



Edgar Morin


La mia sinistra

Rigenerare la speranza

Presentazione di
Riccardo Emilio Chesta



Il Margine



La vocazione della «sinistra» oggi, secondo Morin, uno dei più grandi pensatori contemporanei, dovrebbe essere quella di concepire una via d'uscita dalle turbolenze di un'economia capitalista deregolamentata, dalla degradazione della biosfera e dal montare delle paure e dei razzismi, indicando la possibilità, per la prima volta nella storia dell'umanità, di dare vita a una patria terrena comune, capace di coniugare l'ambizione all'unità e la tutela delle diversità.

Per fare questo, egli spiega, occorre favorire un processo bivalente, al tempo stesso di «mondializzazione», capace di stimolare — nell'ottica di una collaborazione planetaria — le sinergie economiche e sociali tra Paesi e culture, e di «demonializzazione», in grado di valorizzare per converso le ricchezze locali, regionali e nazionali.

Edgar Morin

1921

Sociologo e filosofo, tra le figure più importanti della cultura contemporanea, è nato a Parigi, dove ha studiato storia, geografia e giurisprudenza. Le sue ricerche toccano temi di pertinenza del mondo dei media, della sociologia, della vita politica del Novecento, della biologia e della fisica, nonché delle scienze umane e sociali.

Traduzione di
Riccardo Mazzeo

Editor storico delle Edizioni Centro Studi Erickson, ha tradotto oltre cento volumi e scritto numerosi libri. Ha curato per Giangiacomo Feltrinelli Editore il volume della collana «Eredi» dedicato a Zygmunt Bauman.

Il Margine è un marchio Erickson
IN COPERTINA Hal Gatewood (Unsplash)
PROGETTO GRAFICO Bunker

€ 18,50

Presentazione

Interprete di primo piano della storia culturale e politica francese, Edgar Morin non è un autore che si pone domande banali. Dalla natura della conoscenza al senso della democrazia, passando per l'ecologia politica e le migrazioni, questa raccolta di saggi affronta le questioni più rilevanti del mondo odierno, con riflessioni che attraversano un arco di tempo ventennale, dalla fine degli anni Ottanta al primo decennio degli anni Duemila, un momento cruciale nella storia della sinistra.

Mentre in Francia la sinistra era negli anni Ottanta una consolidata forza di governo — affrontando così direttamente le contraddizioni del potere —, il mondo avrebbe visto di lì a poco la caduta del Muro di Berlino e la fine del comunismo sovietico. Eppure in questi scritti Edgar Morin pare affrontare questi passaggi culturali e politici, rilevanti quanto drammatici, senza mai indugiare nel passato, ma al contrario intervenendo su eventi che irrompono nella Storia portando immagini di *rigenerazione* — come il movimento di Seattle, i movimenti ecologisti, nuove forme possibili di solidarietà e di integrazione multiculturale — in cui trovare le nuove coordinate di una sinistra a venire.

Sulla scia della tradizione francese dell'*intellectuel engagé*, Morin ha il merito di affrontare temi tra i più complessi e rilevanti con grande intelligenza e notevole chiarezza espositiva. Sono interventi dove la *ri-generazione*, concetto esplicitamente derivato dal suo *pensiero della complessità*, diviene immediatamente esortazione politica. Quel «rigeneriamoci» con cui inizia questa raccolta di saggi può essere letto, specialmente dal pubblico italiano, come un messaggio rivolto alla sinistra, che ha bisogno di trovare nuovi strumenti per dare senso alla propria cultura politica attraversata da una grande crisi. Se per Morin questa sfida politica si combatte partendo da esigenze e contesti locali, essa non può però certo aspirare a risolversi con la chiusura all'interno di confini fittizi, o rispolverando identità o protezionismi nazionali che neghino la natura interconnessa e interdipendente dell'attuale dimensione globale.

Il mondo di oggi pone questioni tanto *totali*, quali quella del rapporto non predatorio tra vita, produzione umana e mondo naturale, quanto *ultime*, come quella del riscaldamento globale e del rischio di estinzione della nostra specie. L'elemento ecologico è quindi immediatamente politico, in quanto il degrado ecologico è anche degrado sociale, insieme degenerazione della relazione tra uomo e Natura e tra uomo e uomo.

Il pensiero militante di Morin ci porta a riflettere su come affrontare questi grandi sconvolgimenti che riguardano il rapporto tra modo di produzione capitalistico e Natura, tra globalizzazione e democrazia. Lo fa incitandoci a recuperare quella capacità di pensare globalmente che fu proposta con forza

dal movimento di Seattle, capace di porre una sfida collettiva urgente a una globalizzazione dominata da organi di governance troppo schiacciati su un modo di fare politica globale unidimensionale, riflesso di forme di pensiero strumentale e modi di agire propri delle organizzazioni d'impresa capitalistica multinazionale.

Morin ripropone così una definizione ampia di politica, andando oltre la mera analisi cronachistica o l'immediatezza elettorale in cui spesso essa viene ridotta nella sfera mediatica corrente. L'ampiezza di scala delle sue riflessioni lo porta ben oltre l'analisi del campo politico tradizionale, per guardare ai movimenti sociali, all'ecologia politica, alle nuove forme di solidarietà e di identità collettive.

Questa capacità di legare il particolare al generale è d'altronde un riflesso diretto del suo *pensiero della complessità*, che integra saperi spesso confinati, nell'odierna divisione del lavoro scientifico, in ristretti ambiti specialistici, incapaci perciò di divenire politicamente rilevanti, ovvero di legare il rigore all'immaginazione, l'etica alla tecnica, l'evidenza locale al disegno globale.

Quello di Morin è un pensiero militante, una forma rigenerata e rigenerante di quell'impegno che già lo aveva visto protagonista nella Resistenza francese e nei movimenti della sinistra, prima all'interno del Partito comunista francese, e poi sulle barricate di quella utopia reale che fu il Maggio francese, di cui scrisse a caldo, assieme a Claude Lefort e Jean-Marc Coudray, una delle disamine più intelligenti e precise (Morin, Lefort e Coudray, 1968).

Per Morin teoria e prassi sono inscindibili, ancor più per una forza politica alle cui radici c'è un'epistemologia critica che — sin dalla celebre tesi marxiana su Feuerbach del 1845 — non punta soltanto a interpretare il mondo, bensì a trasformarlo.

Questi saggi rivestono un interesse particolare per tutti coloro che sono intenti a ricostruire la cultura di una nuova sinistra politica e, in particolare, di quella italiana.

In Italia, infatti, la sinistra risulta oggi incapace di incidere politicamente, perché intenta a adattarsi all'amministrazione del reale; pare aver rinunciato alla propria ragion d'essere, che è quella di immaginare modi diversi di trasformare la realtà contribuendo all'emancipazione. Ha rinunciato a definire e governare l'economia, cedendo ai dogmi del neoliberismo, e ha smesso di inventare modi diversi di divenire istituzione, rimanendo vittima di una burocratizzazione politica che ha ridotto la democrazia a una mera questione formale.

Il declino delle potenzialità democratiche ed emancipatrici della sinistra è iniziato nel momento in cui essa si è ridotta a variante elettorale che punta all'amministrazione dell'esistente, divenendo vittima di personalità effimere che hanno trasformato comunità politiche organizzate come i partiti in comitati di affari personali, spesso attornati da cerchie ristrette o sette di fedeli e obbedienti gregari, con una pessima preparazione culturale e politica, espressione subalterna di *lobbies* e gruppi di interessi. La sinistra organizzata è così divenuta una mera nomenclatura, dove vecchie oligarchie di partito, incapaci di rigenerare rappresentanza sociale e territoriale diffusa, sono diventate

preda di personaggi politici motivati meramente da opportunismi personali.

È, questa, una tendenza non solo italiana, ma che forse in Italia risulta più visibile che in altri Paesi europei. Se organizzazioni centrali per la vita democratica come i partiti divengono per lo più aggregati di comitati elettorali, ecco che la politica si riduce a una questione cosmetica: i leader agiscono come personaggi dello spettacolo sulla ribalta mediatica dominata da banalità, narcisismi ed esteriorità, mentre sul retroscena si svolgono le vere operazioni politiche a vantaggio dei gruppi di interesse dominanti.

Questa politica diviene allora un affare personale o un'espressione delle reti di interessi più forti: il contrario di ciò che dovrebbe essere una democrazia, che per sua essenza è da sempre un potere di rappresentanza popolare, un insieme di istituzioni posto in essere per governare e limitare le patologie del potere, che altrimenti si dispiegherebbero liberamente nella violenza di uno stato di natura.

La politica che diviene uno spettacolo mediatico, in cui i leader competono sui mass media per persuadere un universo indistinto di individui passivi a votare cartelli politici confezionati per campagne elettorali a breve scadenza, cessa di essere una grande attività collettiva che affronta la complessità delle questioni che l'attualità le pone. Essa è il preambolo a quello che Robert Castel chiama l'«individualismo negativo», concetto neodurkheimiano che vede nel riflusso nel privato e nella disgregazione sociale le premesse di nuovi e patologici processi di anomia (Castel, 1999).

Più che attrezzarsi al realismo corrente, la sinistra ha bisogno di tornare a rigenerare quelle che il sociologo americano Erik Olin Wright ha chiamato «utopie reali» (Wright, 2010), ovvero, riprendendo Gramsci, esperienze di «fantasia concreta», esperimenti di vita collettiva su questioni fondamentali per la vita sociale e politica: le forme di cooperativismo nella produzione e nei servizi di cura, i processi di partecipazione diretta a questioni democratiche specifiche che integrino la democrazia formale, o nuove forme di reddito universale di base incondizionato. Si tratta di esperienze *utopiche*, ovvero che sfuggono dai vicoli ciechi del realismo omologante e fatalista del neoliberalismo per immaginare delle alternative, e *reali*, perché si pongono il problema delle condizioni di esistenza, dell'organizzazione e anche delle contraddizioni *qui e ora*, come nel caso della cooperativa basca Mondragon o delle esperienze di *participatory budgeting* che da Porto Alegre si sono diffuse nel mondo.

Per questo serve un'idea nuova di sapere, di scienza, così come di educazione critica. È, quest'ultimo, un punto chiave della lunga missione intellettuale di Edgar Morin, che proprio sui fondamenti dell'educazione ha incentrato gran parte del suo testamento intellettuale e di riforma politica. Un'educazione che aiuti a riconoscere le interdipendenze tra conoscenza scientifica e umanistica, natura e società umana, tecnica e politica, evitando la frammentazione e la strumentalizzazione del sapere in mera tecnica o cumulo di informazioni prive di riflessività e potenzialità immaginativa.

Le nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione avrebbero grandi potenzialità di diffusione della conoscenza ma, concepite nello spirito dell'attuale capitalismo digitale — presentato come lo stato naturale delle cose —, esse assumono le sembianze mefistofeliche di enormi apparati di estrazione di valore dai dati, divenendo nuove e più sofisticate forme di sfruttamento e sorveglianza e delineando inedite forme di dominio.

L'intrusione delle nuove tecnologie nella vita intima e quotidiana, la mercificazione delle relazioni sul web, la riduzione pulsionale del comportamento e delle relazioni online sono solo alcuni dei rischi reali di questa nuova fase tecnologica, definita anche «capitalismo della sorveglianza» (Zuboff, 2019).

La nascita di un nuovo tipo di democrazia passa anche per un'educazione che si ponga la questione di una democrazia tecnologica, che renda progettatori, sviluppatori, lavoratori, utenti e cittadini consapevoli politicamente di quanto tecnologia e beni pubblici siano strettamente legati. La tecnologia non è mai solo oggetto, ma rappresenta un progetto attorno al quale, nell'attuale fase di automazione digitale, si ridefiniscono la privacy, la tutela dei dati personali, il diritto alla disconnessione, e in primis la redistribuzione della ricchezza economica e sociale che la tecnologia stessa estrae ed espropria a favore di una nuova élite tecnologico-manageriale.

Quello della democrazia tecnologica e scientifica è un tema classico delle scienze umane e sociali e che Morin riprende, sottolineando la necessità di una «democrazia cognitiva». In questo si sente forte l'eco della lezione

di Max Weber, sociologo che più di tutti ha evidenziato con forza, nell'ambito della sua teoria realista del mestiere di scienziato, l'esistenza di una tragica tensione tra relazioni ai valori e vocazione scientifica. La lezione di Weber, come quella di Morin, non può essere scissa o letta separatamente da una visione politica, fondata su una celebre dialettica, quella tra etica della convinzione ed etica della responsabilità (Weber, 2006).

Mai come oggi, infatti, viviamo in un mondo investito da processi di enorme portata e complessità, dove la potenza degli apparati tecnologici introduce rischi reali per l'esistenza della vita umana sulla Terra oltre che per la conservazione e rigenerazione di specie e forme di biodiversità.

Queste dinamiche vanno lette all'interno di un modo di produzione capitalista che ancora si fonda su forme di sfruttamento di aree del mondo sottoposte a forme di neocolonialismo, dove le grandi multinazionali, con la complicità di regimi autoritari e democratici, estraggono materie prime a bassissimo costo, spesso ricorrendo a manodopera costretta in condizioni di schiavitù o di violazione dei diritti umani. È, questa, una tendenza costante del capitalismo da sempre, in diverse fasi della globalizzazione, e anche nell'attuale fase digitale. Il deterioramento ambientale e civile causato dal capitalismo nelle ampie aree marginali del mondo è una delle cause principali dei flussi di migrazione che portano milioni di individui a cercare riparo e fortuna alle porte delle nostre società occidentali, la cui opulenza si fonda proprio su forme di sfruttamento neocoloniale di aree sottosviluppate.

Morin analizza queste dinamiche cogliendo con chiarezza le implicazioni che esse comportano per una sinistra che, evitando fallaci scorciatoie separatiste o nazionaliste, voglia contribuire a fare della globalizzazione un processo di emancipazione collettiva.

Per l'intellettuale francese la sinistra può rigenerare il proprio ruolo storico di soggetto politico proponendosi come un'alternativa di organizzazione collettiva e di costruzione di nuove forme inclusive di solidarietà popolare, assolvendo a una funzione di trasformazione emancipatrice delle grandi tendenze attuali, elaborando nuovi strumenti di pensiero critico e di prassi nella consapevolezza dell'interdipendenza tra locale e globale. Lo può fare cercando di elaborare forme di rappresentanza e partecipazione democratica che stiano dalla parte degli ultimi, evitando nostalgie passatiste e arroccamenti in sovranità nazionali feticizzate.

La sinistra può rigenerarsi solo unendo, facendosi promotrice di nuove forme di solidarietà che tengano assieme chi subisce e non accetta come naturali gli attuali indici di disuguaglianza, riconoscendo e mettendo in relazione le diversità nelle forme di vita, di relazione, di produzione, di cultura. Una missione complessa quanto appassionante, che richiede tanto un'autentica vocazione politica, di cittadini del mondo, quanto la volontà di affrontarla insieme, come parte di un destino collettivo.

Riccardo Emilio Chesta
Ricercatore, Facoltà di Scienze politico-sociali
Scuola Normale Superiore di Pisa

Bibliografia

- CASTEL R. (1999), *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, Gallimard. Trad. it., *Le metamorfosi della questione sociale. Una cronaca del salariato*, Milano-Udine, Mimesis, 2019.
- MORIN E., LEFORT C. E COUDRAY J.-M. (1968), *Mai 68: la Brèche: premières réflexions sur les événements*, Paris, Fayard.
- WEBER M. (2006) (ed. orig. 1919), *La scienza come professione. La politica come professione*, Milano, Mondadori.
- WRIGHT E.O. (2010), *Envisioning real utopias*, London, Verso. Trad. it., *Utopie reali*, Milano, Punto Rosso, 2020.
- ZUBOFF S. (2019), *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*, London, Profile Books. Trad. it., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, Luiss University Press.

Prefazione

Rigeneriamoci!

*Se non speri nell'insperato,
non lo troverai.*

ERACLITO

LA sinistra. Ho sempre provato repulsione per questo LA unificatore che occulta le differenze, le opposizioni e i conflitti. Giacché la sinistra è una nozione complessa, nel senso che questo termine comporta in sé unità, concorrenze e antagonismi.

L'unità è nelle sue fonti: l'aspirazione a un mondo migliore, l'emancipazione di coloro che sono oppressi, sfruttati, umiliati, offesi, l'universalità dei diritti dell'uomo e della donna. Queste fonti, attivate dal pensiero umanistico, dalle idee della Rivoluzione francese e dalla tradizione repubblicana, hanno irrorato nel secolo XIX il pensiero socialista, il pensiero comunista, il pensiero libertario.

La parola libertaria si focalizza sull'autonomia degli individui e dei gruppi, la parola socialista sul miglioramento della società, la parola comunista sulla necessità della comunanza fraterna tra gli esseri umani. Ma le correnti libertarie, socialiste e comuniste sono entrate in competizione. Peraltro, nell'ambito dello stesso socialismo, vi fu competizione fra il socialismo statale e il socialismo libertario, fra il rivoluzionarismo e il riformismo.

Queste correnti si sono trovate non solo in concorrenza, ma addirittura in antagonismo, e alcuni di tali antagonismi sono diventati mortiferi.

Così è un governo socialdemocratico a schiacciare in Germania la rivolta spartachista, è il comunismo bolscevico che, dopo aver preso il potere, elimina socialisti e anarchici, e tale corso di azione è stato perseguito ancor più radicalmente dal comunismo stalinista dovunque esso si sia imposto. Sono il Komintern¹ e il partito comunista tedesco che, nel 1931-1933, denunciano la socialdemocrazia additandola come un nemico peggiore del nazionalsocialismo. È la Spagna repubblicana che, nel corso della sua lotta contro il franchismo, elimina, sotto la spinta comunista, sia l'anarchismo catalano sia il POUM.² I fronti comuni, i fronti popolari, le unioni della resistenza non sono stati niente di più che momenti effimeri. E dopo che si fu costituita l'unione del programma comune, la vittoria socialista causò l'asfissia del partito comunista in un bacio della morte di cui Mitterand fu l'abilissimo stratega.

Ecco perché ho sempre (invano) combattuto il LA sclerotizzante e mendace della sinistra, pur riconoscendo l'esistenza di un'unità della sinistra nelle fonti e nelle aspirazioni.

Osserviamo ora che le aspirazioni della sinistra si sono sempre fondate sull'opera di pensatori. I Lumi di Voltaire e Diderot, insieme alle idee antagoniste di Rousseau, hanno fecondato il 1789. Marx è stato il formidabile pensatore che ha ispirato sia la socialde-

¹ Kommunistische Internationale, cioè l'Internazionale Comunista [ndt].

² Partido Obrero de Unificación Marxista, cioè il Partito Operaio di Unificazione Marxista [ndt].

mocrazia sia il comunismo, fino a che la socialdemocrazia, integrando le critiche di Bernstein,³ Kautsky⁴ e altri, non divenne riformista. Proudhon è stato ispirato da un socialismo non marxista. Bakunin e Kropotkin sono stati gli ispiratori delle correnti libertarie.

Il pensiero di questi autori, insieme a quello di Tocqueville, Max Weber e Freud, ci è necessario ma resta insufficiente per pensare il nostro mondo. Ci viene intimato di intraprendere un gigantesco sforzo di ripensamento che possa integrare le innumerevoli conoscenze, disperse e compartimentate, per considerare la nostra situazione e l'avvenire che ci attende nel nostro universo, sul nostro pianeta, nella biosfera, nella nostra storia. Ciascuno dei pensatori che ho menzionato può e deve continuare a ispirarci ma — e soprattutto — il pensiero di Marx è gravato da carenze di fondo per comprendere e diagnosticare il corso della storia nel xx e nel XXI secolo. Ciascuno di essi ha colto soltanto una parte, un frammento della realtà umana, ed è per riconoscere e porre rimedio a queste lacune che propongo il capitolo *Alla ricerca dei fondamenti perduti*.

Crisi intrecciate

È per questi motivi che ho compiuto uno sforzo di ripensamento, a partire da *Introduzione a una po-*

³ Eduard Bernstein, scrittore, filosofo e politico tedesco, uno dei fondatori del revisionismo in chiave marxista [ndt].

⁴ Karl Kautsky, insieme a Otto Bauer, uno dei più autorevoli teorici della seconda Internazionale, bollato come «rinnegato» e traditore dalla terza Internazionale [ndt].

litica dell'uomo (1965), che ha trovato il suo seguito in *Terra-Patria. Per una politica di civilizzazione* (1993),⁵ e che prosegue nei numerosi articoli e saggi che compongono questo libro, fra cui *Se fossi candidato*, uno sforzo che continuo nell'opera che ho in cantiere e che cerca di immaginare come cambiare strada.

Un compito enorme ma indispensabile: è tutto da pensare, tutto da ripensare, tutto da rifondare, tutto da riformare.

È necessario pensare la nostra era planetaria che ha assunto la forma della globalizzazione nell'unificazione tecno-economica sviluppatasi a partire dagli anni Novanta. La navicella spaziale Terra ha iniziato a viaggiare a velocità vertiginosa spinta dai quattro motori incontrollati scienza-tecnica-economia-profitto. Questa corsa ci sospinge verso pericoli crescenti: turbolenze critiche di un'economia capitalistica scatenata, degradazione della biosfera che è il nostro mezzo per continuare a vivere, moltiplicazione delle armi di distruzione di massa coincidente con le convulsioni belliche montanti, tutti pericoli che si sviluppano intrecciandosi vicendevolmente.

Bisogna concepire le crisi frammescolate e interdependenti dell'economia, della civiltà occidentale, delle civiltà tradizionali, dello sviluppo, che si coniu-

⁵ A proposito di politica di civilizzazione, mi rendo conto che il fatto stesso che Sarkozy abbia una volta impiegato questa espressione, del resto senza definirla, inibisce quei socialisti che cercano di formulare una politica nuova e che cominciano a intravedere la necessità di una riforma di civilizzazione; ma mi importa poco che ignorino la mia espressione, a patto che integrino le mie proposizioni — cosa che, mentre scrivo questo testo, non mi pare sia (ancora?) avvenuta...

gano in una policrisi planetaria, quella dell'umanità che non riesce ad accedere all'Umanità. Tale policrisi è portatrice, come tutte le crisi, di possibilità di invenzione salvatrici come di possibilità di regressione distruttrici.

Una componente invisibile della policrisi è la crisi del pensiero. Così come la caratteristica dell'errore è quella di ignorare di essere errore, come sostiene Cartesio, la caratteristica dell'accecaimento del pensiero contemporaneo è di credersi lucido. Crede di beneficiare della «società della conoscenza» ma di fatto c'è una società di conoscenze disperse e separate la cui dispersione e compartimentazione rendono incapaci di unire le conoscenze per considerare i problemi fondamentali e globali del nostro secolo. Il tipo di pensiero dominante, che obbedisce alla logica binaria, è incapace di considerare l'ambivalenza e soprattutto la necessità di connettere due termini antagonisti per comprendere la realtà del nostro tempo.

In effetti è necessario concepire l'ambivalenza dello sviluppo mondializzato, che apporta progressi materiali in tutti i campi ma è gravido al tempo stesso di sottosviluppi spirituali e morali. Crea classi medie emancipate dal peso delle tradizioni vincolanti (subendo tuttavia le dipendenze consumistiche dell'Occidente), ma anche nuove e gigantesche miserie, distruzioni di solidarietà, aumenti di ineguaglianze. Apporta le tecniche della modernità, ma tende a standardizzare le culture così diverse del pianeta secondo il modello occidentale, degradando le loro virtù e ricchezze. Accresce tutti i saperi nelle

scienze, ma rende incapaci di padroneggiare le possibilità distruttrici e manipolatrici di tali saperi. Produce una conoscenza generalizzata delle economie, ma questa crescita induce una corsa sfrenata verso abissi sconosciuti.

D'altro canto, la mondializzazione è la peggiore delle cose. Essa è anche, tuttavia, la migliore delle cose perché, per la prima volta nella storia dell'umanità, una comunanza di destino permette all'umanità di intravedere la possibilità di una patria terrena comune che, lungi dal negare le patrie, le integre-rebbe.

Da questa ambivalenza radicale deriverebbero due imperativi apparentemente antagonisti ma necessariamente complementari: mondializzare e demondializzare.

Mondializzare, vale a dire favorire le cooperazioni economiche, sociali, culturali, tutto ciò che va nella direzione dell'unità solidale dell'umanità. Demondializzare, cioè favorire le vitalità locali, regionali, nazionali (fra le altre: l'alimentazione, il commercio e l'artigianato, le piccole e medie aziende agricole e biologiche, la rivitalizzazione delle campagne desertificate, ambulatori e scuole facilmente accessibili).

Allo stesso modo si impongono i due imperativi sviluppo esterno e sviluppo interno: sviluppo esterno di tutto quel che migliora le condizioni di vita, dell'economia sociale e solidale, di tutto ciò che apporta conoscenza e bellezza, ma anche sviluppo interno in un bozzolo culturale, nelle pratiche comunitarie e conviviali, nel ritorno alle lentezze naturali o cultu-

rali (non soltanto *slow food* ma anche *slow life*, che permette la vita interiore e la soddisfazione dei bisogni spirituali). Lo srotolarsi verso l'esterno e il riavvolgersi verso l'interno comporterebbero sia ciò che deve crescere sia ciò che deve decrescere, ovvero la crescita e la decrescita.

Bisogna comprendere che ogni cultura è fatta delle sue illusioni, errori, carenze, qualità, ricchezze, compresa la cultura occidentale. Non si tratta di idealizzare né le culture tradizionali né quella occidentale. Bisogna mirare alle simbiosi culturali capaci di unire ciò che ciascuna di esse ha di meglio, giacché l'Occidente si fregia delle idee di democrazia, di autonomia individuale, di verifica delle conoscenze, della pratica critica e autocritica; le altre culture, delle arti di vivere, del senso delle comunità, delle solidarietà, del rapporto con la natura e in senso più ampio con il cosmo. Allo stesso modo il regno del calcolo e di ciò che è quantitativo che appartiene al Nord deve essere contrastato e combinato con la supremazia, che appartiene ancora al Sud, di ciò che è qualitativo e di quel che non si può calcolare, vale a dire la qualità poetica della vita.

Il capitalismo dell'era della globalizzazione è sfrenato. La crisi non ha ucciso il capitalismo, che tuttavia non è immortale. Non si saprebbe annichilire brutalmente un capitalismo che è ormai parte integrante della sostanza stessa del pianeta, ma si può e si deve imporgli regole e controlli. Soprattutto si può e si deve sviluppare l'economia plurale i cui progressi, che comprendono quelli dell'economia sociale e solidale, ridurrebbero progressivamente l'area capitalista.

Noi potremo quindi concepire non programmi ma vie: una Via globale della mondializzazione/demondializzazione, dello sviluppo esterno/interno, che sarebbe la Via di una politica dell'umanità che subordina il quantitativo al qualitativo, cioè alla qualità della vita, che subordina il benessere materiale al vivere bene. Noi possiamo al tempo stesso concepire una Via europea e una Via nazionale (si veda il capitolo decimo, *Se fossi candidato*). La nazione integrata nella mondializzazione non ne sarebbe disintegrata se noi sviluppassimo una politica capace di rafforzare la propria vitalità, una politica cioè animata dalla missione di offrire protezione, solidarietà, salvaguardia delle specificità culturali.

Per questa mondializzazione/demondializzazione, è necessario raccogliere l'eredità abbandonata dell'internazionalismo, ormai complessificato tuttavia in una sorta di planetarismo. L'internazionalismo non vedeva che l'unità astratta del genere umano, e ignorava le patrie così come ignorava le diversità culturali. La coscienza planetaria deve legare in modo inseparabile l'unità e la diversità umane. L'unità è il tesoro della diversità umana, la diversità è il tesoro dell'unità umana. Si devono riconoscere il diritto dei popoli e il diritto delle minoranze. Il diritto del popolo israeliano deve forse occultare il diritto del popolo palestinese (e viceversa)? E, se vogliamo parlare della Francia, l'antisemitismo montante deve occultare l'antiarabismo galoppante? I bambini nati in Francia da immigrati magrebini sono l'altra faccia della bandiera francese. La Francia laica e repubblicana deve riconoscersi ufficialmente come nazione multiculturale.

L'insufficiente democrazia parlamentare

Benché sia tutto da riformare e trasformare, pare che nulla in realtà sia cominciato. Ma in tutti i luoghi, Paesi, continenti, c'è una quantità di iniziative di ogni genere, economiche, ecologiche, sociali, politiche, pedagogiche, urbane, rurali, che superano gli ostacoli, trovano soluzione a problemi vitali, sono foriere d'avvenire. Sono sparse, separate, compartimentate, si ignorano vicendevolmente... Sono ignorate dai partiti, dalle amministrazioni, dai media. Queste iniziative meritano di essere conosciute, inventariate, raccolte affinché il loro concatenamento permetta di intravedere le grandi traiettorie riformatrici di cui l'umanità in crisi ha bisogno.

Poiché tutto va trasformato e tutte le riforme sono solidali e interdipendenti, non posso passarle in rassegna qui, questo costituirà l'obiettivo di un libro ulteriore, forse definitivo. Mi limiterò quindi a indicare soltanto, e molto schematicamente, le vie di una riforma della democrazia.

La democrazia parlamentare, per quanto necessaria, è insufficiente. Bisognerebbe concepire e proporre le modalità di una democrazia partecipativa, specialmente su scala locale. Sarebbe utile, al tempo stesso, favorire un risveglio della cittadinanza, che a sua volta è inseparabile da una rigenerazione del pensiero politico e dalla formazione dei militanti ai grandi problemi. Sarebbe parimenti utile moltiplicare le università popolari che offrirebbero ai cittadini l'iniziazione alle scienze politiche, sociologiche, economiche.

1. Il grande disegno¹

Per molto tempo, gli antagonismi ideologici e gli effetti melodrammatici sul palco dei comizi hanno potuto far credere che, fra le pratiche di governo di destra e di sinistra, ci fosse una differenza fondamentale. Si è poi finito per scoprire zone di consenso e possibilità di apertura da ambo le parti. Al tempo stesso, la politica tende, nel suo ambito interno, a ridursi alla sua gestione. Tuttavia, così come l'uomo non si nutre di solo pane, una società non si nutre di sola gestione.

La società si nutre anche di speranza, di mito, di sogno. Ora, la speranza di una rivoluzione socialista si è dissolta, dopo essere apparsa, con molto ritardo, come la percezione dell'esplosione di una stella morta dopo anni luce, poiché i sistemi detti socialisti hanno causato mali peggiori di quelli che pretendevano di avere abolito. Tutto sembrerebbe dunque condannarci a un pragmatismo alla giornata. Le possibilità di riformare attraverso mezzi politici una società come la Francia non si sono forse sempre più assottigliate, nella misura in cui il Paese è sempre più intimamente coinvolto nelle interdipendenze economiche e nella competizione internazionale?

¹ Testo pubblicato su «Le Monde» il 22 e il 23 settembre 1988.

E tuttavia, le nostre società denotano vizi sempre più gravi, e il mondo assiste al dilagare di antiche e nuove forme di barbarie frammescolate.

L'abbandono delle grandi illusioni non deve accontentarsi dell'illusione che ci si possa soddisfare di un pragmatismo alla giornata: deve invece indurre alla formazione di un grande progetto. Ciò è ben avvertito da coloro che in questa stagione auspicherebbero un «grande disegno». Il problema risiede nel fatto che i politici non vedono quel che pure è alla portata della loro intelligenza: la possibilità di formulare un grande disegno a partire proprio dal retaggio dell'evento che ci invitano a commemorare, quello del 1789.

Libertà, uguaglianza e il seguito

Persiste un enorme problema di civiltà che appare ancora infrapolitico alle concezioni politiche tradizionali, ed è quello dell'invasione pervasiva degli sviluppi tecno-burocratici nella vita della «società civile», ovvero degli esseri umani concreti. La società civile soffre tanto di più di questi sviluppi in quanto essi stessi hanno contribuito alla dissoluzione delle solidarietà tradizionali, senza tuttavia suscitare la formazione di nuove solidarietà.

Così, la grande famiglia si è disintegrata a vantaggio della coppia nucleare con uno o due figli; le solidarietà di paese o di vicinato si sono sgretolate; le solidarietà regionali si sono molto indebolite; la solidarietà nazionale, che ha sempre avuto bisogno della minaccia vitale del nemico «ereditario», si è assopita;

la mutua protezione viene lasciata nelle mani delle istituzioni burocratiche nazionali, sollevando ciascuno da qualsivoglia responsabilità o iniziativa. Quando una donna viene aggredita e ferita per strada, tutti volgono altrove lo sguardo perché c'è la polizia che ha la missione di impedire le aggressioni e il Servizio sanitario di pronto intervento che ha il compito di trasportare in ospedale i feriti.

Così, si moltiplicano le sofferenze, ingenerate non solo da aggressioni fisiche ma da aggressioni di ogni genere, in un ambiente anonimo e brutale. Il senso di impotenza che si prova davanti agli sportelli che effondono voci metalliche preregistrate o dietro ai quali vi sono impiegati in carne e ossa ma snervanti, gli sprechi di tempo e di risorse, lo stress sempre più diffuso, tutto ciò contribuisce a un malessere che è esso stesso atomizzato nella percezione di chi lo prova; ciascuno si crede colpito da un disturbo singolare e assume pillole, tranquillanti, eccitanti, euforizzanti o va a farsi rimettere in sesto da medici, specialisti, psicoanalisti, psicoterapeuti, astrologi, yogi, guru. Il male della civiltà e della società, così atomizzato in mille sfumature psicosomatiche, diviene invisibile e incoglibile. E la vita continua trascinandosi in inerzie, torpori, depressioni, nevrosi, miserie e disperazioni.

D'un tratto, l'atomizzazione degli individui in un mondo tecnoburocratico diventa un problema serio. Uno degli aspetti di questo problema è quello della solidarietà. Il pieno sviluppo dell'individuo ha bisogno di comunità e di solidarietà allo scopo di evitare, appunto, i mali dell'atomizzazione solitaria. Il Maggio del Sessantotto portava in sé la doppia aspira-

zione, apparentemente contraddittoria, «più libertà, più comunità», che era già nello slancio del socialismo del secolo XIX e che aveva formulato in modo archetipico il motto della Rivoluzione francese: Libertà-Uguaglianza-Fraternità.

Aggiungerei che una società non può progredire in complessità se non progredisce nella solidarietà. In effetti, la complessità crescente comporta libertà crescenti, possibilità di iniziativa accresciute, possibilità di disordine sia feconde sia distruttrici. Il disordine estremo cessa di essere fecondo e diviene principalmente distruttivo, e l'estrema complessità si degrada in disintegrazione, gli elementi che la compongono si sfasciano e si smembrano. Il ripristino delle costrizioni può evidentemente mantenere la coesione del tutto, ma a scapito della complessità; la sola soluzione integratrice favorevole alla complessità è lo sviluppo della solidarietà autentica, non imposta bensì sentita intimamente e vissuta come fraternità. Può fare al caso nostro la formula di Walesa: «Niente libertà senza solidarietà».

Il motto Libertà-Uguaglianza-Fraternità è tipicamente complesso perché i tre termini complementari sono ugualmente antagonisti. Inoltre, ciascuno di essi afferisce a una logica politica differente: la libertà può essere assicurata da costituzioni e istituzioni; l'uguaglianza può essere più o meno determinata da decreti e leggi; ma la fraternità non può essere istituita per decreto. È qui che si pone una difficoltà paradossale: come potrebbe, uno Stato o un governo, istituire ciò che non è di sua competenza? Il problema, insolubile nell'ambito tradizionale

dell'azione politica, che determina per imperativi e programmi, può cominciare a essere affrontato dalla prospettiva di una politica capace di risvegliare o stimolare.

Prima di tutto, la presa di coscienza del problema della solidarietà deve condurre alla volontà di esumarlo dai bassifondi infrapolitici, dove si trova soffocato, e di farne un problema centrale. Mi pare quindi che la solidarietà non debba essere uno degli attributi eterogenei di un piccolo ministero, ma che debba diventare il progetto di un grande ministero, altrettanto degno della difesa e dell'istruzione. Beninteso, non si tratterebbe di creare un ministero dell'impossibile, che aggiungerebbe parole vuote, a proposito della solidarietà, a tutte le altre parole vuote già pronunciate. Si tratta di stabilire una connessione profonda fra il potere politico e la società civile. Come? A partire da due ordini di considerazioni.

1. Nelle nostre società esiste un 10% di popolazione che avverte la pulsione militante di dedicarsi agli altri. Una parte di tali devoti hanno perso la loro causa perdendo la fede che nutrivano nella rivoluzione; un'altra parte ha fallito nei suoi tentativi di convivialità e di comunanza sulla scala dei grandi insiemi, delle nuove città, eccetera. Questa minoranza sarebbe tanto più disponibile ad azioni solidali concrete visto che ha preso coscienza degli errori o delle menzogne delle antiche militanze. Vi sono inoltre fonti inattese di solidarietà. Qualche anno fa lo si è potuto constatare nelle città più violente e atomizzate degli Stati Uniti: spontaneamente si sono costituite alcune brigate

di «angeli» adolescenti che si sono unite non già in bande, bensì in gruppi di soccorso a beneficio di persone aggredite o infelici. C'è dunque un vivaio molto ricco di buone volontà nella società civile; si tratterebbe di favorirne il risveglio là dove sono dormienti, e di contribuire al loro sviluppo là dove si manifestano.

2. Esistono già, a livello pubblico, sovvenzionato o privato (come *SOS-Amitié*), servizi di solidarietà multipli e multiformi che sarebbe possibile raggruppare e sviluppare in un luogo dedicato alla solidarietà. Si potrebbe così, a partire da una casa pilota, realizzare l'istituzione, nelle grandi città, di Case della solidarietà in cui verrebbero posti, per un settore preciso, tutti i servizi pubblici e privati di aiuto esistenti, e in cui verrebbero creati nuovi servizi sul modello dei *crisis centers* californiani,² che si dedicano a salvare dal naufragio le vittime di overdose, non soltanto di droga, ma del dolore quale che sia, iniziative benevole a cui hanno collaborato medici, infermieri, ex tossicodipendenti. Case siffatte sarebbero dotate di dispositivi d'allerta e d'urgenza che, lungi dal sostituire i servizi ospedalieri o la polizia, li stimolerebbero nelle urgenze. Sarebbero luoghi di iniziative e mediazioni, d'informazione e mobilitazione permanente.

Si tratta di generare solidarietà, cioè di rigenerare l'idea di fraternità.

² Le cosiddette «unità di crisi» [ndt].

La democrazia cognitiva e la riforma del pensiero

Le nostre società si confrontano con un altro problema gigantesco, nato dallo sviluppo di questa enorme macchina dove scienza e tecnica sono intimamente associate in ciò che chiamiamo ormai la techno-scienza. Questa macchina smisurata non produce solo conoscenza e chiarificazioni, ma anche ignoranza e accecamento. Gli sviluppi disciplinari delle scienze hanno apportato, oltre ai vantaggi della divisione del lavoro, anche gli inconvenienti della iperspecializzazione, della divisione e della frammentazione del sapere, divenuto sempre più esoterico (accessibile ai soli specialisti), anonimo (concentrato in banche dati) e utilizzato da istanze anonime, prima di tutto dallo Stato. Senza contare che la conoscenza tecnica è riservata agli esperti, la cui competenza in un ambito chiuso si accompagna all'incompetenza allorché questo ambito viene disturbato da influenze esterne o modificato da un avvenimento nuovo.

In simili condizioni, il cittadino perde il diritto alla conoscenza. Ha il diritto di acquisire un sapere specializzato compiendo degli studi *ad hoc*, ma è sprossessato di qualunque punto di vista unificante e pertinente. Se è ancora possibile discutere seduti al caffè della condotta del governo in carica, non è più possibile comprendere che cosa abbia causato il crack di Wall Street o se vi sia motivo di attendersi una crisi economica ancora più devastante; e, del resto, gli stessi esperti sono profondamente divisi sulla diagnosi e sulla politica economica da applicarsi. Se era possibile seguire la Seconda guerra mondiale con una serie di

bandierine sulla carta geografica, non è possibile invece concepire i calcoli e le simulazioni dei computer che delineano gli scenari della guerra mondiale futura. L'arma atomica ha totalmente privato il cittadino della possibilità di pensarla e di controllarla. La sua utilizzazione è delegata alla decisione personale del Capo di Stato senza la consultazione di alcuna istanza democratica regolare.

Più la politica diviene tecnica, più la competenza democratica perde terreno. Il problema non si pone solo per la crisi o la guerra. Riguarda la vita quotidiana. Ogni persona colta poteva, fino al secolo XVIII, riflettere sulle conoscenze relative a Dio, il mondo, la natura, la vita, la società, e rispondere in tal modo all'interrogativo filosofico che è, contrariamente a quel che credono i filosofi professionisti, un bisogno di tutti gli individui, perlomeno fino a che le costrizioni della società adulta non lo adulterano.

Oggi giorno si chiede a ciascuno di credere che la sua ignoranza sia buona, necessaria, e gli si concede, tutt'al più, qualche trasmissione televisiva in cui specialisti eminenti gli tengono lezioni appropriate per distrarlo.

Lo spossamento del sapere, molto mal compensato dalla volgarizzazione mediatica, pone il problema storico fondamentale della democrazia cognitiva. La continuazione del processo tecno-scientifico attuale, processo d'altro canto cieco che sfugge alla coscienza e alla volontà degli stessi scienziati, conduce a una forte regressione della democrazia. Non disponiamo di una politica immediata da mettere in cantiere, ma c'è la necessità di una presa di coscienza politica della necessità di adoperarsi per una democrazia cognitiva.

È effettivamente impossibile democratizzare un sapere diviso ed esoterizzato per natura. Ma è sempre più possibile progettare una riforma del pensiero che permetta di affrontare la formidabile sfida che ci rinchiude nell'alternativa seguente: o subire il bombardamento di innumerevoli informazioni che ci arrivano quotidianamente da giornali, radio e televisioni, o affidarci a sistemi di pensiero che trattengono delle informazioni solo ciò che le conferma o è intrinsecamente intelligibile, rifiutando come errore o illusione tutto ciò che le smentisce o risulta incomprensibile. Questo problema non si pone soltanto per la conoscenza del mondo giorno per giorno, ma anche per la conoscenza di tutte le cose sociali e per la stessa conoscenza scientifica.

Una tradizione di pensiero ben radicata nella nostra cultura, e che forma gli spiriti fin dalla scuola primaria, ci insegna a conoscere il mondo attraverso «idee chiare e distinte», ci ingiunge di ridurre ciò che è complesso a ciò che è semplice, vale a dire separare quel che è legato, unificare ciò che è multiplo, eliminare tutto ciò che apporta disordine o contraddizioni nel nostro intendimento. Ora, il problema cruciale del nostro tempo è la necessità di un pensiero in grado di raccogliere la sfida della complessità del reale, vale a dire capace di cogliere le mutue connessioni, interazioni e implicazioni, i fenomeni multidimensionali, le realtà che sono in pari tempo solidali e conflittuali (come la stessa democrazia, un sistema che si nutre di antagonismi mentre li regola). Pascal aveva già formulato l'imperativo di pensiero che bisogna oggi introdurre in qualunque nostro insegnamento, a co-

minciare dalla scuola per l'infanzia: «Poiché tutte le cose sono causate e causanti, agevolate e agevolanti, mediate e immediate, e tutte connesse da un legame naturale e insensibile che congiunge le più lontane e le più differenti, ritengo impossibile sia conoscere le parti senza conoscere il tutto, sia conoscere il tutto senza conoscere nel dettaglio le parti».

Di fatto, tutte le scienze avanzate come le scienze della Terra, l'ecologia, la cosmologia, sono scienze che rompono con il vecchio dogma riduzionista di spiegazione attraverso ciò che è elementare: esse considerano sistemi complessi in cui le parti e il tutto si interproducono e si interorganizzano e, nel caso della cosmologia, una complessità che è al di là di qualunque sistema.

Spingendoci ancora oltre, possiamo dire che alcuni principi di intelligibilità si sono già formati, atti a concepire l'autonomia, la soggettività, persino la libertà, la qual cosa sarebbe stata impossibile secondo i paradigmi della scienza classica. Al tempo stesso è cominciato l'esame della pertinenza dei nostri principi di intelligibilità: la razionalità e la scientificità chiedono di essere ridefinite e complessificate. Ciò non riguarda solo gli intellettuali, ma anche la nostra civiltà: tutto ciò che è stato effettuato in nome della razionalizzazione e che ha portato all'alienazione nel lavoro, alle città dormitorio, al tragitto-lavoro-sonno,³ agli svaghi in serie, alle polluzioni industriali, alla degradazione della biosfera, all'onnipotenza degli Stati-nazione dotati di armi di distruzione di massa, tutto ciò è veramente razionale? Non è urgente reinterrogare una

³ Si noti la pittoresca espressione originale *métro-boulot-dodo* [ndt].

ragione che ha prodotto nel suo seno il suo peggior nemico, che è la razionalizzazione? La necessità di una riforma del pensiero è tanto più importante se si riflette che il problema dell'educazione e quello della ricerca sono ridotti ai loro termini quantitativi: «più crediti», «più insegnanti», «più informatica», eccetera. Ci si nasconde così la difficoltà chiave che rivela il fallimento di tutte le riforme dell'insegnamento che si sono susseguite: non si può riformare l'istituzione senza aver preliminarmente riformato gli spiriti, ma non si possono riformare gli spiriti senza aver riformato preliminarmente le istituzioni. Si ritrova il vecchio problema posto da Marx nella terza tesi su Feuerbach: chi educerà gli educatori?

Non c'è una risposta propriamente logica a questa contraddizione, ma la vita è sempre capace di trovare soluzioni a problemi logicamente insolubili. Anche in questo caso, non si può programmare, e nemmeno prevedere, ma si può vedere e promuovere. L'idea stessa di riforma riunirà spiriti dispersi, rianimerà spiriti rassegnati, susciterà proposte. Infine, così come esistono buone volontà latenti per la solidarietà, così esiste una vocazione missionaria latente nel corpo insegnante, e molti aspirano a trovare l'equivalente attuale della vocazione missionaria alla laicità che si manifestò all'inizio della terza Repubblica. Certo, non dobbiamo più opporre Lumi apparentemente razionali a un oscurantismo giudicato fondamentalmente religioso. Ma dobbiamo opporci all'intelligenza cieca che ha assunto quasi dovunque il comando. Detto altrimenti: dobbiamo reimparare a pensare, compito di salute pubblica che comincia da se stessi.

È evidente che saranno necessari tempo, dibattiti, lotte e sforzi perché prenda forma la rivoluzione del pensiero che germina, qua e là, nel disordine. Sarebbe quindi falso credere che non vi sia alcuna relazione fra questo problema e la politica, fra questo tempo lungo e il tempo corto di una legislazione o di un settennato. La sfida della complessità del mondo contemporaneo è un problema chiave del pensiero e dell'azione politici, e così come vi furono despoti illuminati nel secolo XVIII che favorirono i Lumi, allo stesso modo potrebbe esserci un potere illuminato a supporto della riforma del pensiero.

La confederazione delle nazioni

Non dobbiamo limitarci a stabilire nuove solidarietà prossemiche e locali. Dobbiamo anche impegnarci in solidarietà che superino la cornice della nazione. Dobbiamo quindi situarci nel contesto europeo. Ma l'Europa non saprebbe essere solo un Mercato comune, luogo di competizioni e intese economiche, essa deve realizzarsi anche come comunanza di destino per far emergere il suo disegno comune.

Tutte le grandi solidarietà hanno bisogno della coscienza di un destino comune, nel passato, nel presente e per il futuro. Infatti, nel corso della storia moderna, un destino europeo, ormai divenuto per noi comune, si è forgiato nella e attraverso la civiltà nata in Europa; la Seconda guerra mondiale ci ha dato un destino comune di decadenza e fragilità; l'avvenire ci chiede di affrontare insieme il nostro destino

di provincia dell'era planetaria. Si è ormai esaurita la fecondità storica dello Stato-nazione: quest'ultimo, invenzione dell'Europa occidentale, si è diffuso oggi nel mondo intero, per il meglio e per il peggio. Il «meglio» è che la formula dello Stato-nazione ha consentito al mondo coloniale l'accesso all'indipendenza. Il «peggio» è che il potere dello Stato-nazione può imporre, alle popolazioni che ha emancipato dal giogo straniero, le proprie servitù, dittature o totalitarismi, e gli Stati-nazione sono mostri paranoici, incontrollabili se non dalla mutua minaccia. Un primo superamento degli Stati-nazione può essere ottenuto attraverso una confederazione che rispetti le autonomie sopprimendo l'onnipotenza. L'Europa, che ha forgiato la sua potenza e prodotto la sua decadenza attraverso le guerre fra i suoi Stati, è oggi pronta a effettuare il primo sorpasso confederale.

Ci sono tre livelli di europeizzazione che non bisogna confondere.

- Il primo è quello dell'Europa culturale, che costituisce da secoli un mercato comune dello spirito. Se la riforma gorbacioviana supera la soglia dell'irreversibilità, si può pensare che si siano ristabilite libere comunicazioni fra tutte le parti dell'Europa, e che perfino alcune iniziative previste per i Paesi del Mercato comune (come l'incremento degli scambi di studenti e insegnanti, l'equivalenza di lauree e diplomi eccetera), potranno trovare un'espansione molto maggiore.
- Il secondo è quello del Mercato comune: già intravediamo come possa allargarsi al di là dei Paesi europei, ed è questa senza dubbio la sua vocazione

futura. Nell'attesa che ciò avvenga, esso deve essere il propulsore non soltanto di un'unità economica ma anche di una confederazione politica.

- Ed ecco il terzo livello: il superamento degli Stati nazionali in una confederazione metanazionale. Una siffatta confederazione sarebbe all'inizio più circoscritta del Mercato comune, ma costituirebbe un modello aperto a cui potrebbero più tardi unirsi altre nazioni europee anche del centro e dell'est.

L'idea confederativa è valida non solo a livello europeo ma anche a livello universale. Sarebbe quindi auspicabile che l'impero *de facto* che è l'URSS divenisse quel che enuncia la sua costituzione: una confederazione di repubbliche associate. Allo stesso modo, la Francia trarrebbe beneficio dalla confederazione di Stati francofoni d'Africa che ha ostacolato, o dalla confederazione magrebina che inizia a delinearsi. L'ideale da annunciare al mondo non è più la mera indipendenza delle nazioni, bensì la confederazione delle nazioni che assicurerebbe loro l'autonomia nell'interdipendenza. In memoria della giornata del 14 luglio 1790, che fu la grande festa della Federazione, non potremmo prendere l'iniziativa, per il luglio 1990, di stati generali per la confederazione europea e, in seguito, per tutte le confederazioni possibili?

La Terra-patria

Siamo entrati nell'era planetaria fin dalla scoperta dell'America e, dopo una diaspora di migliaia di anni,

tutti i popoli dell'umanità si trovano sempre più in comunicazione, interazione e interdipendenza. Ma ci troviamo ancora nella «età del ferro planetaria»: ancorché solidali, restiamo nemici gli uni degli altri, e il dilagare degli odi etnici, religiosi, ideologici provoca sempre guerre, massacri, torture, odi, disprezzo. Il mondo è lacerato dai dolori agonici di qualcosa che non si sa ancora se sia una nascita o una morte. L'umanità non riesce a partorire l'Umanità.

Disponiamo di una nuova coscienza a partire dagli anni Sessanta. Prima di tutto, l'ecologia ci ha mostrato che la biosfera costituisce una sorta di eco-organizzazione naturale, e che la sua degradazione avrebbe conseguenze irrimediabili non soltanto per la vita, ma anche per l'uomo. Al tempo stesso, come ha illustrato in particolare Claude Allègre,⁴ la Terra medesima è un sistema che ha una vita propria, e la concezione sistemica della Terra permette di coordinare le scienze della Terra fino allora sparse.

Il sistema Terra, con la sua biosfera e la sua umanità, forma un sistema complesso. In che misura l'uomo potrebbe degradare e isterilire il suo ambiente vitale condannandosi in tal modo al suicidio? Esistono nella biosfera potentissime forze di autoregolazione atte a correggere gli effetti distruttivi di degradazioni d'ogni specie? O, al contrario, stiamo giungendo verso la soglia irreversibile di distruzioni massive?

Prima di esaminare questo problema, consideriamo il complesso straordinario insieme Terra-biosfera-Umanità in un cosmo di cui abbiamo appreso l'immen-

⁴ In *L'écume de la terre*, Paris, Fayard, 1983, 2a ed. 1999 [ndt].

sità favolosa: non sappiamo se esistano altre forme di vita, altre intelligenze in altri pianeti o altre galassie, ma non ne conosciamo alcuna e pare che siamo i soli esseri viventi e umani nella Via Lattea; sappiamo che lo spazio è invivibile a causa del suo freddo estremo, e che il Sole è invivibile a causa del suo calore estremo; possiamo immaginare colonie umane incapsulate nello spazio o sulla Luna, ma ciò ci fa comprendere ancora meglio che la Terra è per noi l'unico luogo vivibile e amabile nel Cosmo; è il nostro habitat, la nostra Arca nell'immensità cosmica, non solo la nostra Madre ma anche la nostra Patria.

Abbiamo oggettivato la Terra, «azzurra come un'arancia», come aveva previsto Eluard, a partire dalle immagini ritrasmesse dalla Luna sui nostri schermi televisivi. È il momento di soggettivarla, di radicarvi l'idea di Patria. Dobbiamo fondarvi la nostra religione, che recupera l'eredità di tutte le religioni universali: siamo fratelli. Ma la religione terrena ci dice, a differenza di quelle celesti: dobbiamo essere fratelli non perché saremo salvati, bensì perché siamo perduti, perduti in questo piccolo pianeta di un Sole di periferia in una galassia diasporizzata di un universo senza centro, perduti perché votati alla morte individuale e all'annientamento finale della vita, della Terra, del Sole. Ecco perché dobbiamo provare un'infinita compassione per tutto ciò che è umano e vivente, per ogni bambino della Terra...

In modo sorprendente, ecco che si ricongiungono in una formulazione rinnovata le due grandi idee forza che si erano connesse all'alba del 1789: l'idea dei filosofi dei Lumi, centrata sull'uomo razionale, e l'i-

dea rousseauiana, romantica, centrata sulla natura vivente. Dobbiamo abbandonare l'umanesimo che fa dell'uomo l'unico soggetto in un universo di oggetti e gli propone per ideale la conquista del mondo; un simile umanesimo può fare dell'uomo tutt'al più il Gengis Khan della periferia del Sole, e conduce all'autodistruzione dell'umanità attraverso i poteri che ha scatenato. Dobbiamo abbandonare del pari il naturalismo che annega e dissolve l'uomo nella natura. È tuttavia necessario rigenerare l'idea di uomo e quella di natura; l'uomo non è un'invenzione arbitraria smascherata dallo strutturalismo, bensì un prodotto singolare dell'evoluzione biologica che si autoproduce nella sua propria storia; la natura non è un'immagine poetica, è la stessa realtà ecologica, è quella del nostro pianeta Terra, Oggi dobbiamo ri-associare, ri-alleanza l'uomo, la vita e la natura nell'idea di Terra-patria.

La Terra non è solo il mito matripatriottico in cui dobbiamo radicare il nostro destino. È la stessa razionalità che ci riconduce alla Terra: i due buchi dell'ozono che si sono formati nell'Artico e nell'Antartico, l'effetto serra, le deforestazioni massive delle grandi selve tropicali produttrici di ossigeno, l'isterilimento degli oceani, dei mari e dei fiumi, le innumerevoli polluzioni, le catastrofi senza frontiere, tutto questo mostra che la patria è in pericolo. Il nemico non è, palesemente, extraterrestre, è in noi stessi...

«Là dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che salva», ha detto Hölderlin. Il pericolo ci suggerisce un'alta autorità planetaria, superiore alle nazioni e agli imperi, che eserciterebbe il potere sui problemi ecobiologici vitali della Terra. Non è forse nel prolun-

gamento del 1789 che la Francia, dopo aver annunciato la libertà alle nazioni, annuncia loro la fraternità terrena? Piuttosto che a commemorazioni sbiadite e conformiste, dobbiamo pensare a riprendere e rigenerare, in funzione di ciò che abbiamo imparato e compreso, l'eredità inaudita della dialogica culturale europea, che ha prodotto le idee della Rivoluzione francese.

In ogni caso è necessario ripensare e complessificare l'idea di rivoluzione, che è diventata reazionaria e maschera il più delle volte dominazione e oppressione. Bisogna legare l'idea nuova di rivoluzione a quella di conservazione, che a sua volta va purificata e complessificata. Dobbiamo conservare la natura, conservare le culture che vogliono vivere (come l'uomo, ogni cultura è degna di vivere e deve saper morire), conservare il patrimonio umano del passato che custodisce i germi del futuro. Bisogna al tempo stesso rivoluzionare questo mondo per conservarlo, e conservare l'idea di rivoluzione rivoluzionando l'idea di conservazione.

La missione che potrebbe darsi il singolare tandem Mitterand-Rocard (così considerevolmente complementare da non aver potuto che essere antagonista all'inizio) sarebbe non già quella di realizzare il grande disegno, irrealizzabile per decreto e in tempi brevi, ma di proclamarlo, di spiegarlo, di preparare la sua messa in opera. Il tratto comune alle idee diverse che ho esposto è la solidarietà; la necessità di un pensiero che possa concepire le solidarietà che legano le parti e il tutto, le cose «causate e causanti, mediate e immediate», e ciò ugualmente al livello del pianeta Terra; la ri-

generazione delle solidarietà nel tessuto concreto della società civile; l'istituzione di una solidarietà europea fondata sulla nostra comunanza di destino; la rivitalizzazione delle formule federative e confederative per superare lo Stato-nazione; l'animazione dell'idea vitale, per il terzo millennio, del patriottismo terrestre.

16.

Il XXI secolo è cominciato a Seattle¹

Infine un dibattito, infine un inizio. Una polemica ottusa opponeva fino a novembre i realisti integrali ai mondialisti tecno-economico-mercantili. Il nuovo dibattito si situa al di là di questa opposizione stereotipata. Ciò che si è celebrato a Seattle (la mobilitazione internazionale altromondista contro l'Organizzazione Mondiale del Commercio nel dicembre 1995) è la presa di coscienza che il controllo della mondializzazione non si può effettuare se non a livello mondiale. Essa comporta dunque un altro tipo di mondializzazione rispetto a quella del mercato. Incorpora il realismo, ma lo supera.

Mi ero spesso stupito che non fosse rimasto nulla della tradizione internazionalista del socialismo, rattrappita nell'eupeismo per i socialdemocratici, o convertita in ripiegamento razionalista nella fase moribonda del comunismo.

C'erano in verità embrioni di cittadinanza terrena a partire dalla presa di coscienza dei pericoli corsi dalla biosfera, a partire da movimenti come Medici senza frontiere, Amnesty International, Greenpeace, Survival International e innumerevoli ONG. C'era la con-

¹ Testo pubblicato su «Le Monde» e «El Pais» nel dicembre 1999.

troffensiva attorno alla Tobin Tax, portata avanti dai gruppi Attac. C'erano le resistenze locali agli OGM, al dilagare dell'abbuffata corrotta. C'erano molteplici resistenze all'omogeneizzazione mentale e culturale, ma solo attraverso il ripiegamento sul locale e sul nazionale.

C'era la coscienza montante che il mercato mondiale abbisognasse di controlli, e che la sua estensione corrispondesse a un nuovo dilagare del capitalismo nel mondo. C'era, ancora vivo in un piccolo numero di intellettuali, uno spirito universalista e umanista, che iniziava a radicarsi e a concretizzarsi in una coscienza veramente planetaria o rurale. Ora, tutto questo, che era frammentato, si è trovato improvvisamente unito insieme. L'incontro fra un contadino francese baffuto, giustamente riconosciuto come la reincarnazione di Asterix, e la conferenza mondiale di Seattle, è stato l'elemento catalizzatore. Si è costituito in modo quasi spontaneo a partire da associazioni, ONG, esperienze locali, un'internazionale civile estranea ai partiti politici.

Certo, il movimento è stato subito parassitato da trotskisti, libertari, comunisti e, come al solito, i futuri conflitti e infiltrazioni di provocatori rischieranno di alterarlo e di distruggerlo. Ma esso ha già trovato e proclamato una sentenza ammirevole che esprime nel modo più conciso la posta in gioco: «Il mondo non è un oggetto in vendita». La formula non fa che rivelare la verità della profezia di Marx che denunciava la mercantilizzazione progressiva di ogni cosa, ivi compresi gli esseri viventi e gli esseri umani. Essa denuncia implicitamente la logica del calcolo che, regnando

nello spirito dei tecnocrati e degli econocrati, è cieca agli esseri, alle disgrazie e alle gioie umane. Essa proclama infine la presa in carico del mondo.

In effetti, queste prese di coscienza frammentarie si sono riunite a Seattle e si sono mondializzate. Di fatto, la mondializzazione tecno-economica degli anni Novanta era il nuovo stadio di un processo cominciato nel XVI secolo con la conquista delle Americhe, proseguito con la colonizzazione del pianeta da parte dell'Occidente europeo e che, dopo lo smantellamento delle colonie, ha subito l'egemonia degli Stati Uniti. Come ho già detto altrove, questo processo è stato accompagnato e contestato da una seconda mondializzazione sempre minoritaria, manifestatasi con il riconoscimento dei diritti umani agli Indiani d'America (Bartolomé de Las Casas) e con la legittimità conferita alle civiltà non europee (da Montaigne a Voltaire).

Questa seconda mondializzazione continua con la diffusione di idee umaniste e universaliste, esse stesse alimentate dalla Rivoluzione francese e poi dalle idee internazionaliste e dalle prime aspirazioni agli Stati uniti del mondo (Victor Hugo).

Nella seconda parte del XX secolo, nonostante la decomposizione e la degenerescenza degli internazionalismi, nonostante le febbrili agitazioni nazionaliste e i fanatismi religiosi, si assiste al dispiegarsi dei molteplici rami di una cittadinanza terrena, preludio a una presa di coscienza di una «Terra-patria» da radicarsi negli spiriti senza tuttavia sopprimere le virtù delle diverse patrie nazionali.

Si tratta ormai di collegare in modo non solo tecno-economico, ma soprattutto intellettuale, morale e

affettivo, i frammenti dispersi del genere umano. Seattle, che doveva consacrare l'irresistibile progresso della mondializzazione tecno-economica, ha visto la nascita di un nuovo movimento di scala e ampiezza mondiali. Questo nuovo movimento associa un realismo di radicamento, di cultura e di civiltà (che, pur riconoscendo lo Stato nazionale, non è affatto per uno statalismo nazionalista) a una coscienza autentica dei problemi mondiali e a una volontà nuova di agire ormai al livello dell'associazione di tutti coloro che sono minacciati dall'egemonia del quantitativo, della redditività, del profitto, della massimizzazione.

Questo, lungi dall'escludere gli Stati Uniti con un antiamericanismo limitato, consente di associare i loro contadini e consumatori ai contadini e ai consumatori dell'Europa. Vi è inoltre, come insiste José Bové, l'inclusione nel movimento dei problemi e delle necessità degli altri continenti: l'enorme massa umana del mondo detto «in via di sviluppo», che non trova altro modo di manifestare la sua capacità esportatrice se non nel costo molto basso di una manodopera privata di diritti sindacali; il mondo africano impoverito dalle monoculture importate dall'Occidente, che hanno distrutto le agricolture di sussistenza e gettato nelle bidonville urbane i contadini sradicati.

Il movimento della seconda mondializzazione deve prendere in carico tutti gli abitanti della Terra. Il problema, che presenta tre o quattro parti con interessi divergenti, non può essere risolto nell'immediato, ma già si possono scorgere dei compromessi e un cammino per il nuovo movimento. Un mondo nuovo sorge dalle nebbie del dicembre 1999.

Da un lato possiamo vedere l'Idra formata dalla congiunzione degli sviluppi della scienza, delle tecniche, del capitalismo, che ha già una convergenza formidabile con l'industria genetica. Questi sviluppi, animati dalla ricerca del profitto, della massimizzazione, della redditività, obbediscono a una logica calcolatrice e determinista che è quella della fabbricazione e dell'uso delle macchine artificiali, una logica che si afferma in tutti i settori della vita umana. Il nemico non è solo il capitalismo, che è del resto necessario all'economia concorrenziale. Per giunta, l'Idra contiene in se stessa elementi benefici che possono modificare il corso degli eventi. Così, numerose discipline scientifiche si raggruppano e sviluppano una conoscenza complessa, al contrario del corso semplificatore e riduttore del secolo precedente. Alcuni settori scientifici sempre più importanti, con alla testa l'ecologia, danno luce alla seconda mondializzazione mentre altri settori sono sempre più integrati nell'economia del profitto.

Le tecniche, comprese le tecniche di informazione/computazione/comunicazione come internet, recano in sé sia virtualità emancipatrici sia virtualità degradanti. D'altronde, è la mondializzazione delle comunicazioni che ha permesso la formazione e la mobilitazione di una contestazione planetaria a Seattle. Ma è l'obbedienza cieca alla logica artificiale e a quella del profitto che costituisce il grande pericolo per la civiltà, e più ancora una minaccia globale per il genere umano: l'arma nucleare, la manipolazione genetica, la degradazione ecologica sono tutte e tre figlie dello sviluppo della triade scienza-tecnica-industria.

E noi vediamo gli effetti a catena di questi sviluppi.

La prima catena si avvita su se stessa in un circolo vizioso: agricoltura intensiva, OGM, redditività forsennata nell'agricoltura e nell'economia, degradazione della qualità degli alimenti, degradazione della qualità della vita, omogeneizzazione dei tipi di vita, degradazione degli ambienti naturali, degli ambienti urbani, della biosfera e della sociosfera, diversità biologiche, culturali, dalla politica all'economia, precarizzazione del lavoro e distruzione delle garanzie sociali, perdita della visione dei problemi fondamentali e dei problemi globali (che, per la maggior parte, ormai coincidono).

Un'altra catena può formare un circolo virtuoso legando agricoltura biologica e agricoltura razionale, ricerca del meglio e non del di più, qualità prima che quantità, predominanza dell'essere sull'avere, aspirazione a godere della pienezza della vita, volontà di salvaguardare le diversità biologiche e culturali, sforzi per rigenerare la biosfera, civilizzare le città, rivitalizzare le campagne. Tutto ciò deve convergere nella formulazione di una politica di civiltà che prenda in carico tutti questi aspetti, la presa di coscienza dei problemi globali e fondamentali per il genere umano, vale a dire i cittadini di una Terra che deve diventare patria. In effetti, il radicamento e l'allargamento di un patriottismo terreno formeranno l'anima della seconda mondializzazione che vorrà e potrà forse addomesticare la prima e civilizzare la Terra.

La situazione è fundamentalmente complessa. Abbiamo detto che la prima mondializzazione comporta controcorrenti positive nate dallo stesso eccesso di sviluppo delle correnti negative. La battaglia non è

solo fra la conferenza ufficiale della prima mondializzazione e al tempo stesso l'espressione e le pressioni della seconda. Sono in corso battaglie in seno alla conferenza ufficiale fra Europa e Stati Uniti, sud e nord, nazioni ricche e nazioni sguarnite. La seconda mondializzazione deve mantenere un'alleanza complessa fra le sovranità nazionali e la nuova sovranità internazionale della Terra-patria. Se venisse parassitata dai nostalgici del marxismo-leninismo, rischierebbe di andare in pezzi.

Essa comporta ancora molte semplificazioni, certo, ma nulla di paragonabile alla semplificazione devastante del calcolo e alla riduzione di tutto all'economia del campo avverso! I fronti sono intrecciati e si accavallano. Sono queste complessità che bisogna pensare, affrontare e non eludere per riuscire a delineare una via.

Non è la battaglia finale. È la battaglia iniziale del secolo a venire che tratteggia il proprio volto: su scala umana, su scala planetaria.