

alle proprie speranze. La politica può fornire un aiuto in quella dimensione che è la speranza, anzitutto nel suo livello di auto-speranza: io posso sperare di costruire un percorso di vita, che abbia un senso per me e che si distenda in un futuro. Sollecitare una diminuzione della speranza costituisce il crollo della politica, la sua azione cieca, perché essenzialmente non ha fiducia nelle persone, non vede in loro un vero potenziale.

La colpa della politica, in questo caso, che non manca di ripetersi nella storia umana, è di privare il desiderio dello spazio per esprimersi. La politica sa di avere colpe, ma si autogiustifica. Ribalta la prospettiva. Dice che è così frustrante combattere contro un mondo che non ascolta, che si accontenta di abbozzi di idee buttate nell'oscurità del web, che tanto è sempre preconconcetto! Il singolo politico si difende dicendo che sarebbe anche disponibile a cambiare registro, ma è la massa politica il primo vero antagonista, una massa cinica e speculativa sempre e solo alla ricerca di un consenso che si basa su idee del passato.

Ho chiesto qualche mese fa a un'amica psichiatra, che conosco da molto e che da decenni si occupa delle persone che stanno male, se dopo tanto tempo è riuscita a comprendere che cosa davvero desideri l'umano. La sua è una situazione di osservazione privilegiata perché da una vita fronteggia gli incubi e i disagi di chi è morso dall'ansia del futuro, dalla paura nelle sue manifestazioni più incontenibili. Alla mia domanda, è sembrata sprofondare in sé stessa. Mi attendevo una risposta più o meno filosofica. Ne è arrivata una concretissima. E cioè che le persone non vogliono molto più di una casa e un lavoro, che sono le precondizioni minime per potere, poi, esprimere altri e personali desideri. Una casa e un lavoro – il minimo indispensabile per non essere presi dagli incubi la notte e poter sognare. Due desideri, dunque, sono desiderati da chiunque: si desidera il minimo per poter esprimere un ulteriore e maggiormente libero desiderio, più decisivo perché attinente alla vita e non alla sopravvivenza.

Se la politica non sa dare risposta alle precondizioni minime perché le persone possano permettersi di esprimere un desiderio più vasto, quella politica fallisce. Ed è evidente che sta rischiando di fallire, incapace com'è di intervenire sul primo fronte dei bisogni, sull'erogazione dei servizi fondamentali.

Amministrare il livello di qualità materiale della vita si rivela però insufficiente, ovunque e sempre. È il limite fatale del cosiddetto buongoverno. Ci si sorprenderà di constatare lo scontento elettorale nei confronti di chi è stato protagonista di un'azione di buongoverno, nei territori in cui i servizi sono dispensati in modo soddisfacente. Si sbaglia a sorprendersi. È invece comprensibile che le persone si sentano sfiduciate e abbandonate, dove non è formulata una prospettiva progettuale, che trascende l'ordinaria amministrazione.

Non è un caso, forse, che la citazione più praticata dagli scritti di Gramsci e divenuta una sorta di proverbio, quella sul pessimismo dell'intelligenza e l'ottimismo della volontà, viva della rimozione di quanto precede quella frase famosa: «occorre violentemente attirare l'attenzione nel presente così com'è, se si vuole trasformarlo». La violenza con cui si attrae l'attenzione nel presente è pari al grado di distrazione rispetto al presente stesso. E perché ci si distrae dal presente? Per due motivi essenziali: perché ci si è rassegnati a esso e perché non si percepisce la possibilità di un cambiamento.

In questa crisi della politica si percepiscono distanti e distaccati «loro», la cui verità finisce dove comincia quella di ogni persona. «Loro», cioè chi è insediato al potere ed è ormai lontanissimo da chi ha a che fare con la sopravvivenza, pur vivendo in un regime democratico. Le *loro* decisioni sono indecifrabili, il *loro* lavoro è erodere le *nostre* verità. Nel regno della credenza che il sistema mantenga le promesse, non c'è posto per i sensi di colpa e il calcolo si incarica di tenere a bada la coscienza. Sembra quasi che a un dato punto chi si è installato ai vertici del sistema possa sì commettere degli errori, ma non possa avere torto. L'autogiustificazione

della politica, quando si separa dalla comunità che la esprime, è insopportabile per chi da quella politica è governato. È in questa frattura che si genera un ulteriore allontanamento. Le persone nei ruoli di comando, quando la situazione politica diviene tanto sclerotica, non fanno che ribadirlo: non sono mai colpevoli. L'elemento della colpa è non soltanto un'accusa dall'esterno, ma la più importante assunzione di responsabilità per chi ha avuto l'incarico di occuparsi del governo di tutti. Bisogna avvertire il senso di colpa, se si ricopre un ruolo di rappresentanza. È inevitabile.

Dove starà dunque la colpa di «loro»? Nell'aver inculcato la convinzione che le cose vanno come vanno e andranno sempre così. Nell'aver lavorato perché, sin da piccoli, gli uomini si convincessero che l'immaginazione è limitata e la sua protesta è ignorabile. Nell'aver spento le speranze. Nell'aver creato indifferenza: rispetto a sé stessi, rispetto agli altri, rispetto a ciò che accade nella società in cui si sviluppano i nostri drammi, le nostre conquiste, le nostre singolarità. È proprio nell'indifferenza che si dà il momento in cui non si riesce neppure ad accorgersi che la «loro» verità finisce dove comincia la «tua».

L'indifferenza è il peso morto della storia. Una politica che nutre sfiducia nella collettività manca la sfida alla comunità e la immerge in un sonno in cui tutto si pietrifica. È nell'indifferenza che prende corpo la crisi delle democrazie.

Arrivare a non avere paura è l'ultima meta umana? Forse. E forse è la nostra luce, non la nostra ombra, ciò che ci atterrisce di più. Un antico poeta diceva che nel pericolo cresce ciò che salva. È nella paura che cresce ciò che salva dalla paura? Avvertire la paura, penetrare i suoi spazi, è in ogni caso un passaggio obbligato per arrivare a toccare con mano non tanto il singolo desiderio, bensì la forza stessa che alimenta qualunque desiderio determinato, cioè il fatto di desiderare non questo o quello, ma di poter appunto sentire il desiderio. La confusione tra politica ed economia sta tutta qui: nel determinare il desiderio, quello degli individui e quello delle

masse, a svantaggio dell'immensa potenza che è il desiderare, l'indefinito e aperto desiderare.

L'imperativo di acquistare beni superflui per soddisfare bisogni non necessari – ecco come lavora la macchina di una politica inutile, dannosa: definendo i desideri a discapito della forza anarchica del desiderare. Proporre i desideri, addirittura imporli, è l'autentico attentato sociale. Aumentare la paura, mentre si inducono finti sogni – sono, queste, proposte e forme di buio, in cui lampeggiano flash di luce artificiale a pochi watt, in luogo del sorgere del sole.

La politica che crede solo nell'autoconservazione produce una forma di anestesia personale e collettiva e sostituisce l'arte della vita con la pratica dell'indifferenza, per aumentare la distanza tra il vivere e il vivere meglio, affinché ci si scordi sia di vivere sia di vivere meglio.

C'è un istante lungo, portentoso, in cui vengo sollevato di metri e metri nell'aria buia e non vedo nulla, non vedo la barriera di acqua nera davanti a me.

È buio assoluto, non ho mai visto un buio simile, sembra il prodotto di un dio cieco.

Non mi è mai stato dato di affrontare uno spazio tanto aperto, spaventosamente aperto e tenebroso, chilometri in ogni direzione privi di luce, senza la possibilità di incrociare un essere umano. Sono in mezzo all'oceano, l'Atlantico, ed è notte, una notte senza luna.

Qui si tocca, una volta di più, il mistero, che fa paura e leva le parole dalla mente. Si fa un enorme silenzio.

Sono finito qui, in un punto che risulta da coordinate impensabili, accettando l'invito a partecipare a una regata transoceanica in barca a vela.

So poco di traversate dell'oceano. Imparo a stare sapendo poco. Finalmente.

Il top manager deve imparare a chinarsi. Siamo in otto, tre sono stranieri, l'oceano è soprattutto sguardo. Non si avverte la salsedine, le albe e i tramonti infuocano l'orizzonte

curvo, sembra metallo fuso. Non ho bisogno di nulla. Non c'è cellulare, non c'è interruzione, non c'è da leggere. Osservo i bisogni primari, le paure primarie. Mi urlano in faccia in un inglese del sud del mondo, devo eseguire gli ordini, devo armonizzarmi agli altri.

Nel buio assoluto, sento la necessità dello sguardo degli altri. L'onda potente ci solleva per metri dal nulla verso il nulla. Stringo la ruota del timone, la stringo troppo, con gli occhi alla ricerca dello schermo che mi dice da dove viene il vento e dove sto andando io. Mi chiedo in cosa credo veramente.

La traduzione dei valori in compiti tecnici definisce i passaggi da un'epoca all'altra.

Al momento la nostra epoca esprime un uomo ridotto a materia prima.

In un romanzo americano ho incontrato una scena notevole. Un uomo, privo ormai di qualunque illusione, si è dato all'alcol, allo stordimento, non desidera più nulla, è privato della capacità di desiderare. Se qualcosa vuole, è non pensare. È un uomo povero in un'epoca ricca, nella nazione più ricca del mondo. È saturato da sé stesso, non ha più nemmeno la forza di porre al mondo una domanda. L'uomo non si rivolge più a ciò che è sconosciuto, tende a conservare il conosciuto. L'ignoto non lo assale, in ciò che è noto consuma tutto il suo dolore. Assiste allo spettacolo della vita con totale indifferenza. In una discarica l'uomo incrocia un rifiuto di tipo insolito: è un manichino per i crash test, le simulazioni d'incidente automobilistico, che servono a tarare la sicurezza a bordo. Il manichino del crash test, ormai inservibile e gettato tra i rifiuti, si volta verso l'uomo e dice una cosa sconvolgente: «Io sono il vostro futuro».

Mi è capitato di pensare a questo manichino, che interroga tutta l'umanità. Una sagoma umana, inerte, solitaria, che simula la vita e dice di essere il nostro futuro. Sembra vivere un'esistenza misteriosa, priva di sensibilità, e si presta a garantire la nostra sicurezza, rientrando in un ciclo economico

vertiginoso, che culmina con la messa sul mercato di un'automobile. Ha la forma di un individuo ed è pura materia prima, lavorabile e quindi lavorata. Assorbe gli urti con indifferenza e chi guida il ciclo economico se ne libera in una discarica.

Prevedere l'essere umano in forma di test per un incidente mi è sembrata una parola rivolta a tutti noi. Ogni apparato tecnologico sembra disporre del futuro, un muro contro cui l'umanità sbatte, per essere rifiutata.

Non è così. Una politica incarnata per il fare comune dice che non è così.

Capitolo sesto

Socialismo?

Credo nella rigenerazione.

La sera del 30 aprile 1993 assistemmo a un cambiamento d'epoca.

Fu il momento in cui perdemmo un'antica parola: socialismo. A prescindere da ciò che questo vasto termine aveva significato nella storia e nel mondo, noi italiani decidemmo di perderlo. Pensammo davanti alla televisione di aprire gli occhi per vedere ciò di cui eravamo convinti da decenni e che, nell'ultimo in particolare, ci aveva inebriato in una sensazione di prosperità più facile, nella quale avvertivamo però il danno, la degenerazione del nostro vivere civile, una corruzione generalizzata. Volevamo assistere al cambio d'epoca, ma forse solo assistervi, non intendevamo guidarlo. Eravamo spettatori. Partecipì, ma spettatori. Forse vedevamo confusamente. Avevamo vissuto davanti allo schermo il crollo del Muro di Berlino, quattro anni prima. Il mondo noto a noi da tre generazioni si rovesciava. Gli Stati Uniti in guerra nel Golfo, una guerra Usa tanto tempo dopo il Vietnam, la minaccia di un nuovo ordine mondiale. L'Europa che aveva deciso di abbandonare le divise monetarie per garantirsi uno spazio economico sotto un'unica moneta, senza discutere a fondo di cosa essa stessa fosse. E, in Italia, le inchieste, l'accertamento dei fatti, il crollo degli intoccabili, finalmente i politici che sfiorano e toccano il carcere. E le bombe, l'uccisione di Giovanni Falcone e Paolo Borsellino, la nazione sotto choc, alla televisione l'autostrada a Capaci divelta, le ceneri e il fumo nero in via D'Amelio.

Fu allora che vidi la gente. Quando un popolo diviene gente? Il «popolo» era stata un'etichetta appiccicata sulle scelleratezze del decennio di piombo, in cui, in nome del «popolo», si era abbattuta la concordia nazionale, si era vissuta una stagione di sangue. E poi, il decennio successivo, dinamico e spettacolare, dimenticare la cupezza e avventurarsi alla scoperta della modernizzazione, l'industria, la finanza, l'abbattimento dell'inflazione, la musica elettronica e il videoregistratore, l'ascesa del ceto medio produttivo, l'emittenza privata e una ricchezza fondata su un debito pubblico al picco. Un decennio, gli anni Ottanta del secolo scorso, che in Italia trasformava il piombo in oro – un oro forse falso. Era incontestabilmente il decennio socialista.

E quella sera di fine aprile, a Roma, alla televisione, centinaia di persone a lanciare monete, le lire, la divisa del vecchio corso, che si sollevavano nell'aria per andare a colpire all'ingresso dell'hotel Raphaël l'emblema del decennio che tanto aveva reso orgogliosa l'Italia, l'uomo della modernizzazione che, non incidentalmente, era socialista.

Quella era la gente. Al di qua dello schermo, lo eravamo tutti: la gente.

I fischi facevano vibrare il televisore. Al tramonto di Roma e della Repubblica, il leader socialista incominciava a morire, come aveva incominciato a morire il suo socialismo giocato sulle cifre: il Pil in crescita, l'abbassamento dell'inflazione, la reputazione italiana fondata sulla ricchezza materiale del Paese. I soldi lo colpivano e colpivano chi cercava di proteggerlo per farlo salire sull'auto di ordinanza.

Il leader socialista si infila rapido nell'auto, scompare alla vista.

Non è semplice – e forse non lo sarà mai – valutare storicamente quel momento e quell'uomo, riconoscerne le ragioni, investigarne le cause e condannare eventualmente gli effetti. Che si tratti di una stagione non ancora chiusa è sempre più evidente. Oggi si fatica addirittura a definire il luogo e le modalità per un dibattito pubblico. L'Italia, che produce

con naturalezza la storia in forma di complessità, sembra incapace di accettarla, ama più crearla che sentirla sua.

Quella sera in cui la miriade delle cento lire crepitava nell'aria dolce a Roma in televisione, tutti noi, la gente, riponemmo nelle stanze della nostra vergogna il termine *socialismo* in Italia. Il socialismo divenne una forma di inutilizzabilità tutta italiana.

«Questa parola, socialismo, è compromessa dalla sua storia. Il capitolo italiano è soltanto uno dei tanti, forse il più locale, di una vicenda fatta di incomprensioni, di slittamenti dei significati, di contraddizioni messe in atto. Il socialismo è stato tutto. Un sinonimo del comunismo, per l'intero Ottocento. Il rigetto di Lenin. L'incipit del nazional-socialista Hitler. Le socialdemocrazie perennemente in crisi. Dal socialismo di Cristo al socialismo di Craxi. Non c'è più spazio per rigenerare una parola che ha voluto significare un'infinità di progetti per la società, ovunque, e spesso antitetici, da Saint-Simon a Marx, da Bakunin a Rosselli, da Turati a Olof Palme. A quante vittime dovrebbe chiedere perdono questa parola così usurata e complice? A pronunciarla dovremmo farci carico di una storia che non è fulgida e che ce la rende impronunciabile per i suoi esiti disastrosi. Viviamo tempi nuovissimi, abbiamo necessità di parole nuovissime, non ne troviamo all'altezza». Così dice una voce grave.

Un'altra risponde, più acuta: «Socialismo significa tutto, perché è una sfida alla storia. Di per sé, il termine è vuoto, il quadro è indefinito, ne è nota soltanto la cornice: è la lotta per il progresso della società e per la sconfitta delle disegualianze. Ciò vuole dire tutto, appunto, e anche niente. La forza di questa parola, e dell'idea che essa rappresenta, è l'indeterminatezza. Il socialismo si determina a seconda dei tempi e delle intenzioni. La parola comunismo non sopravvive alla tragedia della sua storia, almeno per ora. Il verbo socialista procede invece inalterato, supera l'immondo accostamento con il nazionalismo, è capace di affrancarsi dal nazismo, dalla guerra rispetto alla quale era stato interventista. La parola

sinistra è, perlomeno, irrimediabilmente danneggiata o, se anche non lo fosse, mi pare insufficiente ormai. Il socialismo è più della sinistra, non perché la superi in estensione, andando a destra o premendo maggiormente verso sinistra, bensì perché la oltrepassa in altezza e profondità. Il socialismo è il cielo e la terra della sinistra. Esso valica i rapporti con il potere. È un ideale, è una parola-ideale. Ci sono rare parole, nella lingua internazionale, a dimostrare una simile resistenza all'usura. Vivifichiamo questo termine, diamo un più alto e vasto contenuto a quell'idea. Sarà il nostro socialismo, quello da propugnare in un'epoca planetaria e tecnologica, che non dispone ancora di un vocabolario definito. Reinventiamo».

Così dicono le due voci che contendono l'una all'altra le spoglie di questa antica parola.

Le loro ragioni sono comprensibili, ma i limiti sono evidenti. E però una risposta non c'è, ma una risposta serve. Ci serve. Crediamo ancora nella possibilità di attivare le risorse delle persone, dei popoli, delle genti, per comporre una società che metta al bando le diseguaglianze? Per portare avanti chi è nato indietro? Si chiama socialismo, questo?

Sinistra.

La storia della sinistra non è la storia di un fenomeno omogeneo.

Soprattutto, da decenni (ma forse è una tentazione che fa parte della natura stessa del fenomeno), la storia della sinistra coincide con la vicenda della domanda su cosa essa sia. È un tormentone a cui non ci si è sufficientemente abituati. Perché la grande domanda *sulla* sinistra non riesce a contenere e tantomeno a nascondere l'immensa quantità delle domande poste *alla* sinistra. Questo romanzo della delusione, che è la storia della sinistra almeno in Italia, ha una perfetta definizione nell'amarezza con cui un meraviglioso scrittore

italiano ci regalava un aforisma, doloroso e preciso: «nessun partito politico è di sinistra, dopo che ha assunto il potere».

Il potere, la sua presa e l'esercizio del medesimo sembrano essere il punto critico, il momento dell'estinzione del principio vitale della sinistra. C'è tutta una narrazione, virtuosa e capace di ispirare il cammino dell'umanità, sull'eroismo della sinistra che chiede conto al potere delle trasformazioni del mondo e che, con la potenza della domanda, costringe il potere a concessioni fondamentali. Ma poi, se il potere viene concesso alla sinistra, sembra che all'istante il governo delle cose omologhi la sinistra, la renda una mera funzione del potere medesimo. È come se la sinistra, di fronte alla chance di esercitare il potere per il governo delle cose, mostri tutta la sua debolezza. Mi spiace constatarlo, ma la storia del potere racconta che, se la sinistra vi accede, nessuna rivoluzione si compie, ma si attua una devoluzione, nel corso della quale gli ideali tendono a svanire.

La sinistra è tormentata e tormenta, perché pone continuamente la domanda implicita sulla propria esistenza, sul proprio futuro, sulle proprie modalità di declinarsi in realtà, di adattarsi alle esigenze storiche o di avanzare pretese di riforma o addirittura di rivoluzione. La vocazione della sinistra alla pluralità apre uno spazio vasto alle possibilità di determinarsi nelle forme che va ad assumere via via all'interno delle vicende nazionali e internazionali. È nella natura stessa del progressismo essere continuamente *in progresso*, ovvero reinventarsi di momento in momento, nelle modalità con cui si può rappresentare la società verso l'acquisizione di diritti, così come procedere in direzione dell'invenzione e del rispetto dei nuovi doveri. Questa natura plurale della sinistra, che sintetizza tante posizioni e compone una moltitudine di pensieri e di emozioni, è stata perfettamente formulata da uno dei massimi teorici del socialismo liberale, Carlo Rosselli, quando nota che è assurdo imporre a un gigantesco moto di masse un'unica filosofia, un unico schema, una sola divisa intellettuale. Ciò non significa che

l'unico modo per governare i processi sia di decidere collettivamente, sempre e ovunque, a ogni passo. La metafora della Società per Azioni indica piuttosto un metodo, ovvero una proposta per governare la realtà, andando a cogliere le sensibilità comuni, comprendendo i bisogni e recependo i desideri, per fornire risposte che siano aperte, non definitive, cioè modificabili in corso d'opera, a seconda di quanto gli azionisti intendono fare con il capitale della Società per Azioni, che è un capitale sociale.

Il confine tra la richiesta di riforme e l'istanza rivoluzionaria sembra da tempo lo spazio in cui la sinistra si gioca la propria identità. Ma è davvero così? Le pulsioni rivoluzionarie hanno bisogno necessariamente della sinistra, per immaginarsi e prendere voce? Si direbbe piuttosto che è il contrario, cioè che la sinistra ha necessità delle pulsioni rivoluzionarie per immaginarsi e prendere voce e conquistare agibilità. Una volta conquistato lo spazio, la sinistra converte sé stessa nella propria normalizzazione, ovvero: la sinistra perde sostanza di sogno, di speranza utopica. Portare i rivoluzionari al potere comporta il prezzo salato di togliere potere alla rivoluzione.

Qualunque rivoluzionario di professione allora sembra più gradevole di ogni governante che rivoluzionario lo fosse stato, prima della presa del potere. Fornire le risposte non è sempre un'azione più risolutiva del porre la domanda. La domanda al potere può essere essa stessa una forma di potere, se ci riflettiamo. Il desiderio dell'umanità di sentirsi viva, di aspirare a una vita intensa, sembra prendere forma in queste azioni: porre domande, esporre bisogni, candidare aspirazioni. A determinare il rifiuto – o l'incapacità – di gestire il potere non è semplicemente una questione di deresponsabilizzazione rispetto al governo. È qualcosa di più fondamentale e, forse, è proprio un fondamentalismo della sinistra, che nel suo codice genetico presenta un tale limite naturale: governare è il discrimine tra la vocazione della sinistra (che consiste in un'invocazione: chiedere e pretendere



diritti, non sapendo come darseli efficacemente senza tradirsi) e la sua eventuale normalizzazione.

Bisogna dunque rassegnarsi alla triste prospettiva che, in ogni caso, il governo debba essere l'espressione di una destra più o meno radicale? E il governo è necessariamente uno degli antipodi del sogno? L'utopia deve costituire un vapore, un sapore vago, che si dilegua quando deve divenire solido, cioè governativo? Perché la sinistra, se governa, dovrebbe necessariamente essere qualcosa di meno della sinistra e non qualcosa di più? Esplorare in quale senso potrebbe esistere una dimensione che porta la sinistra a essere qualcosa di più che sé stessa, forse, è un'avventura da intraprendere in un tempo di formule malcerte e disincanto ideologico. Significa formulare le possibilità non dell'utopia sganciata dal reale e nemmeno della concretezza priva dell'ideale o della visione.

Una sinistra che trascenda l'orizzonte e che in un certo senso si faccia *verticale*, per rimanere in una metafora geometrica, significa formulare la possibilità di ciò che la storia, che non è mai indulgente, tende a rigettare: l'idea, apparentemente scandalosa, di un'utopia concreta, della realizzabilità del sogno, del desiderio. Se l'orizzonte è la realtà e la possibilità di amministrarla, l'elemento differenziale della sinistra può esprimersi come verticale, nei termini di una speranza assoluta, di un ideale *altissimo*, che è la concordia fra le genti, l'uguaglianza tra chiunque, la legittimazione delle aspirazioni comuni, a cui dare forma di volta in volta.

L'incontro del sogno con la realtà è la discriminante della sinistra.

Una lezione di geometria italiana.

Questo Paese dalla passionalità intensa e dalle strutture fragili ha elaborato una proposta, relativamente alla geometria del potere, che nasce secondo uno schema parlamentare: la destra a destra e la sinistra a sinistra e, nel mezzo, il



centro. Tutta la storia repubblicana ruota intorno all'interpretazione di questi posti a sedere. L'emiciclo consiste in un compromesso geometrico tra la linea retta e il cerchio. Un paradosso che fa dell'aula parlamentare l'erede del teatro greco, con i suoi spalti a semicerchio e al centro il proscenio con gli attori: la distribuzione nello spazio perché l'acustica fosse migliore e nello spazio si potesse ascoltare meglio la parola. L'aula parlamentare inscena quindi lo spazio in cui pronunciare e ascoltare la parola.

Quando la crisi della democrazia si fa evidente, il suo interprete più acuto, Aldo Moro, denuncia

l'emergenza reale che è nella nostra società. Io credo all'emergenza, io temo l'emergenza. Credo che tutti dovremmo essere preoccupati di certe possibili forme di impazienza e di rabbia, che potrebbero scatenarsi nel contesto sociale. C'è la crisi dell'ordine democratico, crisi latente, con alcune punte acute. Il dato serpeggiante del rifiuto del vincolo, la deformazione della libertà che non sa accettare né vincoli né solidarietà.

È in queste drammatiche parole, le quali nascono come analisi di un tempo lacerato da spinte rivoluzionarie ed eversive, che viene prefigurato un crollo di tipo diverso: la dissoluzione dei vincoli di solidarietà e la deformazione della libertà che non sa attuarli. Rifiuto del vincolo, deformazione della libertà, rinuncia alla solidarietà: sono parole che, isolate dal contesto storico, sembrano descrivere la parabola discendente del socialismo in Italia, la destrutturazione di un sistema sociale che è cresciuto in cinquant'anni, fino al momento del disfacimento della cosiddetta Prima Repubblica.

A questa spietata analisi, che vede il presente e anticipa il futuro, Aldo Moro aggiungeva, parlando al suo partito, la Democrazia cristiana, indiscutibilmente il centro della politica nazionale: «la nostra flessibilità ha salvato fin qui – più che il nostro potere – la democrazia italiana». Cioè, secondo Moro, il centro politico italiano si giocava in una flessibilità che sopravanzava il potere e che era intesa a tutelare la democrazia. Il centro, nella concezione politica italiana, anti-

cipa e attraversa e oltrepassa la questione del potere, perché è una questione di servizio.

L'Italia, dunque, viveva e proponeva al mondo un'interpretazione assai peculiare della contesa politica. Il punto differenziale era proprio il centro. L'antagonismo tra sinistra e destra originava dalle posizioni che assunsero il terzo stato e i filomonarchici a Versailles, negli Stati Generali del maggio 1789: i primi a sinistra e i secondi seduti sulla destra. Il centro si troverebbe schiacciato da sinistra e da destra. Nella proposta repubblicana italiana, e nelle intenzioni di uno degli artefici di quella proposta, ovvero Moro stesso, il centro non risultò affatto il punto mediano in una retta, che ha i propri estremi a sinistra e a destra. Il luogo del moderatismo, della cautela e della lentezza dell'elaborazione politica italiana, bisogna ricordarlo, era un partito di massa, riconosciuto dal popolo tanto quanto dal ceto borghese e dalle spinte più conservatrici della società. Questo centro della politica italiana teneva dentro di sé la sinistra, il centro e la destra. All'interno di quel partito popolare, agivano socialisti e moderati e conservatori e perfino qualcuno che strizzava l'occhio alla destra più radicale. La flessibilità a cui accenna Moro è interna, non è esterna. Il centro deve tenere dentro tutto.

Ecco in cosa risiede il centro-sinistra, il maggior disegno politico democristiano dopo il '53, nell'analisi del socialista Baget Bozzo: «Fare della Dc una forza di mediazione di tutta la realtà politica e sociale italiana, ivi compresa la sinistra. Moro è il primo a comprendere che l'egemonia democristiana può dispiegarsi ormai soltanto come mediazione tra tutte le correnti politiche del Paese». Questa mediazione è letteralmente possibile se, anziché porsi su una retta, ci si pone al centro di un cerchio. Il rapporto tra i punti della conferenza e quello centrale è ciò che Baget Bozzo vede in termini dinamici, come mediazione. Il compito attivo del centro è tenere unito il tutto, rallentare, accelerare, comporre. Un testimone privilegiato, il segretario socialista Pietro Nenni, ravvedeva in Moro i «difetti di temporeggiatore», mentre an-

notava che egli «considera il campo politico come campo aperto in cui possono scorrazzare tutte le forze eversive di destra ed estrema destra», ma poi nel 1969 restava sconcertato dalla subitanità dei suoi spostamenti: «È stata ieri la giornata di un Moro fino ad oggi sconosciuto: Moro capo della sinistra!»

Questo temporeggiare lasciando campo libero è il segnale di una politica condotta, se non dal centro, in nome del centro stesso. Il centro occupava non soltanto la parte centrale degli spalti, ma, essendo in posizione di potere, sedeva al centro stesso dell'aula semicircolare: il centro era sempre al governo. La dissoluzione del centro si dà con il crollo della Prima Repubblica, che coincide anche con l'estinzione del termine *socialista* nel nostro Paese. In Italia si pensa, dal 1994, che il centro sia il luogo dei moderati, spartibili tra destra e sinistra. Una chimera, tutti a rincorrere un centro che non esiste, tutti a cercare di prendere il voto moderato, nell'incomprensione del moderatismo reale, di cui il centro della politica italiana fino a quel momento si era fatto carico: un moderatismo radicale, perché includeva tutte le radici, popolare e borghese e aristocratica. Nel momento in cui il centro della politica italiana non c'è più, va ridefinito questo moderatismo radicale. Va compreso che qui in questo centro – che sta al centro del cerchio del tutto – potrebbe risiedere la peculiarità della proposta politica italiana.

La sinistra, in tutto ciò, manifesta un'elasticità diversa.

La sinistra è a suo agio quando si sente rappresentante delle voci, anche se non sempre concordi, che chiedono con forza al potere di concedere le riforme, di cui le comunità diseredate hanno bisogno per continuare il proprio cammino verso l'emancipazione di tutti, non soltanto di chi si fa carico di denunciare i bisogni. La forza soprannaturale della sinistra è di essere la voce degli ultimi, di tutti gli ultimi, per rappresentarli al potere. Vorrebbe essere una modulazione della rivoluzione degli ultimi. Essendo non una formula, ma un *rapporto* tra gli ultimi e il potere, la sinistra fatica a plasmare sé stessa

come soluzione precisa e definitiva una volta per tutte, perché sono in perpetuo cambiamento le masse che vi si riconoscono e le situazioni storiche rispetto a cui chiedere la liberazione delle persone dai bisogni materiali. La sinistra, insomma, mostra contenuti plurimi, spesso in contraddizione tra loro. Vuole tutelare tutte le istanze delle comunità, tutte le comunità, che rappresenta. I disoccupati, i lavoratori agricoli, gli operai, gli operatori dei servizi, i deprivati dei diritti di genere, i precari sfruttati, le prossime vittime del cambiamento climatico – qualunque comunità che indichi uno stato di difficoltà rispetto a quel cammino comune che è la società e avanzi la richiesta a nome dell'intera società: ecco la sinistra.

Se la sinistra propugnasse le richieste di un'unica comunità, per esempio quella che si riconosce in un'unica tradizione culturale o nazionalità, essa sarebbe la destra.

La sinistra è rappresentanza, la destra è appartenenza. La sinistra mette in campo l'essere e il divenire, la destra l'avere. Non si può possedere il futuro, poiché lo si deve ancora plasmare e determinare, a differenza del passato che, essendo definito, può ritenersi un avere e può permettere un'appartenenza. È il motivo per cui normalmente si riconoscono a sinistra coloro che intendono progredire, cioè avanzare di continuo una richiesta di emancipazione che, appena soddisfatta, viene rinnovata con un'altra richiesta. La destra vuole invece conservare ciò che si è avuto, tende a non abbandonarlo, lo vuole confermato.

Tra queste due pulsioni di base del genere umano, una votata all'apertura e all'incertezza e l'altra dedicata al consolidamento e alla ripetizione, il centro, quel centro che la politica repubblicana italiana ha proposto, intendeva rappresentarle entrambe e gestirle. Quel centro che non ha veri antagonisti nella sinistra e nella destra, perché non si colloca nella loro geometria. Il centro del cerchio non è della stessa natura della collocazione dei punti su una circonferenza.

C'è un elemento ulteriore da rilevare, a proposito della dialettica italiana tra sinistra e centro e destra. In particolare

non sembra un fatto secondario se, nell'esperienza italica del centro, risultasse decisiva l'esperienza spirituale, l'espressione della dottrina sociale della Chiesa, il riferimento mistico come cuore dell'agire politico. È un fattore discriminante. Il centro come emanazione di una visione spirituale del mondo. Anche la destra dispone di una simile verticalità, condotta storicamente con le parole d'ordine del cattolicesimo più reativo e al contempo con una visione fondamentalmente pagana dell'esistenza, il rimpianto di un'età dell'oro, l'idea stessa che la realtà è una decadenza in cui si deve ripristinare l'ordine di un tempo, che trascende l'intera esperienza umana sul pianeta ed esprime le ragioni di un principio trascendente, sovrumano.

A questo carattere sovranaturale che orienta l'azione politica la sinistra offre una proposta alternativa? Esiste una verticalità di sinistra?

La sinistra verticale.

Nel secolo scorso fu scritta una favoletta.

«Ahi!» disse il topo, «il mondo diventa ogni giorno più stretto. Prima era così largo che mi faceva paura, correvo ed ero felice di vedere finalmente muri a destra e a sinistra in lontananza, ma questi lunghi muri si avvicinano tra loro così in fretta che sono già nell'ultima stanza e lì nell'angolo c'è la trappola nella quale cadrò». «Non hai che da correre in altra direzione» disse il gatto, e lo mangiò.

Il fatto che il topo, angosciato dallo spazio aperto, veda muri a destra e a sinistra, correndo verso quei confini, può dire qualcosa anche dal punto di vista politico. I muri convergono, l'angolo si chiude, si pone tra destra e sinistra. Stando tra sinistra e destra, dunque, l'angolo è il centro. Giunto in prossimità dell'angolo, il ratto realizza che lì c'è la trappola, forse finale. Non si comprende dalla favoletta se il topo stia esprimendo un dispiacere oppure chieda un consiglio. Fatto sta che risponde il gatto e il suo suggerimento lascia stupiti: si tratta di non correre né a destra né a sinistra né in direzione

dell'angolo, bisogna scegliere un'altra direzione. Dopodiché il gatto mangia il topo.

Come può il gatto dare una simile indicazione? Lo può in forza del fatto che dispone di una terza dimensione, del tutto preclusa al topo: il gatto agisce anche grazie alla sua altezza, mentre il topo è schiacciato sulla superficie. Dalla superficie del topo si vede questo: uno spazio illimitato che fa paura, un contenimento a sinistra e uno a destra, il punto acuto in cui questi si incontrano. Il gatto conosce un'altra dimensione spaziale, il suo sguardo vede una possibilità diversa di orientamento. Esaminato dall'alto, lo spazio illimitato non è angosciante ed è piuttosto ciò che salverebbe dalla trappola la preda. Il gatto mangia il topo approfittando dell'altezza, con cui lo sovrasta. Non attende nemmeno che si infili in trappola. L'autore della favoletta è molto attento a non nominare mai l'altezza, la dimensione che discrimina tra il potere del predatore e quello della preda.

Questa favoletta mostra un'opportunità politica. Senza un elemento verticale, cioè l'altezza connaturata al gatto, si rimane schiacciati su una superficie e si finisce per diventare prede di una caccia domestica, priva di eroismi, selvatica. Questa caccia è un processo di natura, una necessità senza desiderio, una pura questione di sopravvivenza per la vittima. Svettare verticalmente consente una visione diversa, che valuta l'intero piano orizzontale, tutta la superficie in cui ci si muove tra sinistra e destra.

L'elemento verticale è essenziale per uscire dalla logica della sopravvivenza. Chi è schiacciato sul pavimento non può scegliere, è mosso solo dalla necessità di scampare il pericolo. Chi dispone della terza dimensione si libera dalla logica del bisogno.

Una risposta alla realtà, che per similitudine consideriamo un orizzonte appunto orizzontale, la sinistra intende darla per natura. L'emancipazione dai bisogni essenziali e il concorso a produrre per innescare processi di liberazione rientrano nell'alfabeto essenziale della sinistra. Non è questione

di buongoverno. La realtà deve funzionare, bisogna impedire alle possibili prede di finire all'angolo, di essere divorate. Una natura impietosa, secondo le filosofie materialiste, oppone un limite immotivato allo sviluppo delle genti.

Stando almeno al modello italiano, il centro della politica, per tradizione cattolico, ha ravvisato per molti decenni l'azione dello Spirito nello sviluppo del lavoro che la politica si incarica di compiere sul mondo. Non soltanto in Italia, la stessa destra ritiene di rappresentare nel lavoro politico e di trasformazione del mondo la prova per l'elevazione spirituale dell'essere umano. La sinistra, soprattutto nella sua composita storia novecentesca, ha espresso una componente materialista di massa, che nella risposta dell'uomo al mondo ravvede un lavoro infinito contro una sostanza cieca. Questa è la premessa. Raffinato ai suoi massimi livelli, quel lavoro esprime un funzionamento del mondo abitato:

Sono necessari, per la rivoluzione, uomini dalla mente sobria, uomini che non facciano mancare il pane nelle panetterie, che facciano viaggiare i treni, che provvedano le officine di materie prime e trovino da scambiare i prodotti industriali coi prodotti agricoli, che assicurino l'integrità e la libertà personale dalle aggressioni dei malviventi, che facciano funzionare il complesso dei servizi sociali e non riducano alla disperazione e alla pazza strage interna il popolo. L'entusiasmo verbale e la sfrenatezza fraseologica fanno ridere (o piangere) quando uno solo di questi problemi deve essere risolto anche solo in un villaggio di cento abitanti.

Questa visione delle cose, in una critica all'anarchismo che muoveva uno dei grandi teorici novecenteschi della sinistra, non può concludersi, e di fatto non si conclude mai, come orizzonte chiuso e definitivo. È la superficie, dalla quale si desume la verticalità. Tale verticalità manifesta i caratteri della speranza e della fiducia nel fenomeno umano. Se in uno spettro orizzontale, che va dall'individuo alle masse, fosse possibile interrogarsi su quale momento appartiene a quello spettro e al tempo stesso lo trascende, approderemmo forse alla nozione più verticale, al perno di ogni speranza e fiducia: la persona.

Ripartiamo dall'essere umano, da un atteggiamento di fiducia totale verso quell'essere umano che si emancipa attraverso la presa di responsabilità su sé stesso ed esprimendosi in tutti i propri legami, secondo un'idea radicale di persona: la persona è il fulcro, produce pensieri, azioni, opere e soprattutto mistero, fede e bellezza. Lo spazio della speranza è questa stessa verticalità.

La persona, come annotò un filosofo cattolico, è il volume totale dell'uomo. Si può dire che la persona è un universo di natura spirituale, dotato di libero arbitrio e che costituisce un tutto indipendente. Né la natura né lo Stato possono incidere su tale universo senza il suo consenso. È in ogni uomo una tensione fra le sue tre dimensioni spirituali: quella che sale dal basso e l'incarna in un corpo; quella che è diretta verso l'alto e la solleva a un universale; quella che è diretta verso il largo e la porta verso una comunione. Nel rapporto con gli altri, nelle lotte che l'umano deve compiere per trarre dallo scontro con il mondo le sue istanze di sopravvivenza, si gioca ciò che è largo, cioè orizzontale. Nel ricomporsi verso una propria universalità, la persona si ritrova a confronto con il senso di esistere, con la dimensione della speranza e degli affetti, con un elemento che supera l'amministrazione del mondo e riguarda la percezione di ognuno di noi rispetto al significato di sé nell'universo. Questa dimensione verticale è stata spesso dimenticata dalle dirigenze di sinistra, ma fa tutto il rapporto che c'è tra il sopravvivere materialmente e il vivere con senso.

Potremmo dire che la persona è l'individuo più il suo mistero, che però coincide con il mistero di tutti. Questa verticalità della persona, questa universalità della sua domanda su sé stessa e sul senso di vivere, sono l'autentico nucleo comunitario. Una comunità si fa intorno alla sopravvivenza materiale, tanto quanto in rapporto all'elemento immateriale: desideri, domande, speranze, paure, misteri. Se il perno della comunità è l'idea di persona, l'incontro con altre istanze politiche arricchisce la sinistra di possibilità espressive. Il

riformismo della sinistra si colora diversamente, perché non busserà alle porte del potere affinché vengano concessi diritti alle masse, ma rappresenterà comunità composte da persone, il che cambia del tutto la grammatica della richiesta da imporre o avanzare a chi governa.

Può sembrare secondario, rispetto all'attività politica, ma è proprio questo l'angolo di incidenza con cui impatta sulla realtà una visione del mondo, e quindi del fare comune che diciamo politica. Una verità spirituale ha per molto tempo costituito la premessa necessaria del centro cattolico, che si è eretto sulla Resurrezione e sul rapporto che ogni *persona* intrattiene con questa sconvolgente risposta al problema della morte. E così è accaduto per la destra spirituale, che ha sempre portato avanti un'ideologia del superamento della morte, testimoniata da una tradizione primordiale e non umana. Non è possibile disporre di una visione integrale della persona senza prendere in considerazione il problema del significato che per le persone ha la morte. Ogni cultura della malattia si regge su questo, ogni espressione del desiderio, ogni legame affettivo, ogni autopercezione. Tutelare la persona e aiutarla a svilupparsi nelle sue scelte significa anche questo: esporsi al mistero della morte, avendo chiaro che la persona è sacra nella sua interezza, nella vita e nella morte. E bisogna realmente consapevolizzare questo elemento cruciale dell'umano, se si vuole essere all'altezza politica del governo delle persone, più che delle cose.

Se al centro di tutto non ci sono soltanto individui e masse, bensì persone, l'appello infinito della sinistra assume un connotato verticale, che solleva tutti noi dalla dittatura dell'amministrare materialmente il mondo. Laddove si vedono parti, si devono vedere unità concordi nell'immensa ricerca di senso. La risposta va data non solo allo stomaco, ma all'anima. Che l'anima sia una nozione non propriamente di sinistra è un equivoco che forse è tempo di sciogliere.

Fondata sul lavoro: l'utopia concreta, le risorse infinite.

Una definizione piuttosto celebre del socialismo chiamava in causa la collettivizzazione dei mezzi di produzione e della distribuzione di beni.

La felicità o la disperazione o l'amore o la fede sono mezzi di produzione? Sono beni?

Le domande sono ovviamente provocatorie. Potrebbe sembrare un esercizio banale, addirittura sarcastico, ma serve a mettere in luce un'incompletezza storica dell'idea comunitaria di un socialismo privo di anima, cioè di immaterialità e di trascendenza.

Il differenziale che stacca l'idea dell'individuo dalla complessità della persona può avere un riflesso anche nel definire il socialismo in un tempo sorprendente, come quello assai contraddittorio e tecnologizzato che viviamo oggi. Si potrebbe riprendere la metafora della Società per Azioni per arrivare a una ridefinizione contemporanea del socialismo. Una società composta da persone che agiscono e che mettono a frutto le differenze e le comunanze delle proprie persone, avendo a cuore di ingrandire il capitale umano (un'espressione forse non gradevole, ma adatta a intendersi), funziona attraverso la socializzazione delle risorse umane e non solo di quelle naturali. L'azionista di questa società è proprietario di sé e delle proprie emozioni, dei propri pensieri, delle proprie mozioni e di tutto quell'universo fisico e psichico che rende l'individuo una persona. Se l'economia si gioca sulla scarsità delle risorse, ovvero sul fatto che esse sono limitate, il socialismo a cui qui accenniamo impone una prospettiva diversa o perlomeno ulteriore: ha a che fare anche con alcune risorse illimitate, ovvero le personalità degli individui, con tutte le loro aspirazioni, ideazioni, contraddittorietà – con il loro desiderio non semplicemente di sopravvivere, ma di essere, se non felici, almeno giusti e a contatto con la domanda di senso sul mondo.

Il passaggio a una società che considera primaria l'infinità delle risorse umane, e non soltanto la scarsità delle risorse materiali, chiede uno sforzo alla prospettiva economicistica e diviene da subito un'offerta alla teoria e alla pratica. Perché non sia solo un atteggiamento tra il filosofico e il poetico, sebbene il socialismo possa essere inteso proprio come un'idea poetica della realtà, questa visione ideale trova anzitutto il terreno di confronto con la realtà nella considerazione di cosa sia il lavoro, la sua centralità, il suo rapporto intimo con la produzione di valore, con il capitale, con la sua redistribuzione.

Viviamo un passaggio d'epoca in cui proprio la centralità del lavoro viene messa in discussione. Il mercato accetta sempre meno di riconoscere valore al capitale sociale e al lavoro individuale e collettivo. Un mercato come quello che si sta delineando di giorno in giorno, che fa sempre più i conti con l'automazione e con la finanziarizzazione, diviene un terreno di confronto scandaloso, perché varia le sue configurazioni e si dichiara sostanzialmente al di sopra dell'essere umano, emettendo il messaggio che il lavoro non è più così cruciale, non è più una trasversalità che permette a chiunque di avvertire il senso dell'esistere, così come di affrontare il conflitto con la realtà. Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo muta nel momento in cui si esercita lo sfruttamento sulle macchine o l'intensificazione di un'economia sganciata dalla produzione reale. Un teorico della transizione *ante litteram* a metà degli anni Novanta dello scorso secolo si azzardò a intitolare un suo testo con parole che ai tempi parvero apocalittiche: *La fine del lavoro*. Si sono incaricati di essere apocalittici i tempi successivi a quella pubblicazione, perché il lavoro non è affatto finito, ma si è trasformato al punto di imporre la fine a un mondo precedente e di inoltrare la storia umana in una fase più avanzata e difficile da prevedere o controllare.

Serve una verifica dei poteri.

Cosa significhi produrre, cosa voglia dire lavorare, cosa scateni il faticare per vivere – i parametri sono da riconfigurare.

Avanzare la pretesa di riformulare il mondo non è ovviamente prerogativa di questo libro, che non ha l'ambizione di produrre una teoria della realtà. Ma il fatto che, per governare e per amministrare, si debba considerare la misura del possibile, forse, consente di dire qualcosa su ciò che sta succedendo in una società «avanzata» come la nostra.

L'interdipendenza tra persone e cose è stata in passato identificata con la produzione materiale, con le condizioni e le remunerazioni lavorative che andavano a misurare l'emancipazione e il progresso. Ai nostri giorni si presentano altri modi di misurare e quantificare se e quanto il mondo sia progredito.

Alcuni temi, che solo qualche anno fa sembravano minori o secondari, adesso emergono come i fattori principali che spingono la specie umana a sopravvivere, a misurarsi, a preservarsi e a migliorarsi. È il caso del tema ambientale. Si tratta di una funzione non più ignorabile e capace di mobilitare masse, di porre in altro modo il problema dei diseredati, di creare sogni e incubi sociali. Una generazione intera, quella che oggi è la più giovane, vive il tema dell'ambiente con un'urgenza non ignorabile, fino a rappresentare sé stessa come l'ultima possibile generazione umana, quella che potrebbe toccare con mano l'estinzione. L'emergenza ambientale diviene un elemento capace di mutare la sostanza stessa dell'economia, della produzione di senso e di quella materiale.

Una funzione misurabile del progresso talmente pervasiva, che non si è in grado di determinare la proprietà ideologica in merito: l'ambientalismo sarebbe di sinistra? E quale ambientalismo? Quello dello sviluppo, dell'innesto scientifico o della decrescita felice?

L'interdipendenza tra umani e cose, così come tra i più vari ambiti produttivi e disciplinari, quando diviene centrale un tema come l'ambiente spinge i produttori e le società di capitale a reagire e riposizionarsi, per conservare il proprio valore. Un produttore di energia, che si fonda sull'estrazione e la distribuzione di petrolio, è costretto a ricollocarsi per

difendere il proprio valore, che è messo a rischio dal nuovo paradigma. Aziende che utilizzano l'olio di palma devono rivedere i parametri produttivi, adeguarsi a nuove modalità di consumo, non necessariamente più etiche, ma certamente legate a valori di riferimento, come la sostenibilità. Cambiano i consumi, mutano le produzioni. Si rivoluziona la sostanza stessa del valore di un'impresa.

La produzione, insieme al suo correlato che è il consumo, non smette dunque di essere una misura dell'evoluzione e dell'esperienza del mondo. Essa ha generato una certa schiavitù che non manca di rinnovarsi in epoca contemporanea. I consumatori infatti sono tali perché hanno valore da spendere e quel valore lo accumulano lavorando.

Arriviamo dunque a una domanda fondamentale? Chi è oggi la classe lavoratrice?

Pur correndo il rischio di essere generici e provocatori, sembrerebbe possibile azzardare una risposta. Il capitalismo, nella sua fase più avanzata, definisce oggi due classi lavoratrici: la classe di coloro che vivono del proprio lavoro sapendo di lavorare e la classe ancora più vasta di chi lavora senza sapere che sta lavorando. La seconda include la prima, poiché chiunque oggi sia connesso alle reti è un lavoratore inconsapevole, anche se sta svolgendo consapevolmente un lavoro per poter vivere e sa benissimo quanta fatica ci sta mettendo. La prima massa lavoratrice, pur lavorando in base a uno *sforzo*, è vittima di un disvalore assoluto: il lavoro in sé non è più garanzia di sopravvivenza. La perdita di valore del lavoro umano colpisce qui con una durezza imprevedibile per i vecchi ottimisti dell'automazione, i quali pensavano che le macchine avrebbero garantito un reddito senza impegno a chi in precedenza era stato sottomesso alla fatica di vivere lavorando.

Sulla seconda classe lavoratrice bisogna porre un'attenzione particolare: è una classe lavoratrice anche se non lavora, ma non è nemmeno più una classe, perché essa include la totalità degli umani connessi. Non è più una massa: è una supermassa. La sua consistenza tende a estendersi su tutto il pianeta.

Come è possibile lavorare senza accorgersi di lavorare? È forse in questa prospettiva che possiamo spendere qualche parola su cosa sia questo nostro presente, tecnologicamente avanzato eppure sperequato, un mondo sempre più diseguale e paradossalmente unificato. Bisogna intendersi su cosa significhi oggi lavorare.

Una risposta tradizionale alla questione del lavoro è giocata del tutto sulla redistribuzione della ricchezza. Ciò incontra però limiti materiali assoluti. La vocazione intima del capitale, quella di prescindere dalla territorialità, ha raggiunto oggi una forma compiuta e sempre più dinamica. Il capitale in epoca digitale non ha più la necessità di produrre in un determinato territorio. Ne consegue che per gli Stati diviene difficile disporre di leve per la redistribuzione delle ricchezze, costringere in qualche modo le corporation a far partecipare degli utili la collettività.

Resta ancora imprescindibile il territorio, sia chiaro, e con esso chi lo controlla, poiché le risorse sono in parte ancora territoriali. Le risorse naturali e il tema del loro controllo sono stati alla base del dibattito politico nel corso dei millenni. Risorse naturali, come il litio o le terre rare, sono ancora appannaggio degli Stati in cui risiedono, ma sono sempre più alla portata soltanto di chi può sfruttarle. Multinazionali interessate al litio si comportano con gli Stati come i produttori e distributori di petrolio giocavano con le nazioni che disponevano di giacimenti. Tuttavia, a proposito di petrolio, gli Stati stessi potevano avanzare la pretesa di diventare produttori, oltre che distributori. Una nazione che dispone di risorse di litio non appare al momento in grado di produrre telefonia cellulare da esportare nel mondo. La raffinazione e la distribuzione sono mutate geneticamente.

Ciò ha a che fare con un altro tipo di risorsa: le risorse umane. In passato si trattava di soggetti attivi, lavoratori, produttori, impegnati nel lavoro in un rapporto più o me-

no intenso con la fatica e lo sforzo. Negli ultimi vent'anni è emersa una novità della storia, che ne ridefinisce l'epoca.

Le persone divengono le risorse. Sono risorse peculiari. La loro quantificazione è essenziale, servono non soltanto masse, ma supermasse di individui, che esprimono pensieri e desideri e localizzazioni e comportamenti. I comportamenti delle persone vengono sempre più spesso e sempre più massivamente calcolati attraverso algoritmi che ne prevedono la consistenza e gli orientamenti. Quando si passa dai prodotti ai dati, le risorse umane sembrano diventare infinite. Pur se la risorsa umana è più complessa di quella naturale e normalmente non ha valore individuale, mentre ha valore la massa critica. L'economia digitale è la prima a prevedere, insieme alla scarsità delle risorse naturali, l'infinità delle risorse umane. È a questo snodo che si avverte il bisogno di una proposta alternativa e, se è possibile spingersi a tanto, socialista. Una ridefinizione di socialismo per il XXI secolo non può fare a meno della consapevolezza di questo stato di cose: esiste un'alienazione imposta dal lavoro, nel senso della fatica e dello sforzo e della penuria di valore concesso a quest'attività, cosicché un essere umano al lavoro viene spossessato da sé stesso. Esiste un'alienazione ancora più impercettibile, dovuta al fatto che inconsapevolmente si produce, in modo che lo sforzo e la fatica non si avvertono immediatamente, ma ci sono e si fanno comunque sentire, diventano sforzo e fatica cognitivi ed emotivi, che pressano il sistema nervoso e conducono a un abbassamento di soglie di attenzione, a una complessità in termini di burocrazia da evadere ogni minuto secondo, quando si accede alla rete, quando si accettano i cookies, quando si utilizzano sistemi geolocalizzanti, quando si stravolge il sistema educativo per adattarlo alla confusione nervosa che deriva da un uso intensivo dei *devices*.

Qualunque persona, nel momento in cui è in connessione, sta lavorando: produce lavoro.

Se non lavoro a contatto con qualunque grado di fatica, io lavoro lo stesso: sto producendo dati.

Questa produzione di lavoro e dati è immediata produzione di valore. I comportamenti umani, desunti dalle immani masse planetarie, sprigionano valore.

Questo valore ha un ritorno economico e una conseguenza politica. È un'economia nemmeno più di massa, ma di supermassa, servono milioni e milioni di utenze per far funzionare gli algoritmi. E ha come conseguenza politica il crollo dell'idea di rappresentanza, a favore della possibilità di espressione istantanea di un sì e di un no, ovvero una specie di superdemocrazia diretta.

Lo scandalo Cambridge Analytica è emblematico. La politica che si fa digitale, con la sua proposta di eliminare la rappresentanza e di funzionare direttamente senza intermediazione, in realtà isola e utilizza come oggetto inerte e condizionabile il soggetto umano, il quale diventa un attore politico che non sa di esserlo: basta esistere in connessione, senza alcuno sforzo, limitarsi a percepire e a recepire messaggi orientanti, per contribuire alla costruzione del consenso politico insieme alle enormi masse raggiunte da un movimento di opinione che non lo è davvero: non è opinione, ma condizionamento. Il condizionamento parte nell'inconsapevolezza di essere soggetti politici, orientati dall'esterno. Una materia di immane estensione, privata della consapevolezza di esprimere una scelta politica realmente libera.

Al posto della centralità delle masse, con le loro alienazioni e i loro desideri e i loro *gusti di massa*, l'economia delle risorse umane così intese dispone di un'unica supermassa, priva di collocazione geografica e di identità, di colore e di ideologia. Una massa abnorme di umani che, grazie alle perenni connessioni, offrono inconsapevolmente la propria disponibilità a consumare, a scegliere, a vivere.

I lavoratori che consumano sé stessi. Forse è un sogno inconfessabile del capitale o forse è un semplice effetto della storia della tecnologia, applicata al genere umano. Certo è una formidabile novità, con cui chi amministra e chi governa deve fare i conti.

C'è dunque un lavoro che non garantisce più la sopravvivenza ed è il lavoro in cui gli umani si sono sentiti sempre soggetti attivi, perché ci mettevano la loro fatica, confrontandosi con il mondo attraverso uno sforzo, fisico o mentale, comunque operativo. Era il lavoro che definiva il quadro di valori dell'esistenza di una persona. Un artigiano e un impiegato, un contadino e un industriale, un operaio e un commerciante mutuavano dal proprio lavoro segmenti fondamentali della propria identità. Il lavoro dava un quadro all'espressione umana. Le azioni e i sogni, le aspirazioni e le difficoltà, la possibilità di emanciparsi e la definizione della classe di appartenenza o di partenza, la generazione e la trasformazione della personalità, la costruzione familiare e la presa in carico delle difficoltà e dei loro superamenti, le relazioni sociali e il sentimento di esserci con consapevolezza: il lavoro non era soltanto uno sforzo meccanico, bensì un cosmo di desideri e confronti con la realtà, con l'universo interiore e con quello esteriore. La Repubblica veniva fondata sul lavoro per questo motivo. Il lavoro come trasversalità per tutti. Il lavoro come azione di tutti, per tutti.

Sebbene in modo intermittente sia ancora così, accanto e insieme a questo lavoro esiste dunque un altro tipo di lavoro, sempre più decisivo, in cui il lavoratore produce valore senza saperlo e senza accorgersene e, ciò che più conta, non partecipando minimamente alla redistribuzione della ricchezza generata, tanto che per lui continua a essere necessario lavorare anche in senso tradizionale, fare sforzo, fare fatica. Il valore comportamentale intercettato dagli algoritmi è un lavoro non sentito come tale, eppure genera un'economia immensa. Al possibile crollo dei titoli azionari dei massimi attori digitali, privi di un modello di business che mettesse a frutto in termini di reddito la capacità distributiva che avevano raggiunto, la risposta è consistita nel desumere da quella capacità distributiva i dati stessi per orientare il consenso e il consumo. Sono stati elaborati algoritmi efficaci per predire

i comportamenti delle masse e per riorientarli. Il comportamento, con le ovvie ricadute in termini di consumo, è divenuto il nuovo petrolio: *un petrolio umano*. Il consumo applicato non a tante masse, ma a un'unica supermassa, che va a coincidere con la popolazione di tutto il pianeta.

Se il lavoro tradizionale, quello svolto con fatica e sforzo, penalizza sempre più chi si adopera a svolgerlo, poiché viene deprezzato, mentre sale di valore un lavoro inconsapevole dato dalla produzione di dati, ciò avviene perché è stato effettuato uno spostamento di risorse – dalle naturali, alle umane. Alla scarsità della natura si è affiancata la disponibilità della risorsa umana. Il lavoro tradizionale si deprezza e si contrae, e lo farà sempre di più, a fronte dei repentini balzi della robotica, dell'automazione. La produzione di dati, invece, viene elaborata da robot immateriali per quanto concerne lo sforzo (che è poi capacità ed esecuzione di calcolo, impossibile per un essere umano), mentre il lavoro di generazione dei dati viene svolto da chi non è più realmente un lavoratore secondo la definizione passata, ma diventa realmente una *materia prima*. Oggi chiunque, in quanto lavora senza saperlo alla produzione dei dati di comportamento, è sfruttato come materia prima.

Davanti a questa situazione, spesso, da sinistra, giunge un'alzata di mani. Celebri teorici e ricercatori sul campo ragionano così: il lavoro non è più un valore, non riusciamo a intervenire in quel punto preciso. Il lavoro, svalutato, non viene reclamato come ciò da cui far partire l'emancipazione dell'uomo e il riconoscimento delle sue azioni produttive. L'intervento prospettato da teorici e ricercatori si sposta dunque sul capitale. Se non si riesce a operare sul valore del lavoro, tocchiamo il capitale e scopriamo il modo per redistribuirlo più equamente.

Peccato che il capitale stia già da un'altra parte. Il suo valore principale si desume dal fatto che esso si è staccato dalla produzione. Dalla civiltà di massa alla civiltà di supermassa, il capitale si astrae e diviene irraggiungibile, sottraendosi a

qualsiasi teoria della redistribuzione. Il capitale di un'economia in cui il lavoro non è più contemplato come valore principale evidenzia che tutti gli strumenti di lotta conosciuti sono indeboliti o annullati. Le leve per la redistribuzione non sono più in mano ai soggetti statali. I produttori di dati, i quali non si sentono di lavorare per gli algoritmi e le corporation digitali, non comprendono quale lotta intraprendere e non si immaginano nemmeno di intraprenderla.

È questa rivoluzione a definire un salto di epoca, che pare un salto di specie e forse lo è davvero. L'umano ridotto a materia prima, prossimo a una compenetrazione con le macchine, forse, annuncia un tipo di umanità radicalmente diverso.

Poiché il lavoro senza sforzo apre un simile orizzonte, si è pensato di introdurre un reddito universale. Una soluzione interessante, ma che può mostrare un punto debole: si rischia di non uscire dal modello della redistribuzione. È ancora un lavoro compiuto sul capitale e non sull'essere umano. Il capitale separato dall'essere umano, distribuito all'essere umano: è più la storia di un problema, che quella di una soluzione. Si può certamente andare in questa direzione. Il sospetto, però, è che non venga valorizzato l'essere umano: viene valorizzato, una volta di più, il capitale.

Se l'umano è produttore di emozioni, pensieri, creatività, è possibile una volta di più dare fiducia a questa complessità, che si esplica nel lavoro, nell'attività concreta in cui le proposte e le aspirazioni delle persone trovano un riconoscimento. Agire non sul meccanismo del reddito universale, o non solo sul reddito universale, ma ipotizzare per esempio un accesso al credito universale pone nuovamente al centro la creazione di occupazione e, attraverso questo ampliamento, l'erosione delle disuguaglianze.

La possibilità del credito differisce da quella del reddito per un elemento fondamentale: chiama la ricchezza della risorsa umana come parte attiva nel processo. L'automatismo delle macchine, che affiancano o sostituiscono gli umani sul

lavoro, non tiene conto della complessità creativa ed esistenziale dell'umano quando è al lavoro. La tecnologia intende *aiutare* l'essere umano, ma non lo contempla nella sua intelligenza, nella sua capacità di trovare soluzioni, inventare, immaginare, rendere compiuta una personalità.

Innescando invece l'iniziativa umana e l'azione che ne consegue, il credito universale chiama le persone all'azione, permettendola, facilitandola, accompagnandola. L'impegno per ottenere un credito universale è una possibile risposta alla disumanizzazione del lavoro e dell'umano stesso, trattato come materia prima, elemento di calcolo, riduzione della persona a funzione individuale anonima. L'inventiva e l'impresa sono alternative e rimedi alla riduzione degli umani a macchine biologiche.

La materia prima implica una domanda sulla materia ultima.

L'individuo produttore deve disporre di ciò che produce in termini di progetto esistenziale. Il suo primato nell'economia coincide con il fatto di scoprirsi come risorsa illimitata, di cui una società ha bisogno, a patto che si interpreti come una comunità che si arricchisce delle azioni di tutti. Una Società per Azioni, per rimanere alla nostra metafora principale.

Bisognerà cercare di non lasciare indietro o senza incarico nessuno, perché è nel lavoro che c'è tutto. È nell'umano, non nella macchina, che c'è tutto.

La repubblica mondiale o sarà fondata sul lavoro o non sarà repubblica mondiale.

Capitolo settimo

Non siamo più nella cristianità?

Il 21 dicembre 2019 il Pontefice ha preso la parola davanti alla curia romana per i tradizionali auguri natalizi, ma si è spinto molto più lontano di quanto i media, distratti come sono nell'epoca attuale, abbiano colto e divulgato: si è spinto a dire che cosa è appunto l'epoca attuale. Francesco, quest'uomo che si è caricato addosso il nome forse più impegnativo di tutta la cristianità, ha pronunciato una diagnosi netta e sorprendente su questi anni, su tutti noi che viviamo questo presente: «Fratelli e sorelle, *non siamo nella cristianità, non più!* Oggi non siamo più gli unici che producono cultura, né i primi, né i più ascoltati». Nella versione scritta del discorso colpisce il corsivo per le parole più decisive. Il Papa definisce questa nostra epoca fuori dalla cristianità. È un mutamento storico immane. Sorprende la relativa disattenzione pubblica con cui questo discorso tanto importante è stato accolto o liquidato. Ha invece senso partire da qui, ascoltare questo magistero, trarne una sensibilità e farsi percorrere dalle interrogazioni che comporta.

Nell'arco di un decennio, dunque, un Pontefice si dimette dall'incarico e il suo successore insiste a sottolineare che l'attuale passaggio storico si pone fuori dalla cristianità, cioè dal quadro dei valori immessi nella società che è andata facendosi in duemila anni in Occidente. Non è che San Pietro cada, ma lo sguardo a San Pietro si fa più rarefatto e occasionale, non è per nulla scontato.

Prosegue il Papa nella sua riflessione: