

Non possiamo né vogliamo predire qui il risultato che avrà questa discussione teorica astratta. Quello che ci piacerebbe mostrare è che l'economia politica nel mondo di oggi è entrata in un rapido processo di mutamento che è prodotto dalla necessità di interpretazione dei problemi della riproduzione stessa del sistema e che obbliga il pensiero borghese a un ridimensionamento del pensiero neoclassico, che finora ha conservato il monopolio nelle università e nell'insegnamento della economia. Si tratta di un processo di cambiamento che sta portando a una ripresa dell'economia politica borghese e che ha impatti molto forti sulla stessa economia politica marxista tradizionale, sebbene questa sia servita come punto di partenza per le nuove formulazioni.

Fino a che punto queste nuove teorie si imporranno, certo non dipende solo dal loro contenuto teorico. Nel suo aspetto teorico, la formazione di una nuova economia politica borghese su un piano più ampio di quello di oggi, dipenderà certamente dalla sua capacità di non porre a suo fondamento la teoria del valore-lavoro, poiché soltanto così potrà evitare un risveglio della critica marxista che si ebbe nel secolo XIX, con la conseguenza dell'abbandono totale della economia politica da parte della teoria economica borghese. D'altro lato, la stessa economia politica marxista dipenderà nel suo futuro dalla soluzione di questo medesimo problema teorico. Se essa non sarà capace di recuperare la teoria del valore lavoro, non potrà tornare a svolgere una critica della economia borghese come quella che Marx fece della economia politica borghese del suo tempo.

## 2. LA TEOLOGIA DELL'IMPERO (*Franz J. Hinkelammert*)

La teologia dell'impero appare chiaramente negli Stati Uniti nel decennio degli anni '70 e subito si estende rapidamente.

Si abbatte così una facciata tradizionale della società borghese, secondo la quale la religione è trattata come una questione privata. Lo stato borghese torna ad assumere una posizione religiosa esplicita e comincia così a partecipare agli scontri che sorgono tra gruppi religiosi. Emerge prima una posizione teologica del governo degli Stati Uniti, e parallela-

mente in altri governi, posizione che è difesa pubblicamente e rafforzata dai rispettivi apparati repressivi, militari e polizieschi. Si tratta di una teologia politica ancorata all'esercizio del potere, che si impone a livello dell'impero. D'ora in avanti cercheremo di formulare alcune tesi sullo sfondo e sul contenuto di questo fenomeno.

### *1. La risposta alla Teologia della Liberazione*

Questa teologia dell'impero è evidentemente una reazione e un tentativo di risposta alla Teologia della Liberazione. Questa era sorta in America Latina durante gli anni sessanta, raggiungendo la maggiore diffusione tra il 1970 e il 1973, con l'affermazione da parte dei Cristiani per il Socialismo nel Cile di Unità Popolare.

Già in quel tempo si poteva notare la grande influenza che questi gruppi e questa teologia avrebbero potuto esercitare non solo nell'America Latina ma anche negli stessi Stati Uniti. Nelson Rockefeller aveva già evidenziato la rilevanza di quell'impatto dopo il suo viaggio in America Latina nel 1968. La Relazione Rockefeller, dunque, richiama una speciale attenzione su questo nuovo fenomeno.

Tuttavia, fu specialmente l'esperienza di Unità Popolare a smuovere sufficientemente il terreno perché si manifestasse una reazione di massa. Questa reazione nacque da un movimento religioso degli Stati Uniti che si era formato da circa cento anni. Si tratta del fondamentalismo protestante, la cui origine è piuttosto apolitica, ma con un forte accento antipolitico e antistatale. Esso alimentò una corrente religiosa spesso sotterranea, che considera la politica come qualcosa di mondano, come estranea alla preoccupazione religiosa e normalmente come suo ostacolo. Suo obiettivo è la creazione di comunità separate che formulano la loro etica di preferenza in termini puritani, dove assumono importanza cose come non ballare, non bere, non andare al cinema, non fumare.

Pur essendo tanto diffidente nei confronti della politica e dello Stato, essa è tuttavia altamente attiva nel campo economico, dove ricerca il profitto e incentiva ogni attività commerciale.

Il mondo che minaccia il credente è il mondo della politica, non quello del mercato. Il fedele può parteciparvi attiva-

mente senza alcun pericolo, mentre il mondo della politica e dello Stato, come pure il mondo delle organizzazioni popolari, costituiscono per lui una minaccia.

Si tratta quindi di gruppi relativamente prosperi, con elevata tendenza a isolarsi da tutte le sfere politiche. Si considerano gli eletti di Dio, dividono il mondo tra sé e tutti gli altri, in modo manicheo, percepiscono lo Stato come simile alla bestia dell'Apocalisse e aspettano la fine del mondo come imminente. Fanno denaro per piacere a Dio e si separano dagli altri per conservare la loro fede, ridotta alle semplificazioni della rigida etica puritana. Pensano in termini altamente dogmatici, con una teologia senza troppe sottigliezze. Sono convinti di poter sostenere le proprie posizioni con quella che chiamano lettura letterale della Bibbia. Questa lettura è estremamente arbitraria, sebbene sia ritenuta come l'unica possibile. Negli anni settanta questi gruppi sono diventati la base di un movimento religioso contro la Teologia della Liberazione e a favore del nuovo conservatorismo di massa, che a partire dal 1980 arrivò al potere negli Stati Uniti con la presidenza di Reagan.

Speciale importanza in questa trasformazione ha il predicatore Jerry Falwell, che dà inizio ad un movimento derivato direttamente dalla tradizione fondamentalista, cioè la *Moral Majority*, ma la cui influenza va ben al di là di questo gruppo.

Sorge così un conservatorismo di massa, e cioè un movimento antipopolare estremamente somigliante ai movimenti fascisti degli anni venti e trenta. È fortemente influenzato dalla Chiesa Elettronica di recente formazione, che ne ha di fatto la direzione spirituale.

Oggi tali gruppi si fanno presenti nella società, appoggiando la posizione politica neoliberale e neoconservatrice. Questo incontro si rende possibile per il fatto che la posizione neoliberale riproduce quasi esattamente, sul piano dell'economia e della teoria economica, lo schema che il fondamentalismo aveva sviluppato prima in termini religiosi. Sebbene il neoliberalismo si colleghi ad un altro tipo di etica privata, ambedue hanno una posizione comune quanto alla considerazione della politica e dello Stato, da un lato, e dell'importanza della ricerca del profitto e dei mercati, dall'altro. Ciò ha consentito di giungere ad una coincidenza tra l'interesse poli-

tico liberale e queste correnti fondamentaliste, rendendo possibile la trasformazione del fondamentalismo in movimento politico, un compito svolto specialmente dalla Chiesa Elettronica. Potrebbe anche formarsi un governo che assume esplicitamente posizioni religiose e teologiche per fondare su di esse la sua politica imperiale. Ciò ha permesso di contrapporre alla Teologia della Liberazione — che si era legata strettamente con i movimenti popolari nell'America Latina — una teologia antiliberatrice in grado di mobilitare le masse negli Stati Uniti contro i movimenti popolari nell'America Latina.

Attraverso tale risposta, i poteri pubblici degli Stati Uniti assumono la loro propria teologia. Associazioni come l'*American Enterprise Institute* organizzano ora dei dipartimenti teologici, i servizi segreti assumono attività di promozione religiosa, la polizia e l'esercito abilitano specialisti in teologia, il presidente degli Stati Uniti dà a tutti i suoi discorsi una struttura che trasmette un determinato tipo di religiosità.

## 2. *Il neoliberalismo e il fondamentalismo: il mercato totale*

A partire dal fondamentalismo cristiano degli Stati Uniti si formula la nuova teologia dell'impero. Questo è possibile soltanto perché l'impero passa a una visione dell'economia mondiale e del sistema di mercato nettamente diversa da quella predominante nei decenni anteriori.

Il neoliberalismo antistatale corrisponde effettivamente a questa nuova visione. L'ideologia imperiale precedente era piuttosto quella di un capitalismo interventista, volto a sostenere tutta una politica riformista dello Stato borghese. La *Alianza para o Progresso* è una delle espressioni di questo orientamento politico generale. È alla fine degli anni sessanta, e specialmente durante gli anni settanta, che questo orientamento muta radicalmente. Si manifesta allora un profondo scetticismo riguardo all'interventismo capitalista ed emerge l'impressione che il riformismo dello Stato borghese tenda a sovvertire lo stesso carattere borghese della società, in quanto sembra avere in sé una logica che finirà per distruggere la stessa società borghese.

Un segnale premonitore importante di questa interpretazione è l'esperienza cilena degli anni sessanta. Il governo democratico-cristiano di Eduardo Frei inizia nel Cile un proces-

so di riforme sociali intenso e serio, che si esprime specialmente nella riforma agraria e nello stimolo della organizzazione popolare da parte della *Promoção Popular* nelle periferie e nella campagna.

L'ambiente politico influenzato dall'Alleanza per il Progresso aveva senza dubbio contribuito al formarsi di tale processo. Ma questo riformismo borghese operò certamente in modo decisivo condizionando l'esito di Unità Popolare nell'anno 1970. Sembrava che ci fosse una logica nell'evoluzione dall'Alleanza, con la sua intenzione riformista, fino alla Unità Popolare, con la sua intenzione più rivoluzionaria. Fenomeni simili si erano verificati negli anni sessanta in molti altri paesi: nel Brasile del presidente Goulart, nel peronismo argentino, nella dittatura militare peruviana del generale Alvarado, nel Fronte Ampio in Uruguay. Quando l'impero si sente in pericolo, risponde con un completo ri-orientamento del suo punto di vista generale sulla politica di riforme. Tanto i neoliberali come i neoconservatori avevano tratto da questa esperienza la conclusione che la politica di riforme dello Stato borghese non è altro che un passo verso la trasformazione della stessa società borghese in società socialista. Se si vuole stabilizzare la società borghese, è necessario rinunciare a qualunque politica sistematica di riforme sociali e stabilire un capitalismo intransigente. Il neoliberalismo che ne risulta è anti-riformista e anti-interventista per quanto riguarda lo Stato e il suo rapporto con il mercato. Il mercato è trattato come la istanza capace di risolvere tutti i problemi della società, e lo Stato rinuncia a svolgere qualsiasi manovra economica. È mantenuta un'unica funzione, motivata dal fatto che continuano a esservi movimenti o gruppi interessati ad utilizzare lo Stato a fini riformisti: è la funzione di annientare ed eliminare questi movimenti. Se non esistessero, non vi sarebbe Stato.

Lo Stato dunque ha la sua unica legittimazione nella distruzione delle forze sociali che si oppongono al mercato. È uno Stato militante del mercato, la cui necessità ha la sua origine nella mancanza di disponibilità degli interventisti e dei riformisti. Si tratta, in questo senso, di uno Stato «anti-Stato», di uno Stato impegnato nella distruzione dello Stato affinché il mercato possa essere il mezzo esclusivo di socializzazione di tutta la società. È uno Stato che rapidamente si trasforma in uno Stato terrorista, in uno Stato totalitario collocato in cima al mercato totale.

La trasformazione del mercato in mercato totale costituisce un taglio con lo sviluppo anteriore del sistema capitalista che si basava su una esperienza contraria, che era, particolarmente, l'esperienza europea. In essa il riformismo dello Stato borghese si era dimostrato efficace contro i movimenti rivoluzionari sorti nel secolo XIX. Specialmente dopo la seconda guerra mondiale, la politica riformista dello stato borghese portò, nella Europa occidentale, allo scioglimento di quei movimenti rivoluzionari e alla società borghese.

Da ciò sono derivati i movimenti socialdemocratici attuali che si orientano prevalentemente verso scelte necessarie per garantire stabilità alla società borghese. La esperienza corrispondente si può riassumere mediante un lemma che la descrive perfettamente: *dalla rivoluzione alla riforma*. Le società borghesi europee di oggi funzionano ancora secondo questa esperienza.

Allo stesso modo tale esperienza ispirò anche l'Alleanza per il Progresso e il governo riformista di Frei nel Cile degli anni sessanta. Si tratta di un riformismo sicuro di sé, che confida di poter raggiungere tutte le mete realistiche dei movimenti rivoluzionari socialisti all'interno della società borghese. In questo stesso senso, esso indirizzò lo sviluppo latino-americano del decennio 50-60.

Questa fiducia si rompe negli anni 60 e 70, creando il timore che si possa andare verso una prospettiva opposta al sistema capitalistico. L'esperienza latino-americana di questi decenni dava segnali in senso anticapitalistico. Così, movimenti populistici e riformisti in America Latina si trasformano in movimenti rivoluzionari. E lo fanno con tanta più forza quanto più sperimentano il tipo di riforma realizzato dallo Stato borghese. L'esperienza latino-americana delle riforme sociali è una profonda frustrazione risultante dalla loro inefficacia e dalla ricerca di vie, al di là della società borghese, che possano assicurare l'esito di riforme che nella società borghese non possono avvenire. Lo stesso impulso riformista della società borghese porta al mutamento rivoluzionario. Ciò avviene con tanta maggior forza quanto più serio è lo sforzo di riforme da parte della società borghese.

In realtà, i riformisti degli anni 60 e 70 in America Latina non sono puramente demagogici. Si tratta piuttosto di un movimento che cerca con serietà la soluzione dei problemi

economici e sociali pendenti e che è disposto ad accettare sacrifici su questa strada. Precisamente la serietà dello sforzo riformista di questo periodo spiega il fatto che i movimenti riformisti vengano ristrutturati e tendano a trasformarsi in movimenti rivoluzionari. Un riformismo senza serietà avrebbe portato a reclamare un riformismo più profondo. Ma non si dubitava della serietà di molti dei riformisti borghesi di tale periodo, come quelli che promossero la tendenza progressista della CEPAL e il modello di sostituzione delle importazioni. Lo stesso si può dire di molti partiti socialdemocratici o democraticocristiani dell'epoca. In quel tempo vi era uno spirito impegnato nelle riforme ed esisteva la disposizione a realizzarle. Però, quei movimenti riformisti volevano sì, le riforme, ma volevano realizzarle nella stabilità della società borghese. Nella misura in cui questo fu impossibile, essi si trovarono dinanzi ad una alternativa che poi divenne nefasta. Realizzare efficacemente le riforme iniziate richiese il cambiamento delle strutture, un cambiamento che poteva essere solo rivoluzionario. L'insistere, al contrario, sulla stabilità della società borghese ebbe come risultato la necessità di respingere l'impeto riformista. I movimenti riformisti devono definire se stessi negli anni 60 e 70, alla luce di queste due alternative e, come risultato, si dividono. Da un lato, appaiono le correnti che si definiscono sulla linea del cambiamento delle strutture, formando così un nuovo tipo di movimenti rivoluzionari; d'altro lato, appaiono i gruppi che danno impulso a un capitalismo anti-riformista, che sembra l'unica alternativa possibile contro la logica rivoluzionaria dell'impeto riformista. Apparendo il riformismo rivoluzionario come l'unica prospettiva efficace e realistica, la società borghese si definisce in senso anti-riformista. Si tratta di qualcosa che realmente è imposto da una logica dei fatti. Se sopravvive un qualche riformismo borghese, ora è piuttosto un riformismo cinico, inserito nella guerra anti-soversiva, che realizza riforme per dividere i movimenti popolari e che rovescia le riforme nel momento della vittoria su di essi. Si tratta in questo caso di un riformismo demagogico, così come appare in quei paesi dove esiste un movimento popolare combattivo con possibilità di successo, come, per esempio, in El Salvador, Guatemala o Honduras. Dietro tali riformismi non vi è alcuna serietà perché non vi è quella profonda convinzione che dà legittimità intrinseca all'esigenza popolare della soddisfazione delle necessità fondamentali e che il riformismo degli anni 50 e 60 possedeva. La conseguen-

te polarizzazione che ora si verifica in America Latina è la seguente: riforme o capitalismo. Il riformismo stesso si è trasformato in una esigenza ineludibile del cambiamento delle strutture, e il capitalismo nell'esigenza egualmente ineludibile di abbandonare la tradizione riformista per tornare a essere capitalismo bruto, che nega i diritti umani più essenziali. E allora l'alternativa non è più solo *riforma o capitalismo* ma anche *diritti umani o capitalismo*. Pertanto, la relazione tra capitalismo e riformismo è mutata profondamente. Se in Europa si può ancora dire che all'origine dei grandi movimenti riformisti di oggi si trova un movimento rivoluzionario, in America Latina si può dire che all'origine dei movimenti rivoluzionari di oggi si trova un movimento riformista. L'impero reagisce dinanzi a questo fatto. Per salvare il capitalismo, sacrifica l'umanesimo liberale anteriore e trasforma il capitalismo in un regime dichiarato di distruzione umana in nome del capitale e del mercato.

C'è un grano di verità in questa posizione: riformismo oggi significa la transizione dal capitalismo al socialismo. Nell'ideologia imperiale ciò porta a considerare ogni riformista come socialista, ne sia o no consapevole. Ciò porta quindi ad una nuova polarizzazione manichea che favorisce l'alleanza del neoliberalismo con il fondamentalismo cristiano, come si realizzò nel decennio degli anni 70 negli Stati Uniti, essendo poi di là esportata nella totalità dell'impero.

### 3. *Impero e mercato: il Dio-Denaro*

Nel contrapporre rigidamente capitalismo e riforme sociali, capitalismo e diritti umani (economici e sociali), l'ideologia dell'impero diventa nettamente manichea. Introduce nelle lotte sociali un principio trascendente di polarizzazione secondo il quale la distruzione di un polo — quello delle riforme sociali — è la realizzazione dell'altro, l'armonia paradisiaca dei mercati. Il mercato è visto come la via verso il bene assoluto dell'umanità, la sua utopia fulminante, che si realizza mediante la distruzione e la eliminazione di tutte le resistenze che gli si contrappongono.

In tal modo il mondo è polarizzato tra Dio e il Diavolo, tra il regno del bene e il regno del male, tra la nuova Gerusalemme promessa dal mercato e la Bestia sollecitata dal riformismo, dall'interventismo e dalla pianificazione economica.

Si manifesta il Dio che è glorificato mediante la distruzione dei suoi nemici, il Dio il cui onore è la vendetta delle offese ricevute da parte loro. Ma, se si identificano il diavolo e la Bestia con le riforme economiche e sociali, il diavolo e la Bestia sono identificati con la rivendicazione dei poveri. Quindi, l'onore di Dio è la distruzione dei poveri, dei movimenti popolari e di ogni rivendicazione del diritto alla vita di tutti. Si manifesta così un Dio che divora i poveri, un Dio che non è altro che la personificazione trascendentalizzata delle leggi del mercato, un Dio che chiede sacrifici, non misericordia. La divinizzazione del mercato crea un Dio-denaro: *in God we trust*.

Questa relazione con il Dio-mercato è completamente sacrificale. La morte del nemico di questo Dio è la vita stessa del Dio e di coloro che con lui sono in rapporto. Dalla morte nasce la vita, dalla distruzione della resistenza ai risultati distruttivi del mercato e dalla morte di coloro che gli si oppongono nasce lo splendore utopico dell'armonia prestabilita del mercato. Non si tratta semplicemente di distruzioni durante il cammino. La distruzione stessa e la morte appaiono ora come salvifiche. Il mercato stesso si trasforma in un altare sacrificale e la vita in esso è un atto religioso.

Questa teologia parte sempre da una dottrina del Dio creatore, che ha creato l'uomo in modo tale che, conoscendosi, l'uomo arriva a comprendere il mercato come la legge di base che il Dio-creatore ha stabilito nella sua natura e nella sua anima. Quando l'uomo conosce questa sua legge, il suo cuore si rallegra nel compierla. Questa legge è la legge del Valore, unica legge valida di Dio. In questo modo si sostituisce la legge naturale degli antichi, specialmente di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, che è una legge di vita concreta che concede all'uomo il diritto di vivere.

Questa legge naturale identificata con la legge del Valore conosce solo la vita del capitale nel mercato, al quale si deve sacrificare ogni vita umana in caso di necessità. La legge naturale degli antichi sacrificava la legge del Valore in favore della vita umana concreta; questa nuova legge naturale liberale sacrifica ora la vita umana concreta alle esigenze della legge del Valore e del mercato. Il Dio creatore è stato trasformato in un creatore della legge del Valore e del mercato, che creò il mondo concreto circostante solo come campo di appli-

cazione della sua legge centrale: il denaro e il capitale. Ciò che la tradizione liberale chiama natura non ha niente a che vedere con quello che è la natura concreta. Perciò non può affatto essere protetta proteggendo alberi e animali. Proteggere alberi e animali è piuttosto una ribellione contro la natura, se arriva a limitare le leggi economiche del mercato. Anche se tutti gli alberi fossero distrutti, la natura è adeguatamente protetta se questa distruzione si realizzerà entro i limiti della società del mercato, mirando alla massimizzazione dei profitti. Il Dio creatore ha stabilito così ed è lui a far fronte ai rischi e alle conseguenze. Resistere sarebbe orgoglio umano.

Ciò spiega la prossimità di questa teologia dell'impero a determinate prospettive apocalittiche. Quando i suoi autori percepiscono il carattere distruttivo del sistema e la possibilità di farla finita con l'umanità stessa, additano una speranza al di là della distruzione totale, espressa dal millennio dell'Apocalisse. Anche se il mondo finisse a causa di questa fedeltà dell'uomo alle leggi del mercato, Dio promette questo millennio a coloro che osservano questa legge anche a costo che la terra perisca. Dio chiede che si collabori, perché la distruzione deve avvenire affinché al di là di essa sorga il millennio dell'umanità. La teologia dell'impero ha questa prospettiva apocalittica che le dà la sua coerenza apparente. Può continuare a svolgere il suo schema di base senza preoccuparsi della sopravvivenza di nessuno, nemmeno di se stesso.

Ciò acquista nuovamente un senso sacrificale. La distruzione della terra e della umanità appare come il sacrificio dal quale risulta la gloria del millennio. Questa concezione del millennio non conserva alcun senso di liberazione umana, ma è la legittimazione del dominio più assoluto sull'uomo. L'Apocalisse è ora il grande auto-sacrificio umano che porta alla redenzione. È in questa forma che l'Apocalisse e la speranza del millennio esistono nell'età moderna e specialmente in questo secolo. Ha acquistato sempre più questo significato di fuga distruttiva che legittima sistemi di oppressione al di là della stessa esistenza dell'umanità e del suo suicidio collettivo. Quanto più il pensiero moderno si trasforma in un pensiero di prassi, tanto più il riferimento al millennio si trasforma nel pensiero della negazione della prassi liberatrice per giustificare la distruzione sino alla fine, promettendo la terra nuova al di là di tale fine. In questo modo dà un senso apparente alla distruzione totale e quindi alla continuazione senza limiti di un sistema economico-sociale distruttivo.

Si vide per la prima volta il fascino ideologico del millennio nel riferimento che a esso fecero i nazisti negli anni trenta. Nel parlare del loro impero come di un millennio (*tausendjaehriges Reich*) o come di Terzo Reich (*drittes Reich*), essi stabilirono questo riferimento avvalendosi anche di questa possibilità di legittimare, attraverso il millenarismo, il loro suicidio collettivo. Lo realizzarono con lo stesso senso sacrificale che fa derivare la speranza di realizzazione del millennio dal sacrificio degli altri. L'olocausto del popolo ebraico si inserisce in questa sacrificialità.

La teologia dell'impero ripete oggi questo fenomeno e sembra avere un esito simile a quello dei nazisti, sebbene ora si metta al centro il mercato e non la razza superiore. E tuttavia, la lotta di razza che i nazisti propagarono non era altro che una trasformazione darwiniana della stessa lotta di mercato. Hanno entrambi la stessa radice, che è la ribellione di una classe dominante contro il diritto alla vita di tutti.

#### 4. *L'individualismo etico: la privatizzazione dell'etica*

Questa teologia dell'impero contiene un'etica fondata sull'individuo come uomo solitario, che si confronta con un mondo esterno composto dalla natura oggettiva e dall'insieme di tutti gli altri individui.

L'individualismo etico non riconosce altro che i valori del mercato per questa relazione con il mondo esterno: proprietà privata e osservanza di contratti. Persino il rispetto alla vita dell'altro si trasforma in un aspetto della proprietà privata che ciascuno ha sul suo proprio corpo. Persino i diritti umani sono trasformati in diritti di proprietà privata su se stessi, e il matrimonio è un contratto come gli altri. Fuori da questo mondo di contratti non vi sono obblighi, e il diritto naturale consiste nel riconoscimento di questi contratti come unica base legittima dell'etica. Etica e relazione mercantile non si differenziano, al contrario, si identificano.

In questa etica individualistica la giustizia è questo: proprietà privata e osservanza di contratti. Fuori di questa giustizia può anche esistere il valore della carità: ma essa non è norma etica né obbligo. Non interferisce con la giustizia, ma si riferisce unicamente alla raccomandazione relativa ai risultati economici giustamente ottenuti. Ogni risultato ottenuto

sul mercato è giusto, con l'unica condizione del rispetto della proprietà e dei contratti. Tuttavia, l'individuo è libero nella destinazione di questi risultati, che sono il suo reddito. Può destinarli liberamente, a patto di non interferire mai con la giustizia, identificata con i procedimenti del mercato. Può quindi destinarli anche alle opere di carità. Ma fuori del mercato non vi sono obblighi. In tal modo l'etica liberale costituisce un ambito privato non determinato dall'etica della proprietà e dell'osservanza dei contratti. Presuppone perciò che abbia rigido vigore l'etica individualistica.

L'etica privata dell'individuo si determina dentro il limite di libertà lasciato dall'etica individualistica. È un'etica che si riferisce al tipo di vita che l'individuo realizza, senza interferire con la sua individualità. È un'etica che utilizza lo spazio che l'etica individualistica lascia aperto e disponibile per il comportamento privato. Nella linea del fondamentalismo cristiano, quest'etica privata è un'etica formalmente puritana e rigorosa: non bere, non fumare, non ballare; ma è, al tempo stesso, un'etica del lavoro in funzione dell'etica individualistica. Dà così rilievo ai valori individualistici della partecipazione, attraverso il lavoro, alla lotta per i mercati.

Si tratta di un'etica senza pietà, che esige un'inversione di tutti i valori della vita concreta. Privatizzando l'etica del comportamento quotidiano, distrugge qualunque relazione diretta con gli altri uomini, riducendola a una relazione mediata dal mercato. Esige una durezza di cuore mai vista, che trasforma qualunque relazione umana in una relazione astratta tra oggetti. Trasforma il «non dare» nel principio supremo dell'etica, la distruzione dell'altro in imperativo categorico. Dinanzi all'uomo disoccupato non reagisce esigendo la soluzione del suo problema, ma gli chiede di sopportare la situazione perché il mercato un giorno la risolverà. Ma bisogna lasciar agire il mercato e mai interferire in esso. Se vuole, uno può dare un'elemosina, ma l'altro non la può esigere.

Anche contro la miseria non si deve agire, ma sopportarla nella stessa prospettiva del mercato. È possibile dare l'elemosina, ma l'etica obbliga a non interferire nella situazione di miseria in sé. La stessa cosa vale in relazione al debito estero. L'etica obbliga a esigerne il pagamento, anche a costo che periscano tre continenti interi. Nei problemi che ne derivano, la carità può aiutare con una parte della somma riscossa. Ma la

giustizia esige la riscossione senza misericordia come imperativo categorico.

Conseguire la capacità di trattare l'altro in questi termini è certamente un problema morale molto difficile da risolvere. È moralmente difficile relegare il disoccupato alla sua condizione di disoccupato senza agire. È difficile lasciare il povero e il misero nella loro condizione di povertà senza commuoversi. È difficile esigere il pagamento del debito estero quando si sa che ne deriverà un genocidio senza pari. Ancor più difficile è fare tutto questo come un dovere, come imperativo categorico. Ogni moralità spontanea si ribella contro un comportamento di questo tipo.

Questa etica individualistica tende proprio a questo. Affinché l'uomo decida di non far niente dinanzi alla miseria e affinché senta ciò come suo dovere etico, come suo imperativo categorico, deve avvenire in lui un'inversione di tutti i suoi valori spontaneamente acquisiti. Nella vita comune si impara esattamente il contrario. Si impara ad aiutare il prossimo, a non tollerare la sua miseria. Nell'etica individualistica, invece, si impara a non aiutarlo, a tollerare all'infinito la sua miseria. In realtà, c'è bisogno di un mutamento di cuore. Perciò l'etica individualistica, e più ancora la sua privatizzazione, parlano costantemente del mutamento dei cuori. Bisogna mutare per acquisire la durezza di cuore necessaria a rendere un individuo capace di sentire la distruzione dell'altro come suo supremo dovere etico.

Questa etica non è passiva ma estremamente attiva. È l'etica dell'azione febbrile e spietata sui mercati e passiva dinanzi ai risultati disastrosi che provoca in relazione agli altri. È un'etica aggressiva contro ogni compassione o misericordia. L'etica di un individuo solitario che lotta con Dio contro tutti gli altri e che si garantisce il monopolio attraverso la lotta contro ogni tentativo di cambiamento del senso distruttivo di questa macchina del mercato, di questo automatismo mercantile.

Il senso stesso di questa etica va contro qualunque sentimento di solidarietà umana, la quale viene denunciata come un atavismo. Una volta interiorizzata quest'etica, essa reagisce in nome dei più alti valori dell'umanità contro il senso di solidarietà. Interpreta questo senso di solidarietà come orgoglio umano, persino come l'Anticristo. Dà perciò un appog-

gio ideale all'attuale teologia dell'impero, che in un certo senso non è altro che l'espressione politica e teologica di quest'etica individualistica.

Il fondamentalismo cristiano degli USA si è certamente sviluppato nell'ambito di quest'etica individualistica, il che spiega come la sua politicizzazione sia sfociata nell'odierna teologia dell'impero. Naturalmente, l'etica individualistica non è necessariamente puritana nel senso in cui lo è l'etica del fondamentalismo, la quale è un'etica privata che presuppone e integra l'etica individualistica. L'etica individualistica, però, si può combinare con altre etiche private. L'unica condizione è che si tratti realmente di etiche private che non interferiscano nell'ambito in cui vige l'etica individualistica. Gran parte dell'etica della dottrina sociale preconciabile della Chiesa cattolica è un'etica privata di questo tipo. È stata sottomessa all'etica individualistica vigente e si sviluppa come etica privata in uno spazio lasciato aperto dall'etica individualistica. Solo apparentemente le persone entrano in confronto con essa. Ma c'è spazio anche per etiche addirittura libertine. La magione liberal-individualista ha molte stanze, ma tutte sono dipinte dello stesso colore.

Tuttavia, la politicizzazione del fondamentalismo cristiano e la sua integrazione nel conservatorismo di massa doveva inserire quest'etica puritana in un orientamento ideologico che rispondesse alle ragioni politiche dell'impero, specialmente alla necessità di creare una controproposta alla Teologia della Liberazione. Questo ponte è stato la riformulazione del diritto alla vita a partire dall'etica individualista.

La Teologia della Liberazione fu elaborata, negli anni settanta, sempre più come una teologia della vita. La liberazione è stata concepita come una situazione nella quale sia garantito a tutti il diritto di vivere, assicurando la soddisfazione delle necessità di base, a partire dal lavoro. Essendo teologia della vita in questo senso, essa si poteva riconoscere in quei progetti politici che realmente erano orientati alla liberazione. Il risultato era la sua vicinanza ai movimenti socialisti. La teologia dell'impero doveva affrontare questa teologia della vita umana in modo da tenerla lontana da simili contatti. Fece dunque qualcosa che dall'inizio del secolo già avevano fatto i movimenti fascisti contro il progetto di vita sorto col socialismo del secolo XIX. Il pensiero fascista conseguì tale

obiettivo creando, sulla linea del pensiero di Nietzsche, una filosofia di vita che, di fatto, non è stata altro che una filosofia della morte travestita da vita. È la vita come vitalità, che vive la sua espressione massima nel distruggere il nemico, perché il vincitore tragga dalla sua morte il proprio godimento della vita. Si tratta di una concezione nella quale l'espressione massima della vita è la morte inflitta all'altro, è il senso di essere vincitore in una lotta di morte quale esperienza della vita. Tutto questo sfocia nella celebrazione tragica della lotta nella quale i due lottatori si uccidono reciprocamente per trovare la loro unità nel momento della morte. Tutta la letteratura fascista celebra questa lotta e la sua fine tragica come la verità della lotta in sé e quindi della vita. (Questa celebrazione si può trovare anche in Vargas Llosa: *La guerra del fin del mundo*, che è un libro compenetrato da queste ideologie fasciste della vita come esperienza della morte, morte altrui o morte propria).

Nella ideologia dell'impero, questo riferimento alla vita continua ad avere la sua funzione, e tuttavia non si manifesta allo stesso modo nella sua teologia. Questa deve ricorrere all'affermazione della vita umana, senza compromettere la propria etica individualista. Non può quindi affermare la vita umana nel senso concreto, come fa la Teologia della Liberazione. Ma, d'altro lato, non può servire all'ideologia dell'impero senza riferirsi alla vita. Si riferisce perciò alla vita dei non nati e dichiara il diritto di nascere come il diritto alla vita. Contro il diritto alla vita che minaccia l'impero e che è sostenuto dalla Teologia della Liberazione si monta ora una macchina propagandistica in favore di un diritto alla vita che è totalmente irrilevante per la sussistenza dell'impero.

Il diritto alla vita è ora completamente privatizzato, e ciascuno decide se concederlo o no. Non è più un problema della società e si trasforma in un problema dell'individuo. Sebbene lo Stato intervenga legalmente contro l'aborto, si tratta di un obbligo a favore di una determinata etica privata contro l'altra, senza mettere in questione il carattere privato dell'etica. In tal modo la teologia dell'impero afferma il diritto alla vita dei non nati per evitare il riconoscimento del diritto alla vita degli esseri umani già nati, diventando inoltre estremamente rigorosa. E tuttavia, l'aborto è il prodotto di un atteggiamento di fronte alla vita umana che la stessa teologia dell'impero promuove. Esso non fa che estendere alla vita

umana non nata il modo di trattare gli uomini usato e legittimato dal sistema. La libertà di aborto non è altro che la libertà di trattare la vita umana non nata allo stesso modo in cui si tratta la vita degli esseri umani nati. Non esiste la minima contraddizione tra i due modi di trattare. L'etica liberale non ha nessun argomento per chiedere un trattamento speciale per i non nati. Così come consiglia di lasciar morire o uccidere il povero, lascia anche morire o uccidere i non nati. Tuttavia, per ragioni ideologiche, si proclama ora il diritto di nascere, mentre proprio l'atteggiamento etico che pronuncia il diritto di nascere è quello che porta al problema della negazione di tale diritto. Soltanto un'affermazione del diritto alla vita dei già nati può creare una nuova etica che estenda questo riconoscimento della vita degli uomini alla vita umana non nata. La teologia dell'impero, nel negare precisamente questa unica fonte possibile di una nuova etica di fronte alla vita non nata, si trasforma in un motivo in più perché il problema che essa attacca continui.

Ciò nonostante, ora ha la bandiera di cui aveva bisogno per affrontare la Teologia della Liberazione in nome di qualche «essenziale», «autentico» diritto alla vita. Ma continua ad essere niente altro che un modo di affermare il diritto di uccidere.

In tal modo, non si è fatto altro che dare un complemento teologico all'ideologia del sistema che si scontra, con grande coerenza apparente, con la Teologia della Liberazione. Vi è ora un'istanza teologica che permette all'impero di confrontarsi, in tutti i campi, con i movimenti di liberazione nel terzo mondo e nell'America Latina. La sua unica debolezza è che si tratta di una celebrazione della morte mascherata da vita. Però questa debolezza è decisiva. I popoli non cercano una morte travestita ma la possibilità concreta di vivere.