

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

*di Barrington Moore jr.*

### *Unità della sofferenza e varietà della felicità*

Da molti secoli i saggi e le persone normali si domandano che cosa significhi felicità. Certi hanno pensato che la vera felicità si potesse raggiungere solo con l'esercizio delle facoltà più alte dell'intelletto. Altri, come Freud, hanno sostenuto che i piaceri estetici e intellettuali non sono che pallide imitazioni — anche se talvolta inevitabili e necessarie — dei piaceri veri che si ricavano dal soddisfacimento delle pulsioni fisiche e degli istinti. C'è chi trova la felicità nell'appartenenza ad una comunità congeniale e nei ruoli che può svolgere in essa; altri detestano la comunità e cercano soddisfazione nella solitudine, nella contemplazione, nell'intimità. C'è poi quella forma di felicità, generalmente giudicata abnorme, che deriva dal rendere infelici gli altri. Per essere una forma di comportamento abnorme è straordinariamente diffusa: appena riescono a liberarsi dalle costrizioni del lavoro, gli uomini mostrano spesso una sottile inventiva nell'escogitare modi di infliggersi sofferenze a vicenda, forma di condotta, questa, che si presenta con tutta evidenza nel comportamento delle aristocrazie verso i propri membri, anche se non si limita affatto a loro. Per quanto riguarda la felicità, quello che si può dire è che le sue fonti sembrano infinitamente varie e che le dispute sui gusti sono notoriamente di ardua soluzione.

Diverso è il caso dell'infelicità e della sofferenza, e la distinzione costituirà sia il punto di partenza per le riflessioni di questo saggio sia il tema ricorrente intorno a cui ordinarle. Se trovano difficile accordarsi sul significato e sulle cause della felicità, gli uomini trovano molto più facile sapere quando sono infelici. Non sembra necessario allineare delle prove per dimostrare che raramente hanno goduto

BARRINGTON MOORE JR.

1) di essere torturati o massacrati da un nemico crudele; 2) di patire la fame e le malattie; 3) di sopportare le pretese di autorità spietate che si portano via i frutti di lunghe fatiche; 4) di subire la perdita di persone amate per gli atti di altri su cui hanno poco o nessun controllo; 5) di marcire in prigione, ardere sul rogo, o, più semplicemente, perdere i mezzi di sostentamento per avere espresso opinioni eretiche o impopolari. Naturalmente anche in questo campo ci sono delle varianti. Grazie al condizionamento culturale e sociale alcuni gruppi di persone sopportano la sofferenza meglio di altri, e gli atteggiamenti verso la sofferenza culturalmente sanciti differiscono molto da luogo a luogo. Dandosi a pratiche ascetiche certe persone si sono assunte deliberatamente enormi carichi di sofferenza; però l'hanno fatto per raggiungere un bene maggiore o una più alta forma di felicità. Come ha osservato l'antropologo Clyde Kluckhohn, non si conosce alcuna cultura umana che abbia fatto della sofferenza un fine in sé. Anche se non è un catalogo completo delle sofferenze umane, questo elenco abbraccia un ampio segmento dell'arco dei mali umani, probabilmente le forme più gravi. Sarà comunque più che sufficiente per la nostra indagine.

È anche possibile riconoscere certe cause ricorrenti della sofferenza umana con un linguaggio schietto e concreto. Vedendo le cose dal punto di vista dell'organizzazione sociale invece che da quello della singola vittima, e attenendoci sempre a categorie empiriche formulate alla buona, queste cause sono state e a tutt'oggi restano: 1) le devastazioni della guerra; 2) la povertà, la fame e le malattie; 3) l'ingiustizia e l'oppressione; e infine 4) la persecuzione delle opinioni dissidenti, forma di sofferenza, sia detto per inciso, molto più comune nelle società europee che in quelle asiatiche. La stragrande maggioranza degli uomini è vissuta sotto questi flagelli durante la maggior parte della storia che noi conosciamo.

Questa visione della natura unitaria della sofferenza umana, unitaria almeno in confronto alla felicità umana, è utile per risolvere alcuni dei problemi più spinosi concernenti il ruolo più appropriato che le valutazioni soggettive e i giudizi morali possono o debbono svolgere nell'analisi sociale<sup>1</sup>. Il ruolo appropriato della valutazione morale è una questione a proposito della quale mi permetto l'imperti-

<sup>1</sup> Molte persone che si occupano di scienze sociali sostengono di avere adempiuto ai loro obblighi a questo riguardo una volta che abbiano dichiarato i propri pregiudizi e le proprie preferenze con chiarezza nella prefazione alle loro opere. Ma simili dichiarazioni non affrontano i problemi. Spesso si dimostrano null'altro che varianti dell'assoluzione rituale o espedienti per propiziarsi gli eventuali critici.

nenza di ritenere che esiste molta confusione non necessaria, anche se non sono tanto arrogante né tanto sciocco da credere che troverò larghi consensi su quello che ora dirò.

Nel passato, come nel presente, le questioni più gravi sono state di solito simultaneamente morali e politiche. Esse hanno riguardato il modo in cui doveva essere organizzata la società umana; per esempio, se dovesse basarsi sulla schiavitù o sul lavoro di uomini liberi, se si dovessero premiare soprattutto coloro che avevano capacità militari dandogli della terra, come avveniva sotto il feudalesimo, o coloro che avevano talento per le attività economiche, come avviene sotto il capitalismo, o, in casi più rari, coloro che mostrano una combinazione di virtuosismo religioso e abilità intellettuali, come nel sistema indiano delle caste o in certe società teocratiche. Su un piano più astratto, le questioni che eccitano le passioni, specialmente in un periodo di mutamento, sono quelle che riguardano le forme dell'autorità e della giustizia e gli scopi della vita: cioè in quali modi gli esseri umani vadano trattati come mezzi e come fini. Sin dall'inizio della storia documentata, dietro tutti i grandi mutamenti ci sono state correnti di convinzione morale possenti sui modi in cui la società umana dovesse e non dovesse essere organizzata, anche se le passioni morali ben di rado, e forse mai, possono muovere senza l'intervento di interessi materiali grandi moltitudini di uomini e donne così da lasciare un profondo segno nella cronaca. In altre parole, la politica comporta necessariamente scelte morali, anche se, come vedremo più avanti, queste due sfere non coincidono e tra di loro sembra esserci un conflitto non evitabile.

Perciò è impossibile evitare di prendere una posizione morale, non solo quando si scrive di politica, ma anche quando *non* si scrive di politica e ci si dedica invece alle faccende quotidiane della vita come studiosi, calzolai, meccanici o idraulici. Il rifiuto di occuparsi di problemi politici è di per sé un atteggiamento politico, anche se non è necessariamente un atteggiamento a favore dello *status quo*, come spesso si sostiene. Se il regime dominante esige dal cittadino comune le prove tangibili che le sue convinzioni politiche sono corrette, come avviene sempre più spesso nelle società contemporanee, il rifiutarsi all'impegno politico e il ritirarsi negli interessi personali diventano atti di opposizione, a volte persino atti di pericolosa sfida. Quanto a colui che si dedica a studiare la società umana, è scontato che perlopiù la sua opera, anche se cerca di essere obiettiva, sarà guidata dai suoi postulati e dalle sue preferenze morali consapevoli e inconsapevoli. Come minimo, è poco probabile che uno studioso completamente soddi-

BARRINGTON MOORE JR.

sfatto del mondo in cui vive si faccia in partenza le stesse domande che si pone lo studioso che prova sdegno e nausea ogni volta che guarda il giornale. D'altro canto, né la soddisfazione né lo sdegno costituiscono adeguate garanzie che si faranno le domande giuste, cioè quelle domande che portano ad una comprensione accurata di quello che avviene e del perché.

Da queste considerazioni deriva che i giudizi morali hanno un posto non solo inevitabile, ma anche necessario e giusto negli sforzi per formulare valutazioni politiche ragionate. Ma quali giudizi morali? È qui che cominciano le difficoltà. A quanto pare oggi molti credono che, se in una discussione entrano i giudizi morali, la scienza per forza di cose si dilegui. Dato che — su questo essi sono d'accordo — le considerazioni morali sono inevitabili, non può esistere un modo scientifico di affrontare le faccende umane. I giudizi morali sono inevitabilmente arbitrari, aggiungono, e perciò due persone che abbiano posizioni morali diverse non potranno mai trovarsi d'accordo nell'interpretazione di fatti sociali. Questo atteggiamento mi sembra non sostenibile e nichilistico<sup>2</sup>. Però vorrei aggiungere subito che non ho affatto intenzione di minimizzare le enormi difficoltà che ostacolano un accordo ragionato su questioni che suscitano passioni politiche. La posizione che condivido attribuisce alle debolezze della natura umana e alle insufficienze dei dati disponibili l'origine di questi ostacoli. Basandosi soltanto su questo si può senz'altro ammettere che l'accordo perfetto è molto improbabile, se non impossibile. Ma non è questo il punto che mi interessa. Si tratta invece di decidere se la ricerca di un accordo ragionato valga la pena di essere perseguita perché è almeno in linea di principio possibile (anche se si tratta di una meta che non si può mai raggiungere pienamente) o se l'impresa sia per sua natura impossibile perché ogni giudizio di questo tipo è necessariamente arbitrario.

Solo se fossero simultaneamente presenti due condizioni i giudizi politici e storici sarebbero necessariamente arbitrari, cioè diventerebbero una questione di inclinazioni e preferenze personali. La prima

<sup>2</sup> Come molte idee insostenibili, questa è a mio avviso l'esagerazione fuorviante di un'intuizione valida, cioè della consapevolezza che i fatti sociali e le valutazioni morali di questi fatti possono cambiare col tempo ed effettivamente cambiano. Una volta, ad esempio, la schiavitù era vista come una parte dell'ordine naturale dell'universo, anche se Aristotele, che viene spesso citato come sostenitore di questa opinione, lascia trasparire, mi sembra, un certo disagio (cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, II, 13-15). Più tardi, per motivi che si possono ricostruire, anche se sono oggetto ancora oggi di dibattito, la schiavitù diventò per molti che non erano schiavi un'istituzione moralmente riprovevole. È chiaro che essa è stata come minimo sgradevole per la quasi totalità degli schiavi di tutti i tempi, e questo è uno dei motivi per cui si può parlare di unità della sofferenza.

condizione sarebbe che le stesse preferenze morali fossero puramente arbitrarie, nel senso che non potesse esistere alcun modo di giudicare tra di loro. Qui è utile il concetto della natura unitaria della sofferenza. Credo semplicemente non vero che le preferenze morali siano di fatto puramente arbitrarie. I fatti ci indicano piuttosto chiaramente che gli esseri umani non desiderano una vita di sofferenze, o almeno che non la desiderano per se stessa. Questa indicazione mi ha condotto ad adottare come premessa di lavoro la posizione morale secondo cui la società dovrebbe essere organizzata in modo da eliminare le sofferenze inutili. Inoltre desidero fortemente che la società permetta e anzi incoraggi gli esseri umani a trovare proprie forme di felicità a modo loro fintantoché la loro ricerca non causi sofferenze ad altri. Naturalmente non c'è una ragione puramente logica che imponga di adottare questo punto di vista. Ma le considerazioni della logica formale sono poi le sole, o di per se stesse quelle decisive, quando si tratti di raggiungere una decisione che è in ogni caso inevitabile?

Questo aspetto della questione può avere creato più confusione del necessario. Se in uno studio politico i dati di fatto e la logica sono solidi, il punto di partenza morale svolge un ruolo molto limitato rispetto al contributo intellettuale che lo studio stesso può dare. Si può capovolgere la premessa morale senza che si abbiano effetti sul resto dell'argomento. Nel caso di questo saggio, se gli argomenti generali sono corretti, è presumibile che chiunque volesse aumentare le sofferenze umane troverebbe il discorso pertinente.

La seconda condizione è più complessa. Perché i giudizi politici e storici diventino fondamentalmente una questione di preferenza personale e di capriccio arbitrario mi pare che non dovrebbero esistere possibilità effettive di fare affermazioni corrette o incorrette sui fatti o sui nessi causali tra i fatti<sup>3</sup>. Pensatori di tutto rispetto hanno preso questa posizione negativa, la quale, per quanto riesco ad accertare, ha le sue radici moderne in Hume e in Kant. Negli scritti di storia e di politica la troviamo di solito esposta in una forma più eclettica. Si dà per stabilito e indiscutibile un certo sostrato di fatti, come la sconfitta di Napoleone a Waterloo nel 1815. Ma il senso, l'importanza e i rapporti interni tra questi fatti vengono visti in un certo senso come prodotti dell'osservatore.

Ora è verissimo che l'idea di conoscenza è priva di senso se non

<sup>3</sup> So bene che il concetto di causa è visto con un certo sospetto nei circoli epistemologici avanzati. Nondimeno io lo trovo indispensabile e continuerò ad adoperarlo nel senso di un nesso determinato e scopribile tra due o più fatti. I fatti, naturalmente, mostrano gradi diversi di complessità.

BARRINGTON MOORE JR.

c'è colui che conosce. Perciò la conoscenza implica una forma di interazione tra osservatore e osservato, interazione che certamente assume particolari caratteristiche quando degli esseri umani osservano altri esseri umani; di questo aspetto parleremo tra poco. È anche vero che l'osservazione è sempre guidata da preconcetti, da modi di ordinare i dati, che variano molto da individuo a individuo e ancora di più da un'epoca culturale all'altra<sup>4</sup>. Ma nessuna di queste due proposizioni ci dice qualcosa sulla correttezza della conoscenza. Perché la conoscenza sia corretta mi sembra che le affermazioni debbano rappresentare correttamente i rapporti che esistono nei fatti e tra i fatti. Proprio per questo non mi sento assolutamente disposto ad accettare questa posizione negativa, e ritengo invece che la seconda delle due condizioni necessarie per giustificare una visione *inevitabilmente* arbitraria o prospettivistica delle vicende umane non possa trovare adempimento.

Per dire la cosa in modo positivo, i fatti della società e i nessi causali che esistono tra di loro sono reali nel senso comune della parola. Hanno un'esistenza e una struttura del tutto indipendenti dall'osservatore che cerca di capirli, sia questo osservatore un conservatore o un liberale oppure un radicale. Le preferenze morali dell'osservatore non c'entrano affatto con l'esistenza di questi fatti o con la loro struttura intrinseca e obiettiva e i loro rapporti vicendevoli. L'osservatore che volontariamente o involontariamente scivola nella sostituzione delle preferenze alla realtà non fa altro che ingannare se stesso e gli altri. Chi lo fa deliberatamente è evidentemente disonesto, anche se il caso è piuttosto raro.

In definitiva questa mia posizione implica una sottolineatura della nota tesi secondo cui l'analisi causale e la valutazione sono attività distinte anche se collegate. Ambedue mi sembrano inevitabili, e alcune delle maggiori difficoltà derivano dal fatto che spesso è necessario portare avanti tutte e due nello stesso tempo. Il ruolo legittimo dell'impegno morale è di dare rilievo o importanza ad alcuni fatti e collocarne altri sullo sfondo. Nel vecchio melodramma cinematografico il fatto che l'eroina sia legata ai binari a qualche chilometro dal treno che avanza è alquanto importante per l'eroe che galoppa verso il punto cruciale con un coltello tra i denti. Per empatia è importante anche per il pubblico. Altri dati, come il numero di pietre tra le traversine, non sono importanti per l'eroe. Potrebbero naturalmente essere im-

<sup>4</sup> Il concetto di schema e di correzione di E. H. Gombrich tiene conto di questo rapporto. Si veda il suo *Art and Illusion*, Princeton 1960, opera di un'intelligenza luminosa e colta che getta luce su zone molto più ampie di quelle affrontate direttamente.

portantissimi per l'addetto alla manutenzione dei binari in giro d'ispezione. Ma ciò che noi cerchiamo nei fatti non altera i fatti stessi; è solo un primo passo verso il loro mutamento. La loro struttura resta la stessa quale che sia la cosa che noi cerchiamo. Il significato è letteralmente *nei* fatti.

Molto spesso il significato può essere nei fatti stessi senza che osservatori e partecipanti se ne avvedano. Se il cavallo su cui galoppa l'eroe inciampa e cade su una pietra, l'eroe farà una scoperta molto spiacevole sul significato di questo fatto. Se il suo lodevole desiderio morale di salvare l'eroina al più presto lo porta a disinteressarsi dello stato del terreno su cui galoppa, sarà molto più facile che l'eroe vada a finire male.

Nelle semplici vicende della vita quotidiana, che non sono artificiosi melodrammi, le persone in genere non hanno bisogno di sentirsi dire in termini astratti che il consentire che le preferenze morali o le speranze o i timori offuschino il giudizio può condurre a risultati disastrosi. Lo imparano da sole. Disgraziatamente quelli che scrivono di politica e sulla società, così come quelli che operano in questi campi, molto spesso non incorrono in alcuna diretta penalità per non avere capito dove cominci e dove finisca la moralità. Semmai spesso sono altre persone del tutto innocenti a pagare il prezzo estremo per l'autoinganno dei loro leaders intellettuali e politici.

Tuttavia il piccolo melodramma con l'eroina ancora legata ai binari servirà a chiarire alcuni altri punti: la natura particolare dei fatti sociali, la loro resistenza al mutamento e il prezzo del mutamento stesso. L'eroe del melodramma è estremamente ansioso di mutare il fatto che l'eroina è legata ai binari con robuste corde, presumibilmente annodate qualche tempo prima da un malfattore dai baffi neri. Con l'acuminato coltello tra i denti ha i mezzi per modificare questo fatto pagando un prezzo personale assai basso, non più alto, diciamo, del fare sudare e forse zoppicare un po' il fedele cavallo.

Sarebbe bello se i problemi della vita reale fossero tanto semplici. Il melodramma dà risalto ad un punto molto semplice spesso ricordato e forse ancora più spesso dimenticato: i fatti sociali sono il prodotto di azioni umane. In questo senso sono prodotti lavorati. Perciò una delle cose più importanti che l'analista sociale deve scoprire è perché siano dei fatti. Chi ha legato l'eroina ai binari, e perché? In questo caso come nei casi della vita reale una parte importante della risposta è che alcuni individui, identificabili e concreti, traggono un guadagno altrettanto concreto dall'esistenza di quei fatti, mentre altri esseri umani per la stessa ragione ci perdono.

BARRINGTON MOORE JR.

Nel contempo è importante ricordare che quando si sono indicate le implicazioni politiche di un argomento non si è ancora detto nulla sulla validità di questo argomento. È un espediente polemico comune quello di screditare un ragionamento dimostrando che porta a conclusioni politiche indesiderate, a conclusioni conservatrici se chi fa la polemica si rivolge ad un pubblico di sinistra, e viceversa. Anche se il tentativo può servire a provocare ulteriori riflessioni e un riesame dei problemi, la dimostrazione, ancorché senza pecche, non dimostra in realtà nulla circa i problemi in discussione.

Ed è questa, penso, la ragione fondamentale per cui l'analisi sociale seria non può preoccuparsi delle eventuali utilizzazioni politiche. Non esiste alcuna garanzia intrinseca che l'analisi sociale valida dia sempre conclusioni favorevoli all'impulso umanitario<sup>5</sup>. Ciò che si può dire in questo senso è piuttosto ovvio. Per ogni specifico problema solo una serie di argomenti può essere valida. Argomenti validi che indichino le difficoltà e gli ostacoli che si frappongono al mutamento delle istituzioni hanno implicazioni conservatrici o reazionarie. Argomenti che indichino i modi di superare queste difficoltà più o meno agevolmente hanno implicazioni liberali o radicali.

Si fa spesso notare che il radicale — termine usato qui, come nel resto del saggio, per indicare l'uomo di sinistra — ha un compito intellettuale particolarmente difficile perché è impossibile dimostrare in anticipo che un nuovo e non ancora collaudato ordine sociale sia davvero in grado di funzionare. Il massimo che i radicali possono sperare di dimostrare con i dati di fatto è che il potenziale di una migliore organizzazione esiste già, per esempio, sotto la forma di una tecnologia avanzata, di un alto livello di istruzione, e così via. D'altro canto, all'opposto estremo dello schieramento, il reazionario non può seriamente sperare di dimostrare che ciò che esiste deve per forza continuare ad esistere. Né il liberale può dimostrare che il mutamento naturale e graduale funziona sempre. I fatti sono gli stessi per tutti, ad un capo all'altro dell'arco politico, e le difficoltà epistemologiche sono pressappoco uguali. Alcuni fatti, soprattutto quelli della storia passata, oltrepassano completamente la capacità di chicchessia di modificarli. Naturalmente la nostra *conoscenza* di questi fatti cambia continua-

<sup>5</sup> Una volta credevo che potesse esserci una qualche tendenza generale in quella direzione perché i gruppi dominanti di tutte le società sono di solito quelli che hanno più da nascondere sul modo in cui funziona la società. Perciò l'indagine critica dovrebbe favorire di solito la sinistra. Ulteriori indagini sul carattere dei movimenti di opposizione e rivoluzionari della classe inferiore mi hanno reso più cosciente del fatto che anch'essi hanno molto da nascondere (e da esagerare) per ragioni politiche. Perciò ora sono assai più scettico sull'esistenza di una tendenza di questo genere.

mente. Tutto ciò che si può fare è modificarne le conseguenze. In certi casi il mutamento può costare talmente tanto da renderlo praticamente inaffrontabile. In altri casi rientra senz'altro nell'ambito di un immaginabile sforzo umano concertato. Bisogna esaminare i casi in concreto.

Con l'avvertimento che occorre sempre chiedersi *a chi tocchi il costo*, il concetto dei costi variabili fornisce un utile mezzo per evitare i pantani filosofici della contrapposizione tra determinismo e indeterminismo. Invece di chiedersi se una specifica organizzazione o prassi sociale (per esempio la guerra) sia o non sia in qualche modo inevitabile o determinata, si tenta di accertare le condizioni in cui si presenta e quelle in cui non si presenta. Se si è contro quella prassi, si cerca di apprendere da queste condizioni qualcosa circa i probabili costi e benefici di un mutamento, e quali prospettive ci siano di costituire una forza a favore del mutamento stesso. Così, detto in forma un po' schematica, la sequenza procede dalla preoccupazione morale, attraverso l'analisi causale, all'azione politica. Nella vita reale naturalmente questi tre processi si svolgono di solito simultaneamente e agiscono ognuno sugli altri.

Per ragioni del tutto giustificate alcuni lettori possono provare una reazione negativa alle parole costo e beneficio. Hanno un sentore di Pentagono che fa pensare alla prospettiva di un'élite tecnocratica sostenuta da arroganti esperti di scienze sociali armati di regoli e computers. Questa associazione è un fatto storico spiacevole, ma non per questo rinuncerò ad utilizzare questi termini di quando in quando. Non è necessario abbandonare la ragione solo perché coloro che contribuiscono alla sofferenza umana adoperano forme limitate di discorso ragionato. Dopo tutto non c'è nessun altro mezzo per scoprire la verità o per agire razionalmente. C'è una ragione ancora più importante a favore del mantenimento della nozione di costi e benefici: a mio avviso non può portare alla supremazia di un'élite tecnologica. Indubbiamente un qualche tipo di assolutismo tecnocratico potrebbe sorgere per altre ragioni. Ma si dovrebbe basare su di una pseudoscienza dalle pretese follemente esagerate: pretese che un corretto atteggiamento scientifico farebbe rapidamente sgonfiare. Come vedremo più di una volta nel corso di questo saggio, esistono forti motivi per credere che di fronte ad alcuni problemi cruciali la zona di incertezza dovrà restare dolorosamente ampia. Quelli che temono la prospettiva di un assolutismo tecnocratico non vanno giudicati indebitamente ingenui. Quelli che promuovono una simile prospettiva in nome della scienza sono, credo, semplici ciarlatani.

BARRINGTON MOORE JR.

D'altronde nella nozione di costi si celano autentiche difficoltà, particolarmente quando ci si preoccupa di accertare a chi tocchi il costo. Lo stesso concetto di costo implica un metro comune, un criterio generalmente accettabile per giudicare le azioni umane. E per di più questo criterio è implicitamente di natura morale. È possibile un simile metro?

La maggior parte degli esperti di scienze sociali direbbero di no perché sono stati addestrati a studiare e a rispettare la diversità delle culture e delle preferenze umane. Farebbero subito notare che quando esaminiamo una gamma di valori umani parliamo di questioni che non sono paragonabili, che non possono essere ridotte ad un criterio unico esprimibile in ultima istanza in termini monetari. Forse perché io stesso mi occupo di scienze sociali rispetto questa distinzione e accetto quella parte dell'argomentazione che va sotto il nome di relativismo culturale. E allora non c'è modo di aggirare la difficoltà?

È qui che il concetto dell'unità della sofferenza può salvare la situazione. Non è vero che gli esseri umani godano delle sofferenze impostegli dai sistemi sociali sotto cui vivono e che vengono giustificate dal codice morale della società stessa. Queste sofferenze vengono accettate. (Possono addirittura accettarle fino al punto di derivarne un *qualche* piacere, un piacere che non sarebbe sempre del tutto equo definire perverso, dato che possono esistere situazioni veramente senza speranza). Tuttavia, come si è già detto, la sofferenza non è un valore autonomo. In questo senso ogni forma di sofferenza diventa un costo e la sofferenza non necessaria un costo particolarmente odioso. Allo stesso modo un'opposizione generale alla sofferenza umana costituisce una posizione che trascende e insieme unisce le diverse culture e le epoche storiche. Chiedendosi che cosa provochi questa sofferenza, e domandandosi se è necessaria, diventa possibile uscire dalla trappola costituita dall'accettare l'autogiustificazione di ciascuna cultura al suo valore nominale, mentre si conserva la capacità di dedicare un'attenzione benevola ai suoi tormenti e alle sue perplessità.

Nelle forme indicate all'inizio, e in altre ancora, la sofferenza è stata il destino di una larghissima parte dell'umanità nel corso di quasi tutta la storia. L'incapacità di esprimersi delle vittime, poche delle quali hanno lasciato cronache di sé, ha nascosto in grande misura la sua estensione. E poi, prima delle rivoluzioni scientifiche, industriali e democratiche degli ultimi quattro secoli ben difficilmente le vittime di un ordine sociale erano in grado di pensare che le società umane potessero assumere una forma diversa. In altre parole, una diagnosi e un rimedio secolari ai mali sociali erano impensabili se non come eserci-

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

zio intellettuale di pochi filosofi. La massa della popolazione doveva arrangiarsi come poteva, cercando consolazione nella religione, nell'ascetismo e nel suo opposto, le periodiche carnevalate. Poiché gli esseri umani mostrano davvero una capacità straordinaria di sentirsi felici in circostanze oppressive, e talvolta s'affezionano alle catene, sarebbe probabilmente un errore dipingere il quadro generale a linee drammaticamente fosche.

La percezione della sofferenza e delle sue cause muta storicamente insieme alla capacità di affrontare l'infelicità, capacità che presuppone specifiche risorse culturali, sociali e tecnologiche. Per un lettore moderno è difficile non sorridere del modo in cui gli eroi omerici incolpano gli dei dei loro disastri, perché erano così ovviamente loro stessi i propri peggiori nemici. (Tuttavia Euripide lascia capire abbastanza chiaramente che la guerra troiana fu tutta una futile sciocchezza). A mano a mano che gli uomini acquistavano il controllo sugli aspetti fisici del loro ambiente, le spiegazioni profane della sofferenza permearono la comprensione delle vicende sociali e politiche, anche se non produssero nel campo sociale lo stesso grado di controllo.

In ogni momento la percezione della sofferenza, delle sue cause e dei suoi rimedi (nella misura in cui la visione prevalente consente rimedi o contromisure, come per esempio il sacrificio umano e lo sviluppo economico) forniscono la base per definire l'amico e il nemico. Perciò queste percezioni sono altamente politiche, ed anzi sono la base emotiva e intellettuale della politica. In un'epoca religiosa il nemico è il sacrilegio, e chiunque si impegni in atti sacrileghi. Molti degli stessi sentimenti o atteggiamenti verso la purezza e la contaminazione restano altrettanto rilevanti nelle percezioni secolari moderne della sofferenza umana. Il liberalismo e il comunismo, ambedue fortemente influenzati dalla scienza moderna, non sono che le più recenti diagnosi di una lunga catena storica. Anche se ci sono chiari segni che il loro tempo volge alla fine, è probabilissimo che lascino un'eredità per le future definizioni dell'amico e del nemico, proprio come le tradizioni ebraica, greca e cristiana hanno lasciato alcune nozioni che sono diventate parte del pensiero liberale e socialista.

Esistono quindi delle costanti nel problema della sofferenza umana e, cosa di importanza certamente eguale se non maggiore, esistono tendenze storiche accertabili che si ripercuotono sulla specifica forma storica di queste costanti e sugli sforzi umani per farvi fronte. Perciò il compito principale diventa quello di tentare di valutare le correnti sottostanti di mutamento sociale, la loro direzione e la loro forza, *insieme ai* costi umani che comporta ogni sforzo per cambiare la loro

BARRINGTON MOORE JR.

direzione nonché il rifiuto di compiere un simile sforzo. Come si è già detto, questo punto di vista non è né determinista né antideterminista, distinzione questa troppo grossolana per essere utile, sempre ammesso che abbia una qualche validità. Soltanto se è possibile rendersi conto dei probabili ostacoli e dei costi in sofferenza umana così come dei possibili benefici di politiche presenti e future, consapevolezza che non potrà mai essere altro che un'approssimazione, si può evitare di soccombere all'illusione disfattista dell'impotenza all'interno di un presente permanente o a quella opposta dell'utopismo romantico. Poiché queste due illusioni sono state tra le maggiori cause di infelicità umana, lo sforzo per superarle è sempre valido. Anzi, è la giustificazione principale del ruolo di osservatori distaccati delle vicende umane.

### *Guerra, crudeltà, oppressione e generale cattiveria umana*

La frase latina *homo homini lupus* è, ci hanno informato di recente, una calunnia nei confronti del lupo. Tra gli esseri viventi gli uomini sono evidentemente del tutto eccezionali per la quantità di violenza crudele che infliggono ai membri della propria specie. La più ovvia forma di violenza umana è la guerra, e tanto vale che cominciamo da questa. Di tutte le società umane conosciute solo un piccolo numero di quelle prive di lingua scritta non ha avuto l'esperienza dell'eccitazione e delle rovine della guerra<sup>6</sup>. Per molte società le istituzioni militari rappresentano un punto di partenza eccellente per l'analisi e la comprensione della società nel suo complesso, e spesso offrono addirittura un punto di partenza migliore dell'analisi dell'assetto economico. Gli obblighi militari e l'organizzazione militare hanno influenzato fortemente i rapporti di classe e la politica dei greci e dei romani. L'essenza della società feudale è stata la concessione di terra come compenso di servizi militari. La religione, la legge, la moralità, il carattere dei legami sociali che tengono insieme una società sono spesso riconducibili alla guerra. Le classi superiori di tutte le società che hanno un linguaggio scritto controllano, almeno durante i periodi in

<sup>6</sup> Su una società di questo genere, i Tonga, che abitano in un'isoletta del Pacifico, abbiamo la fortuna di possedere un resoconto dell'introduzione della guerra e di come i Tonga abbiano utilizzato con entusiasmo questa nuova attività per rendere meno spiacevoli i periodi di inattività e di noia. Si veda John MARTIN, *An Account of the Natives of the Tonga Islands, in the South Pacific Ocean*, 3<sup>a</sup> ed., Edimburgo 1827, vol. I, pp. 77-79. Per valutare il loro piacere bisogna tenere presente che, nelle società senza scrittura, la guerra è di solito, anche se non sempre, molto meno sanguinaria e totale che nelle società « civili ».

cui regnano la legge, l'ordine e la stabilità sociale, i mezzi della violenza e della coercizione contro altre società nonché contro le minacce di disordini interni. Le giustificazioni morali della loro superiorità difendono comunque il loro monopolio della violenza interna ed esterna, monopolio che naturalmente è spesso un po' meno che assoluto. A loro volta queste giustificazioni, fondamenti della legittimità e dell'autorità, danno alle classi superiori il diritto di trarre un surplus economico dalla popolazione sottostante, surplus che esse trasformano in quello che, con poca precisione, chiamiamo civiltà. In questo modo l'arte della guerra diventa parte integrante della pace e dell'ordine sociale.

Pur essendo aspetti quasi universali dell'esperienza umana, la guerra e le sue conseguenze sono aspetti enormemente variati. Da un canto ci sono state società altamente bellicose. Dall'altro ci sono state poche società completamente pacifiche nascoste in angoli remoti del globo. Inoltre il comportamento all'interno di una società muta col tempo: gli « aggressivi » giapponesi si chiusero nelle loro isole tra il 1603 e il 1868, e durante quel periodo la loro classe militare finì per soffrire di una grave disoccupazione strutturale. Anche nelle società guerriere si deve ricorrere ad un'ampia gamma di sanzioni e di allettamenti per persuadere la gente a combattere. Non c'è paese moderno in cui la leva obbligatoria appaia un'istituzione molto popolare. Questi fatti gettano un grave dubbio sulla tesi che il desiderio di ammazzare e di distruggere altri esseri umani faccia parte del bagaglio biologico innato e quasi costante della specie.

Eccoci giunti alla tormentata questione se l'aggressività sia o non sia un istinto. Molto dipende da ciò che intendiamo per istinto. Se adottiamo una definizione molto rigida, è evidente che l'aggressività non è un istinto. Secondo una definizione rigida l'istinto è una sorta di impulso biologico verso una forma specifica di comportamento, nella fattispecie l'uccidere o il danneggiare gravemente altri esseri umani, a cui l'organismo non può resistere, o senza il cui soddisfacimento la specie cessa di esistere. Senza cibo, acqua e sonno l'organismo umano perirà in un breve lasso di tempo. Possiamo chiamare istinti nel senso più stretto le spinte che stanno dietro questi bisogni. La sessualità appartiene ad una categoria un po' più incerta. L'organismo umano non perisce senza la soddisfazione sessuale, anche se la richiesta di soddisfacimento appare molto forte ad intervalli che ricorrono di frequente. Se ci fossero casi chiaramente provati di individui umani che abbiano vissuto l'intera loro vita senza alcuna forma di soddisfazione sessuale, cioè senza nemmeno la masturbazione o esperienze omo-

BARRINGTON MOORE JR.

sessuali, potremmo avere delle basi per rifiutarci di considerare l'impulso sessuale come un istinto. D'altro canto nessuna società umana isolata può mantenersi senza rapporti eterosessuali. Perciò sembra opportuno considerare la spinta sessuale come un istinto in senso stretto.

Adottando una definizione così ristretta dell'istinto, basterà dimostrare l'esistenza di un solo caso negativo per provare che non si tratta di istinto. Tra poco avremo occasione di esaminare alcune di queste indicazioni negative. In ogni caso è già chiaro che le tendenze aggressive umane sono assai diverse dagli istinti appena delineati. Per questa ragione sarà meglio considerare l'aggressività una delle molte attitudini umane piuttosto che un istinto. È un'attitudine che fin troppo ovviamente può essere suscitata nel comportamento reale in moltissime situazioni storiche e sociali. Ma a considerarlo così il problema cambia di carattere. L'evidenza ci permette di rifiutare qualsiasi variante del conservatorismo pessimistico che afferma di credere che la natura umana sia biologicamente determinata. Altre considerazioni, come vedremo, *potrebbero* obbligarci a ritornare ad una prognosi pessimistica. Ma a questo punto i dati ci indicano un diverso indirizzo di indagine. È evidente che le istituzioni sociali svolgono un ruolo di enorme importanza sia nell'incoraggiare sia nello scoraggiare il comportamento aggressivo. Quale che sia l'attitudine o la tendenza umana in questa direzione, essa è evidentemente abbastanza plastica e modificabile da rendere la sua espressione relativamente innocua per lunghi periodi di tempo e in condizioni adatte.

Quali sono le condizioni adatte? Quale prospettiva abbiamo di realizzarle nel prevedibile futuro e su scala più ampia? Indicazioni di grande interesse ce le forniscono due complessi di dati: quelli che riguardano le società senza scrittura in cui la guerra è sconosciuta, e quelli che riguardano le situazioni degli stati moderni che hanno goduto della pace per lunghi periodi. Quello che si può desumere non è in nessuno dei due casi confortante.

I Mbuti, pigmei dell'Africa centrale, costituiscono un eccellente esempio di ciò che altrove ho definito una società decente, cioè una società in cui non ci sono guerre, oppressione o sofferenza fisica<sup>7</sup>. Il segreto della loro fortuna sta nel rapporto che hanno con l'enorme foresta tropicale nella quale abitano e, attraverso la foresta, con i loro vicini, negri che abitano in villaggi e coltivano la terra delle radure ai

<sup>7</sup> Ciò che segue si basa su Colin M. TURNBULL, *The Forest People*, New York 1961, e *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*, New York 1965, dello stesso autore.

marginì della foresta. Questi coltivatori tentano con poco successo di sfruttare i pigmei come braccianti. Siccome i pigmei sanno vivere nella foresta, mentre gli abitanti dei villaggi non ne sono capaci, i pigmei possono scomparire nella foresta ogni volta che ne hanno voglia. Perciò i pigmei possono trattare i loro « padroni » del villaggio con finta deferenza. Lavorando per loro senza sforzarsi troppo e giocandoli amabilmente, i pigmei ottengono certi cibi e quei piccoli oggetti che gli servono. Gli abitanti dei villaggi considerano la foresta un luogo ostile, i cui prodotti desiderabili vengono forniti dai pigmei (carne e miele nonché alberelli e foglie per costruire le case). Scappando nella foresta quando gli fa comodo i pigmei ottengono sicurezza e indipendenza senza ricorrere alla difesa armata. A mano a mano che la civiltà bianca è avanzata nella zona, la situazione è un po' mutata, con effetti che toccano più gli abitanti dei villaggi che i pigmei. Gli amministratori belgi hanno attirato i giovani maschi dei villaggi nei cantieri stradali e hanno istituito nuove coltivazioni commerciali, come il cotone, per le quali gli abitanti dei villaggi hanno bisogno al momento del raccolto di manodopera più numerosa. Dato che i loro uomini sono lontani, gli abitanti dei villaggi dipendono di più dai loro « indocili servi », i pigmei, che sembrano restare invece indipendenti come sempre<sup>8</sup>.

Le enormi foreste forniscono un ambiente fresco e sano ai pigmei, materiali per un riparo adeguato e cibo sufficiente; e ciò in contrasto con il sole cocente, la polvere opprimente e l'acqua sporca dei villaggi, ambiente in cui i pigmei, a quanto pare, soffrono quanto gli antropologi bianchi. Nella foresta i pigmei vivono in piccole bande, sommariamente organizzate intorno al compito della caccia, in cui i vari gruppi di età hanno ruoli distinti ma complementari da svolgere. Ci sono tra loro numerosi segni di aggressività e di normale cattiveria umana sotto forma di liti matrimoniali e dispute sulla distribuzione del cibo quando la caccia è riuscita, il che evidentemente succede il più delle volte. Bastano sanzioni di gruppo relativamente miti come la canzonatura o la minaccia di ostracismo, che non viene mai messa in atto — il farlo costituirebbe una vera condanna a morte — per tenere sotto controllo questa aggressività. Anche se Turnbull non lo dichiara esplicitamente, pare che gli imperativi del lavoro in comune nella caccia, cooperazione che certamente a volte sembra vicina al crollo, siano appena sufficienti a smorzare l'aggressività socialmente pericolosa.

<sup>8</sup> C. M. TURNBULL, *Wayward Servants*, cit., pp. 39-40.

BARRINGTON MOORE JR.

Anzi, uno dei tratti più curiosi e accattivanti della società dei pigmei Mbuti è che hanno il numero di regole sociali che gli servono e non di più. Anche se bisogna dare per scontato un po' di romanticismo nella cronaca di Turnbull, la cultura dei pigmei appare singolarmente non oppressiva. Non si sono creati dei tabù oppressivi e il loro atteggiamento verso il codice sociale è il più lieve che si possa avere compatibilmente con la necessità di mantenere quella coesione sociale che occorre a quella particolare forma di società. Non hanno capi né una casta sociale organizzata, e naturalmente non hanno guerrieri. Traggono un profondo piacere emotivo dalle loro cerimonie, ma mantengono un atteggiamento del tutto sensato verso gli strumenti del rito<sup>9</sup>.

Come e perché nei Mbuti si sia sviluppato questo atteggiamento allegro, pragmatico, eppure nient'affatto filisteo verso la propria cultura è impossibile accertare, anche se questo modo di affrontare la realtà deve essere almeno in parte collegato alle semplici esigenze del vivere in piccole bande di cacciatori e raccoglitori itineranti. Quale che ne sia la ragione, è chiaro che questi pigmei sono riusciti a creare una società largamente libera dall'oppressione esterna e interna. Anche se è indubbiamente presente tra i pigmei, l'aggressività è abbastanza attenuata per consentire di scartare qualsiasi teoria la quale sostenga che là dove non trovano sfogo contro un nemico esterno i sentimenti di ostilità si scaricheranno in forme di crudeltà verso i membri della stessa società.

Gli scritti antropologici ci offrono altri esempi sparsi di società senza guerre, oppressione e altre forme di sofferenza socialmente creata. Vale la pena di notare che certi eschimesi il cui ambiente fisico è, per temperatura e conforto fisico elementare, l'esatto opposto della foresta dei pigmei, non conoscono la guerra, le divisioni di classe su base ereditaria e altri accessori dell'oppressione. Le ragioni di fondo sembrerebbero simili: un ambiente fisico verso il quale hanno elaborato un adattamento efficace e che sino a poco tempo fa nessun altro voleva, ampio spazio per le loro piccole bande organizzate intorno ad una forma di sussistenza, la caccia, che richiede una divisione del lavoro priva di tratti gerarchici marcati e permanenti. Ci sono però indicazioni che il modo di vita degli eschimesi genera molta più rabbia di quello dei pigmei e che i meccanismi sociali per controllare

<sup>9</sup> Le cerimonie richiedono l'uso di uno strumento musicale che svolge un ruolo centrale in questa cultura. In origine veniva fabbricato con molta fatica svuotando il tronco di un albero. Lo strumento, la cui esistenza deve in teoria essere tenuta segreta alle donne (anche se esse sanno tutto sul suo conto), marciva rapidamente quando era riposto nel suo nascondiglio. Ora usano un vecchio pezzo di tubo di ferro arrugginito perché dura molto più a lungo. Questo esprime l'atmosfera di tutta la cultura.

questa ira non sono molto efficaci<sup>10</sup>. Gli altri esempi di società analfabete senza guerra dipendono dall'isolamento dai nemici potenziali oppure comportano la totale capitolazione ad un nemico<sup>11</sup>.

Così i pigmei Mbuti ci offrono un esempio paradigmatico di società pacifica e non oppressiva. A quanto pare hanno creato un loro mondo assai simile a quello che si ritrova nelle speranze e nei sogni della corrente comunitaria e neo-anarchica del radicalismo occidentale, corrente antica e potente che è comparsa di nuovo con molta evidenza nella nuova sinistra, anche come reazione al successo politico e alla decomposizione morale del marxismo autoritario e del liberalismo occidentale. Ma per il radicalismo del ventesimo secolo le implicazioni dei successi dei pigmei sono, per quello che posso capire, del tutto negative, perché ora è impossibile riprodurre le condizioni che le resero possibili. Persino tra le società senza scrittura queste condizioni favorevoli erano molto insolite. Non esiste oggi in alcuna società moderna l'equivalente della foresta tropicale come protezione da vicini potenzialmente predatori. Ben difficilmente degli uomini e delle donne moderni riuscirebbero e sarebbero disposti a stabilizzare le loro esigenze nei confronti del proprio ambiente fisico in modo tale da lasciare un surplus per tutti e, soprattutto, un'eccedenza di spazio in cui vagare con un fardello leggero di obblighi culturali e fisici. Date le dimensioni della popolazione mondiale, non esiste una prospettiva seria che gli esseri umani possano organizzarsi in piccoli gruppi autonomi largamente isolati gli uni dagli altri. L'impoverimento culturale catastrofico che seguirebbe ad una simile distruzione della divisione del lavoro è un effetto che pochi troverebbero accettabile, per quanto negativo sia il loro atteggiamento verso la civiltà contemporanea. Se l'isolamento, lo spazio, una tecnologia semplice e il vivere in piccole bande sono l'unica speranza per un mondo pacifico e felice, allora si può solo ripetere che il messaggio per l'uomo civilizzato è: abbandona ogni speranza...

Le conclusioni che si possono trarre dagli esempi moderni di stati pacifici, come la Svizzera e la Svezia, o di rapporti pacifici prolungati tra due stati confinanti, come nel caso spesso citato degli Stati Uniti e del Canada, non sembrano più rassicuranti. Tre complessi di circostanze, che possono presentarsi singolarmente o congiuntamente, possono spiegare queste apparenti eccezioni alla generalizzazione secondo

<sup>10</sup> Si veda E. A. HOEBEL, *The Law of Primitive Man*, Cambridge, Mass., 1961, pp. 82-90.

<sup>11</sup> Si veda M. R. DAVIE, *The Evolution of War: A Study of Its Role in Early Societies*, New Haven 1929, cap. IV, per un primo tentativo di raccogliere i principali casi. Non sono riuscito a trovare un tentativo più recente.

BARRINGTON MOORE JR.

cui i rapporti normali tra società umane sovrane e indipendenti sono di guerra o di preparazione alla guerra. Tutti gli esempi citati riguardano il destino di stati deboli nel contesto di guerre intermittenti tra stati molto più forti. In questo contesto generale uno stato potente può essere in grado di esercitare nei confronti di un vicino più debole tutto il controllo che desidera o di cui ha bisogno senza i fastidi e lo spargimento di sangue che la conquista territoriale comporta. (Molti dati indicano che le cose stanno proprio così nel caso dei rapporti tra l'America e il Canada). Naturalmente in alcuni casi questo grado di controllo può essere lieve perché gli interessi dei due paesi, nel più ampio contesto dei conflitti internazionali, danno luogo a poche questioni capaci di provocare gravi discordie. Questa situazione sfuma in quell'altra in cui un paese piccolo e debole si trova in una posizione marginale o periferica nella politica internazionale. In questa situazione due o più potenze ostili creano un rapporto di equilibrio in alcune parti del mondo. In questi casi i politici delle grandi potenze preferiscono la neutralità e l'indipendenza della piccola potenza ai rischi e ai pericoli della sua conquista. Infine uno stato piccolo può aumentare entro certi limiti la propria libertà di manovra alla periferia della politica mondiale aumentando la propria forza militare sino al punto da rendere la conquista diretta una prospettiva sempre meno interessante per gli strateghi di una grande potenza. È la ben nota strategia della puntura dell'ape. Anche se la puntura è relativamente innocua e può perfino uccidere l'ape, è sufficientemente spiacevole per trattenere gli esseri umani dall'attaccare le api.

In tutti questi casi lo stato debole deve la pace e l'indipendenza al conflitto tra quelli che sono più potenti. Anche se i politici e i leaders intellettuali degli stati più deboli esprimono sentimenti di superiorità morale e di blando sdegno per il comportamento bellicoso degli stati grossi<sup>12</sup>, la loro superiorità morale è di fatto parassitica rispetto alla violenza che condannano. Questo sembra vero in genere delle moralità più attraenti. La situazione pacifica degli stati deboli e pacifici esiste grazie al tacito assenso di quelli forti e bellicosi: la felicità dei primi dipende dal semplice fatto che aggredirli non vale la pena.

Ma non vale la pena per chi? E in che senso si può dire che non vale la pena? Se non c'è un istinto dietro tutto questo processo, perché gli esseri umani considerano l'uccidersi tra di loro un'attività che

<sup>12</sup> Persino de Gaulle, con tutto il suo vantato realismo, si è espresso in questo tono, che riflette l'attuale situazione della Francia. Se ne possono trovare casi più numerosi nelle dichiarazioni pubbliche di portavoce svizzeri, svedesi, indiani e canadesi.

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

senza dubbio vale la pena, spesso dedicandole le risorse, gli intelletti e le capacità inventive di organizzazione sociale migliori?

Una risposta che si limiti a indicare i soli interessi materiali è ovviamente inadeguata. In primo luogo gli interessi materiali mutano storicamente. Una tribù di cacciatori ha un complesso di interessi materiali diverso da quello di una comunità che si basa sull'agricoltura, e ambedue differiscono dalle società basate sulla schiavitù, sul commercio o sull'industria. In questo senso ciò per cui vale la pena di combattere in una fase di sviluppo storico può essere privo di valore in un'altra. Per gli indiani che vi abitavano il carbone delle colline della Pennsylvania non aveva alcuna importanza; è diventato importante per il bianco in una certa fase tecnologica e potrà cessare di esserlo in un'altra. Naturalmente le società arrivano talvolta al conflitto armato anche quando i loro interessi materiali rispetto ad un territorio differiscono notevolmente: si pensi alle lotte tra gli indiani americani, che desideravano preservare le loro zone di caccia, e i coloni bianchi che vi si insediavano prima come coltivatori a livello di sussistenza e poi come agricoltori commerciali. Nella misura in cui il mutamento tecnologico crea nuovi interessi concreti, mentre quelli vecchi perdurano o muoiono lentamente, si può prevedere un aumento delle cause di guerra.

A mio avviso, anche quando viene corretta con l'introduzione di una prospettiva storica, l'idea che gli interessi materiali siano in qualche modo fondamentali per la spiegazione dei conflitti sociali resta fuorviante. I conflitti morali, cioè i conflitti sui principi morali, non sono necessariamente riducibili in ogni caso a conflitti tra interessi materiali, anche se spesso il loro nesso con tali interessi è ovvio. Anzi è il conflitto morale tra principi di organizzazione sociale a suscitare le passioni dietro gli interessi materiali e a fare apparire inconciliabili questi ultimi<sup>13</sup>.

Questo rapporto richiede un esame più attento. In qualsiasi società lo storico o l'osservatore contemporaneo può cogliere in qualsiasi momento la lotta per creare e mantenere ciò che possiamo chiamare, con una prima formulazione approssimativa, una specifica identità morale. Troviamo echi di questa lotta nella drammatica ricostruzione che Eschilo fa delle guerre persiane e nella glorificazione della democrazia ateniese che Tucidide mette in bocca a Pericle. È una lotta che particolari e identificabili<sup>14</sup> gruppi di esseri umani hanno condotto contro il loro ambiente fisico e, insieme, contro altri gruppi della loro

<sup>13</sup> Perciò nei conflitti storici di maggiore rilievo i due elementi diventano inseparabili, tanto più in quanto sono necessari mezzi materiali per conseguire fini morali.

<sup>14</sup> Dove restano testimonianze. È Lete o Clio la musa della storia?

BARRINGTON MOORE JR.

società e contro altre società. Hegel ha notato questa tendenza a creare un'identità attraverso il conflitto con altri e ha innalzato la cosa a principio filosofico generale. Ma identità è un termine troppo astratto, anche se l'identificazione che gli esseri umani stabiliscono tra di loro in questo modo ne è un'importante conseguenza. Ciò che creano davvero sono i modelli — stabili eppure storicamente mutevoli — di cooperazione e di ostilità: le istituzioni sociali, gli usi, i costumi, i modelli culturali, ecc. Nel quadro di questo processo, e per vie che Freud ci ha reso comprensibili (specialmente attraverso il suo concetto di super-io), gli esseri umani creano e acquistano principi morali. Questi principi contengono una spiegazione della sofferenza umana e indicano i limiti di ciò che l'umanità può fare per le proprie infelicità. Sono proprio i principi con i quali impariamo a distinguere l'amico dal nemico a costituire il sostegno principale dell'ordine sociale.

Ma a questo punto lo stesso ordine sociale diventa un'ingannevole astrazione. Tranne forse in società molto piccole e molto semplici, i principi di legittimità sono i principi 1) dei gruppi che dominano la società, che esercitano autorità nella società; 2) di coloro che cercano di dominare la società, che sfidano i principi prevalenti, che si sforzano di creare criteri per condannare quell'autorità piuttosto che giustificazioni per essa; 3) di coloro che cercano soprattutto di sfuggire alle richieste dell'ordine prevalente, di giustificare un rifiuto di fedeltà, o perlomeno di fedeltà totale (« Date a Cesare »... ma anche ... « Rinuncia a tutto quello che hai e seguimi »).

L'importanza relativa di ciascuna di queste scelte e di ciascuno di questi temi varia enormemente secondo il luogo e il tempo. Per essere efficaci le sfide rivoluzionarie, intese come criteri coerentemente espressi e teoricamente argomentati, debbono combinarsi ad uno sforzo per creare e indirizzare i sentimenti popolari necessari a operare grandi cambiamenti politici ed economici. La rivoluzione sembra essere una invenzione culturale piuttosto recente e decisamente occidentale, giacché compare per la prima volta in piena fioritura con la rivoluzione francese. D'altro canto la storia occidentale è stata sin dall'inizio un conflitto tra principi opposti di organizzazione sociale: dall'epoca della lotta tra la monarchia burocratica dei persiani e la città-stato greca, attraverso quella tra il paganesimo e il cristianesimo organizzato, giù giù sino al delinearsi, da e contro il feudalesimo e l'assolutismo reale, delle moderne forme sociali. Certamente questa lotta continua nel nostro tempo, ormai soprattutto tra il capitalismo industriale avanzato e gli sforzi di ammodernamento rivoluzionario.

Forse ora siamo in grado di intravedere un esplicito fine sociale die-

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

tro i massicci massacri, le torture e le crudeltà, dietro la desolazione, le malattie e la fame di cui è cosparsa la storia umana. Ma non è un fine nel vecchio senso semi-teologico, perché non conduce ad una liberazione finale dalla sofferenza. Più precisamente, gruppi diversi hanno perseguito obiettivi diversi e tra loro opposti. Si ha l'impressione che ci sia stato un fine di gruppo dietro quasi tutte le forme di crudeltà, dai riti d'iniziazione e dalle punizioni sanguinarie tra i gruppi pre-alfabeti alle torture e alle brutalità dei campi di concentramento nazisti, nonché agli orrori del nostro tempo. Alcuni aspetti della crudeltà umana sono storicamente specifici, cioè sono conseguenze della lotta per instaurare o prevenire l'instaurazione di istituzioni storicamente specifiche come il cristianesimo, il feudalesimo, il capitalismo, la democrazia liberale, il socialismo. Altri aspetti si comprendono più facilmente se li si riporta a cause generali e sociologiche ricorrenti, indipendenti da configurazioni ed epoche storiche specifiche. Il ruolo generale della crudeltà è comunque quello di sostenere oppure abbattere uno specifico ordine sociale. Nella storia umana è poca la crudeltà casuale o senza scopo o compiuta soprattutto per il piacere derivabile dall'osservazione delle sofferenze delle vittime.

Ciò non significa che questo piacere non esista. È ovvio che esiste o che un simile gusto può essere acquisito sin troppo facilmente. Ma vale la pena di notare anche che in molti casi del genere — per esempio quello di una folla che lincia o di guardie fasciste che picchiano e brutalizzano i detenuti di un campo di concentramento — chi perpetra la crudeltà definisce le vittime come non umane o meno che umane<sup>15</sup>. In queste situazioni c'è il rischio o il timore della contaminazione, collegato chiaramente al mantenimento di uno specifico ordine sociale<sup>16</sup>. Lo stesso si può dire dei rivoluzionari, come mostrano chiaramente le simbologie della rivoluzione francese o quelle della rivoluzione puritana che la precedette e delle rivoluzioni comuniste che l'hanno seguita. Da tutt'e due le parti della barricata « il nostro » ordine sociale è quello « puro » minacciato di contaminazione dai suoi oppositori. Persino l'uccisione di una vittima del tutto innocente è spesso una drammatizzazione della sfida e dello sdegno per la moralità convenzionale dominante. Anzi è proprio questa sfida a suscitare la reazione di orrore tra i cittadini rispettabili. Le forme socialmente rispettabili di crudeltà che sostengono l'ordine vigente e i suoi beneficiari — le

<sup>15</sup> Si veda Winthrop D. JORDAN, *White Over Black*, Pelican Books, Londra 1969, pp. 183-84, 233-34.

<sup>16</sup> Cfr. Mary DOUGLAS, « Pollution », *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, pp. 336-42.

BARRINGTON MOORE JR.

esecuzioni, gli imprigionamenti, le guerre — suscitano di solito un fremito molto minore.

È questo intimo nesso tra la crudeltà e le lotte per mantenere e per mutare un ordine sociale storicamente specifico a rendere difficilissima la definizione della crudeltà. Conviene soprassedere a questa chiarificazione finché non ci addentriamo di più nella materia in discussione. La crudeltà si rivela soprattutto come l'infliggere dolore e sofferenza per un fine. Il nostro giudizio morale negativo riguarda non soltanto il dolore, ma anche il fine. Un chirurgo può infliggere molto dolore ad un paziente. Ormai le persone istruite non considerano crudele il chirurgo fintantoché questi si serve delle migliori cognizioni disponibili per far soffrire alla lunga il paziente meno di quanto soffrirebbe presumibilmente per la sua malattia e la sua ferita. Il paziente non è in grado di giudicare la capacità del chirurgo se non molto approssimativamente, cioè fidandosi della sua reputazione e dei risultati.

Da questo banale esempio si può ricavare che il concetto di crudeltà richiede un giudizio di fatto su 1) il fine della sofferenza, 2) le conoscenze e la competenza di chi la impone e 3) il tempo di durata. Un atto non viene considerato crudele se dopo un certo periodo di tempo la vittima o altre persone sopportano minori sofferenze.

Di questi tre elementi contestuali l'elemento tempo è quello che presenta i problemi più difficili. Quanta sofferenza hanno diritto di imporre i rivoluzionari alla presente generazione in nome della felicità di future generazioni? Come chiese Lenin, con quale metro si può misurare la quantità di repressione occorrente per la vittoria di una rivoluzione? Anche se la risposta è per sua natura incerta, negare che possa esistere un criterio significa togliere ogni possibile limite alla crudeltà arbitraria. Nemmeno il peggiore dei dittatori arriva a tanto. È costretto a mantenere l'appoggio almeno di certi seguaci. Giacché queste valutazioni vengono fatte e, ripetiamo, sono inevitabili, perché la decisione di *non* fare una rivoluzione comporta *anch'essa* conseguenze per le sofferenze presenti e future, devono pure esistere modi migliori e modi peggiori per formularle.

In ogni giudizio di questo tipo sono presenti due considerazioni strettamente connesse tra loro. La prima riguarda il periodo di tempo durante il quale si dovrà attendere o soffrire in attesa che i benefici si realizzino. Ovviamente, quanto più lungo sarà questo periodo di tempo, tanto maggiore sarà la tara che ogni persona ragionevole farà sulle promesse di vantaggi. È inoltre evidente che i modi di vedere simili promesse differiranno a seconda del grado della sofferenza pre-

sente, e perciò, sia pure in modo generale, rifletteranno le divisioni di classe. La seconda considerazione riguarda la certezza dei vantaggi attesi, ed è perciò connessa alla competenza dell'autorità (o anti-autorità) che impone la sofferenza. Quanto minore è la certezza, che necessariamente diminuisce con il prolungarsi del periodo di tempo in cui è necessario soffrire o attendere, tanto minore è la giustificazione per la sofferenza stessa. Dal momento che una certezza piena è impossibile e una decisione è inevitabile, questa decisione dovrebbe per forza basarsi sulle migliori conoscenze disponibili al momento, cioè nello specifico periodo storico.

Questo tentativo di chiarire il significato della crudeltà potrà sembrare astratto e ad alcuni lettori persino banale, ma la sua applicazione porta a risultati che personalmente trovo sorprendenti e spiacevoli. Ad esempio, da questo punto di vista l'agente dell'Inquisizione, nella misura in cui agiva secondo le migliori conoscenze del suo tempo, sarà da giudicarsi non crudele. Le sue vittime sicuramente sentivano le cose molto diversamente. Non c'è ragione di ignorare i loro sentimenti. Il dolore è una cosa molto obiettiva. Ancora una volta la questione è che di per sé infliggere dolore non è necessariamente crudele, quantunque il non minimizzare il dolore, quando ciò è possibile, sia effettivamente crudele. Il dolore inevitabile di un'epoca storica può diventare crudeltà deliberata se lo si lascia continuare in un'epoca successiva. La ragione per cui la crudeltà dell'inquisitore sembra così agghiacciante alle persone istruite dei tempi moderni sta nel fatto che quasi nessuno di noi crede più nella dannazione eterna e nella felicità eterna. Se ci fossero davvero la dannazione eterna e la felicità eterna da cui salvare o a cui indirizzare l'anima dell'individuo, i torturatori dell'Inquisizione avrebbero potuto giustificare i loro atti affermando che la sofferenza relativamente breve che imponevano contribuiva a salvare l'anima della vittima (in casi di ritrattazione, nei quali la situazione è analoga a quella del chirurgo) e a trattenere altri dall'errore teologico. Allo stesso modo, la ragione per cui oggi delle persone istruite hanno appoggiato il terrore rivoluzionario oppure gli orrori della guerra nel Vietnam è almeno in parte da ricercarsi nella fede che esistano dati di fatto per affermare che l'uno o l'altra ha avuto, o può avere, un ruolo nel creare o nel preservare un ordine sociale che in base a qualche criterio si giudica superiore alla forma che gli viene contrapposta. Anche chi detesta per principio la violenza non può evitare di pronunciare questo tipo di giudizio. Se si rifiuta di adoperare la violenza contro un crudele oppressore, il suo rifiuto, per avere un senso

BARRINGTON MOORE JR.

politico, deve basarsi sul giudizio empirico che il risultato sarà una minore crudeltà per l'umanità in genere o per una sua parte<sup>17</sup>.

Infine si deve sottolineare che le ragioni sociali e politiche per infliggere dolore e sofferenze debbono sempre per forza di cose poggiare su una base inadeguata. L'inadeguatezza riguarda in eguale misura l'agire e il rifiuto di agire, poiché ambedue le posizioni implicano conseguenze ignote nel futuro nonché la prospettiva di criteri ignoti per giudicare queste conseguenze. L'agente dell'Inquisizione non poteva in alcun modo prevedere l'affermarsi del punto di vista laico che avrebbe distrutto completamente ogni giustificazione dei suoi atti. Oggi non possiamo assolutamente prevedere i criteri morali che reggeranno la società umana tra qualche secolo, e nemmeno se ci sarà qualcosa che si possa chiamare società umana. Il massimo che possiamo fare — ed è già molto — è cercare di migliorare in tutti i modi possibili le basi reali e teoriche delle decisioni inevitabili. La serena fiducia — o estasi — del leader politico che manda moltitudini di uomini alla morte in nome di un lontano futuro luminoso è davvero abominevole. Altrettanto abominevole è l'autocompiacimento di quei *liberals* che sono pronti a fare cadere il terrore dal cielo mentre chiacchierano delle virtù del gradualismo pragmatico. La repellente certezza morale non è appannaggio dei soli fanatici, mentre il rifiuto di agire in situazioni chiare nelle quali le conseguenze sono evidenti può comportare anch'esso risultati tragici.

Assertire che le forme rivoluzionarie di violenza, o quelle minori, hanno svolto un ruolo di primo piano nel processo da cui è uscito quel poco di libertà e persino di felicità, di cui un considerevole settore dell'umanità ora gode, non significa dire che la violenza è stata una necessità storica inevitabile nel passato. La rivolta dei Paesi Bassi, la rivoluzione puritana, la rivoluzione francese e la guerra civile americana hanno effettivamente contribuito ad abbattere differenti complessi di ostacoli istituzionali che impedivano l'instaurazione della democrazia liberale occidentale, anche se è ovviamente impossibile dimostrare che fossero necessarie per conseguire quei risultati. Dal punto di vista di un impegno generale contro la sofferenza umana non c'è nulla di affascinante nella violenza in sé. E il « successo » limitato della violenza passata non dimostra che la violenza presente e futura sia buo-

<sup>17</sup> Naturalmente il rifiuto può basarsi — e spesso si basa — sul rifiuto personale di impegnarsi in atti ritenuti immorali di per sé, quali ne siano le conseguenze sociali e politiche. Dal momento che le conseguenze non sono evitabili, questi atti non sono politicamente sensati, anche se possono meritare, come ha osservato Weber, un profondo rispetto per altre ragioni.

na, inevitabile e necessaria. È possibile allora specificare alcune delle condizioni in cui un ricorso alla violenza è giustificabile? Gli esseri umani di solito non prendono queste decisioni in un clima sereno di calcolo razionale, ma questo fatto non significa che non possano esistere condizioni obiettive.

Anche se in simili giudizi c'è un grandissimo elemento di incertezza intrinseca, vorrei fare notare che è però possibile formularne alcuni, nonché indicare certe difficoltà intellettuali che si incontrano nel raggiungerli. Possiamo cominciare da due dei tipi meno difficili di situazione che forniscono una giustificazione per la resistenza violenta all'autorità costituita. Il primo è l'autodifesa dall'abuso arbitrario dell'autorità. Un altro consiste nell'obbligare le autorità ad ascoltare le legittime lamentele (in questo contesto considero legittime le lamentele la rimozione delle cui cause costituirebbe davvero una diminuzione delle sofferenze umane) e ad agire in conseguenza. Ma anche in questi casi ci sono delle difficoltà. Non è vero che la violenza degli oppressi sia *sempre* giustificata, perché in certe circostanze la loro violenza può solo peggiorare le cose per tutti, compresi loro stessi. Uno dei casi più dolorosi è quello della resistenza violenta alla tirannia quando, come nel caso della rivolta del ghetto di Varsavia contro i nazisti, non c'è alcuna speranza di successo<sup>18</sup>. Il leader di una simile insurrezione ha il diritto morale di esporre quelli che hanno meno coraggio alla morte sicura per rappresaglia? Servirà questo gesto da ispirazione capace di incoraggiare altri ad intraprendere una resistenza più efficace? Per quello che posso capire io, non si può rispondere a queste domande prima del fatto.

Un terzo tipo di giustificazione è la rimozione e la distruzione di ostacoli istituzionali ad un ordine sociale che provocherà minori sofferenze: è la giustificazione della rivoluzione, il più violento e incerto dei tre metodi. Per raggiungere una simile decisione si dovrebbero soppesare gli orrori e le sofferenze che deriveranno dal perdurare del regime esistente rispetto a quelli che deriveranno dalla rivoluzione stessa. Sicuramente non si può conoscere con certezza l'esito prima di agire. Tuttavia mi sembra possibile fare alcune distinzioni alla buona per le quali è concepibile che si possano ottenere indicazioni empiriche. C'è una differenza enorme tra la violenza che si ha nel corso di uno sforzo per spazzare via i rimasugli testardi di un *ancien régime* che ha superato il suo momento, e che la massa della popolazione respinge, e il tipo di violenza che serve per sostenere una « dittatura

<sup>18</sup> Si veda Michel BORWICZ, *L'insurrection du ghetto de Varsovie*, Parigi 1966.

BARRINGTON MOORE JR.

educativa » intesa a creare una nuova e « migliore » varietà di esseri umani e di ordinamenti sociali. Per inciso si può dire che la prima situazione è quella che Marx sembra soprattutto avere in mente, mentre la seconda è quella che Stalin abbastanza chiaramente cercava di conseguire. L'elemento tempo crea grandissime difficoltà in queste decisioni. Quando scriveva della rivoluzione francese Tocqueville poteva sostenere con argomenti abbastanza ragionevoli che il mutamento era costato sproporzionate sofferenze umane; un secolo dopo possiamo vedere la situazione in modo diverso e sostenere con argomenti ragionevoli che senza la rivoluzione francese la storia della Francia avrebbe potuto volgersi verso il fascismo. Magari tra cent'anni si potrebbero fare ragionamenti analoghi per la rivoluzione bolscevica e persino per lo stalinismo. Inoltre è evidente che le vittime che soffrono non possono non vedere le cose in modo diverso da coloro che beneficiano della loro sofferenza. Su questo punto non si può che prendere in prestito dagli economisti l'idea che sui vantaggi futuri e incerti occorre fare una grossa tara quando si tenta di formulare un calcolo razionale.

Infine si deve notare che l'insuccesso della violenza rivoluzionaria, e forse anche il mancato esercizio di una sufficiente violenza in circostanze critiche in cui sono in gioco alternative di fondo, può condurre a risultati tragici che durano per generazioni. La storia tedesca è particolarmente interessante in questo senso, anche se si può sempre discutere quali fossero le vere tendenze di fondo e quali fossero le reali prospettive per il successo di una politica più vigorosamente rivoluzionaria<sup>19</sup>. Che cosa sarebbe potuto accadere nel diciannovesimo secolo se il movimento rivoluzionario liberale del 1848 fosse stato più forte? La Germania avrebbe potuto forse evitare la strada di quell'ammodernamento reazionario condotto dall'alto che contribuì non soltanto alla prima guerra mondiale, ma anche alla catastrofe del nazismo. Si può dire qualcosa di più a proposito della breve fiammata rivoluzionaria che precedette e seguì la prima guerra mondiale. Anche se all'interno del movimento operaio tedesco c'erano forti tendenze antirivoluzionarie, per un breve periodo di tempo l'atmosfera di rivolta fu assai diffusa a causa del disgusto generale verso la guerra. Che cosa sarebbe potuto accadere se questa ondata avesse potuto congiungersi al moto rivoluzionario russo, come Lenin per un attimo spe-

<sup>19</sup> Il mio vecchio amico Otto Kirchheimer era solito domandarsi se il vero punto di svolta non fosse stato il fallimento della guerra dei contadini nel sedicesimo secolo. Nella storia tedesca le transizioni alla società industriale moderna sembrano davvero essere avvenute troppo presto o troppo tardi: almeno dal punto di vista generale sostenuto in questo saggio.

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

rò? Se la rivoluzione comunista avesse acquistato a quel punto una forte base industriale, forse al mondo sarebbero stati risparmiati non soltanto gli orrori dell'industrializzazione forzata staliniana, ma anche quelli del nazismo. È impossibile esserne sicuri: infatti avrebbe potuto scoppiare un conflitto sanguinoso con l'America e l'Inghilterra, con conseguenze egualmente tragiche. Ma delle tragedie davvero avvenute siamo sicuri. In conclusione possiamo notare che se la Germania e il Giappone sono diventati paesi discretamente abitabili dal 1945, questo si deve in non piccola misura alla falsa rivoluzione costituita dalla sconfitta da loro subita nella seconda guerra mondiale e all'occupazione alleata che ne è seguita.

Finora si è parlato soprattutto delle crudeltà che sono state provocate dai grandi conflitti storici intorno ai principi espliciti che dovevano regolare la società umana. Alcuni definirebbero ideologici questi conflitti. Suppongo che un marxista scrupoloso sarebbe più propenso a seguire l'indirizzo opposto e a considerarli conflitti caratterizzati da un genuino contenuto sociale. Comunque sono conflitti su chi debba governare e con quali regole.

Esistono anche altre forme di crudeltà e di conflitto che hanno poco a che fare con tali principi. Non nascono da un movimento inteso a cambiare l'ordine sociale. Piuttosto hanno a che fare con il modo in cui la maggior parte degli ordinamenti sociali (e forse tutti) funziona. Questo secondo tipo di crudeltà sembra dipendere da processi sociologici generali caratterizzati 1) dalla formazione di raggruppamenti umani cooperativi; 2) da conseguenti lotte tra questi gruppi; 3) dalla creazione di regole formali e informali di comportamento entro e tra i gruppi sociali, e 4) dalla tendenza di queste regole a cedere. Dal momento che i tipi di conflitto e di crudeltà storicamente specifici e quelli ricorrenti sono sovente coesistenti, spesso è molto difficile separarli empiricamente e valutarne l'importanza relativa. A volte però ci si imbatte in casi quasi puri di crudeltà o di conflitto del tipo ricorrente. Non è possibile stabilire se l'umanità abbia sofferto di più per i conflitti che si incentrano su principi storici concorrenziali o per quelli che mancano di un simile contenuto. Dal momento che il conflitto intorno a diversi principi di vita sociale è stato in passato soprattutto un tratto della civiltà occidentale, è assolutamente possibile che nella vita quotidiana delle persone comuni del mondo intero le fonti ricorrenti e, potremmo dire, più generiche di crudeltà e di sofferenza siano anche state le più importanti.

Cominciamo allora la nostra analisi dal processo generale di formazione dei gruppi tra gli esseri umani. È constatazione comune che

BARRINGTON MOORE JR.

la presenza di un nemico fornisca una base solida, forse persino essenziale alla cooperazione tra membri della specie umana. Il nemico crea la cooperazione là dove prima non esisteva e contribuisce notevolmente a farla durare. Il caso della politica internazionale è naturalmente il più ovvio, ma il principio si applica anche alle comunità pacificamente organizzate: si possono notare i suoi effetti a tutti i livelli, fino a quelli banalissimi della rivalità tra dipartimenti di una burocrazia nazionale o di una comunità accademica. Gli aspetti volontari e spontanei della cooperazione in un compito specifico mostrano sempre, là dove manca un nemico umano, la presenza di sentimenti di squadra, di fedeltà, di coesione di gruppo; e la tendenza a respingere duramente ogni individuo che per scarso impegno minacci lo sforzo comune. Una famiglia che cerca di caricare i bagagli sull'automobile per andare in vacanza e un gruppo di coltivatori che si danno una mano a vicenda per riporre il fieno prima che si scateni una tempesta mostrano chiaramente questi tratti. In situazioni di questo genere il lavoro da svolgere assume tante delle caratteristiche del nemico comune, come base della solidarietà di gruppo, da fare sospettare, almeno a me, che la cooperazione umana sia impossibile senza qualche bersaglio ostile e resistente su cui dirigere lo sforzo collettivo.

Abbiano o non abbiano gli esseri umani un istinto aggressivo o una spinta al potere, le situazioni sociali ricorrenti e, penso, inevitabili li hanno posti in circostanze nelle quali debbono comportarsi come se questi istinti li avessero. Le conseguenze compaiono nella forma più cruda nella politica internazionale, dove la posta in gioco è massima e i freni efficaci al ricorso all'aggressione sono minimi o inesistenti. Vale la pena di soffermarsi ad esaminare più da vicino la politica internazionale perché, come hanno notato numerosi studiosi, essa mostra in modo particolarmente chiaro quelle forme ricorrenti di conflitto che sono in larga misura indipendenti da principi politici storicamente specifici. Nel condurre un simile esame possiamo cominciare a intravedere una possibile risposta alla domanda che è già più volte sorta: se non sono la conseguenza di una possente spinta biologica, perché sono così diffusi nel tempo e nello spazio i conflitti umani e la crudeltà? Il nocciolo della risposta che a me sembra reggere è che la semplice esistenza di entità politiche indipendenti e « sovrane » basta a mettere in moto rivalità e insicurezze che finiranno a breve scadenza col gettare le une contro le altre. La stessa esistenza di queste entità può generare da sola processi sociali che spingono gli esseri umani a comportarsi aggressivamente. Forse hanno sempre avuto una capacità biologica più che adeguata per un tale comportamento, una capacità

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

ormai quasi infinitamente moltiplicata per effetto dell'evoluzione culturale e sociale.

La politica internazionale costituisce per conto proprio un sistema sociale con le sue caratteristiche intrinseche, alcune delle quali sono soggette a mutamenti storici piuttosto repentini, mentre altre sono assai più costanti. Le politiche estere delle élites degli specifici stati, élites che mancano di appoggi o dispongono di gradi molto vari di appoggio, costituiscono gli elementi precisi di un sistema internazionale. Sono, per fare un'analogia meccanica, sia le fonti dell'energia che fa girare le ruote sia le ruote e gli ingranaggi stessi. Non si può capire una parte isolata; si può capirla soltanto constatando il suo posto nel sistema preso nel suo insieme. Un sistema sociale o politico è una realtà effettiva e nient'affatto metafisica il cui carattere limita il comportamento di tutti i partecipanti mediante sanzioni che sono a loro volta il prodotto del comportamento collettivo; cioè non della decisione di una singola entità del sistema, ma di decisioni imposte dal sistema nel suo complesso. (Un mercato concorrenziale composto di molti venditori e molti compratori, nessuno dei quali può influire con le proprie decisioni sul prezzo, esercita un simile effetto limitativo).

Nei sistemi internazionali il principale tratto ricorrente è il formarsi e sciogliersi di coalizioni e contro-coalizioni. Quando uno stato comincia, per una ragione qualsiasi, ad espandere la sua potenza e la sua sfera d'influenza, presto o tardi altri stati si uniranno per opporgli. E questo lo fanno anche se le loro strutture sociali interne e le loro dottrine politiche dominanti sono in conflitto tra loro. Per citare un esempio noto, la Russia zarista si alleò con le democrazie occidentali nella prima guerra mondiale, e così fece anche la Russia comunista durante la seconda guerra mondiale. Che le esigenze del realismo politico tendano a soverchiare le preferenze morali è un luogo comune per lo storico, e non è necessario soffermarvisi. È in questo senso — un senso che non riguarda solo la politica internazionale — che un sistema politico impone le proprie mete a chi fa parte del sistema stesso e, così facendo, riproduce i propri tratti essenziali. Come il mercato libero imponeva ai partecipanti forme di comportamento che, dal loro punto di vista, erano razionali e inevitabili, anche se hanno portato ad un'irrazionalità collettiva che ha fatto soffrire tutti, così il meccanismo della politica internazionale ha ormai imposto ai singoli stati forme di comportamento che conducono ad un enorme spreco di risorse umane e minacciano l'estinzione della vita su questo pianeta. Il crollo del mercato libero ha dato luogo agli sforzi per imporre un'autorità centrale al posto delle decisioni decentralizzate. Que-

BARRINGTON MOORE JR.

sti sforzi, anche se non sono stati universalmente accettati, hanno contribuito a mantenere la coesione sociale, pur costando un prezzo altissimo. Il tentativo di elaborare una soluzione analoga nel campo internazionale, mediante organizzazioni come la Società delle nazioni e l'ONU, fino ad oggi è fallito.

Per comprendere in che modo un sistema politico imponga le proprie mete occorre rendersi conto delle sanzioni che derivano dal suo funzionamento e dell'effetto che hanno su precisi gruppi di individui. Senza sanzioni efficaci il sistema non può funzionare. Il mercato libero dell'epoca del capitalismo concorrenziale non avrebbe mai potuto costituirsi se parecchie persone non fossero diventate capaci e desiderose di agire più o meno come uomini economici, e se inoltre non fossero riuscite ad obbligare altri a comportarsi nello stesso modo. Dovevano esser piuttosto tirchie e attente ad ogni possibilità che si presentava. In certi periodi per precise ragioni storiche queste qualità, o difetti, del carattere umano sono state assenti su larga scala o, più precisamente, non sono comparse in quei punti strategici della società dove chi le possedeva poteva obbligare altri dello stesso livello sociale ad adottarle e costringere i lavoratori situati ad un livello inferiore ad adottare i tratti complementari della docilità e della disponibilità allo sforzo. In questi casi s'è avuto scarso o nessuno sviluppo capitalistico sul piano economico. Queste situazioni esistono in effetti in larghe zone del globo. D'altro canto le sanzioni che rafforzano quel tipo di comportamento politico, che culmina nel cannibalismo organizzato della politica tra gli stati, sono a quanto pare più efficaci e più diffuse. La guerra, anche se subisce l'effetto della moderna società industriale, ne è del tutto indipendente. Perciò è la lotta concorrenziale tra entità politiche indipendenti a sfociare periodicamente nella guerra. L'eliminazione del capitalismo, e persino l'eliminazione di qualsiasi forma di organizzazione industriale moderna, non cambierebbe evidentemente nulla ai fini della cessazione di questa forma di crudeltà. È possibile allora indicare sanzioni che trascendano il funzionamento della società industriale e che spieghino l'onnipresenza della distruzione reciproca?

Penso che la risposta in fondo sia semplice: decisiva è la paura della conquista da parte di un nemico esterno e di tutto ciò che una simile conquista comporta. Per il leader politico le conseguenze di questa sanzione definitiva sono ovvie: la perdita di tutto il potere, il prestigio e l'onore che hanno reso la sua vita ciò che è. Per il resto della popolazione la situazione varia a seconda delle situazioni concrete. Ci sono casi — viene in mente lo slogan « meglio Hitler che Léon Blum »

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

— in cui settori non trascurabili di una popolazione vedono con indifferenza un simile esito o ritengono addirittura che uno straniero possa servire meglio i loro interessi. Ma sono casi molto rari. Soprattutto nel mondo moderno la conquista straniera comporta con ogni probabilità un grave danno per le posizioni che l'individuo occupa nell'ordine costituito. In genere ciò che il cittadino comune ha da perdere è aumentato enormemente con la rivoluzione industriale. Lo stato esistente è diventato l'ente principale — anzi l'unico ente — per il raggiungimento di tutti gli scopi che i vari gruppi della popolazione si propongono. Per di più la conquista significa come minimo un doloroso sconvolgimento delle aspettative e delle consuetudini della vita quotidiana.

Per dirla in un altro modo, senza il proprio governo il cittadino comune tende a credere di non avere più la possibilità di realizzare i valori che considera importanti, mentre sotto il regime che è suo almeno una qualche possibilità gli resta. Di fronte a questa alternativa in caso di crisi anche individui e gruppi fortemente svantaggiati appoggeranno di solito il potere costituito. Ma questo aspetto non è che il nucleo razionale e calcolato dell'appoggio. Ad esso si devono aggiungere non soltanto l'abitudine e il costume, ma anche l'enorme influenza che un'élite moderna esercita sulle fonti delle idee e sul genere e sulla configurazione dei compiti e delle carriere. Il cittadino moderno è preso in una rete di credenze, attese e sanzioni che lo legano al regime esistente molto più saldamente di quanto non accadeva ai suoi antenati contadini. Solo se i fili di questa rete fossero recisi uno per uno, e al loro posto si costituissero altri legami, la solidarietà che mantiene e ricrea il sistema politico potrebbe svanire, lasciando il sistema esistente come un vuoto involucro, che fa ancora intrasentire gli echi di finanze diplomatiche e di combattimenti militari. È proprio questo che una volta speravano i marxisti quando, prima del 1914, potevano credere che le istituzioni e le lealtà di classe avrebbero, almeno per il proletariato, trasceso le frontiere degli stati.

La conquista da parte di un nemico straniero non è che l'ultima sanzione, e nel caso delle grandi potenze è molto remota. I vari gradini e le varie fasi intermedie, le cui probabili conseguenze gli uomini di stato si dedicano ogni giorno e anzi quasi ogni ora a calcolare, producono risultati grosso modo commisurati alle loro dimensioni e alla loro distanza da quest'ultima sanzione. Così l'acquisizione, da parte del proprio paese, di una nuova fonte di materie prime o di una maggiore influenza presso un governo straniero rispetto ad un potenziale rivale, diventa un bene per cui operano i politici, e la sua perdita un male da

BARRINGTON MOORE JR.

evitare. È in questo senso che i leaders politici sono costretti dalla sanzione del fallimento e dalla forza delle circostanze ad agire *come se* avessero una spinta al dominio; cosa che alcuni di loro forse hanno effettivamente.

Spesso la sinistra afferma che non può esistere una spinta al potere perché il potere è un mezzo per conseguire altri, più concreti fini. Quando però la perdita del potere minaccia la perdita della possibilità di conseguire fini di qualsiasi genere, questa osservazione perde forza e cominciamo a capire perché i leaders politici siano affamati di potere. Si aggiunga poi il fatto che ogni atto politico ha conseguenze incerte, e che la fame di potere diventa null'altro che una ricerca del tutto comprensibile — anche se destinata spesso a produrre il risultato opposto — di un margine di sicurezza. Come spesso è stato notato, non c'è sicurezza nell'essere solo forti come un potenziale rivale; si deve essere più forti.

La politica internazionale è politica pura o politica nuda, in larga misura libera dagli impacci della legge e della moralità. D'altro canto non è caotica, ma soggetta a tendenze e a comportamenti consuetudinari osservabili. Le stesse tendenze sono all'opera nella politica interna, anche se sono smorzate dal quasi monopolio della forza esercitato dallo stato, dagli effetti della legge e dall'esistenza di codici morali. Al di sotto di questi fattori ci sono lo stesso incessante formarsi di coalizioni e contro-coalizioni, le stesse tregue formali e tacite, lo stesso costituirsi di regole operative per il comportamento entro e tra i mille raggruppamenti sociali, la stessa tendenza di queste regole a cedere sotto le pressioni che sono chiamate a sostenere. Ancora una volta è opportuno insistere sul fatto che non è necessario rifarsi a teorie psicologiche sull'aggressività umana per spiegare il comportamento aggressivo. Questo comportamento è il prodotto dell'organizzazione sociale stessa. In tutte le società complesse essa compare nella forma più ovvia come trasgressione delle regole (anche se all'interno dei limiti tracciati dalle regole c'è già molta aggressività). La trasgressione delle regole avviene in modo pacifico e in modo violento. Nella nostra società si va dalla prassi economica e politica dubbia e illegale ai saccheggi, alle sommosse e ai delitti nelle strade. In tutte le società una gran parte di questa violenza e di questa trasgressione è « normale » nel senso che non costituisce un attacco all'ordine sociale vigente né uno sforzo per modificare quest'ordine<sup>29</sup>. Piuttosto essa rappresenta,

<sup>29</sup> Perciò l'ammirazione letteraria romantica per il criminale, la prostituta, l'operaio, l'abitante dello *slum*, il negro, il contadino, come esseri in qualche modo liberi dall'ipocrisia e dalle inibizioni della civiltà, è in larga misura un'illusione sentimentale. È tutt'altra cosa

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

particolarmente nella società occidentale moderna, un tentativo di aggirare e di saltare le regole che formano la base della pace sociale, anche se non necessariamente della giustizia sociale. La tentazione di servirsi di scorciatoie deriva dal fatto che la trasgressione delle regole sotto forma di inganno, forza e terrore riesce di solito efficace a breve scadenza. Però questi sono inefficaci e inadeguati come base di un ordine sociale.

Hobbes ha riconosciuto questa contraddizione quando ha contrapposto la politica pura, ovvero lo stato di natura in cui la vita era « sgradevole, animalesca e breve », alla società civile governata da un sovrano forte e accettato<sup>21</sup>. Ma le contraddizioni restano in tutte le forme della società civile stessa. In altre parole, un comportamento morale da parte di gruppi e di individui è puramente suicida e impossibile in tutta una serie di situazioni che non sembrano affatto prossime a scomparire. La condizione di qualsiasi comportamento morale è che il soggetto non debba regolarmente perderci. Questa condizione richiede l'esistenza di un ordinamento sociale fondato su obblighi reciproci e mutuamente accettabili, che vengano imposti a coloro che cercano di avvantaggiarsi evadendoli. D'altra parte sembra impossibile eliminare questa forma di vantaggio, almeno finché non esista il consenso universale e un governo mondiale, cosa sia utopica sia criticabile perché per forza di cose sarebbe assolutamente statico. Per questi motivi è evidentemente sbagliato sostenere che tutte le lotte politiche riguardano semplicemente o fundamentalmente questioni morali. Le questioni morali sono un aspetto inevitabile della politica, ma non la esauriscono. Dato che i metodi amorali e immorali promettono vantaggi nelle lotte politiche, tutta la politica si macchia di immoralità. D'altra parte il tentativo di evitare questa macchia, la ricerca della purezza, può diventare la peggiore delle immoralità, nel senso che può provocare le maggiori sofferenze lasciando il campo politico a quelli che hanno meno scrupoli.

La contraddizione tra politica e moralità, che anche nei cosiddetti tempi normali è abbastanza visibile, si riafferma con particolare vigore nei tempi di mutamento rivoluzionario. Perché mai i rivoluzionari presto o tardi adottano, e a volte intensificano, le crudeltà dei regimi contro i quali combattono? Perché i rivoluzionari cominciano con il cameratismo e finiscono con il fratricidio? Perché le rivolu-

il fatto che in certe circostanze, e soprattutto quando certi settori delle classi dominanti lottano tra di loro, possa esserci sufficiente dinamite politica nelle classi inferiori perché un'esplosione distrugga l'ordine esistente.

<sup>21</sup> Cfr. *Leviathan*, capp. XIII e XVII.

BARRINGTON MOORE JR.

zioni cominciano proclamando la fratellanza degli uomini, la fine delle menzogne, dell'inganno e della segretezza, e culminano in tirannie le cui vittime sono nella stragrande maggioranza costituite da quelle persone comuni per le quali la rivoluzione era stata annunciata come avvento di una vita più felice? Porre queste domande non significa negare che le rivoluzioni figurano tra i metodi più importanti con cui gli uomini dei tempi moderni — e in molte situazioni critiche anche le donne dei tempi moderni — sono riusciti a spazzare via alcune cause istituzionali delle sofferenze umane. Ma se si vuole essere imparziali, e tenere conto dei semplici dati di fatto dei mutamenti rivoluzionari, si è costretti a porre anche queste domande. Secondo me la risposta in sostanza sta in questa fondamentale contraddizione tra l'efficacia dei metodi politici immorali e la necessità, che esiste in qualsiasi ordine sociale, di perseguire la moralità<sup>22</sup>. Quando si tratta dei suoi oppositori, siano essi una fazione rivoluzionaria concorrente oppure i capi del governo in carica, un rivoluzionario, se persegue seriamente i suoi obiettivi e non si limita a promuovere a forza di discorsi delle illusioni edificanti, non può farsi degli scrupoli a proposito dei mezzi di cui si serve. Se evita di usare dei mezzi poco scrupolosi, può accadere che il nemico li usi per primo, distruggendo la rivoluzione stessa. Lenin fu il primo grande leader rivoluzionario a proclamare apertamente questa verità terribile, e a operare basandosi su di essa. Molto meno apertamente e con molto minore franchezza Stalin ne ha svolto le conseguenze: e cioè che quelli autorizzati a definire la strategia rivoluzionaria e la verità rivoluzionaria si ridurranno a un certo punto ad un solo uomo, il dittatore<sup>23</sup>.

Bakunin aveva previsto fin dall'inizio questa possibilità nel marxismo; e anche Proudhon. Dopo il fatto compiuto è difficile dire se sono stati degli acuti profeti o dei fortunati indovini. D'altra parte l'anarchia è stata a quanto pare la vittima del corno opposto del dilemma rivoluzionario, ossia dell'inefficacia.

Per la verità anche gli anarchici danno una giustificazione rivoluzionaria della crudeltà: cioè che i rivoluzionari saranno gli ultimi a doverla esercitare nella storia; e che *questa* volta solo gli oppressori saranno le vittime della violenza. La fiducia che sia possibile spezzare in questo modo il circolo delle contraddizioni, che si possa porre

<sup>22</sup> La distinzione vale, direi, per tutte le definizioni storiche di moralità e immoralità. Ma questa è un'affermazione grossa, e la faccio con tutte le cautele del caso.

<sup>23</sup> Su questo punto si veda in particolare M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Parigi 1955. Certamente in Russia ci sono state circostanze storiche particolari che hanno consentito al dramma di svolgersi fino alle sue più tragiche conseguenze.

fine ai contrastanti imperativi della società umana è, credo, la più grande delle illusioni politiche. Si può prevedere che gli uomini, fintantoché il globo continuerà ad essere abitabile, oscilleranno tra le crudeltà che la legge e l'ordine implicano e le crudeltà che il tentativo di mutarli comporta.

### *Fame, fatica, ingiustizia e oppressione*

A questo punto, però, ci imbattiamo in una nuova questione. Le rivoluzioni industriali e scientifiche hanno davvero completamente modificato le dimensioni dei problemi della guerra, della crudeltà e dell'oppressione? Secondo un'influente tradizione critica che risale a Marx, l'umanità ha quasi risolto il problema della scarsità, o comunque ha raggiunto conoscenze tecniche sufficienti per poterlo risolvere in un lasso abbastanza breve di tempo. Perciò, secondo questa tesi, le giustificazioni che fino ad oggi sono state addotte a sostegno delle forme storiche di oppressione stanno cadendo a pezzi. Non esiste più alcun motivo per cui alcuni debbano faticare; possiamo tutti diventare come « i gigli del campo » poiché il classico problema dell'estrarre un surplus da una popolazione subordinata è stato a questo punto risolto.

Per ragioni che già sono state indicate o che indicherò in seguito non riesco a condividere questo modo di vedere ottimistico. A me sembra che i tratti generali della condizione umana siano i seguenti. Anzitutto c'è troppa gente. Un numero enorme di persone è afflitto dalla fame, soprattutto ma non esclusivamente nelle aree economicamente arretrate del mondo. Nelle aree progredite abbiamo una tecnologia che viene adoperata per distruggere altre persone. Nei suoi altri impieghi la tecnologia rende la vita più comoda e piacevole, ma nel contempo tende rapidamente a rendere il pianeta inadatto alla vita degli uomini. È una combinazione che fa pensare che forse l'*homo sapiens* si stia avvicinando alla fine del suo cammino evolutivo e sia destinato all'estinzione. Invece di darsi all'autocommiserazione o ai piaceri di una *fin de siècle* che va abbastanza per le lunghe (piaceri che stanno diventando di massa con le droghe e simili), forse sarebbe più vantaggioso cercare di scoprire il carattere e le cause della situazione in cui attualmente ci troviamo. Più specificamente questo significa cercare di scoprire se l'umanità sia per caso vicina a eliminare la scarsità, e se così facendo sia in grado di fare sostanziali progressi verso l'eliminazione delle principali sofferenze che gli esseri umani si infliggono a vicenda.

BARRINGTON MOORE JR.

La tecnologia può dunque eliminare la scarsità e « risolvere » i nostri problemi? La prima cosa da chiarire è il significato del termine « risolvere ». Per raggiungere i risultati che gli ottimisti prevedono essa dovrebbe affrontare con successo i seguenti compiti. In primo luogo dovrebbe rendere possibile l'eliminazione quasi totale delle forme di lavoro monotone e avvilenti, tra le quali il lavoro alla catena di montaggio è la peggiore. Di questo stesso genere è ancora una parte considerevole del lavoro agricolo, come può testimoniare chiunque abbia lavorato un'estate in una fattoria, fosse pure americana. In secondo luogo dovrebbe garantire a ciascuno un'alimentazione sufficiente ai fini sia della salute sia dell'energia. Lo stesso discorso vale per il vestiario: dovrebbe essercene a sufficienza di comodo e pratico. Non è mai esistita una civiltà che si sia accontentata della comodità e della praticità: non sono bastate nemmeno ai cosiddetti primitivi, e questo ci porta a problemi più grossi, di cui sarà meglio che rimandiamo la discussione. La considerazione appare ancora più vera quando si tratti di stabilire in che cosa debba consistere un riparo o un'abitazione adeguati: ed è ancora più problematica la possibilità di indicare a questo riguardo un minimo oggettivo nello stesso senso in cui è possibile indicare un fabbisogno alimentare minimo oggettivo. Ma per poter passare a questioni più importanti, per il momento darò per acquisito che un tale criterio oggettivo sia possibile: cioè che si tratti di assicurare la protezione dagli elementi, soprattutto nei climi freddi, e un numero di attrezzature tecniche sufficienti a consentire agli abitanti di non dover dedicare ai lavori domestici che una piccola parte del loro tempo. Infine questa concezione comporta il controllo delle malattie, con un grande incremento della medicina preventiva, anche se non implica affatto l'eliminazione delle malattie<sup>24</sup>.

Anche se è impossibile la certezza, perché non si può mai sapere quali potranno essere i futuri miracoli della tecnica, ai presenti livelli di incremento della popolazione, o anche nel caso in cui le dimensioni della popolazione continuassero ad essere quelle attuali, una simile prospettiva sembra quasi irraggiungibile su scala mondiale. Per realizzare questo obiettivo occorrerebbe, credo, una catastrofica riduzione della popolazione. Questo naturalmente potrebbe avvenire per effetto di una guerra nucleare o forse per qualche altro tipo di « incidente tecnico ». Ma una tale catastrofe distruggerebbe con ogni probabilità le basi sia tecniche sia culturali che hanno reso raggiungibile l'obiet-

<sup>24</sup> Sulla futilità di pensare di poter eliminare le malattie si veda René DUBOS, *Man Adapting*, New Haven 1965, pp. 369-88.

tivo, quand'anche non distruggesse addirittura tutte le forme di vita esistenti sul pianeta. Come sa chiunque abbia un minimo di informazione su questi temi, il problema della sovrappopolazione si presenta in modo nettamente diverso nelle zone economicamente progredite e in quelle economicamente arretrate. In queste ultime è soprattutto una questione di fame. Quello che sembra il più semplice e il più oggettivo dei problemi appare a molti esperti il problema più intrattabile. Ci sono ovviamente sprechi e inefficienza, e nelle zone progredite del mondo si tende persino a mangiare troppo e a sprecare il cibo, ma l'impressione che si ha è che i margini di manovra siano molto scarsi. Perciò, anche se si respinge completamente il modello americano come obiettivo da raggiungere, le prospettive sono piuttosto sconfortanti. Non molto tempo fa quasi tutti quelli che studiavano i vari aspetti di ciò che viene approssimativamente chiamato sviluppo economico, o più generalmente modernizzazione, termine che dà rilievo agli aspetti sociali, politici e psicologici di questo processo, ritenevano che quest'ultima, in una forma o nell'altra, si sarebbe presto o tardi estesa al resto del mondo. A me sembra che a questo punto sia necessario riesaminare con attenzione questa convinzione.

È anche più o meno noto che nei paesi economicamente progrediti il problema dell'« overbreeding » è diverso da come si presenta nei paesi economicamente arretrati. « Overbreeding » è un utile termine peggiorativo che implica un rapporto con altri esseri umani — e quindi una componente culturale — e con l'ambiente fisico. Nei paesi sviluppati non è soltanto il nostro impiego manifestamente distruttivo della tecnologia, ma anche i suoi aspetti presumibilmente costruttivi, dai gabinetti ad acqua corrente ai frigoriferi, a imporre con la loro abbondanza numerica uno sforzo pericoloso all'ambiente fisico, pericoloso nel senso che contribuisce alle sofferenze umane. Per dirla nel modo più spiacevole, ci sono buoni motivi per ritenere che la graziosa giovane madre borghese che guida l'utilitaria di famiglia (oggi non di rado decorata con strisce adesive pacifiste) piena di allegri bambini abbronzati, costituisca una minaccia fondamentale per la prospettiva di una civiltà umanitaria, e persino di una civiltà definita secondo il criterio puramente negativo della riduzione delle sofferenze<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Su questo si veda R. DUBOS, *op. cit.*, pp. 305, 307. La misura e l'intensità dei danni inferti all'ambiente variano naturalmente moltissimo a seconda dei settori della tecnologia moderna. Inoltre la tecnologia cambia costantemente, mentre gli effetti che essa ha a lunga scadenza potranno restare sconosciuti per molto tempo, e poi in un primo momento saranno noti con ogni probabilità solo a pochi scienziati specializzati. Questi ultimi a loro volta non sono necessariamente i più adatti a giudicarne le implicazioni sociali: i temi infatti sono molto complessi e per esaminarli con intelligenza occorrono non poche capacità.

BARRINGTON MOORE JR.

Su questo tema avremo altre cose da dire in seguito. Qui è il caso di indicare alcuni motivi generali per cui è improbabile che il capitalismo come tale sia la causa fondamentale dei mali di cui abbiamo parlato, anche se è indubbio che vi ha contribuito. A mio parere nei paesi sviluppati l'automobile, la lavatrice e persino il televisore non debbono la loro onnipresenza alla formazione di un gusto imposto da un'élite di dirigenti economici che siano costretti a procedere in questo modo per poter conservare la loro egemonia e i profitti aziendali. Semmai debbono la loro popolarità al fatto di liberare gli individui, almeno a breve scadenza, dalla necessità di dipendere da altri. Se uno ha l'automobile non ha bisogno di aspettare l'autobus o il treno per andare dove desidera. Se ha una lavatrice può fare a meno delle lavanderie o delle domestiche. Con un televisore ci si procura il divertimento e il babysitter senza uscire di casa. Ma quando *tutti* hanno l'automobile, i problemi del traffico diventano spaventosi e provocano frustrazione. Anche altre attrezzature meccaniche, sia pure non nella stessa misura, provocano analoghe frustrazioni. Le democrazie capitalistiche sono state le prime società a dare ampio spazio all'autonomia e al desiderio di guadagno dell'individuo e ad avvertire gli effetti di queste contraddizioni, ma di per sé le contraddizioni trascendono questo particolare sistema di istituzioni economiche e politiche. Anche nell'Unione Sovietica, come appare da numerose indicazioni, sono in corso analoghi sviluppi<sup>25</sup>. Perciò i fatti indicano che la civiltà degli apparecchi automatici è un effetto della ricerca dell'autonomia, del desiderio di prendere da sé le proprie decisioni: ed è ironico che si tratti di un desiderio vicino a quello che dicono di volere realizzare molti dei più aspri critici del capitalismo contemporaneo. Questo desiderio, con l'aumento della popolazione, diventa autofrustrante e anzi irraggiungibile. (Tra breve parleremo della possibilità di limitare e indirizzare questa spinta verso l'autonomia, che sembra possibile, ma a patto di pagare un prezzo spaventoso). In sostanza un aumento della popolazione moltiplica la frequenza di situazioni in cui diventa necessario avere norme e regolamenti per governare le attività umane.

Oggi uno dei modi più agevoli per rendersi conto di questo nesso è l'osservazione dell'evoluzione subita dai metodi per eliminare i rifiuti degli uomini, un modo di affrontare la storia sociale che, per

D'altra parte è un campo che offre moltissime possibilità a quei giovani che sono in grado di studiare e tuttavia provano disperazione (una disperazione per la quale provo una simpatia considerevole, ma non illimitata) perché gli pare che non esistano scopi a cui poter dedicare la propria vita.

<sup>25</sup> Per aver un'idea di alcune delle conseguenze si veda Marshall I. GOLDMAN, *The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union*, Cambridge, Mass., 1972.

quanto ne so io, resta inesplorato. La sostituzione degli scarichi e delle fogne al lavoro umano tende evidentemente ad intensificare anziché a ridurre la necessità di ulteriori regolamenti. Là dove lo spazio è ampio, dove i boschi sono vicini, non c'è bisogno di organizzare in maniera complicata l'evacuazione<sup>27</sup>. Il problema è diverso nei villaggi, nei paesi e nelle città. L'avvento di macchine che sostituiscono il lavoro delle mani ha enormemente aumentato, come tutti sanno, le dimensioni del problema. Un piccolissimo indizio di ciò che il futuro tiene in serbo lo offrono i progetti di legge federali intesi a costringere gli utenti di piccole imbarcazioni da diporto ad astenersi dallo scaricare in mare i loro gabinetti. Invece dovranno conservare il contenuto in speciali recipienti, di alcuni dei quali soltanto si afferma con una certa sicurezza che non saranno compagni di viaggio maleodoranti. A loro volta questi recipienti richiedono nuove e complesse installazioni a riva per consentire di scaricarli in ogni porto in sistemi di fognature sovraccarichi. Perciò forse ci sarà lavoro per tutti dopo la vittoria finale sulla natura.

A un livello più serio e anche più fondamentale è necessario chiedersi se la vittoria sulla scarsità, quand'anche fosse possibile, eliminerebbe davvero la causa principale delle sofferenze e dell'oppressione. Secondo me ci sono motivi per ritenere che si tratta di una condizione necessaria, ma niente affatto sufficiente. Inoltre le cure necessarie, come si è già accennato parlando della popolazione, potrebbero benissimo dimostrarsi pericolose quanto la malattia, anche se questa è certamente orribile. Ma ancora una volta è necessario essere un po' più precisi sull'oggetto del discorso. Scarsità di che cosa? E davvero gli esseri umani si combattono e si opprimono a vicenda per motivi riducibili alla scarsità, sia pure alla scarsità così come è stata variamente definita (e organizzata) nelle diverse epoche storiche?

Se partiamo dalla domanda « scarsità di che cosa? » diventa abbastanza chiaro che alcuni desideri umani sono effettivamente saziabili. La quantità di quello che le persone mangiano varia enormemente e così i modi in cui l'appetito può essere stimolato o ridotto, ma probabilmente si può approssimativamente accertare un limite dei desideri e, cosa più importante, di ciò che è necessario per la salute e l'energia. D'altra parte la difficoltà di acquisire queste abitudini non sembra affatto insuperabile. All'incirca la stessa cosa si può dire per

<sup>27</sup> Molti dei popoli descritti dagli antropologi circondano l'evacuazione di proibizioni religiose o quasi-religiose. Molte di queste proibizioni riflettono la paura che certe parti del corpo possano cadere in mani ostili. Non so se ci sia un chiaro nesso tra queste regole e la densità della popolazione.

BARRINGTON MOORE JR.

il vestiario, almeno stando al noto detto secondo cui non si possono indossare due vestiti contemporaneamente. Tuttavia gli esseri umani possono sentirsi molto infelici se non dispongono di certi particolari vestiti e ornamenti, una realtà che ci porterà tra poco a fare delle considerazioni più serie, riguardanti la vanità e il desiderio di distinguersi. Nel campo della sessualità le cose sono più dubbie. È tutt'altro che chiaro se la gelosia sessuale possa o non possa essere smorzata o del tutto eliminata, e se maschi e femmine abbiano o non abbiano una tendenza innata a cercare la varietà in questa parte della loro vita. Ma possiamo disinteressarci della faccenda, perché l'idea della possibile eliminazione della scarsità si imbatte in ostacoli più seri. Uno di questi ostacoli sta nel fatto che la scarsità ha in certi campi un aspetto puramente relazionale, nel senso che A possiede qualcosa solo perché altri *non* ce l'hanno. È a questo che sembra alludere Frank Knight quando parla della « scarsità di cose come l'eccezionalità, i successi strepitosi, gli onori, la vittoria e il potere »<sup>28</sup>. Ora è vero che le tendenze snobistiche possono essere controllate dall'ambiente sociale, almeno in larga misura, come indicano certi studi antropologici su *alcuni* popoli privi di scrittura presso i quali queste tendenze vengono tenute a freno con varie sanzioni. Tuttavia resta sempre il problema delle misure che occorrerebbe prendere per ottenere tale mutamento culturale nel mondo contemporaneo, e del prezzo che la cosa richiederebbe. E ci sono ancora altre considerazioni negative di rilievo. Come mostrano le guerre di religione, e come abbiamo già visto in precedenza, gli esseri umani si combattono selvaggiamente e si opprimono a vicenda in modo crudele a causa del diverso modo in cui concepiscono il bene e il male, oppure i reali valori e scopi della vita. Secondo me è un errore grave e molto fuorviante ridurre questi conflitti a conflitti sugli interessi materiali, anche se è vero che questi ultimi sono stati molto importanti nel corso delle concrete lotte. Infine c'è il problema veramente arduo dell'ordine, di cui si è già parlato e su cui sarà necessario tornare ancora. La definizione storicamente prevalente di scarsità, si direbbe, deriva dalla « soluzione » del problema dell'ordine politico, ma è vero anche il contrario. È abbastanza chiaro che l'espansione della repubblica romana e del primo impero non era motivata dalla ricerca di schiavi<sup>29</sup>. Semmai l'economia basata sugli schiavi si è affer-

<sup>28</sup> Citato da Edward C. BANFIELD, *Unheavenly City*, Boston 1968, p. 240.

<sup>29</sup> Nei tempi classici, e probabilmente anche prima, la quantità di risorse che veniva dedicata alle guerre e all'oppressione era abbastanza considerevole, e se ne può dedurre che se gli esseri umani avessero davvero voluto risolvere il problema della scarsità non avrebbero dovuto aspettare la rivoluzione industriale. Limitando le dimensioni della popolazione, cosa per la quale sin dai tempi primitivi si conoscevano metodi rozzi ma abbastanza effi-

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

mata come sottoprodotto di quella serie di guerre vittoriose che i romani combatterono contro i loro vicini. Se ammettiamo come molto probabile che nel prevedibile futuro si imporranno forme di competizione politica armata — non importa, dal nostro punto di vista, se questa competizione si avrà tra forze piccole ovvero grosse — la prospettiva di eliminare la scarsità, o più precisamente quella di una ridefinizione costante della scarsità, appare quasi impossibile. Tutto sommato sembra più ragionevole considerare la rivalità e la competizione politiche come la causa della scarsità, piuttosto che l'inverso. Come si è detto prima, la semplice realtà dell'esistenza di unità politiche indipendenti è assolutamente sufficiente a mettere in moto il processo della competizione politica. Quest'ultima è anche una delle ragioni più ovvie per cui le concezioni storiche della necessità e della scarsità subiscono continue revisioni, che rispecchiano esigenze sempre maggiori.

Tutto ciò non ci autorizza a ritenere che non possa esistere un rimedio alla sovrabbondanza numerica e a quello che possiamo chiamare genericamente il culto dei gadgets o, ancora più genericamente, la società dei consumi. In sostanza la cosa comporterebbe una mutazione culturale e una serie di conflitti sociali, simili a quelli che hanno dato luogo alla civiltà industriale capitalistica, ma questa volta indirizzati in senso opposto. Ma prima di gettarsi in questo processo a testa bassa, sarebbe bene calcolare alcuni dei probabili costi in sofferenze umane. Pur essendo convinto dell'esistenza della maggior parte degli orrori che i radicali descrivono, anche se non condivido tutte le loro diagnosi delle cause, ho l'impressione che ci siano forti motivi per ritenere che il bilancio delle sofferenze umane non sarebbe certo favorevole. Affronteremo in un altro momento la questione delle possibili alternative.

Date le dimensioni già raggiunte dalle popolazioni della terra, e dati i modi in cui gli uomini già dipendono gli uni dagli altri per quanto riguarda lo scambio di beni e servizi, ogni rilevante manchevolezza dell'apparato tecnico esistente, compresa l'insufficienza di personale, potrebbe provocare, se avvenisse improvvisamente, tante morti quante ne provocherebbe una guerra in piena regola, e addirittura una guerra nucleare, se la disfunzione fosse completa e prolungata. Inoltre una

caci, e cercando di vivere in pace gli uni con gli altri, gli uomini avrebbero potuto raggiungere un tenore di vita capace di assicurare cibo sufficiente e adeguato riparo dagli elementi. Non si può sostenere che in quella fase della storia gli esseri umani non avessero ancora imparato a desiderare questo tipo di ordinamento sociale. Già ai tempi di Esiodo e Aristofane, per non parlare della figura di Tersite nell'*Iliade*, troviamo molte indicazioni che le masse odiavano i loro oppressori e sognavano una versione pacifica e idealizzata della vita che già conducevano.

BARRINGTON MOORE JR.

mutazione culturale che desse luogo a una nuova definizione della scarsità e dell'abbondanza, qualora non riuscisse in qualche modo ad accattivarsi in anticipo la stragrande maggioranza degli abitanti del mondo, dovrebbe reggersi con metodi totalitari e col terrore. Alla luce del fatto che persino nei paesi progrediti ci sono moltissime persone che si danno ancora molto da fare per poter partecipare in qualche misura alla civiltà dei consumi, è molto improbabile che si possa raggiungere quel grado di sostegno popolare che sarebbe necessario per un simile mutamento. Anche se si affermasse una nuova concezione della scarsità e dell'abbondanza, resterebbe il difficilissimo problema di controllare le tendenze sovversive. Tutte le società preindustriali hanno avuto i loro mercanti e « operatori », uomini che cercavano nella struttura sociale esistenti spazi e occasioni che gli consentissero di lucrare e migliorare la loro situazione con la lusinga e la manipolazione nonché con metodi più rispettabili come la pura capacità e l'energia. Tranne in alcune parti d'Europa, essi sono stati tenuti a freno da aristocrazie forti. Per impedire simili tendenze, dopo una trasformazione culturale e sociale occorrerebbe disporre di un meccanismo potente ed efficace per l'assegnazione dei compiti sociali. Ma se tutti i compiti non diventassero piacevoli — e a tal fine, per altre ragioni, non potremmo avere abbastanza macchine — andremmo verso un sistema tendenzialmente di caste. Come minimo si può dire che ben difficilmente avremmo quella che viene definita la « realizzazione della personalità dell'individuo ». Inoltre la distribuzione e l'impiego delle risorse mondiali secondo una nuova definizione di scarsità implicherebbe un'autorità mondiale centralizzata. La tecnologia dei computers, se le fosse consentito di perdurare, potrebbe un giorno agevolare gli enormi compiti tecnici che ancora rimarrebbero. Tuttavia, alla luce delle altre considerazioni appena fatte, compresa quella sul controllo delle ricorrenti tendenze sovversive, si può immaginare che in futuro potremmo avere una dittatura mondiale fortemente autoritaria. Se il mutamento riuscisse, prospettiva che al momento appare estremamente lontana, temo che il risultato potrebbe assomigliare più a un altro Egitto che a una Nuova Gerusalemme.

La prospettiva futura non appare molto più favorevole se ci proponiamo obiettivi un po' più modesti e forse un tantino più realistici. Anche immaginando ottimisticamente una rivolta permanente e più efficace contro le crudeltà e le irrazionalità della società industriale contemporanea, una rivolta che presto o tardi trasformi profondamente la civiltà che conosciamo senza provocare a sua volta un cataclisma, le unità sociali per essere funzionali dovrebbero essere molto grandi. E

dovrebbero scambiarsi beni e servizi. Tenendo conto dell'esistenza di una popolazione mondiale che continua ad aumentare e dell'improbabilità che il tenore di vita possa essere ridotto nei paesi industriali progrediti senza l'impiego del terrore, il perdurare di stati politicamente indipendenti e tuttavia economicamente interdipendenti sembra garantire che gli esseri umani continueranno a rendersi infelici a vicenda ancora per molto tempo. Comunque non c'è motivo di temere la prossima scomparsa della guerra e delle sofferenze con tutti i loro benefici effetti sulla moralità e sull'ordine sociale.

In realtà, anche dopo una trasformazione rivoluzionaria delle esigenze, sufficiente a soddisfare i più ascetici critici della società opulenta, dovrebbe esserci un equivalente del commercio internazionale. Le differenze di clima e le grandi diseguaglianze nella distribuzione delle risorse materiali della terra rendono quasi certo che gli scambi di beni e servizi a grande distanza resteranno una condizione fondamentale per qualsiasi civiltà. Forse questo è un altro modo per affermare che il problema della scarsità resterà sempre con noi, sia pure in una forma più vicina al modo in cui vede queste cose l'economista contemporaneo che a quello in cui le vedono i critici di sinistra della società. Anziché l'estrazione di un surplus da una popolazione subordinata, il problema sociale fondamentale diventerebbe in realtà la razionale distribuzione dei beni e dei servizi tra quegli impieghi che meglio soddisferebbero i bisogni umani. Come diceva Engels, l'epoca dell'amministrazione delle cose si sostituirebbe allo sfruttamento.

Ora se guardiamo all'esperienza abbiamo effettivamente qualche conoscenza delle condizioni necessarie per fare funzionare un sistema di scambi pacifici, e, cosa ancora più importante, delle forze che tendono ad impedirgli di funzionare. Con appropriate modifiche, il modello dell'economia di mercato, e ciò che è accaduto al modello e alla realtà che esso intendeva spiegare, possono illuminarci molto sulle probabili prospettive. Il libero mercato era dopo tutto un metodo per coordinare le attività di moltitudini di individui separati senza l'impiego della coercizione e al fine del perseguimento razionale di obiettivi materiali. Perché possa funzionare, i partecipanti al sistema devono avere all'incirca la stessa forza. Nessuno dev'essere così forte da dominare gli altri per un prolungato periodo di tempo. Ciò significa *a*) che debbono esserci certi freni che il sistema di scambio impone automaticamente ai partecipanti: quali ad esempio la prospettiva della bancarotta o quella del fallimento economico come sanzioni finali per una serie di mosse « sbagliate » compiute in un'economia di mercato; e *b*) che i partecipanti debbono avere in larga misura interiorizzato le re-

BARRINGTON MOORE JR.

gole e gli obiettivi di questo particolare sistema sociale così da minimizzare la necessità di coercizione. Nelle sue manifestazioni più filisteie la cultura borghese dell'Ottocento ha svolto proprio questa funzione a favore del capitalismo concorrenziale. Insomma non deve esserci una forte tentazione di trasgredire le regole del gioco, né si deve provare la sensazione che sia realistico e vantaggioso dare una pedata al tavolo da gioco e portarsi via tutte le *fiches*. In certi casi, quando questa tentazione non è molto forte, uno dei motivi è che tutti i partecipanti al sistema hanno sufficienti valori in comune e hanno acquisito personalità e visioni della vita abbastanza simili perché ciascuno di loro abbia freni interiori abbastanza efficaci contro la tentazione di darsi ad un comportamento predatorio. È appena il caso di notare che questo sistema non è mai esistito nella sua forma perfetta; si possono riscontrare solo delle tendenze, che è possibile proiettare per cercare di immaginare come funzionerebbe.

Benché una simile ipotesi immaginaria controllata sia molto meno attendibile degli esperimenti empirici controllati, è improbabile che questa situazione si realizzerebbe se ci trovassimo in quel futuro rivoluzionario che certi radicali attualmente ci prospettano. Sia ben chiaro che questo *non* è un ragionamento fondato sull'idea di una natura umana immutabile, che è il cavallo di battaglia del conservatorismo pessimistico. È invece un ragionamento storico e sociologico. Ammettendo la visione radicale di un futuro in cui le unità territoriali siano più piccole degli attuali giganteschi stati oppressivi con le loro immense burocrazie, ammettendo la prospettiva che il progresso tecnologico possa eliminare in parte la necessità della fatica fisica, ammettendo la prospettiva che la natura umana possa subire mutamenti molto notevoli e che abbia già cominciato a mostrare segni di riluttanza ad accettare la disciplina di una razionalità tecnologica ristretta, il mio ragionamento afferma che il problema dell'ordine resta lo stesso spinoso, e che la sua mancata soluzione può portare alla ricomparsa di soluzioni predatorie. Le nuove unità sociali che potranno emergere da trasformazioni che ora non riusciamo ad immaginare dovranno essere piuttosto grosse. Le risorse naturali e umane saranno ancora inegualmente distribuite tra di esse. E forse la cosa più importante è che, per effetto della loro storia precedente, queste unità avranno retaggi culturali e personalità politiche molto diversi. Per funzionare, un nuovo sistema di questo genere richiederebbe che le unità politiche fossero un insieme di Svezie e Svizzere, e non un *pot-pourri* di Svezie, Haiti e Hollywood. Per parafrasare una delle prime osservazioni di Marx, la liberazione per avere successo dovrebbe essere davvero completa; altrimenti ricomincerebbe

la solita schifosa storia. Senza un meccanismo centrale di coordinamento, che sarebbe anch'esso oppressivo come il sovrano di Hobbes, il sistema non potrebbe durare a lungo. Una delle unità sarebbe fortemente tentata di ricorrere alla forza anziché ai meccanismi dello scambio pacifico, di indulgere ad una condotta predatoria. Inoltre basterebbe una sola di queste unità per costringere le altre ad adottare misure di protezione e a riavviare il consueto ciclo storico.

Comunque, se il tasso di natalità non si stabilizzerà e non comincerà a diminuire rapidamente, la vita umana dovrà diventare più organizzata e controllata, meno « autentica », spontanea, indipendente e anarchica; altrimenti si troverà di fronte ad una catastrofe senza precedenti. Un paio di generazioni fa un eminente antropologo osservò causticamente che quella dell'*homo sapiens* è una specie di antropoidi che cercano di vivere come formiche, e senza riuscirci troppo bene, come qualunque osservatore un po' riflessivo dovrebbe ammettere. A quanto pare il nostro destino è questo. Successivamente si sono presentate ragioni ancora più valide, che inducono a dubitare che questa stranezza del processo evolutivo possa assicurarsi un successo permanente.

D'altra parte le formiche, per quanto ne sappiamo, non soffrono dell'ingiustizia e dell'oppressione, le quali sembrano una prerogativa dell'*homo sapiens*. Ma che cosa significano queste parole? Come si è accennato prima, secondo quella tradizione positivista e relativista che è ancora molto forte nelle scienze sociali — e che può vantare a suo credito delle conquiste importanti — queste parole sono talmente impregnate di emotività soggettiva e sono talmente cariche di contenuti ideologici da meritare, insieme alla parola sfruttamento, di essere bandite dal dibattito scientifico. Queste obiezioni meritano di essere attentamente considerate. Leggendo i giornali o ascoltando anche solo cinque minuti di un qualsiasi discorso politico in un qualsiasi paese, troviamo che si invocano concezioni cosmiche della giustizia al servizio degli obiettivi più crassamente egoistici. D'altra parte gli storici e gli antropologi potrebbero inondare il lettore di esempi di persone i cui criteri di giustizia, ingiustizia, autorità legittima e oppressione sono molto diversi da quelli degli americani bianchi dei ceti medi.

Ma da questi stessi fatti, se li guardiamo in modo un po' diverso, possiamo forse ricavare quello che stiamo cercando, una propensione umana universale, una costante che consenta a colui che indaga muovendosi nella confusione di poggiare i piedi sul fondo e di cominciare ad avviarsi verso la terraferma. Ci sono buone ragioni per ritenere che esista un sostrato comune di sentimenti universali che si può definire il senso dell'ingiustizia. Tutti i popoli privi di scrittura di cui ho letto

BARRINGTON MOORE JR.

reagiscono molto spesso con sdegno quando qualcuno gli fa del male e viola i principi morali della loro comunità. Le persone civilizzate, che spesso sono più barbare di quelle che non hanno l'alfabeto, spingono a volte queste reazioni a un punto tale da farle diventare qualitativamente diverse. D'altra parte anche tra loro le reazioni sono ovviamente simili. Né ai cittadini dei paesi comunisti né a quelli dei paesi occidentali piace essere vittime della rabbia della polizia, o sentire di notte sulle scale quel rumore di stivali che significa prigione o campo di concentramento.

Pensandoci su non è molto difficile individuare la base di questo sostrato di sentimenti comuni; e rendersi conto che essi non sono il riflesso di un semplice istinto biologico. In fin dei conti le società umane sono fatte di individui che hanno accettato — sia pure solo in parte e non sempre di buon grado — una serie di rapporti reciproci ordinati. (Un essere umano che riuscisse a crescere e a sopravvivere in totale isolamento dagli altri esseri umani ben difficilmente maturerebbe il senso dell'ingiustizia). Esistono attività ricorrenti e di routine, una divisione del lavoro, un ciclo di vita per l'individuo. Alcune di queste attività sono spiacevoli; alcune possono addirittura essere molto dolorose, come i riti d'iniziazione delle società prive di scrittura. Ma un'esperienza che sia dolorosa, e al tempo stesso non abbia alcuna giustificazione entro la routine della vita sociale, è tutt'altra cosa, e probabilmente provocherà una reazione adirata. L'esperienza del vivere in società introduce negli esseri umani la distinzione tra autorità legittima e illegittima.

Questa osservazione ci porta direttamente alla tormentata questione se sia possibile dare alla parola sfruttamento un significato obiettivo, cioè un significato che non dipenda dai sentimenti, dalle preferenze e persino dai capricci dei soggetti di un determinato rapporto sociale. Anche se negli anni recenti l'atmosfera è cambiata, quegli studiosi di scienze sociali che si vantano della propria obiettività evitano per lo più la parola sfruttamento perché tendono a considerarla un termine puramente emotivo. Ma a sua volta questo tabù finisce col rendere molto difficile lo sforzo per caratterizzare con precisione alcune delle realtà sociali più importanti che si riscontrano in quasi tutte le società umane. Con l'aiuto del concetto di reciprocità mi sembra possibile rendere il termine molto più preciso e utile, anche se forse non si possono eliminare le ombre della indeterminatezza emotiva.

Forse ci conviene dire che lo sfruttamento fa parte di uno scambio di beni e servizi quando 1) i beni e i servizi scambiati non hanno evidentemente un valore equivalente, e 2) uno dei soggetti dello scam-

bio impiega una considerevole misura di coercizione. Per valutare queste cose è necessario tenere conto di tutta la gamma o di tutta la serie degli scambi, non di una sola operazione. Ad esempio l'esazione delle imposte non sarebbe sfruttamento là dove lo stato e i suoi governanti assicurassero giustizia, protezione e nei tempi moderni pubblici servizi decenti. È appena il caso di notare che ci sono ampie zone grigie tra gli scambi equi e lo sfruttamento. Il commercio internazionale che si svolge con l'appoggio dei cannoni di una potenza imperialista ha ovviamente un carattere di sfruttamento. Ma il fatto che un paese ricco compri materie prime a buon mercato in un paese povero non è necessariamente sfruttatorio, se le materie prime sono più a buon mercato in quel paese perché sono più abbondanti e perché occorre meno lavoro per renderle disponibili. Naturalmente i soggetti di una serie di scambi hanno interessi costituiti che gli rendono molto difficile l'impresa di concordare se il rapporto che esiste tra di loro sia di sfruttamento oppure equo. Inoltre può essere diseguale la loro conoscenza dei fatti che contano, e persino la loro capacità di fare le distinzioni necessarie. Tuttavia è opportuno partire dal presupposto che un osservatore relativamente disinteressato potrebbe, sulla base di indagini sensate, formulare quasi sempre delle distinzioni adeguate. Altrimenti si sarebbe costretti a ritenere che la società umana non si sia mai fondata e non *possa* mai fondarsi che su una combinazione di forza e inganno. Anche se questi ultimi hanno avuto un'influenza immensa sulla civiltà, io non credo che i fatti giustifichino una visione così pessimistica. Va da sé che i criteri di giudizio prevalenti cambiano, e che hanno buoni motivi per cambiare nelle nuove situazioni. Vorrei solo fare notare che esiste un'utile zona intermedia tra la visione « di destra », secondo cui nessun rapporto esistente è un rapporto di sfruttamento, e la visione « di sinistra », secondo cui praticamente tutti i rapporti esistenti presentano questo carattere<sup>30</sup>.

Se l'esperienza del vivere nella società è sufficiente ad insegnare agli esseri umani una distinzione generale tra l'autorità legittima e quella illegittima, è anche vero che i sistemi di autorità legittima (che *non* sono necessariamente forme di autorità razionale) variano enormemente nel

<sup>30</sup> Questa versione della tesi « di destra » viene sostenuta soprattutto da certi studiosi di scienze sociali. Di solito il piccolo imprenditore reazionario sostiene che sono i poveri a infiocchiare i ricchi battendo la fiacca, facendo male il loro lavoro e adottando molti altri espedienti per garantirsi di essere pagati più di quello che valgono. Non vedo perché dovremmo credere che questo non possa succedere mai. In realtà i ceti inferiori probabilmente sfruttano davvero i ceti superiori in molte situazioni specifiche. Ma come si è detto prima, per arrivare a un giudizio realistico è necessario tenere presente il contesto totale di tutti questi rapporti.

BARRINGTON MOORE JR.

tempo e nello spazio: i capi tribù nelle isole Trobriand, i consigli di casta indù, i medici di un ospedale, i membri della polizia segreta addetti agli interrogatori e i responsabili del controllo del traffico di un aeroporto appartengono tutti a sistemi di autorità legittima<sup>31</sup>. Questo sistema, a mio avviso, si compone di tre elementi. Se comprendiamo ciò che accade a ciascuno dei tre e ai loro rapporti reciproci, siamo in grado di capire che cosa sta accadendo a un sistema di autorità legittima, comprese le sfide e le contestazioni che subisce. Inoltre questi tre elementi consentono a mio parere di distinguere tra forme di autorità più razionali e forme meno razionali.

Il primo elemento è quello della reciprocità. Quelli che esercitano l'autorità legittima svolgono o affermano di svolgere certi servizi, come quello di fare crescere abbondanti messi o di controllare le fluttuazioni del ciclo economico, che vengono ritenuti essenziali per il benessere del gruppo. Per obbedienza quelli che sono soggetti all'autorità contraccambiano con i loro servizi e danno il loro contributo a ciò che viene considerato in quel momento il benessere. Questa stessa reciprocità vale per quelli che tentano di promuovere un principio di controlegittimità, come si osserva nella disciplina delle organizzazioni rivoluzionarie clandestine. Anche nelle bande criminali che non contestano i principi di legittimità della società, ma si limitano a evitarli o a prendere delle scorciatoie, si manifesta lo stesso rapporto reciproco tra quelli che dirigono e quelli che sono diretti.

Il secondo elemento è un giudizio di competenza che i seguaci emettono circa i modi in cui quelli che esercitano l'autorità adempiono i loro obblighi. È stato Frazer a segnalare il costume dell'uccisione del re perché questi non riusciva ad adempiere certi doveri, come quello di fare crescere i raccolti. Molte caratteristiche analoghe presenta, negli stati democratici, il costume di mettere alla porta quei leaders che hanno avuto la sfortuna di dover fronteggiare una grave crisi economica.

Il terzo elemento è l'approvazione, da parte di quelli che obbediscono, delle mete per cui il gruppo esiste. Come ha fatto notare Sumner in *Folkways*, l'accettazione della disciplina di gruppo, formale e informale, comporta una concezione del bene collettivo. L'accettazione può andare dagli atteggiamenti passivi e indistinti di molti cittadini

<sup>31</sup> Sulla scia di Weber, uso il termine legittima in un senso moralmente neutrale per indicare un'autorità che viene accettata, quale che ne sia la ragione. Perciò l'autorità di Hitler era legittima per quelli che credevano nella sua missione. Naturalmente si possono criticare i motivi di questa o di qualsiasi altra approvazione, analizzando o contestando i tre elementi dell'autorità che ora esaminerò. Se la contestazione convince un numero sufficiente di persone, e quelle giuste, l'autorità perde la sua legittimità.

dello stato contemporaneo, formalmente democratico, fino all'entusiasmo frenetico.

Non è opportuno qui cercare di ricostruire che cosa sia accaduto a questi tre elementi (e per quali motivi) nel corso di intere epoche della storia umana. È sufficiente prestare attenzione ad alcune tendenze generali e alle loro implicazioni. Anche se, a quanto pare, la reciprocità resta un tratto costante nel corso dell'evoluzione sociale, il suo significato subisce mutamenti storici molto importanti. Questo mutamento è il risultato di modifiche intervenute nel tipo di servizi socialmente necessari che vengono resi da quelli che esercitano l'autorità e, cosa che è forse ancora più importante, nella capacità dei subordinati di valutare questi servizi. Un buon esempio di questo rapporto può essere offerto dalla sequenza evolutiva che va dallo stregone, dallo sciamano e dal mago della pioggia al meteorologo e al medico contemporanei. Non appena la gente si rende conto che lo sciamano e il prete in realtà non controllano il tempo, questi personaggi perdono l'alone sacro e l'autorità. L'autorità passa allo scienziato; e quanto meno capisce della scienza, tanto più l'individuo conserva, verso lo scienziato, tracce del vecchio atteggiamento di timore reverenziale mescolato a ostilità e sospetto, come si vede nel vecchio costume russo che imponeva di picchiare il prete se questi non riusciva a fare cadere la pioggia. In breve, l'uomo contemporaneo non sa perché *non* dovrebbe credere. Nel corso dell'evoluzione culturale per scacciare la vecchia autorità ne occorre una nuova che abbia fondamenti più validi. Solo parzialmente questa nuova autorità è sorta dalla lenta e dolorosa crescita della razionalità.

C'è un altro mutamento che è almeno altrettanto importante. Può avvenire che i membri di un popolo privo di scrittura, per quello che io ho potuto appurare, provino risentimento per specifici atti di ingiustizia, per specifiche violazioni del loro codice morale. Può persino darsi, come ha dimostrato Malinowski, che avvertano molto acutamente i conflitti generati da due aspetti contrastanti della loro struttura sociale e desiderino ardentemente sottrarsi ai loro doveri. Ma essi non respingono in toto il sistema sociale in cui vivono, le mete della loro comunità e i suoi criteri morali, cosa che è avvenuta solo in tempi relativamente moderni. E nemmeno elaborano i criteri di una controlealtà. È da questi aspetti del tentativo di accelerare il mutamento sociale, come nel caso del comunismo, o dello sforzo per prevenire che ciò avvenga, come nel caso dei movimenti reazionari, fascismo incluso, che sorgono nei tempi moderni le ingiustizie più acutamente avvertite e le forme più gravi di coercizione.

BARRINGTON MOORE JR.

Dietro queste lotte ci sono questioni politiche più profonde e ricorrenti: il significato di autorità razionale e il problema del *quis custodiet*. L'autorità sarebbe legittima e razionale se ciascuno dei tre elementi — reciprocità, competenza e mete di gruppo — fosse il più razionale possibile dal punto di vista delle migliori conoscenze disponibili<sup>32</sup>. Se il fine è un viaggio per mare sicuro, l'autorità del comandante della nave sulla condotta dei passeggeri e dell'equipaggio è perfettamente razionale, sempreché il capitano sia tecnicamente competente e limiti i propri ordini a ciò che riguarda la sicurezza e la comodità dei passeggeri. In cambio dell'implicita obbedienza in questo campo, soprattutto nei momenti di pericolo, i passeggeri hanno il diritto di attendersi il viaggio più sicuro che l'arte della navigazione e la tecnica delle costruzioni navali consentano. Il capitano ha ogni diritto di costringere un passeggero a chiudere l'oblò se il tempo è brutto, anche quando il sistema di ventilazione della nave si sia guastato, di ordinare seccamente ai passeggeri di lasciare i ponti se c'è il pericolo che siano spazzati da ondate, e non ha bisogno di imporsi maniere da salotto per assicurarsi che questi e molti altri ordini siano eseguiti prontamente. D'altra parte, se abusasse della sua autorità per sedurre la moglie di un passeggero, il marito avrebbe ogni diritto di sentirsi offeso.

In questo esempio non si fa molta fatica a notare il rapporto fra i tre elementi e a giudicare sulla razionalità o sulla mancanza di razionalità. Questo è vero soprattutto perché nell'esempio l'obiettivo del gruppo è un semplice obiettivo pratico, e le conoscenze di cui si dispone per raggiungerlo sono sufficienti.

Quando il caso non è così semplice, il giudizio sulla razionalità si presenta molto più difficile. In politica si ha di rado un singolo obiettivo pratico su cui tutti i membri della società concordino pienamente. Anzi, la sostanza della politica è il conflitto sugli obiettivi del gruppo e sulle zone di inevitabile incertezza intorno ai modi per raggiungerli. È nondimeno possibile definire razionali certi obiettivi o valori umani e giudicarne altri irrazionali? Molti autorevoli pensatori risponderebbero negativamente a questa domanda, soprattutto perché una risposta positiva avrebbe un sapore di totalitarismo, di tentativo di costringere le persone ad essere « felici ». Dato che questa obiezione mi sembra seria, ho sostenuto che alcune delle forme più gravi di infelicità e sofferenza sono fatti oggettivi; e che la felicità è molto

<sup>32</sup> Sulla razionalità in rapporto alle migliori conoscenze disponibili si veda V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, I, par. 149.

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

più fluida e soggettiva. Questa posizione mi porta a concludere che gli obiettivi politici, che chiaramente conducono ad un'infelicità e ad una sofferenza maggiori, sono effettivamente irrazionali, e che quelli che chiaramente conducono ad una riduzione delle forme di infelicità che abbiamo esaminato sono invece razionali.

Il rapporto tra la competenza e le distinzioni tra forme razionali e irrazionali di autorità politica è un po' più facile da comprendere. I giudizi sulla competenza e sull'incompetenza mutano continuamente di pari passo con lo sviluppo del sapere. Certi liberali contemporanei sostengono che questa distinzione non si può fare, perché gli avvenimenti politici sono intrinsecamente incerti e imprevedibili. Secondo loro la sola idea di procedere a una distinzione di questo genere indicherebbe come minimo un atteggiamento pretenzioso, e nella peggiore delle ipotesi la pretesa totalitaria all'onniscienza. Altri liberali sostengono la tesi, secondo me ingenuamente ottimistica, che le scienze sociali acquisteranno un giorno la precisione delle scienze naturali. Senza addentrarmi nella questione, vorrei soltanto fare notare che questi ragionamenti gettano un'ombra sulle possibilità esistenti di emettere giudizi abbastanza sicuri che consentano un'azione intelligente, e sulla possibilità di migliorare la nostra comprensione. Quello che è difficile prevedere è lo stato in cui si troverà il sapere sociale e politico di qui, diciamo, a due generazioni. Potrebbero prodursi nei nostri strumenti intellettuali dei mutamenti rivoluzionari, che avrebbero importantissimi effetti sulla capacità di distinguere i leaders competenti da quelli incompetenti. Due generazioni prima di Marx e Freud, di Durkheim e Weber, chi avrebbe potuto prevedere le loro intuizioni sulla società umana e le nuove domande che avrebbero posto quelli che sono venuti dopo di loro? Ponendosi le loro domande e altre ancora, quelli che studiano la società umana possono procurarsi oggi conoscenze sulle tendenze sociali fondamentali. Questo sapere non dichiara che cosa debba essere il futuro. Però è in grado di dirci che certe politiche non sono promettenti e che probabilmente aumenteranno la somma totale delle sofferenze umane, o quelle di specifici gruppi sociali. Ad esempio, quelle politiche occidentali verso l'Asia che non tengono conto dei rapporti agrari, e che interpretano le società asiatiche solo da un punto di vista che si rifà ad una discutibile visione dell'esperienza liberale occidentale, sono, a mio avviso, sintomi di incompetenza politica o di inganno deliberato, o entrambe le cose.

Con questa osservazione non nego che esista una larghissima misura di incertezza nei giudizi politici seri; e nemmeno nego la possibilità che una gran parte di questa incertezza sia inevitabile perché la poli-

BARRINGTON MOORE JR.

tica è il riflesso della continua comparsa di configurazioni storiche che in una certa misura sono intrinsecamente nuove e irripetibili. Merita invece una condanna quella forma volgare di atteggiamento pilatesco in cui, mentre gli avversari politici si insultano a vicenda, l'osservatore si limita a decidere che ambedue sono egualmente da biasimare ed egualmente innocenti, e quindi si disinteressa della situazione. Il rifiuto di dare un giudizio quando è possibile conoscere i fatti, il mancato tentativo di scoprire per quale motivo il giudizio è difficile e il mancato sforzo di correggere la situazione sono manifestazioni di ignavia intellettuale e morale. Né basta affermare che gli ostacoli sociali e politici impediranno sempre l'impiego efficace delle conoscenze sociali perché queste conoscenze urtano contro interessi costituiti. La cosa spesso può essere vera, ma può darsi che altre volte siano inadeguate e insufficientemente fondate proprio le conoscenze.

Vediamo ora in che modo l'elemento della reciprocità aiuta a distinguere tra autorità razionale e autorità irrazionale. Esistono molti casi in cui c'è una pseudo-reciprocità che possiamo chiamare irrazionale; e sono quelli in cui coloro che esercitano l'autorità non forniscono servizi in cambio dell'obbedienza, o forniscono servizi che non sono necessari né desiderabili dal punto di vista della riduzione delle sofferenze umane. Un esempio ben noto di ciò è il declino dell'autorità basata sulla religione e sulla magia. Non c'è bisogno di soffermarsi su questo aspetto se non per far notare che la comprensione critica, se riuscirà a svilupparsi, perverrà forse un giorno a conclusioni molto simili a proposito di vari servizi (prestigio, difesa dei valori della civiltà) che vengono ora forniti dallo stato moderno. Ma questo accadrà solo se gli uomini e le donne troveranno modi di organizzare la vita sociale che rendano superfluo lo stato sovrano.

Le violazioni del principio della reciprocità sono le forme comuni di quell'esercizio dell'autorità che molti avvertono quasi istintivamente e automaticamente come irrazionale e arbitrario. Si dividono, mi pare, in due tipi principali. Nel primo tipo coloro che esercitano l'autorità si danno a forme di costrizione o coercizione che per qualche motivo sono giudicate eccessive, anche se vengono impiegate per raggiungere gli obiettivi del gruppo o per sostenere norme sociali approvate dalla generalità. Il ricorso alla pena di morte per punire piccoli furti apparirebbe oggi a molti arbitrario e irrazionale, anche se le recenti richieste di consentire alla polizia di sparare a vista sui saccheggiatori in caso di disordini dimostrano fino a che punto un atteggiamento più umano dipenda da un alto grado di stabilità sociale. Perciò in questo campo i giudizi sulla razionalità comportano giudizi sulla qualità del-

l'ordinamento sociale che le norme difendono, nonché giudizi sull'efficacia di certi tipi di castigo; tutte questioni su cui non è facile dare una valutazione. Nell'altro tipo, in cui rientrano le forme più comuni di autorità arbitraria e irrazionale, coloro che sono investiti di autorità impiegano la coercizione (o altri metodi) non a sostegno di norme sociali approvate o di obiettivi sociali, ma per raggiungere obiettivi del tutto egoistici. Un esempio ovvio sarebbe il citato caso del comandante della nave che abusa della sua autorità per sedurre la moglie di un passeggero. Qui la cosa difficile è stabilire quali diritti, prerogative e privilegi siano in concreto necessari per incoraggiare quelli che sono investiti dell'autorità a eseguire efficacemente i loro compiti. È proprio necessario che i funzionari socialisti abbiano delle limousines per uso personale ed eleganti appartamenti? O che nei paesi capitalisti i chirurghi abbiano le tariffe che hanno? Tali questioni sono più spesso oggetto di reazioni emotive che di serie indagini. Ma questo in realtà avviene per tutti gli aspetti della distinzione tra autorità razionale e autorità irrazionale.

Perciò non è sorprendente che il problema del *quis custodiet*, ovvero dei modi di controllare l'autorità, sia quasi il più spinoso tanto nella teoria quanto nella prassi politica. Un controllo efficace dell'autorità è impossibile in mancanza di un accordo sui criteri con cui giudicare la condotta di quelli che l'esercitano. Abbiamo esaminato a sufficienza questo aspetto, e perciò possiamo passare a problemi più strettamente sociologici ed istituzionali. Quali condizioni dovrebbero esistere, quali meccanismi dovrebbero esserci, per impedire gli abusi di autorità, per incoraggiare e costringere i governanti ad attenersi a principi razionali nell'esercizio dell'autorità? Stando ad una tradizione che risale almeno ai discorsi di Platone sui guardiani, uno dei modi per ottenere questo risultato è quello di scegliere ed educare i leaders secondo il principio giusto. Se si eccettuano alcune società prive di scrittura, in cui non esiste l'istituto dei capi, tutte le società umane scelgono e addestrano i loro leaders secondo *certi* principi. Non è questo il problema. Semmai il problema è quello del mutamento delle procedure esistenti per renderle più razionali. Il metodo più spesso indicato è quello della dittatura educativa. Ma la concreta esperienza storica di certi regni della virtù e del terrore fornisce eccellenti motivi per respingere una tale soluzione. Questo dibattito, temo, si è impantanato per la tendenza a privilegiare il tema della violenza.

Le alternative non si pongono necessariamente tra violenza e non-violenza, tra un gradualismo che permetta agli orrori esistenti di crescere e moltiplicarsi e una dittatura educativa che comporterebbe una

BARRINGTON MOORE JR.

crudeltà ancora maggiore e alla fine non riuscirebbe a raggiungere i suoi obiettivi. In realtà le probabilità insite nelle tendenze sociali esistenti e i gradi di libera scelta che esse presentano costituiscono una mescolanza più raffinata e complessa di violenza e altri agenti di mutamento sociale. Nel passato in che modo sono avvenuti i mutamenti nella scelta dei leaders della società e nei principi con cui essi governano? Indubbiamente ha avuto un ruolo importantissimo la violenza, che ha contribuito a distruggere istituzioni e persino abiti mentali derivanti da istituzioni che opponevano ostacoli alla razionalità. Ma questo non è tutto. Certi mutamenti sono avvenuti quando nuove idee si sono infiltrate nella popolazione, in seguito al lento fermento del pensiero critico. E forse i più importanti di tutti sono quei mutamenti che derivano da modifiche intervenute nelle circostanze e nell'ambiente della vita quotidiana, modifiche che investono l'intero tessuto della società. Moltissimi di questi mutamenti sono dipesi da modifiche intervenute nei modi di produzione e di scambio, ma non è questa la sola causa. Nei tempi moderni gli atti dei governi hanno avuto sempre più peso e hanno modificato non solo il modo in cui gli uomini e le donne producono e si scambiano beni e servizi, ma anche altri aspetti della vita sociale, compresi i modi in cui essi si riproducono. Quanto più i mutamenti avvengono per il fermento delle idee e in seguito a modifiche intervenute nelle condizioni della vita quotidiana, tanto meno si pone la necessità di ricorrere alla violenza, che di per sé è inefficace.

Queste considerazioni, lo ammetto, hanno una sfumatura un po' sgradevole di strumentalizzazione, di manipolazione. D'altra parte la società umana è sempre manipolazione vicendevole di esseri umani. Si tratta di vedere chi stia operando la manipolazione e per quale fine. Anche coloro che si oppongono allo *status quo* si strumentalizzano a vicenda e strumentalizzano i gruppi dominanti. In una società razionale, ripetiamo, la manipolazione ha per fine di ridurre le sofferenze umane. Un mondo di esseri umani isolati, che non abbiano contatti tra di loro, non costituirebbe solo il massimo in fatto di sofferenze e degradazioni; sarebbe in realtà impossibile.

Altri aspetti del problema del controllo dell'autorità, ossia del problema di impedire o diminuire gli abusi e la coercizione irrazionale, riguardano i sistemi per assegnare vari tipi e gradi di potere e autorità ad altri elementi della popolazione. Tutti questi sistemi possono presentare tratti di irrazionalità. È anche bene ricordare che il disordine, l'assenza di un'autorità politica efficace, è stato di per sé in lunghi periodi della storia umana una causa fondamentale di sofferenza. Dato

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

che gli uomini e le donne comuni hanno lasciato pochissime testimonianze, non sappiamo se in generale preferissero le esazioni di un monarca duro che però reprimeva i disordini e il brigantaggio oppure i saccheggi di molti piccoli tiranni. E comunque in queste cose le persone comuni avevano ben poca scelta. Nei tempi moderni questo problema è scomparso in quasi tutto il mondo. Contro i governi che si sono sviluppati sia all'est sia all'ovest si potranno dire molte cose, ma non si può negare che quasi sempre abbiano assicurato l'ordine pubblico. Ma ora la situazione presenta segni di mutamento. Dato che stiamo ancora parlando del problema del *quis custodiet*, non è il caso di occuparci adesso di quelle forme di società moderna che non hanno *custodes* o che ne hanno di inadeguati. Però è un aspetto da tenere presente quando si analizzano i limiti posti all'autorità, o più esattamente quei sistemi di autorità che pretendono di avere in se stessi meccanismi di autocorrezione contro l'abuso d'autorità.

Secondo un'altra tradizione molto antica, che ha dalla sua il sostegno di un'esperienza notevole, una distribuzione della proprietà che eviti le punte estreme della ricchezza e della povertà contribuisce a creare un clima politico generale sfavorevole all'uso arbitrario dell'autorità. Anche se non è affatto necessaria l'eguaglianza materiale, la distribuzione dovrebbe essere tale da evitare la situazione a cui allude la famosa battuta di Anatole France: la legge con tutta la sua maestà proibisce sia ai ricchi sia ai poveri di dormire sotto i ponti della Senna. In altre parole, tutti i membri della comunità politica debbono disporre di risorse sufficienti a consentirgli di parteciparvi come cittadini di pieno diritto.

Di solito nel dibattito intellettuale la proprietà è stata vista come possesso materiale, ma questo aspetto secondo me non è essenziale. Il punto importante è che il cittadino comune deve avere un complesso di prerogative che gli consentano di porre un veto efficace su certe decisioni prese da quelli che esercitano l'autorità nei suoi confronti; ossia, in altre parole, deve avere una base che gli dia il senso della propria dignità. Inoltre il cittadino deve essere capace di valutare queste decisioni con intelligenza, cioè deve essere in grado di coglierne anche le conseguenze che non sono personali e immediate; e questa attitudine a sua volta implica la possibilità di studiare nonché quella di disporre di tempo per rilassarsi e per riflettere. La proprietà può fornire la base sociale per queste qualità. In certe situazioni possono fornirla anche le capacità professionali, e del resto nel mondo moderno sono più importanti queste ultime della proprietà. Certo queste capacità devono essere del tipo richiesto, e la situazione deve essere tale per cui

BARRINGTON MOORE JR.

quelli che ne controllano la richiesta non siano in grado di determinare completamente l'impiego che viene fatto delle capacità stesse. Altrimenti si finisce per avere una nazione di robot. D'altra parte nemmeno colui che possiede quelle capacità deve potere controllare completamente le condizioni del loro impiego. Se fosse così, la situazione potrebbe degenerare in una serie di ricatti. Indubbiamente ci si può chiedere se sia davvero possibile raggiungere questo delicato equilibrio in un'economia moderna molto integrata. Se le argomentazioni svolte prima sono valide, la tendenza sarà verso controlli più centralizzati e una minore autonomia dell'individuo. Però, come si è detto prima, queste tendenze non sono inevitabili: le conoscenze raggiunte consentirebbero di rovesciarle se gli individui volessero questi risultati e fossero convinti di poterli raggiungere.

Una seconda interpretazione molto più conservatrice, che si trova negli scritti di Tocqueville e Mosca, insiste sulla natura oligarchica di tutte le società umane a tutti i livelli di civiltà, e sui conflitti di interessi tra queste oligarchie come molle di ogni possibile freno agli arbitri di potere. I meriti di questa visione risiedono nel suo realismo a proposito delle tendenze verso gli abusi di potere e di autorità, e nel suo sforzo di imbrigliare gli inevitabili conflitti di interessi presenti in ogni società complessa in nome della giustizia e dell'interesse pubblico ad un ordine sociale più razionale. Questo mi sembra un punto di vista valido, anche se i suoi sostenitori attuali negano che esista l'interesse pubblico. Anche la difesa dei privilegi ereditari presente in questa posizione può essere perfettamente compatibile con un ordine sociale razionale, dato che può occorrere più di una generazione per coltivare, specie tra i professionisti e anche tra quelli che esercitano l'autorità politica, una *forma mentis* e un complesso di capacità intellettuali determinate. Una volta acquisite, queste capacità potrebbero portare alla società vantaggi molto maggiori di quelli che potrebbe assicurare l'eguaglianza delle occasioni. Ma in realtà anche qui i dati decisivi in un senso o nell'altro sono pochissimi, e c'è invece molta emotività. Il massimo che si possa affermare con qualche fiducia è che un'élite completamente chiusa che respingesse gli individui brillanti e ambiziosi delle classi inferiori sprecherebbe grandi riserve di talento e presto o tardi provocherebbe l'accumulazione di pericolosi risentimenti, specialmente nei paesi avanzati. Ma una società del tutto equa, nella quale nessun individuo potesse attribuire i suoi insuccessi e le sue delusioni a circostanze da lui non controllabili, potrebbe altrettanto facilmente portare all'accumulazione di risentimenti capaci di lacerare il tessuto sociale. Forse è sufficiente questo solo motivo ad impedire un or-

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

dine sociale completamente razionale. Dato che non ne abbiamo mai avuto uno, non possiamo saperlo, e una prospettiva così distante non ci autorizza ad abbandonare gli sforzi per ridurre ed eliminare le ingiustizie e le crudeltà che esistono.

Poiché i difetti del pluralismo liberale elitistico sono stati di recente sottoposti da altri autori ad acute analisi alle quali non ho nulla da aggiungere<sup>33</sup>, mi limiterò a fare alcune brevi considerazioni. In sostanza vorrei osservare che la concorrenza tra élites, lungi dall'essere una garanzia contro gli abusi di autorità, può diventare ed è diventata essa stessa una causa fondamentale di abusi e ingiustizie. Questo avviene perché la concorrenza è, in realtà, per questi autori, una pseudo-concorrenza, dato che le élites stanno nella stessa barca. Gli interessi che le uniscono sono molto più numerosi di quelli che le dividono. In effetti il loro comune interesse fondamentale, che trascende i confini nazionali e in una certa misura anche quelli ideologici, è di difendere l'ordine sociale esistente nelle società industriali sviluppate dalle richieste di un ordine sociale razionale, che nell'attuale contesto storico debbono essere rivoluzionarie. Su quest'ultimo punto il ragionamento si impernia sull'idea di razionalità. Se la razionalità viene definita in modo tale da implicare un ordine sociale assolutamente diverso da tutto ciò che finora è esistito, ne seguono automaticamente conclusioni rivoluzionarie, anche se non necessariamente la rivoluzione stessa, o almeno non quella che produce i risultati sperati.

Il pluralismo elitistico è una risposta conservatrice alla questione del *quis custodiet*. La democrazia diretta e, più recentemente, l'idea neoanarchica della democrazia partecipatoria sono risposte di sinistra. La democrazia diretta ricorda la teoria e la prassi che caratterizzarono certi esperimenti di controllo popolare, quali le riunioni delle sezioni parigine dei *sans-culottes* durante quel breve periodo, che precedette di molto la caduta di Robespierre, nel quale essi ebbero un potere reale, e anche i soviet russi di quel periodo, anch'esso molto breve, in cui esercitarono un potere reale. Stando al resoconto di William Hinton, procedure fondamentalmente simili esistevano nel villaggio cinese durante le prime fasi di quella rivoluzione<sup>34</sup>. Egli descrive con vivacità il modo in cui i comunisti locali riunivano gli abitanti del villaggio per discutere certi aspetti della redistribuzione della terra che dovevano

<sup>33</sup> Cfr. R. P. WOLFF, « Beyond Tolerance », in Robert Paul WOLFF, Barrington MOORE jr. e Herbert MARCUSE, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston 1965; Michael Paul ROGIN, *The Intellectuals and McCarthy: The Radical Specter*, Cambridge, Mass., 1967, e Herbert MARCUSE, *One-Dimensional Man*, Boston 1964.

<sup>34</sup> Si veda il suo *Fanshen: A Documentary of Revolution in a Chinese Village*, New York 1966.

BARRINGTON MOORE JR.

avere profondi effetti sulle loro vite, e il modo in cui il gruppo si scindeva in sottogruppi, i quali discutevano a bassa voce ciascun punto, e si ricostituiva poi per la decisione finale.

Un tratto fondamentale di tutti questi metodi è che essi fornivano davvero alle vittime dell'ordine sociale l'occasione, sia pure parziale, di far sentire le loro voci. A quel punto il terrore rivoluzionario aveva temporaneamente eliminato dalla scena quel settore politico che in tempi « normali » si fa sentire di più, ossia le vecchie élites. Ma molto rapidamente il terrore rivoluzionario si rivoltò contro la democrazia diretta. La spiegazione che viene data di solito sottolinea la necessità di ristabilire l'ordine, l'impossibilità di fare fronte con quei mezzi alle esigenze generali della società intera, di raggiungere e coordinare le decisioni mediante innumerevoli gruppi separati di individui non istruiti. Senza dubbio questo è un aspetto cruciale della questione. Ma la spiegazione non dice di chi fossero la legge e l'ordine che sono stati ristabiliti, e a vantaggio di chi siano stati ristabiliti. Si può affermare tranquillamente che l'ordine e la sicurezza non sono stati ristabiliti a vantaggio della gente modesta in nome della quale quelle rivoluzioni sono state proclamate. E nemmeno è possibile, a mio avviso, distinguere l'impiego originario del terrore rivoluzionario contro la vecchia élite dal suo impiego successivo contro la gente modesta. La democrazia diretta genera il terrore rivoluzionario, la propria nemesi.

La democrazia partecipatoria costituisce un tentativo di salvaguardare le virtù della democrazia diretta e insieme di dissociare quest'ultima dalla dittatura e dal terrore rivoluzionari. Per quello che ne so io, quest'espressione è diventata nota a forza di essere usata dal movimento studentesco americano, parecchi membri del quale erano molto coscienti delle tendenze autoritarie del comunismo russo. Nel 1969 molti studenti di sinistra erano ormai delusi della democrazia partecipatoria, dato che l'esperienza aveva rivelato la necessità della disciplina e dell'inganno, cioè quella che è la ferrea legge della politica rivoluzionaria così come di ogni altra politica. Se nella democrazia partecipatoria non ci fosse stato altro che questo, non varrebbe la pena di parlarne qui. Ma non è così. Oltre ad essere di per sé interessante come sforzo per sfuggire alla nemesi autoritaria dei precedenti movimenti rivoluzionari, la democrazia partecipatoria rivela molte affinità con altri movimenti, come quello per l'autogestione che esiste in certe parti dell'Europa orientale, in Algeria e anche in alcuni paesi occidentali.

Il postulato che tutti questi movimenti hanno in comune costituisce una delle possibili risposte alla questione del *quis custodiet*: l'individuo può esercitare un controllo sull'autorità partecipando alle de-

## LE CAUSE SOCIALI DELLE SOFFERENZE UMANE

cisioni, soprattutto alle decisioni che riguardano la sua vita. Inoltre nessuno ha il diritto di prendere decisioni che investono l'individuo senza consentire a questo individuo di prendere parte al processo di formazione delle decisioni stesse. Questo principio è moralmente molto suggestivo per chiunque sia cresciuto sotto l'influenza delle concezioni occidentali della libertà e dell'autonomia individuali. Analizziamone perciò le implicazioni e l'attuabilità. Come abbiamo fatto con le altre risposte che sono state date al problema del *quis custodiet*, cercheremo di apprendere qualcosa dagli sforzi che sono stati fatti per mettere in pratica il principio, pur tenendo presente il carattere storicamente limitato e perciò imperfetto di questi dati<sup>35</sup>. Perché la partecipazione all'organizzazione del processo lavorativo abbia un significato reale, quelli che svolgono il lavoro debbono possedere competenze e qualifiche rispettate da coloro che si trovano in posizioni d'autorità. Se queste condizioni esistono, ci sarà probabilmente una notevole democrazia partecipatoria di fatto. Queste condizioni sono abbastanza diffuse non solo in mestieri come quelli del falegname e dell'idraulico, che sopravvivono su larga scala, ma anche in quei settori, come le industrie chimiche ed elettroniche, in cui entrano rapidamente nuove tecnologie<sup>36</sup>. Tutte queste situazioni non hanno nulla a che vedere specificamente con il socialismo o il capitalismo. La democrazia partecipatoria di fatto può fiorire in entrambi i regimi. Ha poco o nulla a che vedere con il carattere politico fondamentale di un regime. Ma la partecipazione alle decisioni, pur contribuendo effettivamente alla dignità umana, e pur essendo quindi niente affatto disprezzabile, non è una panacea, non è una cura generale per i mali dell'ingiustizia e del potere arbitrario.

Sotto la forma dell'autogestione questa concezione è, come cercherò di dimostrare, intrinsecamente contraddittoria e inattuabile nella pratica. D'altra parte le applicazioni parziali hanno un elemento di disonestà intellettuale congenita, perché pretendono troppo. La difficoltà principale che incontra il tentativo di applicare l'autogestione su

<sup>35</sup> Imperfetto nel senso a) che in assenza di metodi sperimentali che consentano la ripetizione e il controllo delle singole variabili, è impossibile isolare i precisi rapporti causali o funzionali tra due o più variabili; e b) che nel corso di successivi sviluppi storici gli ostacoli che ci fanno apparire permanentemente utopistica l'applicazione di un principio possono scomparire, o essere rimpiazzati da nuovi ostacoli. C'è del vero nell'osservazione che non sappiamo come funzioni davvero il cristianesimo perché non è mai stato sperimentato. Lo stesso vale per la democrazia, il socialismo e l'anarchia. La differenza tra intrinseca inattuabilità ed esistenza di nemici potenti è facile da cogliersi nella logica, ma è molto difficile da individuare nelle concrete indagini sociologiche e storiche.

<sup>36</sup> Cfr. Robert BLAUNER, *Alienation and Freedom: The Factory Worker and his Industry*, Chicago 1964.

BARRINGTON MOORE JR.

larga scala sta nel fatto che questa procedura come tale non ha in sé i mezzi per tenere conto delle più ampie esigenze dell'intera società. Essa non può risolvere i problemi generali dell'ordine sociale. Ogni singolo stabilimento o unità economica tende a perseguire i propri interessi locali ed egoistici, come si è ripetutamente scoperto nella pratica. Spinto alle sue conseguenze logiche, cioè a una situazione in cui gli interessi egoistici si equilibrerebbero a vicenda senza un intervento esterno, questo sistema equivarrebbe al modello classico del capitalismo concorrenziale regolato da un mercato impersonale. Affrontato come questione pratica in regime socialista, può essere invece un buonissimo sistema per lasciare che i singoli stabilimenti provvedano con ampia autonomia a produrre nel quadro di un piano generale e contribuiscano alla formulazione di quest'ultimo, cosa che in pratica hanno fatto anche nella fase più totalitaria dell'esperienza sovietica. Ma è inutile fingere che esista davvero l'autogestione o il controllo da parte dei lavoratori, perché le decisioni fondamentali vengono prese in altra sede. Certamente ci sono aspetti molto validi nella proposta di André Gorz, che i lavoratori di quelle regioni che la logica capitalistica del profitto obbliga al ristagno si uniscano e pretendano un impiego più umano delle risorse naturali e umane della zona<sup>31</sup>. Però nella sostanza queste azioni non differiscono dalle lotte tra gruppi di interessi concorrenti che hanno luogo nella democrazia pluralistica. In realtà, allora, l'autogestione è un metodo per contrastare gli abusi dei poteri costituiti, sia capitalisti sia socialisti. Non è un possibile sostituto dell'autorità centrale.

Inoltre la partecipazione al processo di formazione delle decisioni non diminuisce automaticamente le sofferenze e nemmeno eleva automaticamente il livello della dignità umana. Al di là di un certo punto può avere addirittura effetti opposti. *L'homo committicus*, tanto per coniare un barbarismo adatto al nostro caso, non è la sola specie esistente di *homo sapiens*, e non è necessariamente la più ammirabile<sup>32</sup>. Una parte molto preziosa della libertà umana è quella di *non* prendere delle decisioni. Che cosa diventerebbe la vita se si dovesse partecipare ogni giorno ad una riunione per decidere a che ora debbano essere ac-

<sup>31</sup> Cfr. il suo *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Parigi 1964. Gorz prevede anche una situazione in cui queste lotte locali per il potere si trasformano in battaglie più serie che un americano potrebbe definire « confrontations ». Vincendone tutta una serie i lavoratori potrebbero alla fine, a suo parere, raggiungere un vero potere nello stato. Io vedo scarse prospettive in questo senso negli Stati Uniti, ma, a parte questo, i temi generali di strategia politica che egli solleva trascendono la questione della democrazia partecipativa.

<sup>32</sup> Cfr. Michael WALZER, « A Day in the Life of a Socialist Citizen », nel suo *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge, Mass., 1970, pp. 229-38.

cesi i lampioni? Che cosa succederebbe se ogni volta che due automobili si incontrano sulla strada i loro guidatori dovessero discutere quale mano ciascuno debba tenere? È sensato che i passeggeri di un aereo debbano volere partecipare con il pilota e i funzionari dell'aeroporto alle decisioni riguardanti l'atterraggio e il decollo? Per scegliere un caso un po' più interessante e ambiguo, quale dev'essere la partecipazione del paziente alla decisione di sottoporlo o no a un'operazione difficile e pericolosa? Tutti questi casi mettono in evidenza il fatto che nella vita ci sono amplissime zone in cui il problema è quello di *non* partecipare ad una decisione. In alcuni di essi, come quello della mano da tenere quando si guida, la natura della decisione è del tutto indifferente. Importa solo che ci sia *una* decisione. In altri casi il problema è solo quello di arrivare alla decisione giusta in base ad un criterio su cui l'accordo sia facile. In questi campi si possono formulare criteri di competenza sui modi di prendere la decisione, e, con difficoltà molto maggiore, si possono trovare modi di metterli in pratica. In altri campi ancora può riuscire impossibile persuadere le persone ad accettare criteri chiari per distinguere le decisioni buone da quelle cattive. Nel corso di questo saggio, ad esempio, abbiamo sempre cercato di applicare il criterio del minimo di sofferenze per valutare le strutture politiche, e abbiamo anche sostenuto che è questo in realtà il criterio che le persone di solito cercano di applicare. Ma non esistono motivi cosmici che gli impongano di applicarlo. Là dove per un qualsiasi motivo gli individui non riescono ad accordarsi su un criterio, l'unica soluzione è lo scontro, che magari alla fine, se la questione sembra molto importante, come nel caso della natura della trinità o in quello delle virtù della democrazia liberale e del comunismo, porterà al reciproco mas-sacro.

Questa rassegna degli aspetti della struttura sociale e degli ordinamenti più strettamente politici, che l'esperienza occidentale ha presentato come possibili soluzioni del problema del *quis custodiet*, dimostra che nessuno di loro funziona molto bene. Tutti indistintamente possono dare luogo a proprie forme di abuso del potere. Le « risposte » a questo formidabile interrogativo provengono tutte dall'interno della tradizione democratica liberale. La ragione fondamentale è semplice: per controllare quelli che esercitano l'autorità non può esistere altro potere che quello che deriva dal popolo o da specifici settori del popolo.

I rivoluzionari non hanno risposte autonome. Le risposte che offrono le hanno tutte tratte da fasi precedenti della democrazia liberale. Come indica l'espressione « democrazia sociale », i due movi-

BARRINGTON MOORE JR.

menti, specialmente nel continente europeo, si sono intrecciati strettamente per molta parte dell'Ottocento. I movimenti rivoluzionari non hanno un loro modo di affrontare il problema della successione legittima nei posti di comando, o il problema della legittimazione dei mutamenti di linea politica. Questi problemi li « risolvono » con le scissioni e con la violenza contro i propri membri. Più esattamente i metodi che hanno li hanno tutti presi a prestito sul piano ideale dalla democrazia liberale, ma nella pratica li hanno accantonati. Il loro principale tentativo ha riguardato la democrazia entro il movimento rivoluzionario, limitatamente a quelli che accettano i fini generali della rivoluzione. È evidentemente impossibile propugnare in pratica la democrazia interna quando la rivoluzione ha di fronte a sé un nemico potente costituito da una vasta opposizione popolare, sia prima della conquista del potere sia dopo. Lenin ha affrontato questo problema più apertamente di molti altri. Ma anche lui è stato ambiguo perché si è opposto alla democrazia quando la sua autorità veniva messa in dubbio, e ne ha preteso la rigida applicazione nelle rare occasioni in cui si è trovato temporaneamente in minoranza. La leggenda che lo vuole meno autoritario di Stalin deriva dal fatto che egli ha avuto la fortuna di morire prima che la Russia dovesse affrontare le crisi della costruzione socialista.

Il difensore del socialismo può obiettare che il socialismo repressivo del tipo russo è il frutto di condizioni specifiche e storicamente limitate. Esso si è affermato in un paese arretrato e in opposizione a un regime autocratico, due fattori che gli hanno impresso sin dall'inizio una piega autocratica. In secondo luogo è arrivato al potere senza l'appoggio della massa della popolazione, che in quel caso erano i contadini. Infine è stato costretto a procedere all'industrializzazione a velocità vertiginosa in un ambiente internazionale ostile. Presumibilmente in una situazione più favorevole il socialismo avrebbe potuto essere più umano. Non si può escludere questa eventualità. Ma se mai si avverasse, il socialismo dovrebbe vincere ostacoli che sono intrinseci alla sua stessa tradizione, o comunque dovrebbe affrontare problemi per i quali la sua tradizione non fornisce risposte adeguate. Il socialismo marxiano o centralizzato non ha una risposta per la questione del *quis custodiet*. L'idea di trasferire il controllo sui mezzi di produzione al popolo o alla società nel suo insieme è un vuoto slogan. Non dice quali persone debbano dirigere la produzione. Non dà che indicazioni molto vaghe sugli indirizzi da seguire. E non dice nulla sui modi in cui i leaders e gli indirizzi possono essere cambiati da quegli esseri umani che sono le loro vittime. Questa mancata risposta al problema

del *quis custodiet* è a mio avviso il difetto fatale della proposta socialista.

Ci sono anche altri difetti che non sono meno disastrosi e che danno luogo ad una costante tendenza repressiva nella prassi socialista. Una distribuzione delle risorse materiali e umane che vada contro i desideri di una parte rilevante della popolazione — e qui *non* stiamo parlando dei ricchi — richiede un apparato repressivo. Ciò è vero anche quando una qualche formula storica e filosofica consenta a quelli che prendono le decisioni di sostenere che in definitiva esse avvantaggiano la società nel suo complesso, formula che naturalmente ogni classe dominante si inventa. Ma, ripetiamo, sotto il socialismo gli strati inferiori non hanno la possibilità legittima di controllare i calcoli o anche solo di esprimere apertamente dei sospetti su di essi. Verso le vittime del « progresso » storico i comunisti sono molto meno teneri dei più sicuri e più tronfi capitalisti dell'Ottocento (si ricordi la liquidazione dei kulaki e i processi di epurazione)<sup>39</sup>.

Vorrei richiamare l'attenzione su un'altra considerazione. Nelle società civili è universale la figura del mercante, o più in generale della persona che cerca occasioni di guadagno personale vivendo negli interstizi dell'ordine sociale, che adopera a proprio vantaggio soddisfacendo esigenze di altri che non riescono ad ottenere quello che vogliono. È una figura che è esistita nell'Asia premoderna nonché in Europa e durante tutta l'antichità. Naturalmente il capitalismo è il solo a tentare di organizzare la società umana intorno a lui attraverso il mercato, e l'opinione che questo sistema non funzioni più è certamente rispettabile. Tuttavia ogni società deve probabilmente affrontare il problema di trovare una nicchia per queste persone, un ruolo per loro che diminuisca le sofferenze complessive della società, oppure deve dedicare grandi energie a sopprimerli. Anche questo è un problema per il quale la tradizione socialista non offre una risposta adeguata. E non la offrono attualmente nemmeno le altre tradizioni di sinistra, perché sono tutte impregnate di anticapitalismo.

Già ai tempi di Proudhon e Bakunin gli anarchici previdero le possibilità di oppressione presenti nel socialismo marxiano e misero in guardia contro di esse molto prima che diventassero problemi storici vivi. D'altra parte anche nella tradizione anarchica manca, a mio avviso, una soluzione pratica del problema dell'ordine sociale. Fondamen-

<sup>39</sup> Le lettere di Marx sull'India danno piena espressione a questo crudele autocompiacimento. Evidentemente la fiducia nella propria missione storica come avanguardie di una nuova civiltà o come difensori di quella esistente contribuisce parecchio a non far vedere le sofferenze umane, quali che siano le specifiche forme che questa fiducia può assumere.

BARRINGTON MOORE JR.

talmente gli anarchici cercano di risolvere la questione del *quis custodiet* eliminando ogni autorità centrale, cosa che io ritengo impossibile nelle condizioni del ventesimo secolo. Solo pochi anni fa nessuno studioso di politica serio si sarebbe dato la pena di mettere in dubbio questo giudizio. Era possibile archiviare gli eredi della tradizione anarchica come ostinati, fuorviati e dispersi sostenitori di una dottrina superata. Ora non è più così, anche se i suoi sostenitori attuali sono perlopiù ignari dei loro antenati intellettuali. Forse la presente fortuna della neo-anarchia potrà rivelarsi effimera, sebbene io ne dubiti, perché essa si riallaccia effettivamente ad uno stato d'animo e ad una serie di esigenze che la società industriale moderna ha creato, e che ora siamo in grado di riconoscere in molte altre manifestazioni, compresi gli aspetti pseudo-radicali del fascismo; e tuttavia vale la pena di parlarne. I rimedi che vengono proposti rivelano moltissime cose sui mali sociali anche quando non riescono a curarli.

Anche se anarchia è un termine piuttosto vago che abbraccia molti diversi peccati o virtù, a seconda del punto di vista che uno ha, è possibile individuare un obiettivo comune. Questo obiettivo è la riorganizzazione della società in una serie di comunità autonome. (Comunitarismo sarebbe un termine forse più appropriato di anarchia, soprattutto per le sue manifestazioni contemporanee, ma preferisco neo-anarchia per evitare un brutto neologismo. Ai nostri fini non c'è la necessità di distinguere tra quelli che propugnano la violenza e quelli che la ripudiano). Nei programmi e nella prassi vi sono notevoli diversità, ma c'è una tendenza comune a mettere in risalto certe caratteristiche che queste comunità dovrebbero presentare. Una caratteristica dovrebbe essere la divisione del lavoro basata sulla collaborazione e l'esistenza di rapporti personali calorosi. Altre caratteristiche sarebbero l'uso comune ed egualitario dei beni materiali e la partecipazione alle decisioni che riguardano la comunità, ma la prassi concreta rivela notevoli diversità. Un altro tratto è un'etica antimaterialistica che in alcuni casi deborda nell'ascetismo. Il quadro complessivo è un riflesso e insieme un rifiuto dell'attuale etica capitalistica concorrenziale e individualistica, o più precisamente di quell'etica così come la vedono i neo-anarchici.

Sul piano dell'organizzazione puramente interna queste comunità probabilmente potrebbero funzionare. L'idea corrente, secondo cui gli esseri umani hanno un'aggressività innata troppo forte per consentire la messa in pratica di questi metodi, è quasi certamente falsa. Il numero di casi di società basate sulla collaborazione e abbastanza pacifiche in cui si sono imbattuti gli antropologi è sufficiente per respingere questa obiezione. Ma su un altro terreno è possibile invece criti-

care lo spirito e il programma anarchici: le interminabili discussioni intorno alle minuzie non contribuiscono necessariamente allo sviluppo creativo della personalità umana, comunque si voglia intendere quest'ultima. In effetti questo genere di discussioni spesso non è altro che una forma di autosoffocamento e autoinganno. Spesso i giovani che vi indulgono farebbero meglio a darsi allo studio disciplinato, cosa che essi dovranno fare in massima parte da soli. Inoltre la partecipazione alle decisioni che toccano la propria vita non è comunque un'idea specificamente anarchica: in definitiva fa parte dell'ideale liberale e democratico. Ma questi aspetti qui non ci interessano. Nelle condizioni adatte le comunità anarchiche come tali rientrano senz'altro nell'ambito delle possibilità sociali generali. Le difficoltà grosse riguardano i rapporti reciproci tra queste comunità. È anche per questo che le società vicine all'ideale anarchico in cui si sono imbattuti gli antropologi godono di solito di un certo isolamento e di una certa protezione dalle altre società umane.

La tradizione anarchica non offre valide risposte alla domanda sul modo in cui si prevede che le comunità anarchiche conviveranno tra di loro. Per quello che ne so, la risposta che di solito viene data è che l'esperienza del vivere in comunità anarchiche comporterebbe una trasformazione della personalità umana — con la riduzione dei suoi tratti concorrenziali, aggressivi e acquisitivi — sufficiente a rendere possibile una qualche forma di federazione tra le comunità anarchiche. All'interno di questa federazione o di questo gruppo di federazioni ci sarebbe la divisione del lavoro e ci sarebbero scambi di beni e servizi. È una risposta inadeguata perché non approfondisce abbastanza la domanda.

Quantunque i problemi siano collegati tra di loro, dato che la soluzione scelta per l'uno influisce sui modi in cui è possibile affrontare gli altri, per comodità e chiarezza possiamo analizzare il problema generale scindendolo in almeno quattro domande: 1) come si può evitare, nella situazione costituita da un complesso di comunità anarchiche, quel tipo di rivalità che finora ha sempre afflitto le unità politiche indipendenti? Questo è il problema classico del funzionamento di meccanismi miranti all'equilibrio delle forze. È necessario sottolineare ancora una volta che queste rivalità derivano dalla mera esistenza di unità politiche indipendenti. Non sono prodotte da una propensione umana alla ricerca del potere: è la situazione stessa ad imporre una spinta al potere. E non sono nemmeno un prodotto della scarsità. È il meccanismo a imporre una definizione della scarsità ai suoi partecipanti. Inoltre il suo funzionamento è del tutto indipendente dagli stadi cul-

BARRINGTON MOORE JR.

turali dello sviluppo storico. È esistito fra le tribù indiane d'America, nelle città-stato dell'antichità classica, in Cina e India nei periodi in cui il governo centrale era debole (in India lo è stato quasi sempre) e naturalmente nei tempi moderni. Finora il solo modo in cui gli esseri umani sono riusciti ad attenuare gli effetti di questo meccanismo è stato la costituzione di un forte stato centralizzato, metodo che naturalmente non ha fatto che trasferire la lotta sul piano internazionale, e, per effetto della tecnologia moderna, a renderla più mortale. Il controllo delle rivalità create dall'esistenza di unità politiche indipendenti, che è la forma concreta assunta dallo stato di natura di Hobbes, mi sembra la difficoltà più formidabile che la neo-anarchia dovrebbe superare se arrivasse mai a diventare un'alternativa realistica allo *status quo*.

Anche le altre difficoltà sono molto grosse. Dato che riguardano la distribuzione delle risorse possiamo esaminarle insieme. 2) A che cosa potrebbe dare luogo il fatto che certe comunità anarchiche sarebbero molto più ricche di altre, e controllerebbero le risorse necessarie alle altre? 3) Presumibilmente queste difficoltà sarebbero meno gravi in un mondo meno materialistico e parzialmente de-industrializzato. Ma quanta de-industrializzazione, e di che tipo, propugnerebbe un neo-anarchico, tenendo conto della popolazione mondiale e dell'interdipendenza economica? 4) Le società neo-anarchiche riuscirebbero a controllare le tendenze innate alla proliferazione dei mercanti, dei faccendieri e degli intermediari, senza creare un codice morale così restrittivo, e imposto con metodi così invadenti e inquisitori, da gettare un'ombra di repressione su tutta la società?

La determinazione del grado di de-industrializzazione attuabile potrebbe dimostrarsi la questione più difficile a cui dare una risposta capace di assicurarsi il consenso degli stessi neo-anarchici. È ovvio che nessuna città moderna può produrre cibo sufficiente ad alimentare i suoi abitanti, e che gli scambi con la campagna sono necessari se non si vogliono sterminare gli abitanti delle città. Questi scambi possono essere regolati dai rapporti di mercato oppure mediante la distribuzione centralizzata dei beni e dei servizi (o da una combinazione delle due cose): metodi entrambi che i neo-anarchici respingono quali principi-base dell'organizzazione sociale. La stessa osservazione si può fare a proposito della diversa disponibilità di risorse naturali da parte delle comunità neo-anarchiche. Supponendo che una comunità riesca a produrre una cosa — ad esempio insalata o arance — che altre comunità desiderano o di cui hanno bisogno, si può realisticamente attendersi che una nuova etica si affermerà con tale vigore da impedire alla co-

munità fortunata di cercare di sfruttare il suo vantaggio? E con quali criteri si *potrebbe* stabilire che non cerca di ricavare il massimo possibile da questo vantaggio? Ancora una volta ci troviamo di fronte all'alternativa di lasciare libero gioco alle forze del mercato, il che equivarrebbe a evitare di applicare al rapporto un criterio etico, oppure di attribuire una sorta di *force majeure* ad un'autorità centrale, per consentirle di imporre un sistema di distribuzione accettato come eticamente e politicamente opportuno dal resto della società. Ma entrambe queste scelte comportano una forma di società molto diversa dall'ideale anarchico. Perché quest'ultimo possa avere efficacia è evidentemente necessaria una sorta di mano invisibile che non è il mercato di Adam Smith, e che certamente non è la mano visibilissima dello stato burocratico.

A quanto pare questa mano invisibile dovrebbe assumere la forma di un codice morale condiviso da tutte le nuove comunità. Le sue norme antimaterialistiche dovrebbero essere anche abbastanza specifiche da rendere possibile un numero enorme di decisioni del tipo appena menzionato. Qui « possibile » significa che dei normali esseri umani sarebbero socializzati in maniera tale da poter rapidamente e agevolmente tirare le giuste conclusioni nelle situazioni concrete. Questa socializzazione dovrebbe essere anche abbastanza efficace da impedire la ricomparsa in forze dei mercanti e dei faccendieri, la cui proliferazione comprometterebbe rapidamente l'intero sistema.

Attualmente, come è ovvio, nulla di simile è neanche lontanamente in vista. Tuttavia non si può scartarla come remota possibilità; e forse potrebbe essere l'unico modo per mantenere la pace e l'ordine in un mondo molto affollato. Gli esseri umani tendono ad adattarsi, persino troppo, e possono imparare a vivere nelle circostanze più diverse e più strane. D'altronde le nuove situazioni, se mai si realizzassero, somiglierebbero ben poco alle libere utopie immaginate da alcune correnti del pensiero anarchico e neo-anarchico. L'umanità apparirebbe allora come una massa di passeggeri stipata sotto coperta su una nave sballottata dalla tempesta: se un passeggero che desiderasse disperatamente dell'aria tentasse di aprire un oblò, o facesse altre cose pericolose per l'intera nave, gli altri passeggeri lo immobilizzerebbero fisicamente subito e quasi istintivamente. Ma la nave non sarebbe indirizzata verso un porto sicuro, e non avrebbe un capitano a cui affidarsi durante il viaggio.

Ogni linea di pensiero, dunque, sembra arrivare ad un punto morto. Consentire che il mondo continui ad essere così com'è significa avviarsi verso intollerabili sofferenze umane. La stessa cosa minacciano tutte le

BARRINGTON MOORE JR.

proposte di mutamento, se se ne esaminano le implicazioni. Non ci resta altro, sembra, che l'opinione di Aristotele: tutti i possibili sistemi politici sono cattivi se portati alle loro intrinseche conclusioni, e la sola speranza è trovare una miscela adatta in cui almeno alcune delle conseguenze negative si cancellino a vicenda o si minimizzino a vicenda<sup>40</sup>. Debbo confessare però che provo molta diffidenza per questa conclusione: è un po' troppo comoda per quelli che traggono vantaggio dalla distribuzione esistente delle sofferenze umane.

<sup>40</sup> Nelle condizioni odierne l'argomentazione più convincente e più ottimistica che io conosca a favore di una miscela sostiene che le concezioni del capitalismo, del socialismo e della neo-anarchia sono troppo globali. Il diritto di proprietà non è una cosa sola, ma un insieme di diritti assai specifici che variano molto da caso a caso. Sicché i diritti di proprietà privata su un'automobile non comportano anche quello di guidarla contromano, di passare con il rosso, ecc. Lo stesso vale per gli incentivi diretti a sollecitare certe forme di comportamento socialmente desiderabili e per le sanzioni dirette a impedire le forme indesiderabili. Le società socialiste sperimentano gli incentivi materiali e le società capitalistiche quelli non materiali. Da questo punto di vista il problema diventa quello di scoprire, provando e riprovando, caso per caso, l'opportuna miscela di diritti e incentivi, quella miscela che ridurrà al minimo le sofferenze umane.

Sono disposto ad accettare in buona parte questa argomentazione, ma c'è una grossa difficoltà che mi colpisce. Se si vogliono veramente ridurre al minimo le sofferenze umane, la miscela adatta per un certo tipo di decisioni — ad esempio gli scambi tra città e campagna — deve essere compatibile con altri tipi di decisioni, ad esempio quelle che riguardano il genere di settore industriale da incoraggiare, la forma del sistema scolastico, e molte altre. Perciò deve per forza delinearsi un modello istituzionale generale determinato. E questo ci riporta direttamente ad alcune variazioni su certi temi fondamentali del capitalismo, del socialismo e della neo-anarchia. La gamma delle possibili miscele ha, a quanto pare, dei limiti strutturali intrinseci.