scuro*, Torino, Satygraha,

3. Presunzione e verità

Al rifiuto di ogni drastica cesura fra mondo umano e sfera naturale, ed alla ricerca di modelli culturali capaci di produrre, fra questi ambiti, una integrazione pratica e teorica, dinamica e armonica, è legata la riflessione sul problema della "verità", sviluppata nell'ottavo capitolo. L'interesse dell'autore resta rivolto, anche in queste pagine, principalmente, alle conseguenze che la concezione occidentale del sapere e del "vero" produce sul piano sociale, etico, esistenziale, ma le questioni teoriche sollevate presentano implicazioni della massima rilevanza. Ai dualismi, alla sostanzializzazione dei fenomeni, alla reificazione dei concetti di verità e di "io", tipici della tradizione occidentale, Rotondi contrappone il concetto dell' "interdipendenza di tutti gli esseri", basilare per la cultura indiana⁷, e per il buddhismo in particolare. Egli individua, alla radice delle distorsioni prodotte dalla cognizione occidentale del conoscere, una "dottrina della verità come cosa in sé", ovvero, l'idea che ogni cosa, per essere compresa, debba essere pensata, o intuita, isolandola da tutte le altre, pensandola come se fosse indipendentemente dal resto dell'esistente. Al contrario, secondo la prospettiva buddhista, ogni cosa ha realtà, e può essere compresa, solo nella sua relazione con il resto dell'esistente.

Nella polemica dell'autore contro "l'assolutismo" conoscitivo dell'Occidente, e la sua pretesa di essere portatore dell'unica forma esistente di conoscenza oggettivamente valida, risuonano anche echi di quella critica radicale della pretesa di descrivere in modo logico, coerente ed esaustivo l'esistente che fu opera dei maestri del giainismo: una scuola che ammetteva la pluralità, e la reciproca irriducibilità, dei diversi punti vista da cui è possibile guardare ad un medesimo fenomeno.

Certo, fra questi aspetti della dottrina buddhista, e del pensiero orientale del VI secolo, e le conclusioni cui pervennero i primi grandi

1993; Roberto Marchesini, *La fabbricazione dei viventi*, in A. Rivera (a cura di), *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, ed cit., pp. 113-147; *Lineamenti di zooantropologia*, Calderini Edagricole, 2000; Claudio Tugnoli, *Zooantropologia*, F. Angeli, 2003. Per altri approcci allo stesso tema si veda J. A. Serpell, *In the Company of Animals*, New York, Bsil Blackwell, 1988 e i numerosi contributi offerti dalla letteratura di bioetica animale.

⁷ Già nelle *Upanishad*, si afferma che vi è identità fra il *Brahman*, l'energia cosmica, e l'*âtman*, la scintilla vitale incarnata in ogni singola persona. Quel sé che è principio di individuazione, per ognuno, lungi dal caratterizzarsi per la sua separabilità da tutto il resto del mondo, secondo questa prospettiva religiosa, scopre la propria realtà intima solo quando individua il legame fra la propria vita interiore e quella dell'intero cosmo.

pensatori occidentali non mancano significative analogie e convergenze. Come Eraclito, Buddha raccomandava di considerare ogni permanenza un'illusione, ogni cesura un inganno. Come Gorgia, insegnò che pretendere di descrivere integralmente il divenire attraverso il linguaggio è impresa vana. Come Socrate, scelse di non scrivere, e suggerì di considerare i propri discorsi come una "zattera", utile per iniziare il viaggio che conduce a liberarsi dalle illusioni, ma incapace, come ogni dire, di cogliere in modo definitivo la realtà naturale.

Ma, rispetto a tali gloriosi inizi, il concetto di "verità" che prevale in epoca moderna, nel razionalismo borghese, è, secondo l'autore, impoverito, in quanto ha perso quell'elemento dialettico che permette di superare cesure e separazioni, ed irrigidito, per lo sforzo di adeguarsi alla pretesa che reale sia solo ciò che è quantificabile, che i metodi misurativi siano le sole vie d'accesso ad una conoscenza rigorosa. L'intreccio fra questa nuova concezione epistemologica e la tradizionale contrapposizione "fedele/infedele", vero Dio/falsi dei, propria del cristianesimo come di altri monoteismi, è, secondo Rotondi, all'origine di quella *presunzione di superiorità* che la cultura occidentale ancora oggi, ostenta nei confronti di tutte le altre tradizioni esistenti. Presunzione che, a partire dall'epoca delle grandi scoperte geografiche, è servita, in primo luogo, a giustificare la sistematica "sottomissione dell'altro", ovvero, il *colonialismo*, ed a nascondere le sue tragiche conseguenze.

Rotondi specifica di voler giungere, attraverso questa ricostruzione, non ad un rifiuto della razionalità o della scienza, in quanto tali, ma alla dimostrazione degli effetti che il loro asservimento, spesso inconsapevole, alla logica del profitto ha storicamente prodotto. La vocazione autocritica, che pure era presente nel movimento illuminista, ha ceduto il posto ad un "razionalismo grossolano", in cui l'accertamento del vero è confuso col calcolo dell'utile. La liberazione dalle credenze tradizionali si è risolta in un "materialismo rozzo", che identifica il bene con l'appropriazione e l'accumulo di "beni", trasformando gli ideali di emancipazione in ideologie utili a realizzare l'esatto contrario di una libertà reale: nuove forme di inganno, dominio, diseguaglianza, terrore.

Per quanto innegabile appaia quel fallimento della ragione illuministica, che già Adorno e Horkheimer segnarono⁸, non posso nascondere che il processo di 'dilatazione' che subiscono, in alcune pagine del libro, concetti quali "individualismo", "materialismo", "razio-

⁸ Mi riferisco alla prospettiva sviluppata nella nota opera di Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. Torino, Einaudi, 1966.

nalismo”, suscita in me perplessità e distanze. Konrad Lorenz, fra gli altri, ricordava, nei suoi scritti, che il ricorso reiterato agli “ismi”, in funzione polemica, presenta il rischio di mitizzare ciò che si vuol combattere. Il discorso di Rotondi ha, però, un andamento dialettico, che ai momenti di ‘rarefazione’ ne alterna altri di ‘condensazione’, e va inteso tenendo conto di tali interne dinamiche. Si può rischiare, ad esempio, di travisare la polemica contro “l’individualismo moderno”, sviluppata dall’autore, se non si tiene ferma in mente la distinzione fra “individuo” e “persona” su cui essa poggia. Motivi canonici del buddhismo, come la critica dell’ “attaccamento”, considerato fonte prima del dolore umano, e il bisogno di distaccarsi dall’ “io”, principio che introduce fra sé e il mondo una illusoria separazione, si intersecano, in questa analisi, con elementi tratti dalla tradizione occidentale. Al concetto borghese di “individuo”, che rappresentò in primo luogo la sostanzializzazione metafisica del *proprietario*, di colui che è in quanto *ha* beni, reddito o professione, Rotondi contrappone, sulla scorta di Emmanuel Mounier, ma anche di una certa lettura del pensiero indiano, quello di “persona”. Al contrario dell’individualità monadologicamente intesa, la “persona” risulta, in questa prospettiva, costituita da un’interiorità strutturalmente aperta, ed esposta, all’alterità umana e naturale, e indissolubilmente legata ad essa. Si tratta di una critica dell’individualismo borghese che, tuttavia, in maniera solo apparentemente paradossale, sbocca nella determinazione a lottare per una società in cui *siano valorizzate al massimo le differenze e le vocazioni individuali*. Analogamente, condannando con veemenza l’ “economicismo” e le forme più grossolane di razionalismo e materialismo, presenti nella cultura dominante, Rotondi riconosce che la tradizione occidentale ha espresso anche lo sforzo di un “materialismo critico”, il tentativo di un esercizio problematico della razionalità, l’aspirazione ad una liberazione non solo dal bisogno materiale, ma da ogni minorità.

4. Moderni miti

Tra i miti della modernità, Rotondi mette al primo posto quello del “progresso”, di cui l’economia di mercato sarebbe portatrice. Chimera rilanciata ancora oggi, da destra e da sinistra, malgrado risulti impossibile negare, dati alla mano, che lo sviluppo capitalistico ha condotto, sul piano globale, verso un continuo aumento della sperequazione economica e del disagio sociale. Nonostante la enorme capacità produttiva raggiunta, gli odierni stati democratici fondano, oggi come ieri, il proprio benessere economico sullo sfruttamento sistematico dei restanti

tre quarti del pianeta, e di cospicua parte di coloro che abitano nel loro territorio. Questo stato di cose, osserva Rotondi, dimostra che “la diseguaglianza planetaria”, non è, come le ideologie liberali e liberiste per secoli hanno voluto far intendere, una condizione in via di superamento, un dramma che regredisce, man mano che si diffondono il libero scambio, l’offerta di merci, la “cooperazione internazionale”. Al contrario, essa si rivela condizione “insita nello stesso sviluppo produttivo del capitalismo”, legata indissolubilmente all’obiettivo della massimizzazione del profitto, che non può essere perseguito se non potenziando al massimo lo sfruttamento del lavoro umano, la mercificazione della vita, la distruzione delle risorse. Lo sviluppo capitalistico, conclude l’autore, fa prevalere, necessariamente, “il più forte, il più cinico, il più adatto ai meccanismi sociali vigenti, che pongono il profitto e il potere al di sopra di ogni altro valore”.

Tale analisi conduce ad una triplice presa di distanza:

- dalle democrazie borghesi e dal loro esito storico: la concentrazione delle risorse economiche mondiali nelle mani di pochi gruppi di potere, il dominio di questi sull’intero pianeta, la tendenza alla mercificazione di tutte le relazioni e attività umane;
- dall’“elitismo”, tipico di quei pensatori che alla democrazia e alla civiltà borghesi hanno contrapposto un modello aristocratico e autoritario, in cui pochi presunti eletti si arrogano il diritto di sottomettere grandi moltitudini umane, e governarle col pugno di ferro;
- dagli esiti autoritari cui ha condotto il modello del socialismo di Stato, e dalle politiche liberticide messe in atto da quei regimi che, nel corso del Novecento, si sono affermati richiamandosi ad esso.

Nei confronti della sfera politica, Rotondi assume una posizione prossima a quella che Martin Buber esprimeva, nel saggio *Society and the State* (1951), osservando che “tutte le forme di governo hanno questo in comune: godono di un potere maggiore di quanto sia giustificabile dalle condizioni del momento; in effetti è proprio questa eccessiva capacità di dare disposizioni che noi chiamiamo potere politico. La misura di questo eccesso, che ovviamente non si può calcolare con precisione, rappresenta la differenza esatta tra l’amministrazione e il governo”⁹. L’autore fa proprio l’obiettivo di ridurre al minimo questa

⁹ Martin Buber, *Society and the State*, “World Review”, Londra, 1951, cit. in Colin Ward, *La pratica della libertà. Anarchia come organizzazione*, ed. it. Milano, Elèuthera, 1996, p. 19. Anche Malatesta distingueva governo da amministrazione, ritenendo deleterio il

eccedenza di potere decisionale, che Buber definiva un “*surplus* politico”, asserendo che è “l’asimmetria del potere che va rimossa”. Tali misure negative, o privative, gli appaiono, tuttavia, condizioni *necessarie ma non sufficienti* ad un rinnovamento profondo del legame sociale. Affinché questo sia vissuto in modo non coatto, e non distruttivo, la stessa distribuzione egualitaria delle attività e delle risorse risulta indispensabile ma non risolutiva: “occorre trovare l’equilibrio fra individuale e sociale”, elevare la realizzazione delle “peculiarità vocazionali” di ognuno a scopo primo della società.

5. *Fra anarchismo e democrazia*

Questo libro può essere apprezzato anche per l’effetto di spiazzamento che produce rispetto agli schieramenti politici e culturali tradizionali, per la scelta problematica di lasciare *aperta* la domanda sulle possibili alternative alla democrazia borghese e all’economia capitalista, per il coraggio di far trasparire le oscillazioni e i dubbi di un uomo che realmente si confronta con se stesso e col proprio tempo.

Una apertura problematica che mi pare emerga in modo significativo nelle pagine del dodicesimo capitolo dedicate al conflitto fra libertà e potere, alla dialettica tra libertà individuale e solidarietà sociale. “Cheché se ne dica”, osserva l’autore, “non v’è dubbio che la riflessione più matura sul potere in quanto tale sia stata compiuta dal pensiero anarchico”. Richiamandosi al saggio *L’anarchia* (1891), di Errico Malatesta, Rotondi sottolinea che lottare per l’abolizione del potere politico ed economico *non significa affatto voler rinunciare all’organizzazione sociale*. Si tratta di uno dei capisaldi del pensiero e del programma di Malatesta; ancora ventisei anni dopo la stesura di quell’opuscolo, in un articolo pubblicato a Ginevra, l’anarchico campano tornava sul tema osservando che anarchia non vuol dire assenza di criteri condivisi e di cooperazione, ma “*società organizzata senza autorità*, intendendosi per autorità la facoltà di imporre la propria volontà, e non già il fatto inevitabile e benefico che chi meglio intende e sa fare una cosa riesce più facilmente a far accettare la sua opinione, e serve di guida, in quella data

primo, indispensabile la seconda. Egli, tuttavia, criticava l’uso di questa distinzione ricorrente in ambienti e scritti di orientamento marxista in cui, in particolare dopo la rivoluzione d’ottobre, l’“amministrazione” veniva intesa come “dittatura del proletariato”, e quest’ultima come dittatura del partito unico. Si veda E. Malatesta, *L’anarchia e Il nostro programma*, Ragusa, La Rivolta, 1993, p. 33; E. Malatesta, *Individuo, società, anarchia*, e/o, 1998, pp. 31-38, e pp. 71-78. Si veda anche, nella stessa opera, l’introduzione di Nico Bertì, in particolare pp. 12-13.

cosa, ai meno capaci di lui”¹⁰. Se l’anarchia è intesa in tal senso, come organizzazione sociale non autoritaria, scrive a sua volta Rotondi, “le presenti note possono forse definirsi anarchiche”. Tuttavia, più che esprimere una piena adesione all’anarchismo, la critica del potere esposta in questo libro sembra situarsi in una sorta di zona di confine, e di dialettica tensione, tra anarchismo sociale, socialismo libertario, democrazia radicale¹¹. Una prospettiva coerentemente anarchica richiede, infatti, riflessioni e lotte che mirino al superamento dell’esistenza stessa della sfera politica, intesa come ambito del potere legislativo e governativo, separato dal resto del corpo sociale. L’autore sembra oscillare fra la condivisione di questo obiettivo e considerazioni che, mirando ad una trasformazione radicale e ad una riduzione drastica, ma non al superamento, della forma statale restano, come dichiarato nella prefazione, “eminentemente politiche”. Il penultimo capitolo, dedicato allo Stato, si chiude, infatti, assumendo l’utopia di sapore rousseauviano di “uno Stato che non sia un’istituzione burocratica separata dalla comunità”, di una organizzazione sociale in cui “Stato e comunità” coincidano. Quella di Rotondi si rivela, dunque, una prospettiva eccentrica rispetto all’anarchismo, e tuttavia orientata ad un confronto con la tradizione libertaria. La sua riflessione, in tal senso, intercetta un’esigenza che percorre la nostra epoca, pur restando ai margini della cultura ufficiale. Nel corso degli ultimi quindici anni, sia sul piano culturale, sia nell’ambito delle lotte sociali, si sono manifestati, nei paesi più industrializzati come in alcune zone dell’America latina, i segni di un rinnovato interesse per le teorie e le pratiche del socialismo libertario e, in senso più specifico, della tradizione anarchica. Un interesse che ha trovato espressione culturale in un fecondo intreccio di ricerca storica, produzione intellettuale e artistica, politiche editoriali e momenti di dibattito, mentre sul piano sociale ha svolto un ruolo importante nei processi che, all’inizio degli anni Novanta, hanno condotto alla nascita dei nuovi movimenti contro la globalizzazione capitalistica. Una spinta che, per molte persone a diverso titolo impegnate nel sociale, è venuta dalla consapevolezza del fallimento di quel modello della “presa del potere” che egemonizzò l’analisi e le pratiche politiche di larga parte del movimento antagonista, negli anni Settanta. Consapevolezza cresciuta pa-

¹⁰ E. Malatesta, «Organizzatori e antiorganizzatori», 1927, ora in E. Malatesta, *Individuo, società, anarchia*, cit., p. 37.

¹¹ La non piena adesione all’anarchismo è giustificata dall’autore con la convinzione che una società anarchica non riuscirebbe a fornirsi di adeguati strumenti di autodifesa dagli attacchi esterni e dalle infiltrazioni. Si veda le pp. 174 e 216 del presente volume.

rallamente al tramonto delle speranze di radicale rinnovamento, e di liberazione dallo sfruttamento sociale, che milioni di persone riposero nel movimento marxista, nel socialismo di stato, nello strumento del partito, intesi, a seconda dei casi, nella opzione parlamentarista e socialdemocratica, o in quella rivoluzionaria. Il carattere palesemente imperialista e liberticida dei regimi del cosiddetto socialismo reale, da un lato, e l'evidente subordinazione delle sinistre tradizionali alla logica capitalistica, dall'altro, hanno indotto, in questi anni, associazioni e singoli individui che provenivano da esperienze diverse, quali la tradizione marxista, il socialismo liberale, il pacifismo e l'egualitarismo di matrice religiosa, a ripensare in senso libertario le proprie forme di espressione e di intervento sociale. Un processo che ha condotto, in alcuni casi, a mutamenti coerenti, in altri a contraddizioni, ambiguità, fasi di transizione ancora in corso. Schematizzando, potremmo dire che esso ha prodotto, sul piano dell'aggregazione e della riarticolazione delle battaglie sociali e culturali almeno tre diversi effetti:

- una espansione, contenuta ma sensibile, di quell'area del movimento anarchico che si richiama al programma del "comunismo libertario", di cui E. Malatesta fu uno dei principali ispiratori e innovatori;
- una rinascita di interesse per le radici liberali dell'individualismo anarchico, e più in generale del pensiero libertario, che ha trovato anche in Italia diversi fautori e spazi di espressione;
- il delinearci, all'interno del già composito fronte antiliberista, nato negli anni Novanta, di un'area nella quale, sia pure in modo eccentrico, mi sembra collocabile anche la posizione di Rotondi: distinguibile da quella, più ristretta, dell'anarchismo sociale, essa appare, tuttavia, fortemente orientata al dialogo con alcune componenti del movimento anarchico, ed al ripensamento problematico della lezione storica del comunismo libertario. La scelta a favore di una rivoluzione sociale, il mantenersi fuori dalle competizioni elettorali, lo sforzo di promuovere una rigenerazione complessiva dei rapporti umani, sono alcuni dei denominatori comuni che definiscono questa area di movimento che, in passato, fu definita del "socialismo libertario".

6. *Tra crisi e rivoluzione*

Per comprendere le radici di tale processo, occorre risalire almeno all'inizio degli anni Settanta, quando Daniel Guérin, rispondendo ad un'esigenza avvertita dalle componenti più autocritiche ed antiautori-

tarie del movimento operaio e studentesco internazionale, dava avvio a quella che definì una “riabilitazione dell’anarchia”¹². La sua analisi era tesa a mostrare la fecondità della tradizione di lotte e di pensiero espressa dall’anarchismo, la sua lungimiranza rispetto ad alcuni tragici errori commessi dal movimento comunista, egemonizzato dalla componente marxista-leninista, e l’importanza di esperienze collettive che precedettero e innescarono momenti chiave di lotta sociale, come il biennio rosso o la rivoluzione spagnola. Guérin non si rivolgeva solo agli anarchici, e forse lui stesso non era tale in senso stretto. Intendeva, però, individuare un’area, che definì del “socialismo libertario”, vasta ed eterogenea al suo interno, ma accomunata dal porre in primo piano l’esigenza di meccanismi antiautoritari, capaci di garantire una effettiva diffusione dei poteri decisionali e dei mezzi di produzione, all’interno dell’intera società. Essa doveva fungere da punto di riferimento per quelle componenti del movimento comunista che non si identificavano nell’obiettivo della presa del potere, rifiutando sia la via parlamentarista, sia il modello autoritario del socialismo-capitalismo di stato. Esperienze diverse come quella anarchica e quella consiliarista potevano raccordarsi, secondo Guérin, con gli sforzi di quanti erano orientati ad una democrazia realmente orizzontale e partecipativa, e confluire in un movimento, differenziato e rispettoso delle differenze, ma capace di creare una sinergia di forze, mirando ad una rivoluzione sociale libertaria, ad un rinnovamento complessivo della vita associata, e non semplicemente ad un cambio della dirigenza politica.

In quegli stessi anni, Noam Chomsky riprendeva e sviluppava la prospettiva di Guérin, mentre libri come *Like a Conquered Province*, di Paul Goodman, (1967), o *Anarchy in Action* (1973) e *Utopia* (1974), di Colin Ward, contribuivano ad approfondire e rilanciare il dibattito su questi temi¹³.

In particolare, la concezione dell’ “anarchia come organizzazione” proposta dall’urbanista Ward, presenta significative analogie con quella

¹² Si veda Daniel Guérin, *L’anarchismo dalla dottrina all’azione*, tr. it. Samonà e Savelli, Roma, 1969; *Jeunesse du socialisme libertaire*, Parigi, M. Rivière, 1959; *Pour un marxisme libertaire*, Parigi, R. Laffont, 1969.

¹³ Egli vede le radici remote del socialismo e dell’anarchismo “nell’Illuminismo e nel liberalismo classico”. Una tesi che non suscita obiezioni di fondo, *dal punto vista storico*, mentre appare meno scontata, quando viene declinata in forma propositiva, in una prospettiva orientata a recuperare all’anarchismo contributi ed energie provenienti, non solo dai settori più antiautoritari del pensiero e dei movimenti di ispirazione marxista, ma anche dalle interpretazioni più radicali e coerenti del liberalismo classico. Per un primo approccio, si veda, in lingua italiana, N. Chomsky, *Anarchia e libertà*, Roma, Data-news, 2003.

di Rotondi. Secondo Ward, l'anarchismo non è lotta per un'utopia mai realizzata, per un mondo ed un uomo "interamente nuovi", bensì, affermazione di un'esigenza di autoorganizzazione che è profondamente radicata nella storia delle comunità umane. Marginalizzata dall'accenramento del potere statale, e dallo sviluppo della proprietà privata dei grandi mezzi di produzione, questa esigenza resta legata al bisogno insopprimibile degli esseri umani di costruire, liberamente, i propri destini. L'anarchia va dunque intesa come "la realizzazione e la ricostituzione di qualcosa che c'è da sempre e che esiste parallelamente allo Stato, benché sepolto e straziato"¹⁴. Essa può essere costruita solo partendo dalla valorizzazione degli elementi libertari già presenti nell'organizzazione sociale spontanea, nei bisogni elementari delle persone, nelle diverse culture e tradizioni. Penso che le note di Rotondi siano in sintonia con questa concezione dell'anarchia, pur misurandosi con il problema di quanto profondamente, nell'epoca della globalizzazione del capitalismo, possa essere "sepolto e straziato" lo spirito libertario latente in ogni bisogno umano.

Resta il fatto che l'esigenza di "un mondo per tutti", rilanciata in queste pagine, è in sintonia con un bisogno diffuso, che stenta a trovare espressione nella attuale povertà di modelli di riferimento, di progetti alternativi di società. L'anarchismo sociale, come ha segnalato, recentemente, anche Cosimo Scarinzi nel suo *L'enigma della transizione*¹⁵, sembra apparire, entro questo orizzonte, come portatore di una delle poche esperienze di lotta, e di tensione verso una società libera, non consuete dalla storia. Ne sono sintomi gli elementi libertari presenti, almeno a livello embrionale, nell'organizzazione e nelle rivendicazioni di movimenti venuti alla ribalta all'inizio degli anni Novanta, come quello "neozapatista", o il ruolo svolto da componenti anarchiche, di varia scuola, nella contestazione di Seattle, del 1993, e nelle successive fasi di lotta espresse dal movimento contro la globalizzazione capitalistica. Sul piano culturale, sono spie di questo cambiamento la ricomparsa, nell'ultimo decennio, di tante 'storie d'amore e d'anarchia' sui palchi teatrali, nei copioni cinematografici, nelle pagine dei romanzi, la riedizione di molti dei principali classici dell'anarchismo, e di numerose antologie, il rifiorire di studi storici e convegni sulle principali figure e fasi storiche di questo movimento¹⁶.

¹⁴ Colin Ward, *La pratica della libertà. Anarchia come organizzazione*, ed. cit., p. 12.

¹⁵ Cosmo Scarinzi, *L'enigma della transizione*, Milano, Zero in Condotta, 2000.

¹⁶ Una rinascita che ha coinvolto anche l'Italia; basti, in questa sede, segnalare, oltre al già citato saggio di Scarinzi, alcuni studi recenti come Filippo Pani e Salvo Vac-

La critica radicale dei valori dominanti nelle società occidentali, la domanda sulla superabilità della democrazia borghese¹⁷, il tentativo di rilanciare un'azione ed una riflessione di orientamento libertario, che caratterizzano queste note, esprimono, dunque, non un atteggiamento velleitario e isolato, ma la consapevolezza di una crisi profonda dell'attuale sistema economico e politico, e della sua irrisolvibilità all'interno della logica capitalistica, e la coscienza, comune a molti altri, che è necessario aggregare esigenze, contributi e forze differenti in un progetto di società radicalmente alternativo a quello vigente.

Il libro si chiude, non a caso, con un capitolo dedicato alla "rivoluzione", concetto che l'autore sembra adottare in un significato ampio e polivalente, ma incentrato intorno ad un preciso aspetto: il suo carattere antiborghese. Ogni processo rivoluzionario, se è veramente tale, inizia dall'interiorità degli individui che vi cooperano. Ma, per non perdersi nella miriade disorganizzata delle espressioni individuali, esso deve mettere in discussione modi di vivere e scale di valori, ridefinire radici e obiettivi del legame sociale, sperimentare e pensare forme di organizzazione alternative al "sistema borghese in quanto tale, in tutte le sue forme e concatenazioni". Il "liberal-capitalismo", scrive Rotondi, "va riconosciuto per quel che è: antidemocratico, autoritario, totalitario". Preso atto della "devastante pericolosità per l'umanità [...] della sua concezione ispiratrice", si tratta di comprendere che "esso non può essere riformato, va sostituito con un modo di vivere coerente con l'essere umano".

Marco Celentano
(Università di Cassino)

caro, *Il pensiero anarchico*, Deemetra, 1997; Giampiero Berti, *Un'idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico*, Milano, Elèuthera, 1998; *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano e internazionale*, F. Angeli, 2003; Salvo Vaccaro, *Cruciverba. Lessico per i libertari del XXI secolo*, Milano, Zero in condotta; *Anarchia e progettualità Per l'autogoverno extra-istituzionale*, Milano, Zero in condotta; Cosimo Scarinzi, *L'idra di Lerna. Dall'autorganizzazione della lotta all'autogestione sociale*, Milano, Zero in condotta; Importanti anche iniziative come la pubblicazione del primo volume del *Dizionario Biografico degli anarchici italiani*, edito dalla Biblioteca Franco Serantini di Pisa, e momenti di dibattito come il Convegno Internazionale indetto, nel dicembre 2003, in occasione dei 150 anni della nascita di Malatesta, e svoltosi a Napoli.

¹⁷ In merito a questi temi, e per l'intenzione di valorizzare il potenziale libertario legato, in diverse tradizioni culturali, anche ad una sensibilità di tipo religioso, le problematiche poste da Rotondi presentano punti di contatto con la prospettiva sviluppata da Dario Renzi nel recente libro intervista, *Democrazia: un orizzonte insuperabile?*, Milano, Prospettiva edizioni, 2003, e in *Essenza umana e religione*, Roma, Prospettiva Edizioni, 2000.



Questo libro esamina gli elementi di crisi del mondo attuale, che vengono identificati nell'egemonia del profitto, in un rozzo razionalismo e in una particolare concezione esclusivistica della verità. Si mostra l'impossibilità a sussistere del libero mercato e perciò del capitalismo e del sistema borghese che in esso si esprimono. L'esito di tutto ciò è stato uno spietato totalitarismo fino al tipo odierno, unilaterale, di globalizzazione. È questo il mondo della borghesia, il cui tipo umano viene minuziosamente descritto. Sono poi esaminati i concetti di destra-sinistra, diade con cui l'ideologia dominante non rappresenta null'altro che se stessa, di libertà e potere, comunità, società, democrazia e Stato, smascherando le mistificazioni di significato imposte dalla classe-casta egemone. Una tesi del saggio è che la democrazia, nata in Occidente, resta incompiuta perché proprio alla cultura occidentale sono venuti a mancare quegli elementi ad essa indispensabili. L'alternativa alla società individualistica può essere in parte quella proposta dal movimento "no global". Questo saggio è originale anche perché i suoi riferimenti spaziano dalla cultura occidentale alle dottrine orientali, richiamando per molti aspetti (ad es. l'interdipendenza di tutti gli esseri, la concezione comunitaria e la critica radicale all'autorità) le visioni buddhista e taoista. Ripudio della guerra, democrazia compiuta, critica radicale del liberismo sono alcuni degli elementi sostenuti con solide argomentazioni da questo libro; ad essi si ispirano ormai sempre più ampi settori dell'opinione pubblica e della politica non solo europei.

Fabrizio Rotondi è nato a Napoli nel 1954. Medico, specialista in oculistica, è dirigente ospedaliero, autore di circa 40 pubblicazioni scientifiche. Da trent'anni praticante buddhista (scuola Theravāda), ha nel passato scritto articoli e tenuto conferenze inerenti le dottrine orientali. Oggetto particolare dei suoi studi è stata anche l'opera di scrittori tradizionalisti.

studi e ricerche

€ 12,80

ISBN 88-7188-823-5



9 788871 888231

Questo volume, sprovvisto del talloncino a fronte,
è da considerarsi copia omaggio fuori commercio
(Esente da I.V.A. DPR 26.10.1972, art. 2 lett. d)