

## Sodoma: democrazia e risentimento (1968)\*

Giulio Preti

*Giulio Preti scrive il testo che qui presentiamo, nel '68 – l'anno in cui dà alle stampe il suo ultimo libro, Retorica e logica (Einaudi, Torino 1968). Sul tema della democrazia aveva già scritto in Praxis ed empirismo (Einaudi, Torino 1958) e in Moralità e democrazia, un altro lavoro incompiuto e poi pubblicato postumo a cura di Mario Dal Pra nello stesso volume che ha raccolto per la prima volta le pagine di Sodoma (G. Preti, In principio era la carne, Franco Angeli, Milano 1983). Sono anni in cui la filosofia (la filosofia politica, ma anche la filosofia del diritto e la filosofia della storia) riflette a vasto raggio, e spesso con toni drammatici, sul tema. Ma Preti non si pone problemi di quale democrazia, se quella occidentale o quella socialista; non intende discutere se la democrazia vada intesa come fondamento del governo o come una delle forme legittime del suo esercizio; né vi è nelle sue pagine questione di suffragio universale, di partecipazione popolare, di "urna elettorale" o di "regola di maggioranza" (e cioè di quelli che Dewey chiamava "simboli meccanici" della democrazia). Per Preti, molto più genericamente, democrazia è sinonimo di "Stato etico"; è quella forma di istituzione di natura contrattualistica che realizza l'affermazione della libertà umana (libertà dalla trascendenza e da tutte quelle "autorità" che ne sono i cani da guardia in terra), che è l'instaurazione di un regnum hominis in cui l'uomo è pienamente autonomo e sovrano di fronte a sé stesso e agli altri uomini, pur nella possibilità (e nella necessità) di una convivenza pacifica. Ma la democrazia non si trova in natura, come non può avvenire soltanto "naturalmente" la conciliazione della libertà individuale con l'interesse pubblico. E dunque se, come riteneva il Dewey caro a Preti, una «demo-*

\* L'editore è a disposizione degli aventi diritto in merito alla pubblicazione di questo saggio.

*crazia è più di una forma di governo, è principalmente una modalità di vita associata, di esperienza comunicata congiunta» (J. Dewey, Democracy and Education, MacMillan, New York 1916, p. 87), con essa hanno a che fare i valori condivisi, il modo di dividerli e di comunicarli, e alla fine l'educazione e la conoscenza. Ecco perché per Preti la democrazia è cultura, è «la costruzione di un sapere che sia universale e nello stesso tempo si fondi sul rispetto dei diritti di critica, obiezione e collaborazione di ognuno» (G. Preti, Praxis ed empirismo, cit., p. 27).*

*Ma che cosa vuol dire “costruire” un sapere? Lo si comprende osservando come per Preti il tema della democrazia lo si debba affrontare all'interno di una più generale trattazione del problema dei valori, non disgiunto dal problema fondamentale della morale e da quello, ancor più fondamentale, della conoscenza (cfr. P. Parrini, “Preti filosofo dei valori”, in aa.vv., Il pensiero filosofico di Giulio Preti, Guerini, Milano 2004, pp. 21-46). La cultura democratica che Preti auspica si articola infatti all'insegna del valore (dell’“autovalore”) della verità: una verità che valga per tutti e che sia verità per il singolo in carne e ossa, una verità che kantianamente sia il correlato di quelle norme e di quei principi del giudicare che un'interrogazione fenomenologica deve saper individuare come immanenti e allo stesso tempo ideali. Prima della democrazia, per Preti, c'è la vita associata, comunitaria, degli uomini; c'è il “mondo della vita”. Nel mondo della vita ci sono i valori che ci consentono relazioni, scelte, giudizi. Ma i valori non possono limitarsi a quelli che l'ethos, la convivenza e la convenienza, ispirano. I valori hanno una loro dimensione di appartenenza e di applicabilità contingentemente determinata dalla situazione storica, antropologica e biologica, ma hanno anche un significato ulteriore (e in un senso rilevante a priori), una loro autonomia ideale rispetto agli atti di valutazione soggettivi. Ed è appunto a questo livello di trascendentalità, di universalizzabilità, che si costituisce l'assiologia che mette in ordine e in scala i valori e che configura una cultura come condizione e limite dell'agire umano (sia pure limite aperto alla critica, alla revisione razionale). Per Preti è altresì indubbio che la modernità, data dalla “rivoluzione scientifica”, abbia stabilito un diverso ideale di cultura e una diversa sua funzione nell'ambito della società: un ideale di cultura aperta, progressiva, applicabile e “verificabile”, refrattaria a ogni autorità se non a quella della scienza (unica “autorità democratica”, come sosteneva Dewey). Scienza che, a sua volta, non significa patrimonio di conoscenze specifiche, bensì forma mentis, “idea” di scientificità, che deve funziona-*

*re come istanza regolativa per le pratiche di vita e per una sintesi dell'esperienza ordinaria, imponendo a esse quelle forme di analisi, di mediazione razionale e di dialogo che producono persuasione in base ad adesione libera e volontaria, assenso senza imposizione e senza violenza. E la forza della ragione scientifica poggia proprio sul fatto che riesce a produrre una persuasione in base non tanto a contenuti o a precetti imposti dall'esterno, ma a quella "trama formale" che struttura le norme che regolano le nostre vite, che mantiene i valori in gerarchia e che nell'insieme costituisce il "trascendentale storico" nel quale siamo immersi, non per destino o per una prima o seconda naturalità, bensì per scelta libera e responsabile, sia pure nell'ambito di costrizioni via via date e condivise. È questo il senso complessivo della conclusione di Retorica e logica (p. 242), di cui le pagine di Sodoma costituiscono una sorta di chiarimento motivazionale: «Il sapere, in quanto regolato dal solo autovalore della verità, è meno vischioso dell'ethos [...], l'ascesi scientifica è strumento di riadattamento dell'ethos alle esigenze della vita: restituisce al mondo dei valori la sua fondazione, la condizione stessa della sua efficacia – mantiene aperte le vie della sua stessa autotrascendenza. Questa, e non altra, è la funzione primaria della conoscenza scientifica, in quanto conoscenza, entro la dialettica storica della civiltà».*

*Ho qui dato soltanto un'idea approssimativa e lacunosa di quello che filosoficamente Preti elabora in quegli anni in tema di fatti e valori, di conoscenza ed etica, di eticità e moralità, di persuasione razionale e consenso. Ma ho ritenuto indispensabile inquadrare, sia pur sommariamente, le pagine di Sodoma nella giusta cornice: non sono, come potrebbe sembrare, pagine di "critica dell'ideologia", esercizio del sospetto interessato alle dinamiche storiche più che alla comprensione teorica; né tantomeno sono pagine di riflessione estemporanea o di monito moralistico "su come va il mondo". Anzi, le considerazioni di Preti vogliono proprio far valere una prospettiva oggettivante che mostri come il giudizio ideologico, carico di emotività, non si sottrae alla contingenza e non può avere un respiro autenticamente morale. Il giudizio ideologico e umorale che gli serve da esempio è quello che provoca il risentimento, una "reazione emozionale di ostilità" nei confronti di quei valori che non appartengono al gruppo umano o alla classe di cui il soggetto risentito fa parte; risentimento che "nasce da un odio impotente e represso", da un desiderio di vendetta inappagato o di invidia profonda, da quella "memoria infetta" (come la chiamerà Edgar Morin) che provoca un rovesciamento dei valori solo perché sono valori che non appartengono al soggetto che se ne sente esclu-*

*so. Tale risentimento, per Preti, finisce per generare una forma di conformismo morale nel rifiuto dell'ethos; un conformismo che non è l'acquisizione di una critica razionale ai valori, che non rispecchia il punto di vista di persone libere e autodeterminate nel giudizio. Anzi, quel conformismo sembra addirittura l'esito indotto da un'astuzia del sistema di potere che tende all'autoconservazione: «l'uomo che la struttura sociale condanna a essere uomo di massa afferma che solo la massa è valore». E dunque, schelerianamente, il risentimento diventa figlio di un egualitarismo malinteso; perché il desiderio di eguaglianza è anche un desiderio, da parte di chi sta più in basso o di chi teme di precipitare in basso, di degradare coloro che stanno in alto. Letica puramente negativa di chi si rivolge contro "il sistema" e contro i suoi valori favorisce una logica settaria, che nega l'intersoggettività, l'interazione dialogica, sia pure conflittuale, e crea gruppi chiusi, a forte matrice identitaria, che non prospettano un diverso "cosmo di valori", ma che semplicemente si estraniavano dall'ethos che vige e, così facendo, ne consacrano l'esistenza.*

*Quelle di Preti su democrazia e risentimento possono apparire oggi come considerazioni datate e forsanche ingenuie. Si dirà che il pensiero filosofico e sociologico è andato oltre la visione nichilista di Nietzsche e Scheler fino a configurare forme di convivenza democratica e di partecipazione sociale meritocratiche e solidali che possano convertire il risentimento in una istanza evolutiva (cfr. U. Beck, La società cosmopolita, il Mulino, Bologna 2003). Ma la critica di Preti all'eticismo, il suo ricondurre il problema "politico" a una visione complessiva di come si costituisce e si giustifica il mondo dei valori, la sua aperta denuncia dei limiti dei punti di vista pragmatista e storicista, la dimensione trascendentale dischiusa dalla sua accezione di scienza, e soprattutto l'idea che anche quando si ha a che fare con le norme e con il quid juris non si possa prescindere da considerazioni di "verità", restano dei punti di riferimento fondamentali per una impostazione teoretica corretta su fatti morali e sociali come il risentimento. Fondamentali quanto fino a oggi poco praticati nella nostra cultura; forse troppo impregnata di storicismo e di umanismo, troppo "culturale" (avrebbe detto Preti) nei suoi presupposti metodologici, per comprendere a fondo le sue stesse degenerazioni ideologiche.*

Alessandro Pagnini

1. Parecchi anni fa ho visto un film: veramente un brutto filmaccio commerciale, della peggiore specie. Eppure, prescindendo dalla pacchiana realizzazione cinematografica, e pensando solo al racconto, l'autore (non so assolutamente chi sia) non doveva essere uno stupido – tutt'altro. Il film si chiamava, mi sembra, Sodoma e Gomorra: ma Gomorra non c'entrava per niente, c'era solo Sodoma. Proprio la Sodoma del racconto biblico: ma il racconto stesso era stato profondamente trasformato, in un modo, secondo me, molto interessante. Sodoma è una ricca e fiorente città, la cui ricchezza è dovuta soprattutto al sale. I Sodomiti vendono il sale alle tribù del deserto, e glielo fanno pagare... salato. Il sale è divenuto moneta di scambio: tutto ha un prezzo in sale. Anche gli schiavi sono pagati a peso di sale. Le tribù del deserto sono malcontente e ostili, e la città, nonostante abbia ricchezze, mura, un esercito regolare, non è sicura. Sodoma è governata da una regina, crudele, tirannica; sebbene non sia stata aliena da rapporti con persone dell'altro sesso (a quanto si allude, anche con il fratello), si diverte con sue schiave favorite (che, naturalmente, compera a peso di sale). E la città è tutta dedita, come la corte, alla lascivia: non tanto (o per lo meno non specificamente) alla sodomia, ma a tutti i piaceri e a tutte le perversioni sessuali, tra cui domina il sadismo (e il film, purtroppo, è pieno fino alla sazietà di sevizie e torture) non senza, qua e là, una vena di masochismo. La regina ha un fratello: abbastanza stupido, traditore (cospira contro la sorella), debosciato e alquanto sadico. Ciononostante conserva un briciolo di senso dell'onore: detesta la politica pacifista e vigliacca della sorella e vorrebbe, alla testa dell'esercito di cui è nominalmente il capo, rendere grande e sicura Sodoma con la guerra. Ed ecco arriva Lot, con la figlia e la schiera degli ebrei che lo segue: tutti disarmati. Chiedono alla regina il permesso di coltivare terre sterili davanti alla città, e l'ottengono contro un tenue canone e l'impegno di difendere la città da attacchi nemici. È in quella occasione che la regina di Sodoma regala a Lot una sua ex-favorita di cui si è stancata: questa sedurrà poi il vecchio ebreo e ne diverrà la moglie, ma di fronte alla sua religiosità e integrità alquanto rozza e contadina rappresenterà lo spirito cittadino, colto e corrotto. Sarà lei che quando Lot, in seguito a complicati eventi, si trasferirà con gli ebrei in città e diventerà un importante funzionario del regno, ne stimolerà l'ambizione. Alla fine il buon Dio d'Abramo

si stanca, manda gli angeli, decide di distruggere Sodoma: salva Lot con la figlia e un piccolo seguito del suo popolo (molti preferiscono l'imminente distruzione, di cui sono avvertiti, al riprendere la vita nomade o contadina). Salva anche la moglie e la figlia: ma la moglie, piena di nostalgia per Sodoma, si volta a guardare con rimpianto la città che si sta distruggendo, ed è trasformata in una statua di sale.

Devo dire che ho visto nel racconto un'allegoria del mondo democratico moderno, legato con la società industriale e l'economia del benessere. Sodoma è il mondo democratico moderno. Non per niente a capo vi è una regina, lussuriosa e pacifista: la città è un matriarcato e l'elemento maschile, oltre che estremamente scaduto e avvilito, non riesce a far valere neppure quell'ombra di valori virili che gli sono rimasti. Tutto è divenuto oggetto di scambio e di consumi: tutti vi sono schiavi, tutti valgono un pezzo di sale. E tutti vivono nell'immediato, nell'immanenza del piacere, senza autotrascendenza: e così il piacere stesso, le ricchezze, sono degenerati in gusto per l'autodistruzione, per la morte – in una irrazionale ribellione alla vita (senza neanche le mitologiche prospettive di un al di là); in una inerte e anzi quasi soddisfatta accettazione della morte imminente. La moglie di Lot potrebbe salvarsi, ma di fatto non si salva: è stata comperata con un pezzo di sale, e non vale più del pezzo di sale con cui è stata pagata; lussuriosa, ambiziosa, incarna lo spirito di Sodoma. La vita libera, in cui diverrebbe un essere umano, non è per lei: e ritorna il pezzo di sale con cui fu pagata.

Perciò mi piace intitolare a Sodoma questo saggio di critica della democrazia. Il lettore che avrà la pazienza di leggere e meditare capirà il perché del paragone assai meglio delle magre indicazioni contenute nella pagina precedente. Ma, a scanso di equivoci, devo qui avvertire, in linea preliminare, di alcune cose.

In primo luogo questo non è un saggio per i politici e per coloro che amano le discussioni politiche. Non si fa, qui, questione della democrazia come sistema politico: né, tanto meno, si discuterà se la "vera" democrazia sia quella americana o quella russa. I fatti politici sono affatto contingenti: sono mere tecniche per l'amministrazione del potere, e possono cambiare senza che la sostanza della vita, dei valori e dei rapporti umani muti veramente. È a questa sostanza, e non alle sue forme politico-giuridiche, che si indirizzano le presenti indagini critiche: è questa sostanza che intendo contestare e denunciare. E il mondo de-

cisamente orientato verso l'industrialismo ugualitario, verso la società dei consumi e del benessere e la tecnocrazia: quello che è oggi, nei paesi che l'hanno già raggiunta o la stanno raggiungendo, la democrazia; quella verso cui tendono i paesi sottosviluppati.

In questa denuncia non c'è alcuna nostalgia per il passato, né alcuna profezia per l'avvenire. Non ci sono proposte né di tornare indietro né di andare avanti: la storia segue dei corsi irreversibili, e le profezie le fanno gli spiriti religiosi o gli storici dilettanti, gli pseudo filosofi della storia – naturalmente sempre sbagliando. Il saggio si rivolge al presente, invita a meditare sul presente, invita a rifiutare il presente. Molto spesso, nella vita storica come in quella del singolo, si può non sapere quello che si vuole, pur sapendo benissimo quello che *non* si vuole; così come per scoprire errori non sempre è necessario conoscere la verità (so benissimo che la stazione di Firenze dista da casa mia più di un metro: ma non chiedetemi quanto dista, perché non lo so). E anche un saggio non può e non deve dare (dire) tutto: è un invito a riflettere, e ogni lettore che avrà avuto la bontà di seguirlo è lasciato interamente libero di decidere come vuole, come crede giusto, secondo la sua educazione, i suoi gusti, le sue convinzioni e la sua cultura.

2.

La carica estrema di risentimento sarà... posseduta da quella società in cui, come nella nostra, a diritti politici e civili press'a poco uguali e a una formale parità sociale riconosciuta pubblicamente, si accompagnano sperequazioni di fatto molto sensibili di *potenza*, di posizione culturale. Società in cui ognuno ha il "diritto" di confrontarsi con ogni altro eppure non può "confrontarsi di fatto". Qui... è assicurato un forte permeamento della società col risentimento già *dalla struttura stessa della società*.

Max Scheler<sup>1</sup>

Nelle bellissime, penetranti pagine del saggio *Del risentimento come elemento costitutivo della morale*<sup>2</sup> Max Scheler, proseguendo in modo

<sup>1</sup> M. Scheler, *Crisi dei valori (1913-1916)*, trad. it., Bompiani, Milano 1936, pp. 20-21.

<sup>2</sup> Appunto in *Crisi dei valori*, cit.

originale spunti tratti dalla *Genealogia della morale* di Nietzsche, ha delineato nitidamente il carattere di risentimento che ha l'etica borghese. Ma poiché questa costituisce pur sempre il nocciolo di quella che io chiamo "democrazia", nel senso, se si vuole, di "etica democratica" (lasciando cioè in disparte gli aspetti propriamente politici) la sua analisi conserva un forte sapore di attualità.

Non starò qui a riassumere il saggio, che sarebbe sciupato da un riassunto: mi interessa solo richiamarne quelle idee che, nella prospettiva di questo scritto, ne costituiscono gli enunciati fondamentali. Ne richiamerò il principio fondamentale, ampiamente svolto altrove, nell'opera più importante di Scheler, il *Formalismus*:<sup>3</sup> che la moralità non costituisce un valore proprio, primario, né materiale, né formale, bensì è il valore di atti rivolti a realizzare i valori positivi (e a eliminare i disvalori) secondo la loro gerarchia. Il cosmo dei valori infatti si dispone in una naturale, eterna gerarchia (data negli atti stessi di apprensione dei valori, perché questi atti sono sempre atti preferenziali). Al gradino più basso stanno i valori vitali, in mezzo i valori culturali, alla cima i valori della persona, culminanti nel sacro. Cause psicologiche o psicosociologiche (storiche) possono però oscurare il cielo dei valori, come addirittura mutarne o rovesciarne l'ordine naturale: ne risultano etiche imperfette, o etiche capovolte, perverse. Questo è il caso di un'etica dominata dal *risentimento*.

La parola 'Ressentiment' è stata introdotta nella lingua tedesca, togliendola dal francese, da Nietzsche nella *Genealogia della morale*. Scheler l'adotta, non avendo una parola tedesca adeguata a coprirne il significato:

... Da Nietzsche essa [la parola "risentimento"] è stata ormai coniata a *terminus technicus*. In francese, nel suo significato naturale, io vi ritrovo due elementi: in primo luogo questo: nel risentimento si rivive e si risente una determinata reazione emozionale contro altri; un rivivere e un risentire che fanno penetrare e sprofondare maggiormente nel centro della personalità quell'emozione, mentre contemporaneamente l'allontanano dalle zone di azione e di espres-

<sup>3</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16) [trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, San Paolo, Torino 1996].



sione della persona... Inoltre la parola indica che questa emozione è di qualità negativa, che essa contiene in sé un tratto di ostilità.

Insomma, il risentimento è fondamentalmente

un certo qual sdegno albergato nascostamente nell'animo frenato e indipendente dall'attività del soggetto, uno sdegno che si forma a conclusione di ripetute esperienze di moti di odio e di altre emozioni ostili; che non contiene ancora alcuna determinata intenzione ostile, ma alimenta in sé la possibilità di tutte.<sup>4</sup>

Il risentimento nasce da un odio impotente e represso. Nessuno è in grado di attuare *tutti* i valori; nessuno forse è in grado di *viverli* tutti – ma questa impossibilità, quando è strettamente legata a naturali limiti personali e alla coscienza di un proprio pregio personale, non impedisce di *riconoscere e rispettare* tutti i valori. L'uomo che si trova in tali condizioni è il tipo “nobile”. Ma ci sono uomini che si sentono, o sono di fatto per una necessità che li trascende, *esclusi di principio* da certi valori: non possono né attuarli né viverli, essi rimangono loro estranei. Questi valori quindi non apparirebbero neppure sul loro orizzonte morale e psicologico, se non ci fosse il confronto con altri che invece sono ammessi ad attuarli, o per lo meno a viverli. Se questi valori sono valori superiori, e soprattutto quando sono riservati, come privilegi o in conseguenza di privilegi, a uomini socialmente superiori e privilegiati, la situazione di inferiorità di chi non può viverli determina un tipo psicologico che Scheler chiama dell'uomo “volgare”.

L'uomo volgare odia i nobili da cui è soffocato, avvilito, umiliato. Questo sentimento di odio può prendere molte strade: quella della lotta, della competizione, della concorrenza; oppure quella della (apparente) rassegnazione, della repressione. L'uomo volgare “forte” infila la prima strada: lotta, compete, per affermare i propri valori, per raggiungere la parità con i nobili che ha di fronte: l'odio non lo avvelena, ma lo stimola. L'uomo volgare “debole” infila la seconda: non compete, si rassegna allo stato obiettivo di inferiorità. Ma questo odio represso lo avvelena: si distoglie (almeno apparentemente e momentaneamente) dal-

<sup>4</sup> M. Scheler, *Crisi dei valori*, cit., pp. 6-7.

le persone, ma si rivolge ai loro valori. L'uomo volgare debole non odia (apparentemente) i ricchi, ma disprezza la ricchezza, il senso dell'onore, l'orgoglio, ecc. ossia tutti i sentimenti di superiorità e le basi di tali sentimenti. È, appunto, *risentito*.

Ma, il risentimento, quando è comune a un'intera classe sociale, genera una morale rovesciata, un *rovesciamento dei valori*. I valori superiori vengono negati, perdono di pregio o addirittura (per esempio, l'orgoglio) divengono difetti: i valori inferiori (per esempio, quelli vitali) o i valori stessi strumentali per la rassegnazione (per esempio, l'umiltà, la pazienza, la laboriosità) divengono invece i valori più alti. Insomma: il risentimento è un odio che passa dalle persone ai loro valori – ai valori personali delle persone superiori, in primo luogo; e successivamente a tutto il cosmo di valori superiori costitutivi dell'eticità della classe nobile odiata. Questo dà luogo a una moralità impoverita (ridotta, appunto, ai valori più elementari, più bassi, più facili) e mistificata, in quanto vengono innalzate a valori qualità strumentali agli effetti dell'autoconsolazione e della rassegnazione, ma non utili, o per lo meno non essenzialmente inerenti alla capacità di vivere e realizzare valori superiori. Tipica per esempio di un'etica risentita è quella che assegna maggior valore allo studente poco intelligente ma sgobbone nei confronti di quello geniale e brillante, che consegue magari risultati assai inferiori, ma con meno fatica (e quindi, secondo questa etica a rovescio, con meno “merito”).

Connesso con tale rovesciamento generale è un altro rovesciamento axiologico su cui però Scheler non richiama l'attenzione: quello che chiamerò qui “rovesciamento fini-mezzi”. Ogni moralità è un regno di fini. Nel senso che i valori che essa contiene, e nella gerarchia in cui sono posti, si pongono alla volontà come fini da attuare nella *praxis*. Ma la *praxis*, in quanto agire naturale in un cosmo naturale, è legata a determinate condizioni – leggi di natura, situazioni ecologiche situazioni storiche, ecc., che, negativamente o positivamente, condizionano (impediscono o favoriscono) l'attuazione dei valori stessi. Determinate condizioni acquistano quindi valore non in sé, ma in quanto, appunto, condizioni per l'attuazione dei valori primari. Più specificamente ancora: le condizioni sono modificabili, e quindi la modificazione di esse in vista dell'attuazione dei valori primari acquista lo *status* di un fine intermedio o mediato. Chiamiamo generalmente “mezzi” sia le

condizioni favorevoli sia i fini intermedi (perché qui non ci interessano distinzioni molto rigorose): essi sono valori (e fini) solo subordinatamente. Ma la loro importanza è soprattutto quando sembrano costituire *conditiones sine quibus non*, e gli esclusi da essi, essendo esclusi perciò dai valori primari, concentrano su questi tutta la carica assiologica, facendone così valori primari. Così il denaro, il successo, la fama divengono essi stessi valori primari, con la tendenza a ridurre invece a valori strumentali i valori primari: è importante essere un grande medico o un grande artista perché si guadagnano quattrini, ecc. Anche qui la gerarchia naturale viene rovesciata.

La bella teoria scheleriana, pur così suggestiva, non è certo esente da critiche. Essa si fonda solo in parte su considerazioni oggettive, assiologiche e sociologiche; ma in parte si fonda su di una impalcatura teoretica, addirittura metafisico-religiosa, che pochi filosofi si sono sentiti, e ancora oggi si sentirebbero, di accettare. L'abbandono di tali presupposti non credo però che porti a invalidare l'intera teoria, ben fondata su considerazioni assiologiche e su esperienze storico-sociologiche passate e presenti atte a verificarla: porta però alla necessità di introdurre delle modificazioni e delle riserve. Accennerò qui soltanto a due punti, peraltro di notevole importanza.

Il primo riguarda lo *psicologismo* di Scheler. La sua analisi tenta una descrizione di *tipi di uomo* in quanto tipi di persona assiologica concreta, tentando di costruire una dinamica psicologica del risentimento. Questo modo di procedere è tipico di tutto il metodo scheleriano, un metodo che vorrebbe essere fenomenologico ma di un fenomenologismo che non ha mai preso molto sul serio la critica antipsicologista e la conseguente *ἐποχή* husserliana. La storia individuale di un uomo, nell'ipotesi che la si possa ricostruire, è certamente assai più complessa, né è probabile che, tranne in casi eccezionali, il risentimento esista e funzioni in una coscienza individuale come sentimento cosciente: è se mai una struttura, indeducibile dai comportamenti e dalle credenze, un fattore di collegamento funzionale nell'unità della persona. E comunque non può caratterizzare un'*ethos*, che è sempre (anche, ed esplicitamente, nell'analisi scheleriana) proprio di un gruppo, interpersonale. Bisogna quindi intendere il risentimento piuttosto come una struttura sociologica, determinata dalle situazioni obiettive del gruppo e che si riverbera sui singoli attraverso quella specie di "selezione na-

turale” che le situazioni obiettive e la corrispondente etica funzionale di un gruppo esercitano sui suoi membri. In altri termini: le situazioni obiettive del gruppo determinano la necessità di possedere in una certa misura certe qualità personali (per esempio, coraggio e forza fisica e destrezza in un gruppo guerriero; laboriosità, resistenza alla fatica in un gruppo contadino; ecc.); e determina anche una serie di abiti, più o meno istituzionalizzati. I membri del gruppo che *non* posseggono o *meno* posseggono quelle qualità personali, e che non si adeguano al costume, sono spinti fuori dal gruppo, comunque ciò avvenga: o come passaggio ad altri gruppi, o come caduta nella condizione di *paria*. Così si forma un’omogeneità tipologica entro il gruppo, e così si stabilisce la sua etica (la quale tende, come sempre, a fissarsi normativamente e a divenire tradizionale). Il risentimento è così primariamente un rapporto etico di un gruppo dominato con gruppi dominanti: solo quando il gruppo dominato rompe lo stato di dominio opera un rovesciamento e porta il proprio mondo etico a norma dominante, tendente (quasi sempre) a sostituirsi a quelle del gruppo spodestato. Così la borghesia impone il proprio costume contro il costume nobiliare; così il proletariato tende a imporre il proprio costume (ove differente) contro il costume borghese. In società come quelle moderne in cui l’intercomunicazione dei gruppi è molto facile, cioè i gruppi sono poco divisi, il risentimento può assumere aspetti più sottili, e spesso individuali – sono spesso gli individui che, passando a ceti sociali diversi da quello di origine, ne portano con sé, come una specie di malattia congenita, il risentimento.

Un aspetto molto importante di questa dinamica è che il risentimento produce, quando l’*ethos* risentito si impone come dominante, una “selezione naturale” a rovescio. Sono i portatori di valori superiori e primari che divengono degli esclusi e dei disadatti e tendono a venire eliminati (o a eliminarsi) dalle società: donde in genere un deterioramento del materiale umano della società stessa. Il muro di Berlino è una lezione molto importante.

Tocchiamo così il secondo punto della filosofia scheleriana che volevamo qui discutere: *l’eternità-oggettività dei valori e della loro gerarchia*. Anche questo è un punto praticamente inammissibile. Lasciando da parte gli eventuali presupposti teologico-metafisici di Scheler, *fenomenologicamente* si può sostenere che i valori sono dati *come* eterni, e così è data la loro gerarchia. L’apprensione del valore infatti è estranea

alla struttura temporale della cosa che eventualmente lo porta. Cioè, a scanso di equivoci: i fatti psicologici in cui si realizza eventualmente un atto (fenomenologico) di apprensione del valore sono naturalmente fatti che, in quanto relativi a un organismo (o soggetto fisico-psichico) avvengono nelle strutture temporali di tutti i fatti empirici: cosicché quello che ieri mi sembrava bello oggi può apparirmi brutto; ecc. Ma il rapporto fenomenologico tra atto e valore, tra valore e oggetto valutato è un rapporto a-temporale, perché intrinseco. L'unico senso che può avere, per esempio, una frase come "oggi questo è bello" è che l'oggetto indicato con "questo" *oggi* ha particolari qualità, proprietà, ecc., che i giorni precedenti non aveva, e forse nei giorni che verranno non avrà più – ma finché dura tale situazione l'oggetto rimane con lo stesso valore, perché "bello" è intrinsecamente connesso non al "questo" ma a determinati predicati del "questo": i predicati possono mutare, ma il rapporto tra essi e l'aggettivo di valore è acronico. D'altra parte abbiamo però l'esperienza storica della mutevolezza delle tavole dei valori, o forse soltanto (ma questa certamente) della loro gerarchia. Quello che in una cultura è bello, in un'altra è brutto; quello che in un gruppo nazionale o etico (o anche in un sottogruppo) è buono o addirittura doveroso, in un altro può essere cattivo o addirittura criminale. La contraddizione tra il punto di vista fenomenologico e quello statico non imbarazza Scheler: lo imbarazza, anzi, tanto poco che su una tale contraddizione materiale in una determinata civiltà è fondata la sua teoria del risentimento. Infatti alla sua teoria fenomenologica fa riscontro un'ontologia per cui i valori e la loro gerarchia esistono *in sé*, press'a poco come idee platoniche (N. Hartmann, che segue qui la medesima concezione di Scheler, abolirebbe il "press'a poco"): in tal caso la staticità sarebbe relativa soltanto al loro venire riconosciuti e appresi, non al loro essere in sé – il sole continua a esistere anche la notte, e gli oggetti conservano il loro colore anche al buio. Ma è proprio questa la metafisica che è difficile da ingoiare: e senza di questa rimane, non la contraddizione (ché tra due piani diversi non può esservi contraddizione), tuttavia la forte dissimetria tra la considerazione fenomenologica e quella storica.

Tale difficile situazione non è però esclusiva del campo axiologico: sebbene in maniera meno drammaticamente sensibile, la si ritrova anche nel campo della scienza. E forse una breve considerazione circa ciò che avviene in quest'ultimo campo potrà aiutarci a chiarirla anche

nel primo. Ogni verità teoretica è acronica: sarebbe ridicolo dire che, poniamo, nel VI secolo a.C. a Crotona nella Magna Grecia il quadrato costruito sulla ipotenusa di un triangolo rettangolo era (o divenne) equivalente alla somma dei quadrati costruiti sui due cateti. Il rapporto semantico tra i termini di un qualsiasi enunciato scientifico e il significato che lo rende vero non implica alcuna dimensione storica. Eppure è vero che ogni verità scientifica è storica, non solo nel senso banale che la sua prima affermazione è avvenuta nel tempo e, di principio almeno, è databile; ma anche nel senso, già assai meno banale, che molte verità scientifiche a un dato momento della storia hanno cessato di essere tali, e si può ragionevolmente congetturare che questa sorte le attenda più o meno tutte. Dico che questo secondo caso è meno banale, perché esso più direttamente chiama in causa la relatività storica del sapere. Infatti è sporadico il caso di un singolo enunciato scientifico che, definitivamente ammesso come vero, venga poi espunto come falso; più normale è il caso di complesse crisi della scienza, per le quali viene riveduto l'intero sistema delle categorie, del linguaggio, degli assiomi e delle prove. In esse si vede chiaramente, come in una specie di esperimento storico, come la verità scientifica dipenda da una serie di postulati, da un linguaggio, da metodi di deduzione, dimostrazione e prova che vigono in una società scientifica ove sono ammessi universalmente – e come questo concreto storico della scienza sia socialmente legato alle istituzioni scientifiche e possa con esso mutare. Tuttavia entro questo concreto storico la verità scientifica è acronica e vige come tale. E anche quando sopravviene una crisi scientifica essa sopravviene sempre entro una civiltà scientifica, nel drammatico confronto tra le strutture tradizionali e accettate della verità e i fatti nuovi che non contraddicono quelle strutture (ciò non sarebbe neppure possibile), ma piuttosto le mettono in contraddizione.

In una simile situazione dialettica mi sembra si debba collocare il risentimento, come situazione etica contraddittoria: ché esso non implichi la semplice *estraneità* a un cosmo di valori in una determinata gerarchia, ma insieme e il riconoscimento e la negazione di tale cosmo di valori. Chi si sente escluso dai valori superiori li nega (o ne nega la superiorità nella gerarchia) per negare l'esclusione: la quale resta il fatto di base – ma chi si sente escluso riconosce la realtà di ciò da cui è escluso. Altrimenti non ci sarebbe né risentimento né rovesciamento, bensì sol-

tanto alterità e indifferenza. Cioè: una determinata civiltà, per esempio la nostra (che è quella che qui ci interessa) quale assiologicamente si è venuta qualificando nell'era germanico-cristiana, si è assestata su una sfera di valori posti in una determinata gerarchia, la quale per secoli ha fornito la base di tutte le valutazioni, e il tribunale cui appellarsi in tutte le controversie assiologiche. Per la sua struttura acronica essa vale *per noi*, al pari della verità scientifica, come *la sfera*, universale e necessaria dei valori. È nei confronti di essa che si definisce il risentimento come etica rovesciata: cioè come un sistema assiologico che accetta il sistema tradizionale per negarlo, e contraddittoriamente (dialetticamente) lo nega mentre lo pone, ma lo pone nel momento stesso che lo nega. Non una *diversa* etica che si definisce da sé, per un suo *diverso* cosmo di valori: ma un'etica che si definisce in maniera, puramente negativa rispetto a un sistema che rimane insieme odiato ma pur sempre presupposto come reale e valido. Per questo possiamo parlare di risentimento, e dell'etica democratica come etica risentita, pur senza i presupposti platonicheggianti di Scheler: ci basta definire la situazione nella concreta storia e nella concreta assiologia della nostra civiltà.

La *Crisi dei valori* è del 1916 – di un'epoca cioè in cui la rivoluzione piccolo-borghese era, almeno in Europa, solo agli inizi, e la rivoluzione proletaria appariva appena una vaga minaccia. Scheler, come Nietzsche, descrive come tipica etica del risentimento l'etica borghese: noi invece, in questo saggio, intendiamo descrivere come etica del risentimento l'etica democratica, non importa se democratico-borghese (ossia piccolo-borghese) o democratico-proletaria (forse oggi la differenza non è poi così grande come ancora poteva apparire qualche decennio fa). Varie considerazioni possono giustificare preliminarmente questo nostro apparente scivolamento di piano storico. La prima è che, di fatto, l'analisi scheleriana colpisce solo uno degli aspetti dell'etica borghese, lasciando nell'ombra l'altro. Il mondo borghese non è composto soltanto dal tipo che Scheler chiama volgare-debole: in esso ha, e aveva soprattutto nel passato, nell'epoca paleocapitalistica, una funzione dominante il tipo volgare-forte, del plebeo che riesce, si impone, conquista ricchezze capitalistiche (e non sempre soltanto capitalistiche) e finisce col fondare dinastie che hanno tratti in comune con la tradizionale nobiltà. È il borghese in frack, che si batte in duello per difendere il suo onore, che sorveglia i matrimoni dei figli e delle figlie con la

stessa oculata gelosia di un nobile del sangue. *I Buddenbrook* di Thomas Mann sono la splendida storia di una di queste famiglie borghesi. Qui, anche se c'è risentimento, dove c'è appare piuttosto un punto debole, una rottura, che non l'elemento costitutivo di un'etica che ancora non giunge, non vuol giungere, a un vero e proprio capovolgimento dei valori tradizionali della civiltà. I valori personali – orgoglio, onore, fedeltà – vi hanno ancora una parte preponderante: il successo pratico è ancora considerato un premio e un riconoscimento di valori personali (spirito di iniziativa, coraggio, intelligenza, probità negli affari) che non un fine in sé stesso (anche se, poi, come tale viene perseguito); la povertà, quando non è volontaria, è sentita come una colpa o una punizione di colpe. Quest'etica non è democratica. È accanto a essa, in lotta con essa (che diventerà ben presto anche lotta politica) che si forma l'altra etica, quella descritta da Nietzsche e da Scheler, l'etica piccolo-borghese, ossia del plebeo debole, risentito: ed è quest'etica, con la sua tipica negazione dei valori personali, la sua istanza ugualitaria, il suo sentimentalismo populista e pauperista, che costituisce il primo nucleo storico dell'etica democratica. L'etica democratica quale si va affermando in questi nostri giorni è con quella, nonostante tutte le apparenze e le mistificazioni della dialettica, in una relazione di netta continuità storica: la stessa democrazia popolare o socialista ne costituisce un ovvio e normale sviluppo. Sviluppo che ha il suo fondamento profondo nell'evoluzione dall'economia paleocapitalistica all'economia della società industriale avanzata, alla civiltà del benessere e dei consumi. Il fenomeno lo si può osservare da molti punti di vista diversi, su molti piani, in moltissimi aspetti parziali. Come si passa da una politica aristocratico-liberale (con dosi più o meno forti di autoritarismo gerarchico) a una politica plebeo-democratica socialista o quasi-socialista, con un'indubbia tendenza al totalitarismo, così si passa a un'etica sempre più accentuatamente democratica. La stessa formazione della grande azienda industriale, con la sua struttura accentuatamente burocratica, viene togliendo senso alla posizione del "padrone", del "capitano d'industria", rendendone vane le sue eventuali doti personali, e delegandolo in un'aurea posizione di parassita sociale, come già è divenuto da tempo il proprietario di terre. I liberali che si commuovono fino alle lacrime sulle virtù dell'"iniziativa privata" sono semplicemente ridicoli, non rendendosi essi conto che stanno parlando di una economia che non è



più, di un “iniziativa privata” che non è minacciata, come essi temono, da improvvide statalizzazioni o collettivizzazioni, ma dalla dinamica stessa di quell’economia capitalistica che essi dicono di difendere (e poi si stupiscono e si addolorano del fatto che la loro propaganda lascia tanto freddi proprio quei capitalisti di cui i liberali si fanno non richiesti paladini). La calcolatrice elettronica, capace di elaborare immense e complesse statistiche, sta sempre più sostituendo il fiuto, il coraggio, l’iniziativa del padrone. Ma, più profondamente ancora, la spinta ugualitaria è implicita nelle stesse condizioni di sopravvivenza dell’economia neo-capitalistica: intendo dire nel delicato e difficile rapporto che si viene a stabilire tra produzione e consumo. Una volta, alle origini dell’industria capitalistica, la produzione industriale era prevalentemente rivolta a un mercato di acquirenti privilegiati: si produceva per i ricchi; lavoratori e ausiliari (impiegati, artigiani, piccoli professionisti) partecipavano punto o poco alla distribuzione e al consumo dei prodotti industriali. Ma ora la grande industria di massa è, appunto, di “massa”: produce per un mercato virtualmente infinito (onde l’imminente, costante, pericolo di crisi), ha per clienti tutti – i ricchi e i poveri, i vecchi e i giovani, i bianchi e i neri. Essa, per evitare le crisi, deve promuovere il potere d’acquisto degli stessi suoi dipendenti e ausiliari, degli “sfruttati” – lo stesso termine ‘sfruttamento’ oramai deve mutare di senso, se pure ne conserverà uno. Di qui varie conseguenze. Una è questa. Il mercato d’acquisto, la clientela, che prima era costituita da una molteplicità finita e determinata di clienti, ora è una “massa”, ossia una molteplicità (virtualmente) infinita e indeterminata, una totalità. Come cliente di questa economia, ogni uomo non è più “quel singolo”, ma un “individuo”, ossia un atomo. Proprio nel senso dell’atomismo classico: che gli atomi sono qualitativamente indifferenti, sono punti-massa componenti un corpo. L’uguaglianza di mezzi, l’uniformità di gusti e tendenze, l’omogeneità delle risposte alle sollecitazioni del mercato sono condizioni necessarie perché il sistema produttivo non entri in crisi. Non avere l’automobile, non volere la televisione divengono reati contro l’intero sistema sociale, come (o peggio) la renitenza alla leva o il rifiuto di andare alla guerra. L’altra conseguenza è questa. In vasti strati è in corso un’effettiva parificazione economica: a eccezione di pochi ricchissimi, le differenze economiche tendono a livellarsi; per lo meno, il benessere, la grande disponibilità di beni sul mercato, rendo-

no meno importanti le differenze economiche, le riducono a sfumature (uno ha la *Mercedes* o la *Jaguar*, l'altro la *Cinquecento*: ma è pur sempre un'automobile). Ma restano le differenze nei valori personali: le differenze nelle capacità di assorbire la cultura, le differenze nelle capacità soggettive di godere di beni a disposizione, le differenze di gusto... Già Scheler osservava che la parità giuridica non toglie, ma genera il risentimento nei "disuguali di fatto"; lo stesso, e in maniera ancora più profonda, fa la parità economica. L'escluso per ragioni economiche poteva nutrire odio per il privilegiato, ma anche consolarsi del carattere "esterno" della sua esclusione; ma l'escluso per incapacità personale di vivere valori che pure, economicamente, gli sarebbero accessibili, non ha consolazione: il suo risentimento non può che radicalizzarsi, rivolgersi contro i valori stessi e le capacità personali che permettono di fruirne.

Perciò l'analisi di Scheler si può applicare anche all'etica della democrazia di oggi. Vi ritroveremo gli stessi tratti, anzi radicalizzati in direzione ugualitaria, ossia con un accentuato rivolgersi del risentimento contro i valori superiori, i valori della cultura della persona.

Cominciamo da questi: essi infatti costituiscono il punto più sensibile, e perciò più caratterizzante la pietra di paragone – di un'etica. Già Scheler, operando sull'etica borghese, aveva notato un tipico rovesciamento. I valori diretti, le "virtù", di una persona sono, come già aveva osservato Aristotele, quelli che più facilmente la portano ad attuare nel mondo cose pregiate; per esempio, la forza fisica, l'intelligenza; aggiungiamoci qualità personali intrinseche (apprezzabili in sé stesse), come per esempio la bellezza; e anche (sebbene Aristotele fosse un tantino perplesso in proposito) doti "esterne", non inerenti alla persona ma dipendenti in qualche modo dal caso, tali che tuttavia possono giovare a una vita morale piena: per esempio, la ricchezza, la nobiltà della nascita. Sono queste le "virtù" esaltate in un'etica aristocratica qual è quella dell'*Iliade* e (in parte) dell'*Odissea*. Ma già l'etica esiodea, di ispirazione contadina (e quindi già fortemente risentita) contrapponeva a queste doti dirette le virtù indirette, anch'esse strumentali (ma assai più mediate, e in un certo senso soltanto surroganti rispetto a quelle del gruppo precedente) della laboriosità, pazienza, parsimoniosità. Questa concezione, come rileva Scheler, la ritroviamo assai accentuata nell'etica cristiano-borghese: dove si giunge all'estremo di contrapporre come virtù degne di apprezzamento la povertà alla ricchezza, la malattia al-

la forza, lo spirito di sacrificio e rinuncia al successo naturale, lo sforzo alle doti che portano al successo senza sforzo. L'uomo più degno di stima è quello che con la laboriosità e lo spirito di sacrificio si eleva dalla povertà alla rispettabilità sociale: questo è, per esempio, un tratto tipico dell'etica borghese nell'età vittoriana. Lo scolaro più degno è quello che, pur essendo meno dotato, riesce a strappare la sufficienza con lo studio assiduo: non quello che, ben dotato, brilla naturalmente.

La tendenza presente in quest'etica a tutti nota (ne è piena la letteratura moralistica di un secolo) è di passare da un rivolgimento che dirige le preferenze sui valori più poveri e più bassi rispetto a quelli più ricchi e più elevati a un rivolgimento ancora più radicale, che si esplica in una vera e propria *negazione dei valori personali*, e di conseguenza a un ugualitarismo che riduce l'essere-uomo agli aspetti non pregevoli dell'umanità stessa: non solo ai fattori più comuni (e quindi meno preferenzianti), ma addirittura ai momenti negativi. Quest'etica aveva già trovato nell'Ottocento una grandiosa espressione in quelle numerose varietà di sistemi ideologici che, cristiani o anti-cristiani che fossero, avevano in comune un *antropologismo ugualitario*. È questo il tratto che accomuna molti movimenti religiosi e sociali del secolo scorso (e degli inizi di questo secolo): il concepire l'umanità come il valore sommo e il senso del divino nella storia terrena e temporale. Che sia Cristo il simbolo dell'umanità oppure l'umanità il simbolo storico-terreno di Cristo, dal punto di vista axiologico la cosa non cambia: il valore centrale che dispone intorno a sé tutta la gamma dei valori da attuarsi è l'umanità. Già questo, dal punto di vista della tradizione cristiana, che poneva nella trascendenza e nella salvezza individuale per elezione il valore sommo, sarebbe un forte tratto di risentimento: una riabilitazione dei reprobati di fronte agli eletti (un tratto caratteristico, per esempio, di certo metodismo missionario). Ma non sono solo gli aspetti religiosi che qui ci interessano. È che l'"umanità" stessa è descritta non nei suoi aspetti di "grandezza", ma in quelli di "misericordia": umanità è il peccato, è la malattia, è la morte, è l'indigenza. *Questi* sono i tratti dell'"umanità"; a *questi* deve dirigersi l'amore. Si dirà che l'amore non implica l'apprezzamento che anzi esso può dirigersi alle persone che portano disvalori nello sforzo di innalzarle, di redimerle. Ma non è vero: l'amore è proprio l'atto che pone il valore (e, se si preferisce una forma discorsiva realistica, in cui "si dà" il valore): l'amore costituisce in valore il suo og-

getto. È vero che si possono amare persone che si disprezzano – ma ciò accade *nonostante* il disprezzo, non *in ragione di* esso. Cioè: l'amore si dirige sempre verso tratti apprezzati, e quindi può sussistere (in situazione drammatica) accanto alla apprensione, nel medesimo oggetto, di tratti non approvati. La ragazzina per bene che si innamora del *gangster* apprezza effettivamente il malvivente per qualche sua (reale o presunta) dote personale, anche se (ma bisognerebbe vedere quanto in buona fede) piange sui suoi delitti e dice che lo preferirebbe onesto. I movimenti umanitari dell'Ottocento dirigevano effettivamente il loro amore sull'umanità miserabile; un'umanità redenta li avrebbe lasciati indifferenti, o anzi probabilmente li avrebbe avuto come nemici.

Oggi le tendenze umanitarie sono molto scadute: ma non perché si sia superato il risentimento che le ispirava, bensì a causa del radicalizzarsi di questo risentimento. Nella migliore delle ipotesi, una posizione di tipo umanitario oggi verrebbe qualificata come "paternalismo": una posizione in cui il benefattore rimane altro dal beneficiato, e a questo superiore. L'umanitarismo presuppone pur sempre degli individui, o meglio delle persone singole, per lo meno nei benefattori (se pure i beneficiati vengono già intesi come "massa"). Oggi il risentimento si porta proprio contro il singolo, inteso come persona e sfera di valori personali. L'uomo che la struttura sociale condanna a essere uomo di massa afferma che solo la massa è valore – come diceva Toller nel celebre *Massa-Mensch*, «la massa è forza, la massa è diritto, la massa è comunità (*Gemeinschaft*)». Di fronte alle persone stanno le collettività, o per lo meno il gruppo (la classe, il partito, la nazione) come incorporanti valori decisamente superiori. Le virtù inerenti al sentimento del valore della persona (l'onore, l'orgoglio, ecc.) sono considerate vizi, anzi a volte reati: sono invece il lasciarsi assorbire nel gruppo, il sopprimere sé nel gruppo, il posporre i propri valori personali ai valori del gruppo, i sentimenti che l'odierna democrazia esige. In un senso ben diverso da Pascal, la democrazia ripete con lui «le moi est haïssable»: ma perché all'"io" deve sostituirsi il "noi", il mistico pronome che denota il dio-massa. Questo spiega, tra l'altro, il decadere del protestantesimo nel mondo cristiano e insieme a ciò alcuni importanti aspetti del profondo processo di trasformazione che sta subendo il cattolicesimo. Questo può accentuare alcuni aspetti comunitari e collettivistici che erano già nella sua tradizione, e che in qualche

modo trovavano la loro più alta espressione ideologica nella teologia paolina del “corpo mistico”. La Chiesa (nucleo potenziale dell’intera umanità) corpo mistico di Cristo, necessaria mediatrice metafisica tra i singoli e il Signore (contrariamente alla “solitudine del credente davanti a Dio” tanto tipica invece della religiosità protestante in genere, in particolare della luterana) diviene la base non solo ideologica, ma anche istituzionale, per una socialdemocrazia cattolica. Nel rito ciò si viene esprimendo nella volgarizzazione della massa e nei tentativi di volgarizzazione della musica sacra (tentativi assai problematici e a volte scabrosi: la *Missia Luba* ne resta forse il più bello e più sgomentante esempio) trasformazioni che hanno non tanto lo scopo di “far capire” ai fedeli ciò che sta accadendo nella rappresentazione rituale (a questo scopo bastava la generale informazione contenuta nelle abituali volgarizzazioni della dottrina cristiana), quanto di portarli a una più immediata partecipazione collettiva al rito e alle emozioni collettive che il rito dovrebbe suscitare. Ma più sostanziali trasformazioni stanno avvenendo anche nel campo della dottrina e della prassi sociale: la diversa funzione e posizione che acquistano reciprocamente preti e laici, la controversa apertura verso posizioni di sinistra nel campo politico-sociale, fino alla contestazione radicale (da parte di gruppi di cattolici estremisti) dell’intera società capitalistica. C’è, in questi gruppi di nuovi cattolici, un senso vivo della collettività della salvezza e della redenzione: senso che, ripetiamolo, si può ritrovare in tutta la tradizione cattolica, ma oggi si è venuto fortemente acuendo.

L’aspetto ideologico della democrazia più cospicuo, più significativo di questo radicalizzarsi del risentimento plebeo, è l’accentuato *uguagliarismo* contemporaneo. Abbiamo già accennato alle sue radici nella rivoluzione industriale; ma seguiamone le fasi sul terreno ideologico. La prima nasce nel Settecento: l’idea che gli uomini siano *per natura* uguali, e solo le convenzioni sociali li rendano disuguali. Ma questa idea dell’uguaglianza si traduce, nella rivoluzione liberale borghese, in un’uguaglianza meramente formale, giuridica: uguaglianza di tutti di fronte alla legge, uguali diritti e uguali obblighi verso lo Stato, uguali i tribunali e le procedure, uguali le sentenze a parità di fattispecie giuridica. Conquistata a prezzo di dure lotte e di molto sangue, questa uguaglianza appare oggi altrettanto ovvia quanto insufficiente. La critica di Marx – una critica che oggi pressoché tutti accettiamo – l’ha battuta in

breccia: questa uguaglianza non solo non è condizione per il raggiungimento dell'uguaglianza reale, materiale, ma anzi appare come una specie di trappola per impedire questa uguaglianza, per garantire, nell'astratta imperturbabilità della legge, i privilegi e le disuguaglianze reali. Di qui un nuovo egualitarismo che punta decisamente verso l'uguaglianza materiale. Ma anche in questo dobbiamo distinguere due fasi; distinzione particolarmente interessante perché la transizione dall'una all'altra fase si sta compiendo proprio in questi anni.

Il secondo momento è quello dell'uguaglianza socialista, ossia dell'uguaglianza economica – almeno di principio. Abolita la proprietà privata dei mezzi di produzione, reso praticamente nullo o privo di reale importanza il diritto di eredità (ridotto a limitate eredità di mezzi di consumo o di comodità), aperte le istituzioni scolastiche ecc. a tutti i ceti economici, distrutta la differenza di classi, a cui nel pensiero socialista si riporta alla fine ogni altra disuguaglianza tra gli uomini; e, in teoria almeno, dovrebbe, col tempo, sparire anche la differenza di quelle quasi-classi che si chiamano correntemente “ceti” o “strati”. Per lo meno, questo è un *postulato* del pensiero socialista: ché nella prassi degli Stati socialisti, o quasi-socialisti, ciò non si verifica. Anche dove un deciso aumento di benessere abolisce, o per lo meno attenua considerevolmente, la miseria degli strati più poveri e mette gli strati piccoli e medi in una situazione economica soddisfacente, tuttavia non si realizza una vera uguaglianza. A quanto pare, ci si muove in una specie di circolo vizioso: il prezzo della rivoluzione socialista e della rivoluzione industriale (la fonte del benessere economico), che appaiono essere le condizioni fondamentali per l'uguaglianza, è proprio un ribadirsi della disuguaglianza – o meglio, il sorgere di nuove disuguaglianze. Tralasciando qui l'opportunità di mantenere forme minori di impresa economica privata accanto alle grandi imprese statali, comunque la burocrazia e la tecnocrazia creano nuovi ceti o strati, o anzi una stratificazione gerarchizzata di ceti, che partecipano in maniera diversa al potere statale, e che in ultima analisi sono anche economicamente differenziati: sì che l'uguaglianza diventa una molto teorica “uguaglianza di possibilità” o del “punto di partenza”. Anche ammettendo questa come attuata, sarebbe sempre astratta, formale: ché differenze naturali di salute, intelligenza, aggressività, ecc., porterebbero i meglio dotati a dare la scalata ai posti più elevati nella stratificazione burocratica o tecno-

cratica. Ovviamente, non basta darsi tutti del “tu” o tutti del “voi” per essere effettivamente uguali...

Di qui il tipo di ugualitarismo radicale che costituisce l'ideologia dominante delle grandi ribellioni anarchiche di questi anni (1968): ribellioni di neri, ribellioni di giovani, movimenti studenteschi reclamano un'uguaglianza più assoluta, che cancelli le stesse differenze naturali. Lo stesso socialismo dell'Urss appare a questi movimenti come autoritario, antidemocratico, conservatore. Gli ultimi valori personali vengono negati: lo stesso “tu” o “voi” appaiono arcaici, e l'unico pronome personale che deve rimanere nella rinnovata grammatica ugualitaria è “noi”. Non si chiede “uguaglianza di possibilità”, ma uguaglianza in atto: non una situazione in cui a tutti sia dato di conquistare i posti di cui si palesano meritevoli, ma una situazione in cui non ci siano più né “posti” né “meriti”. In stretta dipendenza dal mito ugualitario stanno il pacifismo, l'a-nazionalismo e antirazzismo di questa democrazia radicale odierna.

Ora, il fatto che più colpisce in questi movimenti è il loro carattere sostanzialmente non-politico: dichiarato in alcuni, inconsapevole ma indubbio negli altri, che pure adottano un linguaggio similpolitico. Di fatto, un simile radicalismo democratico andrebbe bene, sì e no, forse per una comunità di santoni indiani del resto, droghe comprese, un modello amato da molti *hippies*. Ma non si capisce come su di esso potrebbe innestarsi una qualunque rivoluzione positiva: ché senza divisione del lavoro e di compiti, senza coordinamenti (e quindi senza coordinatori, progettatori e direttori tecnici), senza una qualche forma di amministrazione non sarebbe possibile una convivenza di lavoratori, una produzione organica. Sarebbe un ritorno allo stato di natura.

Rousseau (nell'*Origine della disuguaglianza*) afferma che nello stato di natura non esistono disuguaglianze. O meglio, esistono, ovviamente, disuguaglianze naturali: ma esse non hanno differenze sociali (tra l'altro, perché non esistendo la società, difficilmente potrebbero esserci differenze sociali). Più correttamente, si dovrebbe dire che le disuguaglianze naturali acquistano rilievo sociale solo entro una determinata società: e sono le strutture economiche, politiche, ecc., di ogni determinata società a determinare *quali* differenze naturali abbiano rilievo sociale, e che rilievo abbiano. Mentre in una società di tipo guerresco arcaico, di quando si combatteva “a lancia e spada”, differenze di robu-

stezza e coraggio fisici avevano un notevole rilievo, nella nostra ne hanno molto meno: sebbene l'adorazione per il campione sportivo sembri rivelare una nostalgia per un tipo di gerarchia di valori personali che la struttura sociale contemporanea sta eliminando. È anche vero che disuguaglianze un tempo giustificate possono rimanere, per effetto di inerzia del costume e/o di privilegi acquisiti, in un'epoca in cui hanno perduto di senso: e allora appaiono, a buon diritto, ingiuste. Per esempio, tempo fa in un documentario sulla donna giapponese, si mostravano donne pescatrici di perle che, condotte sul luogo di pesca dalla barca del marito, hanno il terribile compito di immergersi e staccare le perle, portandole poi all'uomo che le aspetta sulla barca. Questa che a noi oggi appare una assurda ingiustizia deve aver avuto in passato la sua giustificazione: quando al maschio, più robusto, spettava il compito di portare a remi la barca (che ora va a motore) lottando contro il mare e le correnti, e di issare la donna a bordo (oggi lo fa mediante meccanismi di bordo). Ma, comunque, se le disuguaglianze naturali ovviamente mutano di senso e importanza in diverse strutture sociali, non è concepibile una società che non dia senso e importanza a un qualsiasi insieme di tali disuguaglianze.

Vediamo ora qual è precisamente il ruolo del risentimento in questa concezione ugualitaria radicale. Cominciamo con l'analizzare la nozione stessa di "uguaglianza". Se A e B non sono due indiscernibili, dire che A è uguale a B non significa affatto dire che essi sono *identici*. A non è B, è diverso da B, pur essendo uguale a B. L'apparente paradosso si toglie se si parla di uguaglianza relativa, ossia uguaglianza rispetto a un qualche parametro o modulo (o insieme di parametri o moduli): in altri termini rispetto a qualche predicato  $\phi(x)$ . Se  $\vdash \phi(A)$  e  $\phi(B)$  posso scrivere

$$A \equiv B \pmod{\phi}$$

(adopero "≡" per l'uguaglianza, riservando "=" per l'identità). Sarà utile estendere la cosa, e invece di un solo predicato  $\phi$  prendere in considerazione un insieme congiuntivo o disgiuntivo di predicati  $\phi_1, \phi_2 \dots \phi_n$ . Se  $\phi_1(A), \phi_1(B); \phi_2(A), \phi_2(B); \dots; \phi_n(A), \phi_n(B)$  potremo dire che

$$A \equiv B \pmod{\bigcap_{1 \leq i \leq n} \phi_i};$$



oppure se  $\phi_1(A) \cdot \phi_1(B) \vee \phi_2(A) \cdot \phi_2(B) \vee \dots \vee \phi_n(A) \cdot \phi_n(B)$ , diciamo che

$$A \equiv B \pmod{\bigcup_{1 \leq i \leq n} \phi_i}.$$

Di conseguenza, due oggetti qualunque A e B potranno essere detti uguali o disuguali a secondo dell'insieme di predicati di riferimento; e la scelta di tale insieme dipenderà dal progetto, dallo scopo per cui li vogliamo uguagliare o disuguagliare. È chiaro che se l'insieme è congiuntivo, data una classe  $\alpha = \{A_1, A_2, \dots, A_n\}$  di oggetti, tra di essi si troveranno sottoinsiemi di elementi uguali (la relazione "≡" è transitiva) quanto più estesi saranno i predicati scelti a formare l'insieme: al limite se si prende il predicato (o il sottoinsieme di predicati) che determina la classe stessa, è chiaro che tutti gli elementi di  $\alpha$  saranno uguali. Così è chiaro che tutti gli uomini sono uguali rispetto al fatto di essere, appunto, "uomini", e non gatti o capre. Già, ma tale uguaglianza sarà ottenuta proprio prendendo in considerazione i caratteri più generici, più poveri di intenzione – la natura animale dell'uomo, con i suoi caratteri psico-fisiologici più generici e più elementari. Questo significa che vengono sospesi, considerati cioè come irrilevanti, tutti quei caratteri differenziali, quell'infinita varietà di caratteri per cui invece gli uomini *non sono* uguali.

Ora, quando ciò avviene in una considerazione naturalistica, per esempio in un trattato di zoologia o di anatomia umana normale, il fatto di per sé non testimonia una carica di risentimento: si fa un'anatomia dell'uomo come del gatto o della capra, sulla base di uno *standard* naturalistico rispetto al quale tutti gli individui della specie sono press'a poco uguali (e rispetto al quale tutti gli individui "normali" della specie sono uguali per definizione). Ma l'affermazione ugualitaria viene fatta in un contesto etico sociale, cioè valutativo – la pretesa uguaglianza *di fatto* qui viene invocata per sostenere un'uguaglianza *di valore*: per negare cioè una radicale differenza tra i valori personali dei singoli. Ciò significa che la sospensione dei caratteri differenziali come irrilevanti è fondata su una irrilevanza *valutativa*: le qualità e doti che distinguono un uomo da un altro non hanno valore; hanno valore solo le qualità più diffuse e più generiche, al limite quelle sole che definiscono l'uguaglianza zoologica. Cioè – la scala dei valori si arresta ai valori più

riscontrati, più bassi, più facili. Il mondo dei valori della democrazia ugualitaria potrebbe prendere per emblema quell'oscena piastrella che si vede qua e là in vendita, raffigurante la tazza di un w.c. e sotto i versi ispirati di ignoto poeta:

Saranno grandi i papi  
Saran potenti i re,  
Ma quando son qui sopra  
Son tutti come me.

Per rispondere a questa posizione valutativa la stessa nozione di “natura umana” (quella a cui la comune partecipazione ci uguaglia) deve venir costruita al livello più basso. Con tale costruzione si connettono le ideologie violentemente antirazziste che in questi anni cercano di affermarsi in maniera violenta. Esse si sono insinuate come reazione all'esasperato razzismo sadico dei nazisti: e l'orrore per questo ha fatto sì che molti studiosi in buona fede hanno accettato ideologie antirazziste altrettanto esasperate e in ultima analisi distruttive. E non è un caso che le scienze, o pseudo-scienze, che maggiormente sembrano appoggiare con le loro teorie questi movimenti antirazzisti – intendo scienze come l'antropologia culturale e l'antropologia sociale – siano in massima parte coltivate e sostenute da studiosi e scrittori di etnia ebraica.

Ma l'ugualitarismo è un'ideologia: e tipico di ogni ideologia è di avere un carattere normativo nascosto, di affermare che qualcosa *è* per affermare che qualcosa *deve* essere. In quanto movimenti pratici, i movimenti ugualitari contemporanei partono dal fatto che oggi, di fatto, esistono delle disuguaglianze, ma che esse devono essere tolte via dal moto rivoluzionario. “Gli uomini sono uguali” significa: “Dobbiamo instaurare un mondo fisico e sociale in cui gli uomini siano uguali”. Si esigono uguaglianza di occupazione – che tutti lavorino nello stesso modo: per esempio, che anche gli intellettuali debbano compiere lavori manuali (squadre di studenti impiegati in opere pubbliche, come strade ecc.; preti operai, e simili); uguaglianza di gusti e modi di vita, che tutti mangino nello stesso modo in mense comuni, che tutti vestano ugualmente male (dove le ironie, per esempio, verso gli abiti da sera o da cerimonia); ma soprattutto che a tutti, non solo ricchi e poveri, ma anche adatti e disadatti, venga impartita la medesima istruzione, che tut-

ti frequentino le medesime scuole – naturalmente, tali che il loro tono generale venga abbassato al livello dei meno adatti. In questo modo si spera, col tempo, di cancellare ogni disuguaglianza di valori personali, di giungere a produrre una nuova specie umana uniforme. Ciò implica ovviamente, non solo la negazione nel giudizio valutativo, ma un programma di soppressione pratica dei valori più tipicamente personali; non solo, ma siccome i valori più tipicamente disuguaglianti sono in genere i valori più elevati, specialmente i valori della cultura, è contro di questi che si appunta più specialmente la lotta – ed è proprio contro di questi che si elevano come valori “autentici”, “genuini”, i valori più bassi, quelli più legati alla sfera del vitale, come il denaro, l’amore fisico, la capacità di vivere una vita di gruppo.

Il risentimento opera qui nel senso specifico di un capovolgimento nell’ordine gerarchico dei valori tradizionali. Ma anche nel senso di un capovolgimento dei fini e dei mezzi. I valori che sono valori derivati, strumentali, in quanto rappresentano mere condizioni di fatto per l’attuazione di valori superiori, quali la ricchezza, la capacità di amare, la capacità di adattamento sociale, ora divengono *i valori*, posti in assoluto, non solo indipendentemente, ma nella negazione di quei valori finali di cui questi sarebbero meri mezzi o condizioni. L’espressione colta di queste situazioni di risentimento è data dall’ondata di irrazionalismo che sta invadendo tutta la cultura contemporanea: irrazionalismo che oscilla tra forme assai sottili (come il tecnicismo che sembra tipico della cultura americanizante e l’ideologismo della cultura di sinistra) fino a forme esasperate di mistica contestazione globale di tutta quanta la cultura, fino allo stesso linguaggio, in un rivoluzionarismo astratto senza scopi e senza meta, come volontà di distruzione di tutta quanta l’eredità culturale in nome dei presunti valori della spontaneità ignorante dei ragazzi, dei neri, della gente di colore. In questa contestazione totale l’etica democratica si volge persino contro sé stessa: non ha neppure più un qualsiasi mondo di valori da affermare e instaurare, bensì si pone solo come negazione globale del mondo di valori in quanto tale, in qualsiasi modo si possa concepire [...].