



Penetriamo nuovamente in epoche che non aspettano dal filosofo né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma la costruzione di rifugi contro l'inclemenza del tempo. Nicolás Gómez Dávila

## ALTRI PENSIERI DEL DUGENTENARIO INTORNO AL VALORE E LA «SUA» STORIA



 L'autore del recente articolo su Marx e sulla sua profezia riguardo alla crescita illimitata della mercificazione (numero 996, vecchia numerazione) ha ricevuto da un amico un articolato commento e approfondimento che ha girato subito a Marco Iannucci quale chiamato in causa. Marco a sua volta ha approfondito. Ora ne mettiamo a conoscenza tutti i lettori. L'amico ci tiene, per sua tradizione, ad essere pubblicato sotto pseudonimo: qui L.T. 

guire, per sintonia, sono tutte riprese da *Marxisti antimoderni*).

In quanto valori utili, tutte le merci sono comparabili tra loro [...] solo gli oggetti, o le categorie dei beni, investiti nello scambio simbolico, singolare e personale (il dono, il regalo) sono in senso stretto imparagonabili [...] Al contrario, in quanto valore utile, l'oggetto attinge all'universalità astratta, all'«oggettività» (attraverso la riduzione di ogni funzione simbolica). (§ 98)

Rigirato dice: dove non c'è funzione simbolica qualunque valore d'uso (oggetto) assume l'universalità astratta del valore di scambio.

Ancora:

Questo valore d'uso (utilità), contrariamente all'illusione antropologica che ne vuole fare il semplice rapporto tra un «bisogno» dell'uomo e una proprietà utile dell'oggetto, è anch'esso un *rapporto sociale*. Come nel valore di scambio l'uomo produttore non appare come creatore, ma come forza lavoro astratta, così, nel sistema del valore d'uso, l'uomo «consumatore» non appare mai come desiderio e godimento, ma come forza di bisogno sociale astratto [...]

Questa affermazione chiara e ineludibile ha una valenza generale: è il peccato dell'uomo, il

 Un lettore ci scrive.

Ecco alcune note al tuo scritto, che ho letto nella forma ampia e ricca dell'esistenza, e non in quella striminzita dell'accademia; anche perché a questo tema, mi pare, a cui da tempo tieni molto, ti ci accosti per capire cosa renda difficile la buona vita e la comunità di buone vite.

Cominciamo da Baudrillard, e diamo onore al merito in modo che poi la critica non sia vista come un'intenzione di respingimento generale: l'affermazione che già al momento della posizione del valore d'uso si attua uno scivolamento (uso un termine progressivo) verso il valore di scambio è un salto qualitativo nel chiarificare i rapporti sociali.

La critica invece si rivolge alla «utilità» come principio di discrimine. (Le citazioni a se-

«principio di utilità», che determina la separazione da un'età dell'oro del «desiderio e godimento». È il peccato da cui ha origine: alienazione, reificazione, «un rapporto sociale feticizzato — un'astrazione quella del sistema dei bisogni [...]».

Una rivoluzione copernicana: non la ricerca utile, l'utilità, è figlia dei bisogni, ma i bisogni, il sistema di bisogni, sono figli di un principio di utilità; «[...] è già necessario anche che il principio dell'utilità sia divenuto il principio della realtà dell'oggetto».

E siccome parla in tono universale, l'umanità di un milione, due milioni di anni fa, quando si attrezzava di strumenti non lo faceva in base ad un «naturale» bisogno, ma per uno statuto, una astrazione, di utilità; forse Baudrillard non voleva dire questo, ma è il paradosso a cui si giunge dal suo argomentare.

Non solo la fine della storia, ma anche un inizio tarato; si potrebbe quasi dire «il malcreato». Così nel prosieguo dei passi citati, poco dopo:

Se non si sottopone radicalmente il valore d'uso a questa logica dell'equivalenza, mantenendo il valore d'uso nell'ambito del non «comparabile», l'analisi marxista ha contribuito alla mitologia [...] che fa passare la relazione dell'individuo con gli oggetti, concepiti come valore d'uso, come una relazione concreta e oggettiva, «naturale», insomma, il bisogno proprio dell'uomo e la funzione propria dell'oggetto — che è l'inverso della relazione «alienata», reificata, astratta, che vi sarebbe rispetto ai prodotti come valore di scambio [...]

Contro tutto questo brulicare di bisogni e di valore d'uso, occorre rendersi conto che l'astrazione, la riduzione, la razionalizzazione e la sistematizzazione sono altrettanto profonde e generalizzate al livello dei «bisogni» quanto lo sono al livello delle merci.

Ritorniamo ora alla sorgente, al principio generatore di questo «male», così come è illustrato sempre nelle stesse pagine: «La riduzione allo

statuto dell'utilità è la condizione di base dello scambio (economico)».

A seguire:

Se il principio dello scambio e quello dell'utilità hanno una simile affinità [...] ciò avviene perché [...] nell'utilità si ritrova interamente tutta la logica dell'equivalenza.

Precisiamo ora quale sia l'universo a cui noi ci riferiamo: esso è il sentiero di un'umanità che dall'utilizzazione, ideazione, creazione di strumenti, all'elaborazione di un pensiero simbolico, su dal paleolitico, nella mezzaluna fertile, si snoda, nei millenni, verso nord e ovest, si esalta nella scoperta del mondo e poi nella rivoluzione industriale, per pervadere in seguito, col suo modo ed i suoi rapporti produttivi, tutti i paesi ed essere assunto da tutti i popoli come norma.

Ma il ragionare di Baudrillard che rilevanza ha per le nostre considerazioni che riguardano storia di quell'uomo e del capitalismo?

Una: riduce l'evoluzione dell'uomo ad un rimbalzare tra tutto e niente, il capitalismo totalitario e le società simboliche primitive, dove misure, quantità, proporzioni scompaiono, dove la ricerca umana di utilità, per la vita, è messa all'indice, e infine dove non è esistita e non esiste una storia; e da essa, in quanto inesistente, sarà anche impossibile uscire; il tutto si tradurrà poi in una ideologia pauperistica regressiva e ostile non solo alle aberrazioni tecnologiche, ma alla *techné* stessa.

Riprendiamo dall'inizio. Senza il valore di scambio-merce che sovrasta il valore d'uso, senza la reificazione e l'alienazione, figli e modi del capitalismo, l'uomo ebbe e potrebbe avere una buona vita; ma davvero è possibile separare quei modi della pratica, così definiti, dall'uomo?

Nella nostra tradizione c'è un modo di dire che spesso addita anche una persona: (il) cacadubbi. In questo caso lo voglio incarnare io.

«La brocca non è un recipiente perché è stata prodotta, si è invece dovuta produrre perché è questo recipiente». (Heidegger, conferenze di

Brema e Friburgo.) Poi è diventato un ente, cosa. (E Platone e Aristotele cacciati dalla finestra rientrano dalla porta; ma questo è un altro tema.)

Se seguiamo il ragionamento della brocca, il modo di produzione capitalistico, atto e relazione, oggetto di fronte al soggetto, — il capitalismo non è un modo di produzione perché è stato prodotto, si è invece dovuto produrre perché è questo modo di produzione —.

Uno capace di fare brocche vende la sua capacità ad uno detentore di mezzi di produzione, argilla, forno, denaro... Già Catone chiama schiavi e servi «mezzi di produzione».

Si è prodotto il capitalismo perché è questo modo di produzione.

Leggi ittite (XV-XIV sec. a.c.):

Il prezzo per l'acquisto di un artigiano, sia vasaio, fabbro, carpentiere, cuoiaio, follone, tessitore o fabbricante di [...] è di 10 sicli d'argento.

D'altra parte se il capitalismo non lo rende cosa, lo guardi, lo oggettivi, rimarrà permanentemente interno agli uomini, non solo nelle coscienze, anche nelle relazioni.

Per mantenermi nell'ambito di quanto nel tempo mi hai suggerito, cito da Iannucci:

[...] estendendo la condizione di oggetti a tutti gli enti, rendendoli «cose», perveniamo infine a trasformare in oggetti, in cose, anche noi stessi.

Bisogna quindi togliere: «... il dualismo di soggetto e oggetto da tutte le nostre pratiche e di conseguenza dalla conoscenza. (Da: *Un percorso nell'essere in comune*)». Il tema è buono, ci sono un paio di difetti.

La riduzione ad oggetti degli «enti», financo degli uomini appunto, ha un'origine preistorica, da sempre direi, quantomeno dai primi manufatti di *homo habilis*; non esiste una umanità altro da questa.

La contemplazione, la meditazione, l'estasi, che pare l'indicazione per uscire da tale dualismo, è un buon modo, e degno, per la personale

esistenza, in un mondo con un certo grado di protezione, ma certo non è una soluzione per la salvezza della natura, del creato, del cosmo nel senso dell'ordine misurato all'uomo (nodo della sopravvivenza oggi, ne parleremo alla fine).

Ma è il capitalismo un ente accanto agli altri innumerevoli enti? No! Se appunto lo guardi con occhio largo e distante, per la sua connotazione, è l'insieme e l'anima di tutti gli enti, uomini compresi: e noi penetrati dal capitalismo, entificati, merce, nel momento in cui lo oggettiviamo anche lo riproduciamo verso un nuovo miglio e con lui riproduciamo l'uomo «alienato» di questa nuova tappa, in un percorso, se così messo, senza fine e speranza.

Ora, se abbandoniamo il paragone con la brocca, che forse avrà una memoria dell'essere, ma che certo è pure entizzata senza rimedio, l'uomo ha l'intelletto, l'emozione, la comprensione e, per continuare con il linguaggio di prima, un possibile ritorno all'essere; ma davvero c'è un luogo originario buono dove ritornare?

(Ancora da *Marxisti antimoderni*). Perlman 1970:

Non c'è quindi alcun dubbio che Marx nel 1844 abbia parlato di una società e di una essenza umana che dovevano essere restaurate e alle quali si doveva tornare (§ 29bis).

Tronti 2015:

Siamo in questa condizione, di cui lucidamente bisogna prendere atto: solo il passato è alternativo al presente, non più catturabile dal suo selvaggio istinto predatorio (§ 50).

E davvero c'è un Moloch, il capitalismo, altro dall'umanità, che impedisce il bene? Oppure questa alterità è una pretesa della buona volontà e una sua proiezione?

Gli antichi si erano inventata la perdita dell'età dell'oro, del paradiso terrestre, la caduta nel mondo dell'apparenza, più recentemente il buon selvaggio, ecc.

Se storia e capitalismo, valore d'uso e valore di scambio (volendo ancora usare questi termi-

ni), sono nati insieme e indissolubili hanno proseguito, il rapporto di bilanciamento e di preminenza dell'uno sull'altro è sempre rimasto lo stesso? E se no, cosa ha fatto sì che il valore di scambio, dilatandosi, prevalesse, come una superfezione, sul valore d'uso?

Il passaggio dalla società agricola artigianale ad una società industriale, in senso esteso, ha imposto una rapidissima accelerazione ed espansione inflazionaria verso un capitalismo onnivoro, il capitale totale o assoluto che dir si voglia; eppure esso è dentro la storia dell'umanità, quella storia strumentale e dell'utilità, per così dire, e in essa oggi si perpetua come strumento e fine.

Anche si può dire di tale Moloch: eppure se è un prodotto dell'agire umano ha raggiunto una tale invasività, una complessità tale, che per un moto proprio, una sua consistente inerzia, si perpetua in un divenire evolutivo in cui, però, sempre perpetua i valori fondanti: valore di scambio, reificazione, alienazione; ma davvero, una volta che lo si sia riconosciuto come totale, lo si può trattare come altro dalla storia dell'umanità? e farne a sua volta un oggetto, reificato, che semplicemente si può espellere e distruggere?

Il rischio è Pol Pot, la rivoluzione russa e lo stalinismo occhiuto e assassino, la rivoluzione maoista, ma anche la reazione falsamente rivoluzionaria di nazismo e fascismo, e così via.

Ma se tutto ha il segno del capitalismo può esistere un processo pratico — «Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente. (Da *L'ideologia tedesca*)» — che possa liberare l'uomo da capitalismo? Può esistere una via che non cada nel ferro e nel fuoco di una palingenesi?

Così Camatte 1976: «Il capitale è ormai l'essere comune oppressore degli uomini. (*Marxisti antimoderni*, § 85)» — Ancora 1978: «La rivendicazione dell'abolizione del lavoro diventa perciò un elemento dell'utopia del capitale [...] (§ 12)». Che fare?

Già che siamo qui aggiungiamo altri autori da te amati, a proposito di valore d'uso e valore di scambio in relazioni umane:

Collu 1973:

Non importa quale natura abbia la merce, se di «cosa» piuttosto che di «persona», perché il capitale possa continuare ad accrescersi in quanto tale: è sufficiente che sussista un momento della circolazione in cui una merce qualsiasi si assume il compito di scambiarsi con D per ricambiarsi successivamente con D' [...] (§ 14bis)

Camatte 1991:

Analizziamo il fenomeno. Un uomo, una donna, l'amore; essi s'uniscono, hanno un figlio. Per lo spirito-capitale è un crimine, perché è un atto libero [...] (§ 92)

Genesi, 12:

[...] e Abramo scese in Egitto per soggiornarvi [...] disse alla moglie Sarai: «vedi, io so che tu sei donna di aspetto avvenente. Quando gli egiziani ti vedranno penseranno: costei è sua moglie e mi uccideranno, mentre lasceranno te in vita. Di dunque che tu sei mia sorella [...]» la donna fu presa e condotta nella casa del faraone. Per riguardo a lei, egli trattò bene Abramo, che ricevette greggi e armenti e asini, schiavi e schiave, asini e cammelli.

Genesi, 16:

Sarai, moglie di Abramo, non gli aveva dato figli. Avendo, però, una schiava egiziana di nome Agar, Sarai disse ad Abramo: «ecco il Signore mi ha impedito di avere prole; unisciti alla mia schiava, forse da lei potrò avere figli [...] Egli si unì ad Agar che restò incinta.

La nota al 16-2 della Bibbia, commentata da Ravasi, precisa:

Secondo il diritto mesopotamico, una sposa sterile poteva dare a suo marito una schiava per moglie e riconoscere come suoi i figli nati da questa unione. Il

caso si ripeterà per Rachele (30, 1-6) e per Lia (30, 9-13).

Poi Agar diventerà insolente, e Abramo la metterà in potere di Sarai.

Così il codice di Hammurapi (XVIII sec.a.c.):

Se la schiava che la «Naditum» ha dato al marito gli ha generato dei figli, e per il fatto di aver avuto figli ha preteso di essere uguale alla padrona, non può essere venduta; la padrona le apponga tuttavia il marchio di schiavitù e la tenga alla stregua delle altre schiave.

A proposito della schiavitù e di mercificazione, reificazione, alienazione: gli schiavi sono sempre stati merce, catturati, venduti, comprati, reificati, alienati. Gli spartani avevano un intero popolo come schiavo, e quando crescevano troppo li potavano come si fa con i rami della vite e dell'olivo.

Ciò che veniva donato ora viene reso merce; sono omerici i doni di una gara;

Iliade, XXIII vv.262 e sg.:

Prima di tutto un premio ai cavalieri veloci propose: una donna esperta di opere belle, e un tripode ansato di ventidue misure al primo; al secondo offerse una cavalla di sei anni, non doma grossa di un mulo; al terzo offerse un lebete intatto dal fuoco [...]

Ancora, vv. 700 e sg.:

Allora il Pelide propose, mostrandolo ai Danai, un terzo premio per la dura lotta: al vincitore un tripode grande da fuoco: dodici buoi lo stimarono tra loro gli Achei. Per il vinto invece pose in mezzo una donna, molti lavori sapeva: quattro buoi la stimarono.

Negli antichi codici di leggi, scrittura di cui sono stati ritrovati documenti da circa il XXI sec. A.C. fino al VI sec. A.C., di una tradizione orale che risale molto più indietro, strumento del vivere in comunità, la schiavitù per debiti è regolamentata, ed era un fenomeno così vasto

che spesso i re proclamavano dei condoni, atto che praticò anche Solone quando, agli inizi del VI sec. a.c. Riformò la legislazione ateniese, e dove anche suddivise i cittadini in quattro classi per censo.

Si ha testimonianza di remissione dei debiti già nel XXV sec. nella città di Lagash; durante il regno di Hammurapi XVIII sec. ne sono state individuate quattro; una trentina in Mesopotamia tra il 2.400 e il 1.400.

Anche, nel leggere questi codici, si ha l'impressione di una profonda distinzione tra potere e società civile (popolo): ed in questa, appropriazione, sfruttamento, prepotenza sono normalmente ben radicati, fin dai tempi della nascita dell'agricoltura e della fondazione di villaggi e poi di città, in un progredire di complessità e di articolazioni; non emerge un idilliaco stare insieme. E sono già maturi i re, tali per volontà divina, che si presentano pietosi e difendono il popolo.

Dal prologo — in terza persona — del codice di Ur-Nammu (XXI sec.):

Non ha abbandonato l'orfano al ricco, la vedova al potente, chi ha un siclo a chi possiede una mina, chi ha una pecora a chi possiede un bue [...] Ha eliminato malvagità, violenza, lamenti, (ira). Ha imposto la giustizia nel paese.

Codice di Hammurapi (XVIII sec.):

Moglie e figlio venduti o dati a servizio a causa di un debito devono essere liberati dopo tre anni di servitù.

Bibbia Esodo, 21:

Quando un uomo (ebreo) venderà la figlia come schiava, essa non se ne andrà come vanno gli schiavi. Se essa non piace al padrone, che così non se la prende come concubina, la farà riscattare. Comunque egli non può venderla a gente straniera, agendo con frode verso di lei.

Leggi medioassire (tra XV e XI sec.):

Se un uomo vende il figlio di un altro, che glielo aveva ceduto come pegno per denaro, o vende qualunque altra persona che dimora a casa sua, deve restituire la somma all'acquirente che restituirà a sua volta la persona al legittimo proprietario [...]

Ancora:

Se un uomo vende [il figlio] che glielo aveva ceduto come pegno o per denaro, in un altro paese, deve restituire la somma all'acquirente, che restituirà a sua volta la persona al legittimo proprietario [...]

Ancora, la legge, migliore delle avidità degli uomini, sembra concepire una differenza tra uomini e animali:

Se un uomo vende [...] o un asino o un cavallo o qualsiasi altro animale che teneva in casa come pegno, non deve restituire la somma all'acquirente ma risarcire il suo debitore con un altro animale [...]

Ma non illudiamoci eccessivamente sulla comprensione che ogni individuo vale in sé e per sé, che uno non può essere compensato da un altro secondo un rapporto di dare e avere nella proprietà.

Codice di Hammurapi: «Se un uomo percuote la la figlia incinta di un altro e ne provoca l'aborto, sia condannato a pagare 10 sicli d'argento».

Inoltre: «Se la donna muore, sia uccisa la figlia dell'uccisore».

Leggi medioassire:

Se un uomo percuote la moglie di un altro e ne provoca l'aborto, sua moglie deve essere sottoposta allo stesso trattamento.

Nello stesso modo in cui è stabilito il valore degli interessi, è stabilito anche il valore di una gamba, di una verginità, di un naso, ed altri parti andando.

Leggi di Esnunna (XIX-XVIII sec.): «L'interesse su 1 siclo è di 1/6 di siclo e 6 S<sup>A</sup>E,

mentre su 1 GUR di orzo è di 1 PI e 4 BAM.» — «Per un prestito d'argento messo immediatamente a disposizione deve esser pagato l'interesse di 1/6 di siclo e [6 S<sup>A</sup>E] per ogni siclo.

Leggi sumere Ana Ittisu (X-IX sec.): «L'interesse annuo per 10 sicli d'argento dati in prestito è di [2 sicli d'argento]».

E con questo, accumulazione capitalistica, capitale finanziario, a quali modi di produzione si riferiscono?

Leggi di Esnunna: «Se un uomo recide il dito di un altro, sia condannato a pagare 2/3 di mina d'argento». — «Se gli rompe un piede paghi una mezza mina d'argento». — «[...] per un occhio paghi una mina».

Oppure codice di Hammurapi: «Se un uomo causa la perdita di un occhio del figlio di un altro, sia condannato all'accecaimento di un occhio».

Sul mercato si collocava anche offerta e acquisto di lavoro, più o meno precario; e spesso il potere cercava di regolare il valore di scambio. Leggi di Esnunna: «Il nolo di un vagliatore è di 1 BAN di orzo». — «Il nolo giornaliero di un asino è di 1 BAN di orzo; ugualmente per l'asinaio». — «Il compenso per il lavoro di un mietitore è di 2 BAN se lo si paga in orzo, e di 12 S<sup>A</sup>E se lo si paga in argento».

Leggi ittite (XVI-XII sec.): «Il salario per il lavoro di un uomo è di 12 sicli d'argento, di una donna di 6».

Non avevano elaborato un pensiero sull'estrazione del plusvalore, ma certo lo praticavano; ed è ben legittimo il dubbio che già nelle civiltà di cacciatori-raccoglitori, ma stanziali, di Koertik Tepe, Goebekli Tepe, del 10° millennio, ed altre in sequenza, per la grandiosità e la qualità delle opere, ci fossero non solo forme di cooperazione e dono, ma anche di permanenza lavorativa, specialistica, schiavistica o remunerata, ai suoi primordi.

Una legge o meglio un imperativo categorico, che ha percorso tutte le culture, ha trovato la sua esplicitazione più incisiva e poi diffusa nella Bibbia (Genesi, 9): «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra». È la pratica roma-



na che occupavi un nuovo territorio, facevi una strada, installavi una colonia.

È un grido di guerra:

Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere. Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo: vi dà tutto questo come già le verdi erbe.

E, a seguire, la necessità di un ordine interno: «[...] e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ognuno di suo fratello». Ordine che, formalizzato nella giustizia scritta, garantirà la comunità, e in cui tendenzialmente l'«essere in comune» si risolve.

Non un principio dai tempi più remoti, ma una incisione nel DNA.

Tale percorso è un parto del capitalismo? O viceversa?

In ogni caso ha raggiunto il suo limite, e si è serrato il nodo tra storia umana e capitalismo strangolando uomo e natura.

Mi sembra di aver capito che per Iannucci la definizione di «capitale totale», comporta l'assunzione della «storia» come tale: «Per me si tratta di tirarmi fuori dalla dinamica della storia e del capitale e avviarne un'altra».

D'altronde in un altro luogo:

Adottando una visione *sub specie aeternitatis* mi colloco in un punto di vista che, essendo esterno alle categorie del capitale, è esterno anche a quelle della storia, della quale il capitale è l'ultima espressione.

Risulta così difficile intendere di quale storia parli e da quale voglia uscire; anche perché in un altro passo, nella stessa pagina:

Nel momento in cui dico «capitale» ho già perso, se voglio abbandonarlo, perché sto nascondendo a me stesso che si tratta dei miei atti. Ho già perso perché dimostro di credere che il capitale esiste per sé.

Ma a questo abbiamo già accennato.

In questo perpetuo divenire del capitale, interpretato come storia totale, ancora si ripropone la domanda dove si collochi la ricerca di una soluzione alla sua spietatezza, al suo male, e al dolore così generato; oltre le buone pratiche personali.

Il vicolo cieco di questo divenire è fuori di dubbio: la capacità distruttiva senza limiti del modo di produzione e di consumo attuale, interpretata all'inizio come capacità di rigenerazione permanente, verso la natura intrinsecamente limitata è arrivata ad una soglia oltre la quale, proseguendo, mette a rischio l'umanità stessa.

Ed è vero, e Iannucci lo sostiene, che l'unione con la natura e tra gli uomini è la stessa cosa, e così l'amore, la cura, la salvaguardia di ciò. Questo ora lo assumiamo come postulato.

Ma la sopravvivenza è l'emergenza.

Il piccone è diventato la ruspa, la zappa il trattore, il carro coi cavalli il camion, le distanze di giorni e mesi ore o al più giorni, le informazioni possono andare da un luogo all'altro in un tempo immediato, l'artigianato le grandi industrie, l'alchimia la chimica; e tutte le trasformazioni di tal genere l'umanità sembra continuare ad intenderle solo in termini di quantità e dimensioni che possono essere tenute sotto controllo con quantità e dimensioni ancora più grandi, in un andamento appunto senza limiti.

Senza dubbio verso tale capacità del capitalismo, o per altro dire verso la storia dell'uomo, la natura non ha più adeguati strumenti di compensazione.

La terra è una sfera, ha una superficie limitata, per la maggior parte coperta di acque: quanti uomini, terreni coltivati e costruiti, scarti, case, macchine ci possiamo mettere sopra? Nella fascia atmosferica vivibile, diciamo da zero a quattro chilometri, quanti gas inquinanti ci possiamo immettere?

Ancora un recente episodio mette in rilievo il contrasto tra l'attenzione umana limitata al vicino nello spazio e al breve nel tempo, e la possibilità distruttiva a distanza: ultimi studi su uno

strappo che si sta riaprendo nella fascia di ozono hanno scoperto che in alcuni paesi asiatici è ripresa la produzione e l'uso del gas che lo provoca.

Nei catini del mare quanto prelievo di pesce possiamo fare e quanti liquami ci possiamo scaricare e quante plastiche prima che il suo ecosistema collassi? Ecc. ecc.

Ormai da anni uomini di buona volontà pongono domande ed esprimono timori; e l'ultima insensatezza è stato il capo democraticamente eletto del paese più potente al mondo, Trump, che incentiva l'uso del carbone, l'estrazione del petrolio, l'innalzamento dei limiti degli inquinanti, non pensa, non crede che esistano produzioni ecoinsostenibili; e la questione non è un modo del capitalismo contro un altro modo, è invece il capitalismo e la distruzione della natura, della biosfera e dell'umanità.

Per un po' c'era stata l'illusione che il senso di tale rischio portasse ad una riflessione sui modi del capitalismo onnivoro e malato di superbia, e facesse da mallevadore di una trasformazione possibile; per ora non è stato così.

Una volta saltati i limiti di luogo, di tempo e di forza — ovviamente parlo di pratiche nelle mani dell'uomo che incidono sulla sfera dell'uomo: meteoriti, terremoti, vecchiaia e morte, eruzioni solari sono al di là —, l'uomo può solo assumere su di sé la responsabilità della storia e del capitale, la proposizione di limiti, deve farsi creatore dei suoi limiti. Anche questo ora teniamolo a mo' di postulato. (L. T.)



☞ Al di là del valore.

DI MARCO IANNUCCI

**I** «PENSIERI del dugentenario» che Stefano ci ha proposto, e le osservazioni che di seguito L.T. ha svolto, mi invitano e mi aiutano a dire direttamente una cosa a cui nel *Percorso nell'essere in comune* ero potuto giungere solo dopo un lungo giro.

E cioè che porre a tema la merce, il capitale, il valore, è porre a tema noi stessi.

Lo dico non con l'intento di stabilire che c'è un'essenza umana così e così definita, ma per aprire una via che ci porti a guardare le nostre azioni, quello che facciamo, e con esse l'atteggiamento mentale che presiede al nostro agire.

Così facendo ci si accorge che a quel punto non c'è più la merce, ma il nostro mercificare ed essere mercificati; non c'è più il capitale ma il nostro capitalizzare ed essere capitalizzati; non c'è più il valore, ma il nostro valutare ed essere valutati.

Tutti i riferimenti ad entità esterne, «oggettive», si traducono nei nostri atti.

Arrivare a muoversi così fa differenza, perché se ci rendiamo conto che il mondo messo in piedi dal nostro agire è un meccanismo infernale che distribuisce dolore, miseria, afflizione, scontentezza, non c'è che cambiare il nostro modo di agire, e la mente che con esso si accompagna.

Il cambiamento che a quel punto può avviarsi sarà tanto meglio indirizzato, quanto più avremo acquisito la consapevolezza che la nostra felicità o infelicità dipende esclusivamente da noi stessi, cioè dai nostri atti, legati a loro volta alla qualità dei nostri contenuti mentali.

Percorrendo un tale cammino mi posso rendere conto che c'è un modo di parlare della merce, del capitale, del valore, senza per questo parlare di economia politica. E senza neppure fare critica dell'economia politica. C'è una terza via che mi permette di portarmi e di mantenermi su un piano universalmente e radicalmente umano,



il che vuol dire, per cominciare, fuori da ogni categoria stabilita.

Tra i tanti possibili percorsi che si possono avviare lungo questa via, quello che parte dal tema della mercificazione universale, come fa Stefano sulla scorta di Marx, segna un buon avvio, perché permette fin dall'inizio di uscire da una quantità di imprigionamenti categoriali. Uno tra tutti, ben evidenziato da Stefano: l'imprigionamento entro categorie politiche, ovvero credere che faccia realmente differenza il tipo di regime politico che volta per volta si incarica di portare avanti il processo.

Partire dall'universale mercificare è un buon avvio perché significa afferrare il fenomeno visibile più direttamente connesso all'universale capitalizzare, che ne è il motore nascosto (per chi non lo vuole vedere). Il brano di Gianni Collu citato da L.T. lo esemplifica bene: nel momento in cui il dar forma di merce ai prodotti dell'attività umana, e all'uomo stesso, si connette al movimento con cui un *quantum* di denaro immesso ne esce accresciuto nelle mani di qualcuno, in quel momento il mercificare riceve l'impulso per non fermarsi più di fronte a nulla.

Ma giungere al movimento del capitalizzare non è giungere al capolinea, perché esso rimanda al movimento del monetizzare (genesì del denaro nelle sue varie forme) e quest'ultimo a sua volta rimanda al movimento del valorizzare (genesì del valore nelle sue varie forme).

Qui non mi provo neppure ad analizzare cosa accade in questi passaggi. Non è lo scopo di questo mio intervento e altri lo hanno già fatto prima e meglio di come lo potrei fare io.

Mi limito a notare che scavare in questi strati significa disegnare l'autoritratto del processo con il quale una particolare tribù umana si è incamminata nella direzione di affidare i propri legami interni ad un fattore eterogeneo rispetto ai processi naturali. Da quel momento in avanti il divenire di quella tribù comincia a divergere dal divenire naturale. E se quella tribù impone con vari mezzi il suo modello di vita alla restante umanità, è l'intera specie che si separa dalla natura. È merito di Jacques Camatte di aver

posto al centro della sua riflessione il distaccarsi della specie umana dalla natura come cuore dell'erranza che porta alla società del capitale, e il ricostituire la continuità con la natura come cuore del processo di liberazione umana.

Per parte mia insisto nell'affermare che questo divenire divergente è *la storia*. Se ci fosse omogeneità o continuità tra il divenire naturale e il divenire umano, non avrebbe senso parlare di storia.

Torno al fattore eterogeneo di cui parlavo. Non scopro nulla di nuovo se affermo che esso è da rintracciare all'interno degli atti di scambio, nel momento in cui questi vengono effettuati in base a una stima del *valore* attribuito a ciò che viene scambiato. Qui si avvia tutto il processo, il quale ha una svolta decisiva quando il valore, dalla sua esistenza sommersa e mischiata con fattori ancora connessi al divenire naturale, emerge alla superficie sotto forma di un esistente autonomo, svincolato e puro, ma materialmente maneggiabile, cioè sotto forma di *denaro coniato*, di moneta, capace di imprimere nelle menti di chi la usa dei corrispondenti concetti astratti, e capace di divenire elemento legante dei rapporti interumani (la portata di questo passaggio è stata evidenziata al meglio da Alfred Sohn-Rethel, ai cui scritti non mi stanco di rimandare).

Ma il punto cui mi preme arrivare è un altro, ed è il seguente: quando, effettuando questo lavoro di scavo, giungo allo strato dell'attribuire valore, mi si fa palpabilmente evidente che mi sto portando ai confini dell'agire economico, per entrare in contatto con un comportamento universalmente umano, del tutto precategoriale.

Ciò si manifesta già nella stratificazione di senso che appartiene al termine «valore»: c'è uno strato economico (il valore che presiede agli scambi); c'è uno strato di utilità (che porta a parlare di «valore d'uso»); c'è uno strato che viene etichettato come etico/morale (quello che porta a parlare dei «valori» ed eventualmente della loro crisi o perdita); e c'è uno strato che non saprei come etichettare se non come «passionale/affettivo» (quello che mi porta a dire

che una cosa, una persona, un'esperienza, ha per me «valore», senza che questo si sovrapponga ad alcuno dei significati precedenti).

L'elenco che ho appena fatto è inevitabilmente rozzo. Tante sfumature non vi sono espresse. Ma non mi interessa essere esaustivo o analitico. Mi interessa il manifestarsi di questo terreno pre-economico sotto il valore dell'economia. Nei termini di quel riportare tutto ai nostri atti di cui parlavo all'inizio, potrei dire: alla base dell'attribuire valore in senso strettamente economico, c'è un attribuire valore come onnipresente e stratificato atteggiamento umano.

Questa stratificazione nell'attribuire valore genera rapporti molteplici e intrecciati tra i vari livelli. Comincio a capire meglio il motivo per cui a un certo punto qualcuno (Baudrillard) ha dovuto sviluppare una critica alla coppia valore di scambio/valore d'uso come impostata da Marx: avendo osservato tutto dalla postazione dello strato economico (pur facendone la critica), l'«altro» dall'economia che Marx ha posto (il valore d'uso) è rimasto condizionato dalla categoria di partenza; ne è risultato un altro *dell'economia*, un altro ristretto alla dimensione dell'utilità, un altro pronto a diventare valore di scambio. Se considero che questo «altro» è niente meno che la natura, cioè il polo oggettivo di quella che chiamo «attività trasformatrice», mi rendo conto dell'enormità della posta in gioco: niente meno che liberare la nostra visione della natura (e i comportamenti che ne seguono) dall'attitudine a restringerla a ciò che è funzionale al nostro vantaggio.

Ecco che si manifesta un primo orientamento per quel «cambiare il nostro modo di agire, e la mente che con esso si accompagna» cui mi riferivo in precedenza.

Non devo mancare di cogliere lo spunto prezioso che vedo emergere in quell'esigenza di liberazione che si manifesta nei confronti del valorizzare economico, come anche nei confronti di quel valorizzare che dall'economico prende le sue misure.

È importante cogliere cosa muove quell'esigenza. Vedo in essa due aspetti strettamente le-

gati tra loro, come le due facce di una medaglia: uno è ridurre la centratura sull'ego, quel ricondurre tutto ad un interesse particolare, ad un «mio» dietro al quale sta un «io» posto come il centro di tutto; l'altro, correlativo, è sottrarre il modo in cui vediamo ciò con cui interagiamo (tanto gli enti di natura quanto gli altri esseri umani) dalla mostruosa ristrettezza alla quale li sottoponiamo in quanto li riconduciamo al nostro interesse particolare.

Vale la pena che mi soffermi un momento sul termine che Baudrillard trova, unico, da porre come alternativo all'alleanza tra valore d'uso e valore di scambio. Questo termine è il «simbolico», la funzione simbolica, come emerge anche dalla citazione fatta da L.T. Non credo di tradire il suo pensiero se vedo il simbolico come l'indicatore di una prassi capace di mantenere ogni entità che essa investe nell'apertura illimitata dei riferimenti che nascono dal suo essere connessa con ogni altra entità dell'universo, attraverso noi che operiamo su di essa, a patto che non abbiamo disconnesso noi stessi dal tutto di cui siamo parti e immagini.

A prima vista sembra che si tratti di una meta impossibile, sovrumana, ma la sede primaria in cui si manifesta il simbolico, ci insegna Baudrillard, è semplicemente il  *dono* . Nel donare l'io e il mio sono sospesi, messi da parte; l'apparente perdita ritorna come reale, qualitativa ricchezza. Conformemente al significato di «simbolo», il donare manifesta che l'altro con cui mi relazio è un altro me stesso, e l'atto del donare stringe la nostra relazione come quella di due parti che si riconoscono reciprocamente come provenienti dallo stesso tutto. Ne deriva quella «trasparenza dei rapporti sociali» di cui parla Baudrillard, che prende il posto dell'opacità che regna nel mondo ruotante attorno agli oggetti-merce da consumare.

A paragone di questo, vedo bene come nel mostruoso, egoico restringere di cui sopra (Baudrillard parla di «*totale costrizione del codice*»), stia la radice della violenza, di ogni violenza.

Fino a qui ho visto che essa scaturisce non solo dal trattare ogni cosa come un  *quantum*  di

valore appropriabile (rapina) o come la fonte di un incremento di valore (sfruttamento), ma anche dal vedere ogni cosa solo come *mezzo* utile per soddisfare ciò che il mio ego mette avanti come mio bisogno. Un bisogno che, oltretutto, dal momento che viene trascinato ad essere funzionale all'*escalation* della valorizzazione, perde ogni misura determinata naturalmente e diviene *desiderio* smisuratamente espandibile, e per ciò stesso mai soddisfatto, mai contento. Costruzione della propria infelicità sotto l'apparenza del suo contrario.

Ma questo «peccato originale» del valorizzare non si limita ai primi due strati. Ora possiedo gli elementi che mi permettono di riconoscerlo anche nei livelli sottostanti, quelli pre-economici, anche se lì lo ritrovo in una forma più sottile e per di più mascherata. Cosa c'è di male infatti nei «valori» morali? Cosa c'è di male nel nutrire passione per qualcosa o per qualcuno? Ora che ho affinato il mio sguardo riesco a vedere il punto critico, che è sempre lo stesso: c'è sempre il piegare, il ridurre ogni cosa all'uso e consumo da parte dell'io.

Questo si manifesta in modi diversi, ma sempre accompagnati da una componente di ipocrisia che nasce dalla copertura.

Nel caso dei valori morali, proclamiamo di continuo i più nobili tra essi perché ci è utile, perché ci serve per coprire il dato reale che il modo di vivere da noi messo in campo li calpesta, e lo fa strutturalmente. Così si elaborano bellissime dichiarazioni dei diritti dell'uomo, e poi anche del bambino, di ogni minoranza, e infine anche degli animali, ma se qualcuno tenta di portarsi fuori dalla struttura sociale che *esige* che si compiano genocidi, si riduca in schiavitù, si condanni alla fame, si supersfrutti, si rapinino le risorse naturali, gli si rende in ogni modo difficile la vita, ammesso che lo si lasci in vita.

Ma anche nell'altro modo di attribuire valore, quello che consegue dal nutrire passione per qualcosa o per qualcuno, vedo il punto critico. Basta che guardi in me stesso senza ipocrisia: cosa mi spinge a ricercare questa o quella cosa, questa o quella persona? Cosa mi fa desiderare

di averla con me? Semplicemente il fatto che la sua presenza mi gratifica, mi procura sensazioni piacevoli. Ho un bel dire a me stesso che «amo», come se stessi donando qualcosa. In realtà la relazione passionale va in direzione esattamente contraria, è una relazione di appropriazione a vantaggio del mio ego, tanto è vero che se quella cosa o quella persona non mi gratifica più, non mi riserva più quelle sensazioni piacevoli, le volto subito le spalle e il mio «amore» si trasforma presto in fastidio, in avversione, in odio, premessa allo scatenarsi di una furia distruttiva.

Miseria e dolore, ancora miseria e dolore, coltivati in me e buttati addosso agli altri.

Per dire cosa sta al fondo del valutare, del valore, mi affido a queste parole non mie:

Si tratta di capire finalmente che proprio quando si caratterizza qualcosa come «valore», ciò che è così valutato viene privato della sua dignità. Ciò significa che con la stima di qualcosa come valore, ciò che così è valutato lo è solo come oggetto della stima umana [Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, ed. it. in *Segnavia*, p. 301].

Al fondo sta sempre e comunque il non dare piena parola a ciò che si manifesta (ecco in che senso lo si priva di dignità) perché si impone la superiorità di me che valuto sulla cosa valutata. Sempre e comunque la preminenza dell'io.

Se ora riguardo complessivamente il pezzetto di cammino che ho cercato di delineare in queste righe, vedo meglio in che senso «porre a tema la merce, il capitale, il valore, è porre a tema noi stessi». E vedo anche che al fondo, cioè nel valutare pre-economico che tutti noi in ogni momento della nostra vita mettiamo in atto, si manifesta lo «zoccolo duro» dell'attaccamento all'io. Se questo non viene intaccato, consumato, dissolto, ogni iniziativa presa, anche con le migliori intenzioni, non potrà costituire la «soluzione alla spietatezza, al male, al dolore, generato dal divenire del capitale».

Per farmi un'idea della pervasività e sottigliezza dell'attaccarsi all'io, basta che rifletta su quello che sto facendo ora, cioè mettere questi pensieri per iscritto. È un'attività che non mi pone al riparo da quell'attaccamento, perché questo è il *mio* scritto, con il *mio* nome in calce, e mi ci dedico perché contiene i *miei* pensieri, e questi pensieri li metto avanti perché io sì che ho capito come stanno veramente le cose, non gli altri, che sbagliano di qui e sbagliano di là. Direi che in una qualche misura, sia pur residuale, finché resto in questo campo d'azione non posso sfuggire a una dinamica egoica di questo genere.

Questo è uno dei motivi per cui la via di uscita che mi si è presentata alla fine del *Percorso nell'essere in comune* è stata una via che non consisteva nel continuare ad elaborare discorsi, è stata una via non verbale, ma che consiste nel praticare la meditazione Vipassana, e con questo cominciare ad immergermi nel Gange del Dhamma (con questo termine si indica allo stesso tempo la legge di natura e l'insegnamento di un Illuminato, di un Buddha).

Il consumarsi dell'io può essere solo il risultato di un lavoro in profondità che ognuno fa su sé stesso, capace di conseguenza di cambiare la qualità del vivere associato. Il tentativo di verso opposto, di trasformare i rapporti sociali, portato avanti da individui che non avevano emendato sé stessi, ha mostrato ampiamente di portare a esiti infausti. Chi, non avendo guardato in sé stesso, ha creduto e crede di poter trattare il capitale «come altro dalla storia dell'umanità e farne a sua volta un oggetto, reificato, che semplicemente si può espellere e distruggere» ha gettato e continuerà a gettare il progetto di liberazione umana «nel ferro e nel fuoco di una palingenesi».

Per questo suggerirei a L.T. di non sottovalutare «le buone pratiche personali». In un certo senso ci sono soltanto le buone pratiche personali, se queste sono davvero buone e vanno davvero alla radice del problema.

Uso ancora parole non mie:

Io non credo che un individuo possa progredire spiritualmente e quelli che lo cir-

condano regredire. Io credo nell'essenziale unità dell'uomo e di tutto ciò che vive. Perciò credo che se un solo uomo progredisce il mondo intero migliora con lui e che se un solo uomo regredisce, l'intero mondo regredisce della stessa misura [M. K. Gandhi, da *Young India*, 4 dicembre 1924, p. 398 — ed. it. in *La voce della verità*, p. 158]

Mi si permetta un'ultima osservazione. L.T. verso la fine fa leva, perché noi si imbrocchi una via di saggezza e di misura nelle nostre pratiche, sull'incombente rischio di autodistruzione dell'umanità. Oso affermare che un cambiamento di rotta motivato dal nostro reagire a questo rischio, non potrà mai essere un reale cambiamento di rotta. Perché qualunque azione intrapresa con la motivazione preminente di prolungare la propria sopravvivenza, dalla mia di individuo a quella dell'intera specie, non esce dalla logica dell'ego, e non può essere in definitiva portatrice di bene.

Per fortuna nel sostenere questo sono in compagnia di non pochi maestri di saggezza dell'umanità. Tra tutti propongo questo:

Noi non pensiamo che il sopravvivere o l'esistere soltanto sia la cosa più degna di onore per gli uomini, come credono i più, ma il migliorare sé stessi, quanto più è possibile il farlo, e l'esserlo poi per tutto il tempo di vita [Platone, *Leggi*, IV, 707d].

