



Centro Studi e Iniziative

per la riduzione del tempo individuale di lavoro
e redistribuzione del lavoro complessivo sociale

formazione online

2 / 2017



Quale prospettiva
dopo la dissoluzione
della politica?

Prima parte

GIOVANNI MAZZETTI

Quaderni di formazione on-line è una iniziativa a cura del Centro Studi e Iniziative per la riduzione del tempo individuale di lavoro e per la redistribuzione del lavoro sociale complessivo.

Il Centro Studi e Iniziative è l'organismo attraverso il quale l' "ASSOCIAZIONE PER LA REDISTRIBUZIONE DEL LAVORO A.RE.LA." svolge le attività di ricerca e studio, pubblica i risultati, sviluppa proposte incentrate sulla riduzione del tempo individuale di lavoro e sulla redistribuzione del lavoro complessivo sociale. L'Associazione opera su base volontaria da circa un ventennio. Ha svolto prevalentemente attività di studio, sviluppando un' articolata teoria della crisi sociale. Ha sin qui pubblicato molti testi, alcuni dei quali hanno avuto una larga diffusione. I tentativi di socializzare quei risultati attraverso le diverse vie istituzionali (partiti, sindacati, centri culturali, ecc.) hanno però prodotto solo risultati modesti. Si ritiene pertanto necessario tentare una esposizione sociale diretta.

I Quaderni sono dei saggi finalizzati all'attività di formazione on-line da parte del Centro Studi che in qualche modo inquadrino in modo semplice il problema della necessità di redistribuire il lavoro.

La pubblicazione avviene con cadenza almeno mensile.

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a bmazz@tin.it – www.redistribuireillavoro.it

Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica?

Giovanni Mazzetti

Presentazione Quaderno Nr. 2/2017 di formazione on line	p. 3
Oltre la politica	p. 6

Presentazione quaderno n. 2/2017

Se ad un partito comunista con milioni di iscritti e militanti subentra un suo presunto erede, che nell'arco di due generazioni finisce col racimolarne a fatica trecentomila; se il giornale che ne rappresentava la "bandiera" passa da vendite giornalieri superiori al milione o mezzo di copie a settemila, si può tranquillamente riconoscere che è intervenuto un cataclisma sociale. Se si registra questo fatto senza interrogarsi sul suo significato, si finisce però con l'essere come i sismografi che, pur misurando l'energia sprigionata dai terremoti, *non sanno nulla* della natura del fenomeno che registrano. Se è evidente che i progetti di quel partito, il suo linguaggio e le sue forme di lotta, hanno smarrito ogni presa sulla dinamica della vita sociale, non è limitandosi a prendere atto di questa evoluzione che ci si *spiega* perché e *come* tutto ciò sia accaduto.

La parabola discendente è cominciata nella seconda metà degli anni settanta, quando si è innescata la crisi che stiamo attraversando. Allora si pose il problema di *capire* la natura di quello che stava succedendo, conservando l'insegnamento metodologico più prezioso di Marx: dopo una fase di straordinario sviluppo, come quello di cui abbiamo goduto nel Welfare keynesiano, le forze produttive acquisite

entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti. La crisi che ne consegue è il segno che quei rapporti non erano più in grado di mediare un ulteriore sviluppo, e che bisognava impegnarsi ad elaborare nuovi rapporti produttivi e riproduttivi, *coerenti con la trasformazione del mondo che era stata realizzata.*

Il senso dell'insieme di fenomeni manifestatisi all'epoca, come la stagflazione, il dilagare della disoccupazione, il progressivo disgregarsi dell'efficacia dell'intervento pubblico, il diffondersi di un senso generalizzato d'impotenza, il crescere del deficit del bilancio pubblico, le prime manifestazioni degli squilibri ambientali, poteva essere colto solo con un approccio creativo che, nel legarli in una sintesi complessiva, permettesse di elaborare un nuovo linguaggio e una nuova rappresentazione dei legami sociali. Ma le classi dirigenti dei partiti e dei movimenti alternativi si dimostrarono incapaci di procedere in quella direzione. Non si resero conto che la volontà politica alternativa non era di per sé sufficiente a creare le condizioni del cambiamento. Il paese sprofondò in una situazione di ristagno strutturale, nella quale i conservatori finirono col ridiventare egemoni proprio a causa dell'inconsistenza dei loro oppositori.

Quando ormai la crisi si protraeva da una quindicina di anni intervenni in un dibattito promosso da Pietro Barcellona e dal Centro per la Riforma dello stato, esternando tutte le mie riserve sul modo di procedere e sostenendo che il problema era molto più complesso di come si tendeva a prospettarlo. Inutile dire che quel richiamo non ebbe alcun effetto. Anzi il crollo dell'URSS aveva aggravato lo stato confusionale spingendo molti intellettuali a credere di potersi sbarazzare dell'onere di comprendere quel mondo gravido di problemi per dar vita da una "nuova avventura". Cominciò allora la lenta evoluzione che sta sfociando nella definitiva

dissoluzione delle organizzazioni che pretendono di farsi portatrici di ipotesi sociali alternative.

Ora che la crisi sta incidendo negativamente sulla presa delle classi egemoni conservatrici, ritengo utile riprendere in questo e nel prossimo quaderno l'analisi dell'epoca, sperando che si cominci a diventare consapevoli che l'alternativa sociale è un qualcosa di molto più complesso di come si tende a credere. L'approccio politico, così com'è stato praticato fino ad oggi, è del tutto inadatto a far comprendere questa complessità. Senza imparare a trascendere i suoi limiti, siamo destinati ad esser travolti dalla crisi del capitalismo, che con vicende alterne si trascina ormai da circa un secolo. È a situazioni di questo genere che Marx si riferiva quando, nel *Manifesto*, affermava che si danno momenti in cui o interviene "una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o sopravviene la comune rovina delle classi in lotta".

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a bmazz@tin.it.

Oltre la politica

Giovanni Mazzetti

Nel suo saggio introduttivo al primo dei due numeri di *Democrazia e diritto* dedicati alla politica, Pietro Barcellona avanza una distinzione tra una politica «concepita come amministrazione degli interessi», che egli non condivide, ed una opposta «concepita come *progetto di società*, come creazione di istituzioni e di regole»¹, per la quale egli si batte. La sua convinzione è infatti che «la politica [correttamente intesa] sia sempre stata decisione sulle regole istitutive dell'ordine comune, e quindi definizione del bene comune e degli obiettivi condivisi dalla società», mentre la sua riduzione ad «amministrazione degli interessi opera un rinvio implicito ad un criterio che viene considerato immutabile», ed il suo prevalere determina un vero e proprio blocco dello sviluppo sociale. *Questo «tradimento» della politica sarebbe alla base dell'attuale crisi sociale.* Rinunciando alla «politica come progetto», gli individui contemporanei avrebbero abdicato al loro potere creativo. Per questo essi si

¹ Pietro Barcellona, *Lo spazio della politica tra nomos e physis*, in *Democrazia e diritto*, n. 3, 1992.

troverebbero in uno stato di confusione generale, incapaci di darsi quelle nuove istituzioni che dovrebbero venire alla luce contestualmente alla ridefinizione del «bene comune».

Lo spazio della politica tra particolare e universale

Sembra a me che il ragionamento colga un fenomeno reale, ma lo colga in termini impropri, perché si attesta all'interno di un'opposizione che, seppure frequentemente usata, non appare logicamente condivisibile.

Il senso della critica di Barcellona è chiaro. Coloro i quali praticano la politica come mera amministrazione di interessi si muovono nell'ambito di un orizzonte che esclude a priori significativi mutamenti sociali. Essi ipotizzano quindi che una delle possibili configurazioni sociali — quella data — consenta di elaborare tutte le necessarie soluzioni dei problemi sociali che via via si presentano. In tal modo essi *elevano implicitamente un particolare* — il determinato modo di vita corrispondente alla struttura data della società — *ad universale*, cioè a rappresentante esaustivo di tutte le possibili articolazioni sociali. Negando che la soluzione dei problemi connessi con lo sviluppo possa richiedere radicali trasformazioni, essi presumono che la società esistente sia capace di un'infinita differenziazione, pur restando essenzialmente eguale a se stessa. Insomma pensano che l'umanità sia già un dato, e che si tratti solo di salvaguardarlo da possibili stravolgimenti.

Barcellona *giustamente* nega che questa identificazione del particolare dato con l'universale possa essere accettata. Ma nel rifiutare questa identificazione, e nel sollecitare una pratica alternativa, non indica il concreto insieme di trasformazioni sulle quali si dovrebbe far leva, quanto piuttosto evoca direttamente una politica intesa che per sua natura costituirebbe già un «progetto di società». Sembra a me che

in tal modo egli compia un vero e proprio capovolgimento di approccio nei confronti di coloro che critica, sostenendo che gli individui debbono sbarazzarsi dei precedenti vincoli, senza però dire nulla di determinato sui nuovi vincoli che dovrebbero stabilire, su come farlo e perché. «Il richiamo in vita del potere istituyente — sostiene ad esempio — ha in sé una carica destrutturante; passa necessariamente attraverso una destrutturazione dei significati, delle relazioni, delle equivalenze simboliche istituite e la costruzione di nuove equivalenze, di nuovi significati. Per questo il richiamo del potere costituente è sempre gravido di pericoli, è sempre una riapertura della scommessa della vita, è sempre un riapparire del rischio mortale che il mondo diventi senza senso e che gli uomini non siano più capaci di comunicare».²

Ma questo capovolgimento non comporta forse un errore speculare rispetto a quello che Barcellona imputa ai suoi avversari? Se il particolare non può mai calcare la scena immediatamente come universale, ciò che indubbiamente giustifica la critica di Barcellona, si può invece evocare una generica capacità istituyente *carica in sé dell'universalità*, chiedendole di occupare la scena senza mediazioni? Mancando di determinazioni concrete, di presupposti storici, questa capacità istituyente non si presenta, al di là delle stesse intenzioni espresse da Barcellona in nota, come il «principio di *ogni* determinazione» umana, e quindi come un universale astratto, che «condanna la prassi ad essere semplice sviluppo del principio».³

Anche Marx, com'è noto, sottolinea l'esistenza di un potere costituente degli individui, ma aggiunge che esso *non esiste come a priori*, come capacità *interiore* in grado di far valere immediatamente se stessa. Esso emerge piuttosto, *in determinati*

² *Ibidem*, p. 32.

³ *Ibidem*, p. 4.

momenti dello sviluppo, perché «le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica). Solo allora subentra un'epoca di rivoluzionamento sociale...». Vale a dire che «l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere» — anche se non è detto che riesca effettivamente a risolverli — «perché a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione»⁴. In quest'ottica il potere costituente è sempre un *potere concretamente determinato*, cioè un potere che prende eventualmente corpo in corrispondenza del presentarsi di un insieme di problemi che gli esseri umani non hanno scelto, e che non possono essere risolti facendo appello alla sola volontà, appunto perché questa è irretita nelle forme prevalenti dell'individualità.

Il problema è stato affrontato in maniera molto convincente anche da Sartre, il quale ha negato che l'universale possa mai presentarsi immediatamente come tale⁵. Esso è infatti condannato sempre e necessariamente a venire alla luce come particolare, e quando pretende di poter fare a meno di questa veste finisce col trasformarsi in una mera illusione.

L'universalità non può infatti essere contenuta *in sé* in qualsiasi azione, in qualsiasi evento o qualsiasi istituzione. Essa deve semmai essere ricercata nel modo in cui il particolare è portatore di un insieme di relazioni empiriche con gli altri particolari, relazioni che consentono di configurarlo anche come universale. L'universalità è l'eventuale senso che un insieme di particolari concreti, già

⁴ Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969, p. 5.

⁵ J. P. Sartre, *L'universale singolare*, Milano, Il Saggiatore 1980.

interventuti o ancora da intervenire, esprimono attraverso il complesso delle reciproche relazioni. Una politica *immediatamente* capace di esprimere una generica apertura al mutamento sociale, una riappropriazione da parte della collettività di un idealistico «potere di costituirsi» basato su una non meglio definita «riunificazione» della «sfera emotiva individuale» con un altrettanto vaga sfera «dell'immaginario sociale istituito», sarebbe una politica del tutto priva di determinazioni concrete. In qualche modo rappresenterebbe il progresso sociale astrattamente preso in sé e per sé.

Nel prendere atto di ciò, non va peraltro dimenticato che coloro che si battono per una politica come quella che Barcellona definisce di mera «amministrazione degli interessi» non interpretano affatto questa loro pratica come semplice fissazione ad un particolare — non sentono cioè, con questo approccio, di fare quello che Barcellona imputa loro e cioè di negare il progresso, l'universalità. Per loro quel particolare *contiene già in sé l'universale*, viene cioè sperimentato come condizione efficace delle molteplici trasformazioni alle quali la società può e deve sottostare. Esso semmai si limita ad impedire quei mutamenti che rappresenterebbero uno stravolgimento del tessuto sociale. Nelle loro menti non alberga un'immagine statica di ciò che è connesso con quello che propugnano, ma piuttosto un'immagine dinamica, opposta rispetto a quella che Barcellona attribuisce loro. Spesso essi si ritengono gli unici portatori del progresso concretamente inteso, depurato di quelle che a loro sembrano essere solo le fantasie pindariche dei loro avversari.

Questa controversia sui significati non può ovviamente essere risolta facendo leva sul proprio senso del contesto, perché ciò potrebbe solo servire a perpetuare indefinitamente il conflitto. Per quanto ci si possa affannare a definire l'insieme dei particolari cambiamenti dei quali si afferma implicitamente il bisogno come valore

universale, ci si scontrerà sempre con la negazione di questa universalità da parte di coloro che praticano l'altro polo dell'opposizione, e che per ciò stesso vedono la realtà in maniera opposta. Per uscire da questa *impasse* si deve cercare di adattare il proprio discorso all'esperienza dell'avversario, muovendo sempre dal determinato insieme di cambiamenti dei quali si afferma il bisogno, in modo da rendergli accessibile quello che si propone e perché lo si propone, ciò che diviene possibile solo procedendo ad un'attenta critica dello stesso approccio dal quale si muove. Questo e non altro è il passaggio attraverso il quale un particolare può realmente assumere anche la veste di universale. In quest'ottica l'opposizione non è più necessaria, perché la soluzione del problema che essa esprime si trova al di là di essa, nel suo superamento.

Con questo intendimento cercherò di esporre qui di seguito brevemente le ragioni di quello che sperimento come un dissenso nei confronti della particolare lettura che Barcellona fa della politica come forma efficace della generalità corrispondente alla natura umana.

II problema del mutamento sociale

Trovo che il bisogno di Barcellona — quello di un profondo mutamento delle relazioni sociali finalizzato alla soddisfazione dei nuovi bisogni — sia senz'altro da condividere, ma mi sembra anche che il tentativo di svolgerlo all'interno dell'approccio oppositivo appena richiamato, in qualche modo, rappresenti un ostacolo alla sua soddisfazione. Per comprendere il perché di una simile conclusione è necessario ripercorrere almeno una parte del cammino che Barcellona ha compiuto nel suo saggio.

Nella nota introduttiva apposta al suo lavoro, Barcellona precisa di aver svolto la sua analisi, oltre che rielaborando il suo paradigma, anche «ricavando stimoli e suggestioni dalla lettura dell'opera di Castoriadis». E in effetti in questo autore troviamo proprio l'articolazione di una opposizione, tra una politica ripiegata sul particolare ed una politica che potrebbe finalmente aspirare a conquistare un carattere *direttamente* universale, ben più drastica di quella di Barcellona. Ad esempio, nella sua critica del riformismo, svolta nel dopoguerra ma pubblicata nel 1978, Castoriadis sostiene che esso poggia su una mistificazione. «La base di questa mistificazione è la presentazione del particolare come identico all'universale. Da un lato la rivendicazione si presenta come la mediazione necessaria tra l'alienazione presente e la libertà futura, ed è effettivamente tale mediazione. La mistificazione comincia a partire dal momento in cui questa mediazione si presenta come un fine, o meglio a partire dal momento in cui il passaggio dall'alienazione alla libertà si presenta come una serie infinita di mediazioni il cui termine finale non è mai dato («il fine non è nulla, il movimento è tutto»). Il riformismo poggia in definitiva sull'impossibile sostituzione di pezzi successivi di libertà conquistati a pezzi successivi di alienazione soppressi. Questa concezione quantitativa si dissolve (?) dinanzi alla libertà, la quale è [a priori] totalità o non è nulla affatto»⁶. In quest'ottica, evidentemente, la libertà non è altro che la capacità di svincolarsi da qualsiasi limitato e specifico «stato di cose», la cui realizzazione sarebbe impedita dal capitale. Per questo, secondo Castoriadis «il riformismo», che nega la sensatezza della ricerca di quel fine assoluto, «non costituisce di fatto che una espressione del capitalismo». A questa specifica evoluzione, Castoriadis ne oppone un'altra, attraverso la quale il proletariato può «realizzare positivamente il suo proprio potere». Questo potere è qualificato nei

⁶ C. Castoriadis, *La società burocratica*. Milano, Sugarco, 1978, p. 106.

seguenti termini: «il proletariato tende a sopprimere fin dall'inizio (?) ogni distinzione fissa entro se stesso, tanto in ciò che concerne il lavoro, quanto in ciò che concerne il potere o i redditi. Questa coscienza del proletariato, ch'è in definitiva coscienza di sé postasi essa medesima come proprio scopo, giunta infine a porre tutto ciò ch'è altro da sé, all'esterno come all'interno di se stessa, sotto la forma del Sé, e che dinanzi a sé non ha più altro scopo che di portare il suo proprio sé realmente al potere, è la coscienza rivoluzionaria assoluta, così come può realizzarsi soltanto dopo tutta la serie di mediazioni e di estraniamenti che presuppone. Ma una volta realizzato il suo scopo esterno, essa subito sopprime tale scopo, ch'è il potere, e si sopprime con ciò essa medesima in quanto coscienza rivoluzionaria del proletariato. E nello stesso momento diviene immediatamente coscienza assoluta *tout court*, umanità comunista, universalità concreta infinitamente differenziata in seno a sé medesima». ⁷

Queste parole venivano scritte nel 1948. Un quarto di secolo dopo, la possibilità di questo «passaggio» all'universale, prima riservata al solo proletariato, viene estesa a tutta la società, ed il modo per realizzarlo diviene proprio quello di una trasformazione della politica. «Il contenuto del progetto rivoluzionario — scrive Castoriadis nel 1972 — non può essere che l'idea di una società divenuta capace di una perpetua riconsiderazione delle sue istituzioni. La società postrivoluzionaria non sarà semplicemente una società autogestita; sarà una società che si autoistituisce esplicitamente, e non già una volta per tutte, ma in maniera ininterrotta. È questo — aggiunge Castoriadis — il senso nuovo che occorre dare al logoraticissimo termine di politica. La politica non è lotta per il potere all'interno di istituzioni date; né

⁷ *Ibidem*, p. 114.

semplicemente lotta per la trasformazione delle istituzioni dette politiche, o di certe istituzioni, o anche di tutte le istituzioni. La politica è ormai lotta per la trasformazione del rapporto che la società intrattiene con le sue istituzioni; per l'instaurazione di uno stato di cose in cui l'uomo sociale possa e voglia guardare alle istituzioni che ne regolano la vita come alle proprie creazioni collettive, e dunque come a qualcosa che egli può e vuole trasformare ogniqualvolta ne abbia il bisogno o il desiderio». «Il punto non è già che ciascuno possa fare qualsiasi cosa, ma che la collettività possa trasformare le proprie regole, sapendo ch'esse non procedono né dalla volontà di Dio, né dalla natura delle cose, e neppure dalla Ragione della storia, ma da sé medesima»⁸. Come si vedrà tra breve, il passaggio più importante è rappresentato proprio da queste ultime battute: l'apologia della politica come forma efficace della generalità si basa necessariamente sulla convinzione che la collettività possa trasformare le proprie regole non procedendo *da null'altro* che dalla propria autonoma volontà.

Indubbiamente Barcellona non indulge mai in formulazioni estreme come quelle di Castoriadis che abbiamo appena riportato, ma è fuori di dubbio che, nell'evocare il potere costituente della società, egli affronta il problema del fondamento di questo potere proprio poggiando sulla mediazione essenziale di Castoriadis — quella di un *immaginario* come base della socialità creativa — cosicché la categoria della politica, nel suo ragionamento, finisce con l'intricarsi strutturalmente con quella di Castoriadis. «Lo stare insieme/il parlare degli uomini, lo scambio di attività e prodotti — afferma ad esempio Barcellona in uno dei passaggi essenziali del suo saggio — rinviano a un terreno comune che struttura la

⁸ AA.VV., *L'immaginario capovolto*, in C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Milano, Eléuthera, 1987, pp. 61, 62.

socializzazione... Castoriadis chiama questo terreno comune l'immaginario originario/radicale e lo storico sociale inteso come umano impersonale. Il potere istituyente non può che essere creazione di un immaginario, attività creativa di significati, *attribuzione di valore a cose che non hanno valore...*⁹.

Ora, se prendiamo i testi di Marx troviamo non poche considerazioni che, apparentemente, echeggiano da vicino quelle di Castoriadis. Nell'*Ideologia tedesca*, ad esempio, Marx ed Engels avevano sostenuto: «Il comunismo si distingue da tutti i movimenti finora esistiti in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le forme di relazione finora esistite e per la prima volta tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazione degli uomini finora esistiti, li spoglia del loro carattere naturale e li assoggetta al potere degli individui uniti... Ciò che è tradotto in esistenza dal comunismo è appunto la base reale che rende impossibile tutto ciò che esiste indipendentemente dagli individui, nella misura in cui questo non è altro che un prodotto delle precedenti relazioni degli individui stessi»¹⁰. Altrettanto esplicito è il riferimento che troviamo nei *Grundrisse* di Marx dove si legge: «Una volta cancellata la limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive, ecc. degli individui, creata nello scambio universale? Che cosa è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura? Che cosa è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su di un metro già dato? Nella quale l'uomo non si riproduce

⁹ Pietro Barcellona, *cit.* p. 62.

¹⁰ Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca, Opere complete, vol. V, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 67.*

in una dimensione determinata, ma produce la propria totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire?»¹¹

Tra la rappresentazione di Castoriadis e quella di Marx *sembra* esserci una quasi totale coincidenza fatta eccezione per un aspetto che, come vedremo tra breve, è essenziale nel distinguerle: Marx *non usa mai il concetto di politica per riferirsi al processo sociale che astrattamente sta descrivendo*. Si tratta di un fatto accidentale o c'è uno specifico motivo? A nostro avviso c'è una ragione specifica, che è da condividere, e che ora cercheremo di esporre.

La natura del potere istituyente

Gli elementi di similitudine tra l'impostazione di Castoriadis e quella di Barcellona non debbono farci ignorare il sussistere anche di una profonda differenza sulla quale è opportuno soffermarsi brevemente. Per Barcellona, l'abbiamo già visto, «la politica è stata *sempre* decisione sulle regole istitutive dell'ordine comune e quindi definizione del bene comune e degli obiettivi condivisi dalla società»¹². Per Castoriadis, invece, «quel che sinora s'è chiamata politica è stata quasi sempre, una miscela di cose diverse, una delle quali dominante: la *manipolazione*, cioè il trattare gli uomini come cose, a partire dalle loro proprietà e dalle loro reazioni, date per conosciute. Quello che noi chiamiamo politica rivoluzionaria è una prassi che si dà come oggetto l'organizzazione e l'orientamento della società e per scopo l'autonomia di tutti, e che riconosce che questo scopo presuppone una trasformazione radicale della società, che a sua volta non sarà possibile senza il dispiegarsi dell'attività autonoma degli uomini. Si converrà fatalmente — aggiunge Castoriadis — che una politica di questo

¹¹ Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, vol. II, p. 113.

¹² Pietro Barcellona, *cit.*, p. 6.

tipo *non è mai esistita*, con beneficio d'inventario per qualche breve fase della storia. Come e perché potrebbe ora esistere? La risposta a questa domanda rinvia alla discussione del contenuto stesso del progetto rivoluzionario, che è per l'appunto la riorganizzazione ed il riorientamento della società tramite l'azione autonoma degli uomini». ¹³

L'opposizione tra le due descrizioni è radicale. Per Barcellona, che qui tiene ben fermo il dato storico, la conquista di un potere di praticare la politica come «progetto di società» rappresenterebbe una *rielaborazione di passaggi già compiuti ricorrentemente in passato*. Per Castoriadis rappresenterebbe invece una *novità assoluta*, un qualcosa di «creato ex nihilo». Tanto è vero che quel potere prenderebbe corpo per la prima volta soltanto con la Rivoluzione francese, «che è la prima a porre chiaramente l'idea di un'autoistituzione esplicita della società».

Paradossalmente entrambe le proposizioni contengono un elemento di verità contro l'altra. Così ha ragione Barcellona nel momento in cui sostiene che gli esseri umani si sono ricorrentemente dati delle «regole», che, pur in assenza di una libertà individuale, sono state in qualche modo riconosciute per un periodo storico come patrimonio comune¹⁴. Cosicché è falso l'asserire, come fa Castoriadis, che *tutti* i passati processi di produzione di regole debbano essere collocati all'interno della categoria della «manipolazione». Ma ha ragione anche Castoriadis quando implicitamente sottolinea che quelle regole non rappresentavano la manifestazione dell'autonomo procedere degli individui, cosicché non possono essere considerate come processi di «autoistituzione della società», nel senso che attribuiremmo oggi a questa affermazione. Con la conseguenza che la politica auspicata da Barcellona non

¹³ C. Castoriadis, *La società burocratica*, cit. p. 33.

¹⁴ Come scrisse Aristotele, *la dipendenza personale costituiva una physis*.

potrebbe rappresentare in alcun modo un «ritorno», bensì dovrebbe essere considerata come una trasformazione radicale della prassi. Come dipanare questa matassa?

È fuori di dubbio che Barcellona abbia ragione nel momento in cui afferma che nella realtà umana interviene un continuo processo «di creazione di istituzioni e di regole sociali», e cioè che l'uomo «è naturalmente produttore di artificio, naturalmente produttore di *nomos* [cioè di regole]». Da questo punto di vista non dice qualcosa di molto diverso da quello che troviamo in molti scritti di Marx, e cioè che l'uomo è per definizione uno *zoon politikon*, cioè un essere contraddistinto necessariamente da una socialità *che non è di carattere naturale*. Ma quando Barcellona definisce questa «attività creatrice» come «politica» si riferisce evidentemente al concetto astratto di politica, e cioè usa il termine riferito alla forma più compiuta della elaborazione di queste regole, per rappresentare *tutte* le forme sin qui intervenute. Secondo questa definizione, paradossalmente, anche i dieci comandamenti di Mosè potrebbero essere compresi all'interno della categoria della «politica». Così come dovrebbe rientrare nella «politica» l'elaborazione dei riti iniziatici attraverso i quali, nell'ambito di alcune tribù, si codifica il raggiungimento della maggiore età e la possibilità o meno di svolgere le attività produttive che le corrispondono.

Ora è proprio sulle differenze che contraddistinguono questi *diversi modi di darsi delle regole* che Castoriadis poggia la propria argomentazione. Per questo egli fa molto più leva sul concetto concreto di politica. Questa forma della generalità è caratterizzata dal fatto che in essa gli individui si danno le regole della loro esistenza

in un modo nel quale risulta evidente *che sanno di fare ciò*¹⁵. Mentre le forme precedenti procedevano spesso dalla convinzione che quelle «regole» fossero l'emanazione di divinità o di altre forze sovrastanti che, dal di sopra, cercavano di imprimere un ordine alla vita dell'uomo. «È soltanto nel XVIII secolo — ricorda in merito Marx — che le diverse forme del contesto sociale si contrappongono all'individuo come un puro strumento per i suoi scopi privati». Ciò comporta che, se è vero che l'uomo è «naturalmente» produttore delle proprie regole, solo in epoca tarda egli giunge a produrle in una forma nella quale si presume che ciascun individuo sia «sovrano». Il che spiega l'insistenza di Castoriadis nel sottolineare il carattere moderno dell'autonomia.

Ma quando gli esseri umani giungono, in epoca relativamente recente, alla conquista di questa soggettività, emerge un problema sul quale Marx ha costantemente cercato di richiamare la nostra attenzione, ma che viene ignorato tanto da Barcellona, quanto da Castoriadis. Una volta che hanno potuto fare a meno delle vecchie mediazioni istitutive, attraverso le quali il fondamento della società era posto come un qualcosa di meramente esteriore — sulla cui base gli esseri umani si sperimentavano quasi esclusivamente come creature! — gli esseri umani sono improvvisamente piombati nell'errore opposto di ritenere che quel fondamento potesse essere espressione immediata del loro libero arbitrio, hanno cioè cominciato a sentirsi *solo* creatori. La cosiddetta autonomia ha cioè preso corpo solo come negazione della negazione implicita nell'eteronomia.

Non è questa la sede per ripercorrere il cammino attraverso il quale la sovranità del singolo si è imposta come base della vita sociale ed è evoluta dal *laissez-*

¹⁵ Anche se ciò non implica che quelle regole siano veramente in grado di risolvere i problemi che cercano di affrontare.

faire alla libertà politica. Sta di fatto che, una volta riconosciuta la necessità di un *nomos* che fosse espressione di un loro potere, gli esseri umani sono però giunti a ritenere che il contenuto di quel *nomos* potesse essere un puro artificio, una manifestazione autonoma della loro volontà.

Gli effetti *contraddittori* di questo passaggio sono stati descritti con mirabile lucidità dal giovane Marx. «Nell'esame delle condizioni politiche si è cercato con troppa leggerezza di non tener conto della natura oggettiva della situazione e di far tutto dipendere dalla volontà delle persone agenti». La politica, concretamente intesa come conquista storica, è pertanto la pratica del darsi delle regole, ma in una forma che procede dal bisogno di fare la propria storia con un grado di libertà che *quella stessa storia nella realtà non concede*. Infatti di norma «le situazioni determinano tanto le azioni dei privati quanto delle singole autorità, nonostante siano indipendenti da esse quanto il sistema respiratorio. Se fin dall'inizio ci si pone da questo punto di vista oggettivo, non si riesce ad addossare in maniera prevalente la buona o la cattiva volontà né all'una, né all'altra, ma si vedranno agire situazioni dove di primo acchito sembrava agissero solo persone. Non appena si sia dimostrato che una certa cosa viene resa necessaria dall'insieme della situazione non sarà più difficile determinare sotto quali condizioni esteriori questa cosa abbia dovuto realmente entrare a far parte della vita e sotto quali condizioni, *sebbene già ne preesistesse il bisogno*, non abbia potuto entrarvi».

È l'incapacità di prendere atto di questo vincolo, che caratterizza la politica come forma dell'agire sociale, che spinge Marx a criticare la politica, nonostante allo stesso tempo gli appaia come una forma della quale, per una fase storica, *debbono necessariamente rivestirsi le stesse rivendicazioni del proletariato*. Ed infatti se la politica è la forma concreta della generalità nell'ambito della società borghese, il proletariato

non può certamente iniziare il suo cammino «regolamentatore» sovvertendo immediatamente questa realtà. Al contrario esso può solo dapprima procedere al suo interno, giungendo poi eventualmente nella pratica ad una scoperta dei suoi limiti, ciò che lo spingerà, altrettanto eventualmente, *a porsi il bisogno di come elaborare una forma della generalità meno idealistica, che faccia cioè strutturalmente conto con le condizioni esteriori.* Ciò che richiederà una radicale trasformazione della forma sociale dell'individualità.

La politica: una forma di libertà opposta alla necessità

È bene soffermarsi brevemente su questo punto cruciale. «La pratica rivoluzionaria — afferma perentoriamente Castoriadis — distrugge il semplice fatto — le istituzioni esistenti — mostrando che esse non hanno altra ragione d'essere se non quella di essere già state». Ma questa «pratica», proprio perché conduce ad una simile presunzione, non è altro che la manifestazione esteriore di un'individualità la quale, pretendendo di potersi puramente e semplicemente sbarazzare delle precedenti forme della socialità, giunge alla fallace convinzione di poter poggiare solo su se stessa, sulla sua pura volontà. Né basta evocare come sostituto un non meglio specificato "immaginario", che sembra essere un sostituto moderno della vecchia "anima". «La sovranità — come giustamente sottolinea Barcellona — consiste essenzialmente nel potere di porre le regole e le misure, nel definire le forme e i modi della convivenza e quindi i criteri per il riconoscimento degli interessi, le modalità della loro soddisfazione, la possibilità della loro stessa comparazione». Ma, definito nei termini di Castoriadis, esso è un potere che *non è a sua volta condizionato e determinato da elementi preesistenti*, che danno una specifica forma alla soggettività, e quindi ai desideri ed ai bisogni. Se così non fosse, se gli esseri umani riconoscessero

di essere stati fatti dalle circostanze, non meno di quanto contribuiscano eventualmente poi a fare le nuove circostanze, riuscirebbero anche a vedere il sottile legame che unisce la forma del potere che cercano di affermare, alle precedenti forme di potere, *dal cui sviluppo è sorto il bisogno che di volta in volta cercano di soddisfare*. Non si potrebbe vedere nelle istituzioni passate solo il lato arbitrario, ma anche quello *della necessità per l'epoca in cui furono introdotte*. D'altra parte, non risulterebbe difficile riconoscere che quelle istituzioni, delle quali si auspica il superamento, costituiscono piuttosto la stessa base della vita, base che lo stesso procedere dello sviluppo da un certo momento in poi, ha contribuito a rendere inadeguata, imponendo il bisogno di un mutamento delle relazioni sociali che non sgorga dalla loro fantasia, dalla loro immaginazione, ma promana dalla «natura delle cose». Essi infatti *ricevono un compito dalla storia precedente*; entrano in possesso di un materiale che, a causa della sua stessa forma, condiziona e indirizza il loro eventuale sviluppo in maniera *assolutamente determinata*. Parlare di sovranità in rapporto ad un simile processo costituisce un non-senso.

Se, al contrario, si fantasma di una piena soggettività — di una libertà concepita come mera autonomia — si fanno decadere le circostanze a *materiale inerte*, al quale sarebbe possibile imprimere, con un atto creativo, la propria vitalità. «Quando dico che la storia è creazione *ex-nihilo* — precisa Castoriadis —, ciò non significa affatto che è creazione *in-nihilo, ne cum nihilo*. La forma nuova emerge, prende fuoco con la legna che trova, la rottura è nel senso nuovo che essa conferisce». Appunto! Il movimento vivificatore promana interamente dal soggetto, il quale, svincolato dal fardello delle precedenti istituzioni, può costruire da zero, sulla base del suo incondizionato intendimento, del suo immaginario. Il mondo appare

riempito dalla sola soggettività, che pone le circostanze che lo hanno fatto come mero oggetto estraneo a sé.

D'altra parte, se anche Barcellona, che a differenza di Castoriadis tiene idealmente presente la storia, finisce con il sostenere: che «senza la legge non ci sarebbe società, e quindi una necessità che il *nomos* sia prodotto», ma aggiunge allo stesso tempo che «il *nomos* è arbitrario, è una decisione, una convenzione, qualche cosa che non può ricavarsi assolutamente dal suo essere necessario», ciò può accadere solo perché anche per lui l'essere oggettivo dei soggetti tende ad avere un ruolo dal quale si può prescindere.

Che nell'ambito di questo approccio le cose non filino troppo lisce è dimostrato dalla domanda che Barcellona sente il bisogno di porsi subito dopo le considerazioni appena riportate. «Qual è, si chiede, il rapporto tra necessità e arbitrio?» E risponde: «Lo possiamo vedere in modo esemplificativo: il *demos* contesta gli *oligoi* sostenendo il carattere arbitrario della legge istituita e invocando l'eguaglianza *per natura*. Proviamo a commentare questa affermazione. Che significa contestare? Significa mettere in causa il fondamento stesso del criterio di misura della modalità in cui si dà l'eguaglianza. Significa agire l'opposizione tra *nomos* e *physis* e quindi implicitamente riconoscerne il carattere arbitrario. Ciò che rende possibile la lotta e la discussione sul *nomos* è che non è costrizione naturale, ma è creazione e decisione umana. *La lotta politica si dà sulla base del carattere arbitrario del nomos*. Ma contemporaneamente — conclude Barcellona — la contestazione avviene con riferimento alla natura, non si dà contestazione del *nomos* senza offrire

contestualmente una diversa configurazione del reale/razionale, *una diversa forma dell'essere naturale*».¹⁶

Questo aspetto ci spiega abbastanza bene perché la politica, come forma specifica attraverso la quale far valere la socialità generale, rappresenti, come sostiene giustamente Marx, «il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra». Ciascuna delle parti in lotta pone infatti il fondamento del potere altrui come *nomos*, cioè come arbitrio, ed il proprio potere come *physis*, cioè come *dato immanente al quale tutti dovrebbero piegarsi*. Nessuna delle due vede il fondamento di necessità ed il fondamento di libertà della propria posizione come di quella altrui. Tutta la storia umana precedente e quella in via di svolgimento vengono così rimosse, e le parti sperimentano le loro posizioni ed il loro comportamento in un intrico nel quale volontà coerente con il dato e volontà come arbitrio si intrecciano in una confusa opposizione.

Questo fatto non è accidentale. Tutte le lotte che si accompagnano ai processi riproduttivi si sono sinora svolte in contesti sociali che erano contraddistinti da un limitato sviluppo personale degli individui, i quali erano in genere “fatti” dal particolare e limitato rapporto nel quale si trovavano con le condizioni della produzione. «Con la divisione del lavoro — sostiene in merito Marx — è data la contraddizione tra l'interesse del singolo individuo o della singola famiglia e l'interesse di tutti gli individui che hanno rapporti reciproci; e questo interesse collettivo non esiste puramente nell'immaginazione, come "universale", ma esiste innanzi tutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui tra i quali il

¹⁶ Pietro Barcellona, *cit.*, p. 13. *L'argomentazione dimostra che non è affatto vero che gli esseri umani “istituiscono” i loro rapporti come nomos. Al contrario tutte le lotte per cambiare il mondo si presentano in genere come rivendicazione di ciò che corrisponderebbe alla natura, e cioè come physis.*

lavoro è diviso. Appunto da questo antagonismo fra interesse particolare e interesse collettivo l'interesse collettivo prende una configurazione autonoma come stato, separato dai reali interessi singoli e generali, e in pari tempo come comunità illusoria, ma sempre sulla base reale di legami esistenti in ogni conglomerato... e soprattutto sulla base delle classi già determinate dalla divisione del lavoro, che si differenziano in ogni raggruppamento umano di questo genere e delle quali una domina sulle altre. Ne consegue — conclude Marx — che tutte le lotte nell'ambito dello stato, la lotta fra democrazia, aristocrazia e monarchia, la lotta per il diritto di voto, ecc. ecc. altro non sono che le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi e inoltre che ogni classe la quale aspiri al dominio, anche quando, come nel caso del proletariato, il suo dominio implica il superamento di tutta la vecchia forma della società e del dominio in genere, deve dapprima conquistarsi il potere politico per *rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale*, essendovi costretta in un primo momento». È perché «gli individui cercano soltanto il loro particolare interesse, che per loro non coincide col loro interesse collettivo, che questo viene imposto come un interesse generale», anch'esso a sua volta particolare e specifico, ad essi "estraneo" e da essi "indipendente"»¹⁷. Il potere politico è dunque il potere sociale di cui è portatrice ciascuna classe all'interno della limitazione che la contraddistingue come classe e della opposizione nei confronti delle altre classi, che a quella limitazione corrisponde. Questo potere, particolare e determinato, viene posto nella pratica politica come universale e diversificato proprio nel tentativo di affermare la sua capacità di dar forma alla società, non già come società determinata e limitata, bensì come organismo corrispondente alla natura immanente dell'organismo umano. Il lato della limitazione viene eventualmente colto solo dalle

¹⁷ Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit. p. 32

classi antagonistiche, nel momento in cui divengono capaci di mettere in discussione l'egemonia sociale preesistente ed affermano il bisogno di nuovi legami sociali. Ciascuna classe fa dunque inevitabilmente del proprio potere il fondamento stesso della libertà, cioè della vita coerentemente umana. Per questo e solo per questo le regole sociali prendono forma, come giustamente Barcellona ricorda, all'interno di un conflitto tra arbitrio e necessità, nell'ambito del quale ciascuna classe cerca di imporre il proprio particolare potere come «configurazione del reale/razionale», cioè come forma coerente dell'essere naturale degli individui.

La politica come forma illusoria dell'agire comunitario

Per sintetizzare al massimo la problematica, poiché nello svolgimento della realtà umana ci troviamo sempre di fronte ad esseri umani determinati unilateralmente dalle loro relazioni con le condizioni dell'esistenza, i conflitti inerenti alla riproduzione del rapporto con quelle condizioni portano sempre impressa l'impronta di quella particolarità, quali che siano le illusioni che gli individui si fanno su se stessi.

Per poter immaginare, alla maniera di Barcellona e di Castoriadis, una politica nella quale l'impronta della particolarità si dissolva, bisogna immaginare che essa costituisca la manifestazione di esseri umani *immediatamente* universali, cioè di individui che rappresentano «un'incarnazione dell'intera umanità e come tali [siano] naturalmente eguali tra loro e liberi»¹⁸. Proprio perché in questo caso i soggetti non sarebbero “fatti” dal particolare rapporto con le condizioni della loro esistenza, possono essere rappresentati come portatori immediati dell'universalità, anche se questa universalità prende la forma di un «immaginario originario».

¹⁸ Vedi la prima tesi su *Feurbach di Marx*.

Ma possono realmente esistere individui capaci di incarnare immediatamente l'intera umanità? Non è forse vero che l'essenza umana è un qualcosa che empiricamente può esser dato, come precisa Marx, solo «nell'insieme dei rapporti sociali»? E ciò non ha come conseguenza che l'universalità è dapprima necessariamente *esteriore* rispetto al singolo individuo? E non è forse questo il cardine sul quale poggia un qualsiasi *razionale* bisogno della comunità? «Proporre un'altra istituzione della società deriva da un progetto e da un obiettivo politici, che possono certo essere discussi e argomentati, ma non "fondati" su una Natura o su una Ragione qualsiasi (fossero anche la "natura" o la "ragione" della "storia")», afferma con perentorietà Castoriadis¹⁹. In tal modo egli però conferma la fondatezza della convinzione marxiana che, quando le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediazione dello stato «e ricevono una forma politica», ciò consegue «dall'illusione che la legge riposi sulla volontà e anzi sulla volontà strappata alla sua base reale, sulla volontà libera»²⁰. Nei termini inequivocabili usati da Castoriadis: «l'uguaglianza, la giustizia, non sono "concetti" che si possono "fondare", costruire, nella e con la teoria. Sono idee/ significati politici riguardanti l'istituzione della società così come potrebbe essere e che noi vorremmo che fosse — istituzione non ancorata ad un ordine naturale, logico o trascendente... Si tratta dei significati immaginari (?) che tengono insieme la società». In tal modo però, come sottolinea criticamente Marx, si piomba in un mondo popolato da «puri spiriti». «L'immaginazione, la rappresentazione che questi determinati uomini si fanno della loro prassi reale viene trasformata nell'unica forza determinante e attiva che domina

¹⁹ C. Castoriadis, *Gli incroci del labirinto*, Firenze, Hopefulmonster, 1988, p. 310.

²⁰ Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit. p. 76.

e determina la loro prassi». Per questo essi si sentono liberi di ricominciare, di volta in volta, la loro storia da zero, nonostante ciò sia assolutamente impossibile.

Ma dove va a finire tutta questa costruzione non appena si prende atto del fatto che «ad ogni grado di sviluppo della condizione umana, si trova un risultato materiale, una somma di forze produttive, un rapporto storicamente prodotto con la natura e degli individui tra loro [*che include l'immaginario*], che ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitale e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere; che dunque le circostanze fanno gli uomini non meno dei quanto gli uomini facciano le circostanze ».²¹

Se è indubbiamente vero che gli uomini si formano «idee politiche riguardanti l'istituzione della società così come potrebbe essere», ed attribuiscono ad aspetti della loro vita sociale dei «significati politici», ciò non avviene in un magma indistinto di energia pulsionale, ma piuttosto in un contesto assolutamente determinato, che con la sua problematica imprime uno specifico indirizzo a quelle idee e a quei significati. Quelle idee e quei significati non sgorgano da una misteriosa forza *interiore*, ma sono piuttosto un momento vincolato e condizionato dagli altri momenti della forma sociale esistente.

Bisogni e politica

Giungiamo così all'ultimo aspetto del nostro dissenso da Barcellona, quello secondo il quale «i bisogni umani si presentano in forma *assolutamente indeterminata*». A suo

²¹ *Ibidem*, p. 40.

avviso, «la specificità dell'individuo umano è di essere nello stesso tempo caratterizzato dalla mancanza di un sistema selettivo istintuale che orienti il bisogno verso il suo modo di soddisfazione naturale, e contemporaneamente da un eccesso pulsionale che si configura come desiderio illimitato, come bisogno mai suscettibile di soddisfazione»²².

Invece di riconoscere in questa specifica determinazione dell'individuo sociale la *physis* propria del rapporto di denaro, così come è stata magistralmente descritta da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*, Barcellona assolutizza il dato storico, ponendolo come forma immanente della specificità dell'individuo. Il problema è però che, se risaliamo veramente la storia, non troviamo *mai* degli individui portatori di un desiderio illimitato o agiti da un eccesso pulsionale, quanto piuttosto individui che sono portatori di una forma limitata e determinata dei bisogni sociali. Indubbiamente, con lo sviluppo, e il presentarsi di contraddizioni prodotte dal modo di vita egemone, gli individui sono spinti a trascendere questi bisogni, dando ad essi una nuova e più ampia forma ed integrandoli con nuovi. Ma è solo con il dominio della borghesia, e con il progresso che a tale dominio corrisponde, che interviene una eliminazione di tutti gli scopi determinati unilaterali. Perciò — osserva Marx in merito — «da un lato l'infantile mondo antico si presenta come qualcosa di più elevato; dall'altro lato esso lo è in tutto ciò in cui si cerca di ritrovare un'immagine compiuta, una forma, ed una delimitazione oggettiva. Esso è soddisfazione da un punto di vista limitato; mentre il mondo moderno [proprio per il desiderio illimitato su cui si fonda] lascia insoddisfatti, o dove esso appare soddisfatto di se stesso, è volgare»²³.

²² Barcellona, cit. p. 21

²³ Karl Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit. vol. I, p. 113.

È dunque solo con l'imporsi della borghesia come classe dominante, e con il corrispondente generalizzarsi del rapporto di denaro, che i bisogni individuali «si aprono all'indeterminatezza, all'eccesso, alla dismisura», e che conseguentemente emerge la «necessità di un'istituzione sociale che strutturi un sistema di selezione» ben più ampio ed articolato di quelli elaborati dai nostri predecessori, muovendo da questo dato di fatto nuovo. Non che nelle precedenti forme di vita un sistema di selezione non esistesse, solo che esso non appariva come imbrigliamento «di un magma fluente che spinge gli individui in tutte le direzioni».

Proprio perché si sbarazza della maggior parte di questi preesistenti sistemi di selezione, che si erano imposti come manifestazione di poteri sovrastanti, ma che ora ha imparato a sottomettere ad un suo parziale controllo, l'individuo borghese cade nell'illusione di poter fare direttamente ed universalmente se stesso e smarrisce in tal modo il riferimento alla *matrice* naturale e sociale dalla quale, invece, è scaturito e necessariamente scaturisce. Su questa base egli finisce con l'immaginare se stesso come portatore di un nucleo essenziale singolare e irripetibile, il quale però sarebbe rappresentato dallo sviluppo di scelte che promanano da un «Io-personale astrattamente inteso».

Conclusioni

«L'individuo della nostra epoca — lamenta Barcellona — vive una doppia alienazione; è agito dai desideri che come un magma fluente lo sospingono in tutte le direzioni ed è agito dal divieto arbitrario e invalicabile che impone continuamente limiti e definisce confini».

Questa alienazione non può trovare, come Barcellona auspica, un superamento nella politica concepita come «decisione sulle regole», appunto perché

questa politica elude il problema principale dello sviluppo: *quello della trasformazione che gli individui stessi debbono subire per poter giungere a darsi delle regole che corrispondono ai nuovi bisogni determinati dal progresso capitalistico*. Non è infatti «il divieto arbitrario e invalicabile che pone continuamente limiti» alla soddisfazione dei bisogni, ma la condizione alienata che contiene in sé quei limiti e quelle costrizioni delle quali ci si lamenta. L'alienazione *non è cioè un fatto esteriore*, che l'individuo subisce, una «manipolazione», ma piuttosto una determinata e coerente manifestazione del suo stesso essere, una *conferma della sua limitatezza*. Certo, ci sono individui che all'interno di quella limitatezza si sentono a loro agio e confermati, che hanno paura di spingersi oltre, e che resistono ai cambiamenti. Ma ci sono anche individui che provano disagio, dichiarano di voler andare oltre, ma *non sanno far altro che imputare ai primi la responsabilità del loro restare impigliati nella rete delle relazioni date*²⁴. Essi rimproverano alla borghesia di dar forma alla vita in una maniera che non corrisponde alle loro attese e alle loro speranze, ma non sanno far nulla per dare essi stessi forma alla vita su una base diversa.

Per questo, quando si parla di alienazione e del suo superamento, occorre tener presenti, come suggerisce Marx, due momenti essenziali. «Il primo è che nel liberarsi gli individui soddisfano un bisogno determinato, realmente sentito». Se in luogo di questo concreto referente energetico si procede sulla base dell'aspirazione ad un ideale fantastico, come ad esempio quello dell'autonomia, o anche sulla base di un ideale specifico, come quello del superamento dello sfruttamento senza specificare in che cosa esso consista, si piomba inevitabilmente in una situazione paradossale perché il bisogno espresso idealmente è e rimane un'entità meramente

²⁴ Con una varietà di imputazioni che vanno dall'essere traditori, all'essere imbroglioni.

interiore, costituisce la manifestazione di uno spirito che non si sporca le mani col mondo, per vedere ciò che esso può realmente dargli. «La cosa posta, invece di affermare se stessa, costituisce [in tal modo] soltanto una conferma dell'atto del porre, il quale, per un istante, ma solo per un istante, fissa nel prodotto la propria energia e gli conferisce — ma solo per un istante — il ruolo di un ente autonomo reale»²⁵. Poiché ha posto la propria autonomia al centro del proprio essere, l'individuo pone fra sé e il mondo uno schermo, che gli impedisce di agire in maniera coerente con le energie che in quel mondo si estrinsecano e ne determinano il modo di essere. L'unica forza che gli rimane a disposizione è quella dell'autoconsolazione e dell'autoconferma, dell'affermazione ideale di essere *altro da ciò che è*, che non si accompagna però alla capacità di dar corpo a questa *alterità*. Un'evoluzione verso l'impotenza della quale abbiamo continua conferma ai nostri giorni.

Il secondo momento che occorre tener presente è che «nel processo di liberazione una capacità fino a quel momento esistente soltanto come disposizione degli individui che si liberano, si manifesta come potenza reale, oppure una potenza già esistente viene accresciuta, mediante la soppressione di una barriera. Questa soppressione della barriera, che è semplicemente una conseguenza della creazione di una nuova potenza, può certo essere considerata come la cosa principale. Ma a questa illusione — secondo Marx — *si arriva soltanto se si prende la politica come base della storia empirica*». Ciò significa che *nella politica l'individuo agisce una generalità fantastica*, che gli impedisce di vedere il proprio reale essere sociale, cioè l'insieme dei determinati legami ed intrichi che lo hanno fatto e lo fanno nel modo in cui è. Avvicinandosi a quei legami come *a meri ostacoli all'estrinsecazione di una capacità della*

²⁵ *Quante manifestazioni di questo penoso "atto del porre" abbiamo visto in questi decenni di crisi!*

quale crede di essere già portatore, egli assolutizza il proprio essere e pone la società come un qualcosa di meramente esteriore, qualunque sia il bisogno di socialità che astrattamente esprime.

Se e quando capiremo perché Marx ha potuto tranquillamente sostenere: «la rivolta industriale può essere parziale quanto si vuole, essa racchiude in sé un'anima universale; *la rivolta politica può essere universale fin che si vuole, essa cela sotto le sue forme più colossali uno spirito angusto*», si aprirà uno spiraglio nella direzione della soddisfazione di quei bisogni che finora generano solo frustrazione. Allora, e soltanto allora, *la miseria della politica*, della quale tutti si lamentano, non ci apparirà più come un qualcosa a cui porre rimedio, ma piuttosto come un qualcosa da accettare realisticamente per procedere oltre in modi nuovi rispetto a come siamo stati abituati a fare, elaborando una forma dell'universalità che si spinga al di là della politica.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2017

Quaderno nr. 1/2017 – Per comprendere la natura dello Stato Sociale e la sua crisi

2016

Quaderno nr. 1/2016 - Meno lavoro o più lavoro nell'età microelettronica? (un problema annoso ancora irrisolto a trent'anni da questo saggio)

Quaderno nr. 2/2016 - La disoccupazione al di là del senso comune

Quaderno nr. 3/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (I Parte)

Quaderno nr. 4/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (II Parte)

Quaderno nr. 5/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (III Parte)

Quaderno nr. 6/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (IV Parte)

Quaderno nr. 7/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (V Parte)

Quaderno nr. 8/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (Appendice)

Quaderno nr. 9/2016 – 1. L'individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione? I capitale è zoppo, non seguiamolo nella sua illusione di essere una lepre

Quaderno nr. 10/2016 – La crisi e il bisogno di rifondazione dei rapporti sociali - In ricordo di Primo Levi e Federico Caffè

