

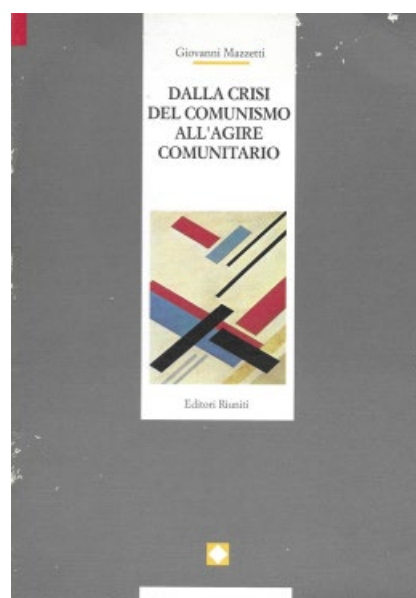


Centro Studi e Iniziative

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

formazione online

1 / 2019



Dalla crisi del
comunismo all'agire
comunitario

(Parte prima)

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

Presentazione quaderno n. 1/2019

Pubblichiamo qui di seguito in quattro parti il testo *Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario*, edito nel 1992 dagli Editori Riuniti. In conclusione verrà aggiunto un Postscritto per ripercorrere criticamente il sentiero che è seguito all'esplosione di quella crisi. Il testo fu scritto nel pieno della svolta che portò alla scomparsa del PCI, ma risulta più che mai attuale, perché anticipava molti dei disastri che hanno caratterizzato l'evoluzione successiva. Ma soprattutto aveva previsto che la strada che si cercava di imboccare era preclusa perché la società era incappata in un processo di decadenza che imponeva cambiamenti strutturali, che non potevano essere compiuti ferma restando la base data. L'esatto opposto di quello che si è cercato di fare con la svolta occhettiana-veltroniana-d'alemiana.

D'altra parte, coloro che hanno imboccato una strada alternativa, dando vita a Rifondazione comunista non si sono in alcun modo mostrati all'altezza del compito che volevano assumersi, visto che hanno prevalentemente operato con una continuazione inerziale del precedente approccio politicistico.

Per una critica argomentata degli eventi rinviemo il lettore al Postscritto al quale abbiamo accennato.

Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario

(Parte prima)

Giovanni Mazzetti

INDICE

Prefazione

Introduzione

Un esperimento dimenticato - I legami sociali: forze o catene? - Il bisogno della comunità: legame positivo o negativo? - L'esaurirsi di un modo di ricerca della comunità - Dal comunismo all'agire comunitario - L'educazione all'agire comunitario.

Parte prima. Il bisogno della comunità come problema

I. Come si pone la questione dell'identità comunitaria

Crisi del comunismo o dissoluzione di ogni spinta verso la comunità? - La ricerca della comunità nei momenti bui - Il bisogno di una nuova base - Le alternative aperte dalla crisi - Il compito attualmente corrispondente al bisogno della comunità.

II. Chi sono i fautori dell'agire comunitario?

Con quali occhi guardarsi? - Il bisogno della comunità come passione - Il bisogno della comunità come passione orientata - Chi sono dunque coloro che lottano per il prevalere della comunità?.

III. Che cosa è l'agire comunitario?

L'agire comunitario, principio propulsore, non meta! - Il problema del rovesciamento della base sociale - La ricorrente rimozione del cammino percorso - Uomini ad una dimensione - Come porre il problema del superamento del capitalismo? - La via da imboccare.

Parte seconda. La base dalla quale emerge il bisogno della comunità

IV. Il denaro ovvero la conquista della comunità umana in forma capovolta

La prima grande fase storica dello sviluppo dell'umanità - La seconda grande fase dello sviluppo - Il denaro, una relazione intenzionalmente non comunitaria - Il rapporto di denaro come fattore di integrazione dell'umanità.

V. Il denaro ovvero la conquista della separazione reciproca attraverso lo svuotamento dell'individualità

L'altra faccia del rapporto di scambio - Forme della socialità e forme del potere - Il potere corrispondente alla natura del denaro - Il lato rivoluzionario del rapporto di denaro 88 - La base del bisogno dell'agire comunitario.

Parte terza. L'oggettivo costituirsi della comunità

VI. Necessità dell'agire comunitario

L'agire comunitario come struttura necessaria dello sviluppo prossimo futuro - La vita umana come problema - Il legame esistente tra la formulazione dei problemi e la loro soluzione - Quale problema abbiamo ricevuto?.

VII. Alle radici della comunità in formazione

La libertà insita nel rapporto di scambio - Il rapporto di scambio come problema dinamico - La spinta a trascendere la concorrenza - Il procedere capovolti nella fuoriuscita dal rapporto di scambio.

VIII. L'oggettivo costituirsi della comunità

La progressiva socializzazione dei mezzi di trasporto - Il significato più profondo della concentrazione e della centralizzazione dei capitali - La progressiva integrazione tra produzione e consumo - Il coordinamento generale di domanda e offerta aggregate e l'emergere del Welfare State - La pianificazione strisciante.

Parte quarta. Il processo di apprendimento del bisogno della comunità

IX. La base di partenza: la libertà borghese

Sbarazzare il campo da un evidente fraintendimento - La forma della libertà corrispondente all'individualità egoistica - L'arbitraria semplificazione del problema della libertà propria della società borghese.

X. Le metamorfosi della libertà

Dalla libertà negativa alla libertà positiva - Dalla libertà come dato alla libertà come compito.

XI. La libertà nella comunità

La ricerca della libertà in una forma ancora capovolta - La specifica passività insita nel rapporto di denaro - Gli ultimi tentativi di spingersi politicamente al di là della politica - Al di là della proprietà privata attraverso la proprietà privata - L'agire comunitario come alternativa alla prostituzione generale - L'agire comunitario: un tentativo di dare forma alla vita - Il valore di una identità comunitaria.

Parte quinta. La comunità che viene

XII. Riformismo rivoluzionario e rivoluzionarismo riformistico. La fine di una falsa opposizione.

Per il superamento della falsa alternativa tra riformismo e rivoluzione - È possibile un'umanizzazione del lavoro? - La dinamica sociale tra particolarità ed universalità.

XIII. Tramonto della società del lavoro e comunità

Si può dire addio alla società del lavoro senza un rivoluzionamento sociale" - Il senso del tramonto della società del lavoro - È possibile espandere l'attività senza toccare i rapporti di proprietà? - È praticabile una libera attività senza una libera proprietà? - Può l'antitesi tra libertà e proprietà essere risolta dal reddito garantito?.

XIV. La comunità che nasce

Su quali basi può fiorire oggi la libertà? - Quale potere nella libertà? - Il misticismo inerziale insito nel libertarismo - L'apologia del post-moderno come estremo tentativo di fissare la libertà in opposizione alla necessità - La comunità che viene.

Parte sesta. Dall'egoismo all'individualismo

XV. Il fondamento schizofrenico dell'individualità egoistica

Lo sviluppo insito nella democrazia - I limiti della democrazia - Perché la democrazia politica è un mondo capovolto - La democrazia politica: una forma di antinomia tra individuo e genere - L'egoismo, un impasto schizofrenico di potere politico e denaro.

XVI. Lo sviluppo della democrazia: il tentativo di conquistare un potere sul denaro senza superare l'egoismo

Il rovesciamento del ruolo della politica: da serva del denaro a padrona - Autonomia versus eteronomia: lo sviluppo di una falsa opposizione nella quale rimane intrappolata anche la democrazia - L'enigma dell'imporsi di un potere sovrastante - La politica: ultimo sviluppo del riconoscimento mistico dell'eteronomia - Perché il comunismo è dovuto restar racchiuso nella gabbia della politica - La crisi del comunismo come crisi della politica.

Conclusioni. Il difficile sentiero verso l'individualità

Prefazione

Raccolgo qui i risultati di un lavoro di due anni. Ben prima della svolta che ha condotto alla trasformazione del Pci in altro partito, la sezione Latino-Metronio di Roma aveva avviato un gruppo di lavoro sulla «crisi del comunismo». Le riunioni avevano cadenza settimanale e conducevano ad assemblee di dibattito nelle quali avevo il compito di esporre sinteticamente i risultati raggiunti.

La svolta è piombata sulla sezione come un uragano, ma fortunatamente non ha dissolto il gruppo. Anzi, il dibattito che si è innescato a livello nazionale ha fornito in continuazione degli interlocutori esterni alla nostra paziente riflessione, consentendoci di arricchirla. Il materiale ha assunto via via una dimensione organica ed era già pronto nella forma di un testo prima del XX Congresso del Pci. Qualche copia ha circolato spontaneamente in alcune sezioni, ha aiutato singoli militanti, ma non è mai diventata una componente organica delle tesi di una delle due parti. Con il procedere del tempo cominciò a diventare chiaro che l'impostazione del discorso era troppo ancorata alla contingenza della svolta. Il lutto non era stato sufficientemente elaborato e la prospettiva di un'alternativa era soffocata dal riferimento a possibilità che si stavano dissolvendo. Per questo preferii riporre il tutto in un cassetto ed attendere il momento in cui avrei potuto riprenderlo in mano con un maggior distacco. Nel corso dell'estate 1991 sentii che ero pronto e, lontano dagli impegni cittadini nell'isola di Procida, riordinai il materiale in maniera decisamente diversa. Per valutare criticamente il risultato raggiunto, decisi di attendere ancora qualche tempo. Durante l'inverno 1992, dopo un'ulteriore revisione, mi sembrò che il passaggio fosse compiuto e che gli ultimi emendamenti apportati al testo lo avessero

svincolato definitivamente dalla contingenza alla quale era stato originariamente collegato.

Le riletture dell'ultima edizione da parte di alcuni dei membri del gruppo originario della sezione e di critici esterni e il loro accordo sulla forma che il lavoro aveva infine assunto hanno contribuito a farmi considerare conclusa la riflessione avviata anni addietro.

Da quanto ho sin qui riassunto, risulta evidente che nei confronti di coloro che frequentavano la sezione Latino-Metronio, poi trasformatasi in Associazione comunista A. Pinci, ho più che un generico debito. Senza la pazienza e la perseveranza di alcuni di loro, senza il loro bisogno di riflettere e di comprendere, questo libro non sarebbe mai venuto alla luce. Chi scrive ha infatti la necessità di sapere che gli interrogativi dai quali muove hanno una rilevanza sociale, e questa conferma è venuta proprio dalla paziente disponibilità dei miei compagni di strada. Tra quelli che più continuativamente hanno speso il loro tempo in questa comune opera mi preme ringraziare Alvaro Osti, Claudio De Francesco, Giovanna Indiretto, Costantino Rea, Pasquale Rotunno e Giancarlo Mattioli. Un debito particolare ho poi nei confronti di Pietro Barcellona, al quale debbo alcune delle osservazioni che mi sono state di grande aiuto nella revisione estiva dell'impostazione generale del discorso.

Ma la persona che più di ogni altra ha contribuito giorno per giorno allo sviluppo della riflessione è stata mia moglie, Vincenza Scotto di Vettimo. Grazie a lei mi è stato più facile discernere le questioni secondarie, sulle quali era giusto sorvolare, da quelle principali, che dovevano formare oggetto di uno svolgimento organico.

Roma, febbraio 1992

Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario

Dovremmo forse negare che il comunismo è un'importante questione contemporanea solo perché non è una questione elegante, perché porta biancheria sporca e non olezza di fiori.

Karl Marx 1842

Una questione d'attualità ha in comune con ogni questione giustificata dal suo contenuto, quindi razionale, la sorte che non la risposta, ma la questione stessa rappresenta la difficoltà capitale. La vera critica analizza perciò non le risposte, ma le domande.

Karl Marx 1842

Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la via dall'errore alla verità.

Ludwig Wittgenstein 1931

Introduzione

Un esperimento dimenticato

All'inizio degli anni '60, quando lo stupore per i campi di sterminio nazisti non si era ancora sopito, e ci si interrogava sul come degli uomini avessero potuto costruirli e farli funzionare, si svolse presso l'Università di Yale un interessante esperimento¹. Lo scopo era quello di verificare fino a che punto il singolo fosse realmente in grado di agire sulla base di autonome scelte. Il suo ideatore, Stanley Milgram, dopo anni di verifiche, fu spinto a desumere che la convinzione secondo la quale «l'individuo è in grado di controllare il proprio comportamento, a meno di essere costretto da una forza fisica o da una minaccia» è una convinzione assolutamente infondata. L'idea, largamente diffusa, «che una persona agisce in un dato modo perché ha *deciso* di agire così»², appare conseguentemente come una vera e propria *illusione*.

Richiamiamo brevemente l'esperimento ed i suoi risultati. Dopo aver allestito lo scenario di un finto esperimento sull'apprendimento e sulla memoria, si procedeva a verificare fino a che punto degli individui sarebbero stati disposti - su sollecitazione di un istruttore - ad infliggere crescenti scosse elettriche ad un'altra persona, formalmente motivate con il bisogno di valutare l'incidenza della punizione sul suo processo di memorizzazione.

Al fine di avere una misura della coerenza tra la rappresentazione che i soggetti hanno della propria capacità di agire in maniera autonoma ed il loro reale comportamento in situazioni conflittuali, l'esperimento fu

fatto precedere da una serie di interviste. Si spiegava l'esperimento e le sue finalità e si chiedeva agli intervistati di indicare l'intensità della scossa alla quale prevedevano di rifiutarsi di obbedire. Come accade normalmente, la quasi totalità degli intervistati pensava di poter modellare il proprio comportamento reale sul comportamento idealmente *immaginato* nel momento in cui il problema veniva esposto nella sua piena chiarezza. Quasi nessuno si «rendeva conto del labirinto di forze operanti in una situazione sociale concreta»³, nella quale di solito il problema non è affatto palese. Gli intervistati giunsero perciò unanimemente a conclusioni decisamente ottimistiche. La maggior parte si dichiarò certa di riuscire ad interrompere presto l'esperimento e di rifiutarsi di obbedire già a livelli molto bassi di intensità della scarica elettrica. *Non uno solo* degli intervistati prevedeva di spingersi oltre i 300 volt. La percentuale di coloro che asseriva di non poter arrivare comunque fino in fondo - infliggendo una scossa di 450 volt - era cioè del 100%.

Nello svolgimento reale dell'esperimento, così come era stato originariamente ideato, le cose andarono in maniera ben diversa. *Non uno solo* dei numerosi partecipanti si fermò prima di aver abbassato la leva corrispondente ai 300 volt! Ed addirittura il 65% arrivò fino in fondo, comminando una scarica di 450 volt. *Il comportamento reale si dimostrò cioè specularmente opposto rispetto al comportamento idealmente immaginato.*

Risultò subito evidente che, nel contesto reale, quelle persone non erano state in grado di riscontrare alcun problema. Esse puramente e semplicemente non sapevano quello che stavano facendo. La dinamica propria della situazione ottundeva completamente la loro sensibilità, ed essi delegavano interamente il *significato* dell'evento all'istituzione nell'ambito della quale esso aveva luogo. La libertà, che poteva essere idealmente riferita a se stessi fintanto che ci si immaginava

fantasticamente come individui pienamente capaci di confrontarsi con il problema, si dissolveva nel nulla non appena il problema assumeva il suo normale aspetto di componente della vita pratica la cui natura problematica era, eventualmente, da percepire e svelare.

Lasciamo per un attimo la parola allo sperimentatore. «Negli studi pilota, all'inizio, non era prevista alcuna reazione da parte della cosiddetta vittima (impersonata da un attore). Si pensava che le indicazioni del voltaggio e le scritte (sovrapposte alle leve) recanti una chiara valutazione dell'intensità della corrente sarebbero bastate a provocare nei soggetti delle resistenze ad obbedire. Le cose andarono però in tutt'altro modo... quasi tutti i soggetti continuarono spensieratamente ad eseguire fino in fondo gli ordini ricevuti»⁴. Occorreva pertanto «risvegliare» la loro sensibilità, per dare alla soggettività una maggiore presenza a se stessa. Si decise allora di ricorrere a delle crescenti proteste da parte della vittima (che era stata platealmente legata ad una specie di sedia elettrica in una stanza contigua). «Ad un voltaggio dato corrispondeva una precisa risposta vocale della vittima... fino a 75 volt nessun segno di sconforto; a questo punto emetteva un piccolo verso... raggiunti i 120 volt, la vittima gridava allo sperimentatore che le scosse stavano diventando dolorose... a 150 si metteva ad urlare "fatemi uscire di qui! Non voglio continuare l'esperimento!"... dai 270 volt la sua reazione diventava un grido *straziante*... dopo i 330 volt non si udivano più né voci, né grida, né veniva fornita alcuna risposta alle domande»⁵.

I risultati dell'esperimento, in questa nuova versione, variarono, ma non in maniera molto significativa. La percentuale di coloro che si spinsero fino in fondo calò, ma solo dal 65% al 62,5%, mentre la percentuale di coloro che comunque si spinsero fino a 300 volt ed oltre rimase elevatissima: il 78%.

Lo sperimentatore osserva: «molte persone nel corso dell'esperimento mostrarono in qualche modo di essere contrarie al loro stesso modo di comportarsi e, benché obbedienti, protestarono. Ma per passare dai pensieri e dai discorsi alla ribellione contro un'autorità... occorre la presenza di un altro elemento: la *capacità* di tradurre opinioni e valori (che sono stati eventualmente riferiti a se stessi idealisticamente) in *azioni*. Alcuni soggetti erano assolutamente convinti di fare qualcosa di sbagliato, ma non trovavano la forza necessaria per opporsi»⁶. Entrati in quel contesto con la convinzione di partecipare positivamente ad un processo produttivo (di conoscenza), scoprivano che il contesto stesso si contrapponeva loro come un qualcosa che assumeva tutt'altro significato ma che era anche in grado di procedere per proprio conto. Ciò, paradossalmente, avveniva attraverso la loro stessa collaborazione, nonostante questa non fosse più coerente con le loro intenzioni. Non conoscendo il modo in cui fermare il meccanismo, finivano con l'esserne ingoiati.

I legami sociali: forze o catene?

L'esperimento rese evidente che, nell'affrontare il problema della libertà, non si tiene in genere conto di una dimensione essenziale della sua realtà. Questa dimensione è quella delle forme sociali - consuetudini, istituzioni, forme di relazione, ambiente materiale - attraverso le quali l'azione degli individui necessariamente si estrinseca. Milgram dimostrò infatti che mutando alcune di queste condizioni mutava anche il comportamento di coloro che partecipavano all'esperimento. Per cui la libertà era *legata* a queste condizioni più di quanto non fosse connessa con le *scelte* degli individui.

Ora, fintanto che il mondo delle convenzioni regge, come ci ricorda la Heller in uno dei suoi saggi più belli, «ogni gesto è univoco, chiaro, trasparente, comprensibile». Sono le istituzioni, le consuetudini, le forme di relazione consolidate a «regolare» il significato dei comportamenti individuali⁷. Così, nel mentre ognuno è *legato* agli altri in un tessuto sociale, poiché sperimenta quei legami come suoi propri ed essi si dimostrano praticamente come tali, si sente anche libero, cioè in grado di muoversi e di svilupparsi «naturalmente». Quei legami appaiono perciò alle persone per quello che sono: forze capaci di dare una forma coerente alla loro esistenza, alle loro azioni, vale a dire *forze produttive*.

Non sempre però, com'è stato anche mostrato dall'esperimento di Yale, tra comportamento individuale e contesto si instaura una piena corrispondenza. Ed anzi una delle caratteristiche essenziali dello sviluppo è proprio quella di generare degli strumenti e delle relazioni che non riescono, di norma, ad essere immediatamente metabolizzati attraverso le preesistenti istituzioni e consuetudini. Essi incidono così dapprima negativamente sulle forme date della socialità, sul modo di essere degli individui⁸. In tali momenti storici, i legami che mediano ancora la vita non sono in grado di tenere l'organismo sociale saldamente assieme: il precedente intreccio si trasforma sempre più in un disordinato intrico, che gli individui tendono a sperimentare come un impaccio.

Che cosa accade quando le consuetudini perdono la loro validità? Che cosa succede se le istituzioni che hanno mediato la determinata appartenenza del singolo si disgregano e il legame positivo tende a dissolversi? In genere ne scaturisce un dramma, nel quale «ogni gesto compiuto con verità diventa ambiguo, ogni comprensione un malinteso, le parole dette fanno male e quelle non dette ancor più male e finiscono

per soverchiare le prime, un dramma in cui l'apertura conduce alla chiusura e alla fine la fiducia ammutolisce»⁹.

Il bisogno della comunità: legame positivo o negativo?

Chi può negare che *questo* sia stato il dramma che è stato vissuto negli anni recenti dai comunisti italiani? Avrebbe potuto essere evitato? Sarebbe cioè stato possibile far assumere alla crisi del comunismo - almeno in Italia - una forma meno dirompente di quella che ha poi concretamente assunto? La risposta, ovviamente, non può essere cercata sul terreno dei desideri, ma va piuttosto elaborata su un piano analitico. E su questo piano, come si cercherà di argomentare nelle pagine che seguono, essa è senz'altro negativa. *La catastrofe era cioè inevitabile.*

Per valutare la fondatezza di quest'ipotesi, non bisogna però dimenticare che il significato dell'esser comunisti era un qualcosa di sempre meno *socialmente condiviso*, ben prima dell'esplosione della crisi. Si era cioè instaurato un modo di procedere che, seppure non mostrasse immediatamente i segni della decadenza, ne costituiva il prologo. Questo modo di procedere è stato ben rappresentato da una considerazione avanzata dalla Rossanda nel giugno del 1990, nel dare le dimissioni dal Comitato dei garanti de «il manifesto». «Nessuno», sostenne in quella occasione, «[nella redazione] crede alle virtù del capitale; la griglia marxista è in *diverse accezioni*, la nostra griglia di lettura, ma non riusciamo *a dirci* se possa o debba riprendere un cammino degli uomini e delle donne, per un "rivoluzionamento" dei rapporti sociali e politici. Per questo la proposta di alcuni di noi, di stringere le tematiche per un discorso che sul comunismo possa ripartire *senza equivoci*, è accolta con sospetto. "Il manifesto" si dice tutto "comunista" ma *preferisce non definire la parola*» (corsivi nostri)¹⁰.

Questa rinuncia ad un confronto teso a dissolvere gli equivoci percepiti, ma non chiariti; questa abdicazione al tentativo di ricondurre ad unità i diversi significati personali o di gruppo che si attribuivano alla propria identità, costituisce la prova più immediata della percezione della dissoluzione *di una comune grammatica*, senza la quale i significati non possono diventare condivisibili, con la conseguenza che il confronto, se interviene, evolve in maniera solo distruttiva.

Proprio perché lo sviluppo individuale è avvenuto sotterraneamente, ed in probabile contrasto con il significato socialmente condiviso, si è preferito non lasciare operare apertamente le forze ad esso corrispondenti, nel timore del male che avrebbero potuto determinare. Per impedire il dispiegarsi delle notevoli differenze nei linguaggi, che avrebbero mostrato la fragilità della convinzione di possedere un comune progetto di ricerca della comunità, si è preferito sottacere ed ammutolire. Per questo l'univocità, la chiarezza, la trasparenza e la comprensibilità non erano più caratteristiche proprie dell'esser comunisti ben prima dell'instaurarsi del processo conflittuale che ha portato alla liquidazione del Partito comunista. La spinta verso la comunità, là dove è realmente riuscita a sopravvivere, ha dovuto assumere una forma socialmente muta, cioè *privata*. Non era più il segno del *legame*, quanto piuttosto il segno della *separazione*.

Questa fuga nell'afasia risale addietro nel tempo. Essa è ben espressa da una ammissione che un alto dirigente del partito, qualche tempo prima della crisi, era disposto a fare in via confidenziale. «Se avessi un figlio giovane e dovessi spiegargli perché sono comunista», aveva sostenuto, «non saprei che cosa dirgli». Qui il legame positivo si è già completamente dissolto o, almeno, l'individuo non è più in grado di sentirlo come proprio. Egli tuttavia pretende di poter ancora procedere

senza un indirizzo alternativo e *senza porre apertamente il problema del senso*, la cui esistenza, nel segreto, è disposto a riconoscere.

Ma la riprova, forse più eclatante, di quanto si fosse spinta in profondità la dissoluzione di un comune significato è stata offerta dal fatto che, per quasi un anno, la nuova formazione politica che avrebbe poi preso il posto del Pci è stata presentata, dalle stesse persone che ne propugnavano il bisogno, con il termine «la cosa». Con questa espressione, come è noto, si designa «ciò che non si sa o non si vuole descrivere o nominare»¹¹. Per sfuggire alla conseguenza inevitabile della frantumazione del significato - quella di vedersi sottrarre il *proprio* senso di quello che si propone o si afferma - si è finiti, contraddittoriamente, con il porre l'ambiguità e l'equivoco alla base della stessa comunicazione. Nel tentativo di far valere aprioristicamente la propria proposta come capace di dare comunque forma coerente alle energie nel frattempo prodotte, la si è definita in termini talmente astratti - come mera elusione di qualsiasi possibile negativo - da trasformarla in un non senso.

Questa assenza di una qualsiasi sintesi teorico-pratica efficace - di una forma di coscienza collettiva del bisogno della comunità, tale da rappresentare una forza all'altezza dello sviluppo intercorso - non è stata d'altra parte a lungo percepita, perché la si è occultata dietro ad un'arbitraria semplificazione dei compiti sociali. Si è cioè fatta convergere la spinta al cambiamento su un terreno meramente ottativo, o se si preferisce organizzativo, in una generica aspirazione ad una vittoria elettorale. L'iniziativa propagandistica e la piatta elaborazione di tematiche elettoralistiche sono così diventate sempre più il terreno privilegiato dell'operare dei comunisti, la loro via verso la comunità.

La caduta dei regimi dell'Est ha fatto, fortunatamente, precipitare la situazione, perché imprimendo un significato sociale negativo alla determinazione idealistica dell'esser comunisti, ha dissolto l'elemento nel

quale l'autoattribuzione positiva di significato in forma privata, accompagnata ad un'astratta convergenza volontaristica, avrebbe potuto continuare a vegetare indefinitamente nella beata contemplazione delle proprie intenzioni.

L'esaurirsi di un modo di ricerca della comunità

Il punto di partenza delle riflessioni qui sviluppate, dovrebbe ormai risultare chiaro, è costituito dal riconoscimento esplicito che la catastrofe intervenuta non è affatto casuale. Vale a dire che la ricerca prende avvio dalla convinzione che, in conseguenza dei profondi cambiamenti sociali che hanno avuto luogo negli ultimi cinquant'anni, un modo sin qui praticato di ricerca della comunità abbia esaurito la sua funzione storica. C'è chi conclude che quel modo fosse il solo modo *possibile* e che, pertanto, nel futuro di chi ha lottato per la comunità possano esserci solo due cose «degne»: l'essere stato comunista e l'aver rinunciato ad esserlo¹². Il tutto dovrebbe così risolversi in un generale concedersi all'abbraccio del modo dato della vita. Ma c'è anche chi dissente da questa consolatoria conclusione, non è disposto a negare il disagio che sperimenta nei confronti di questa forma dell'esistenza, ma non per questo si rifugia nell'idealismo, negando la grave difficoltà nella quale questo suo orientamento lo fa piombare. Ora, è prevalentemente al bisogno di questi ultimi che la presente ricerca spera di andare incontro.

È però fondamentale che questo bisogno non assuma forme ingenue; che non incorra in mistificazioni semplificatorie; che rifiuti di far proprio il motto dominante nella nostra epoca, secondo il quale solo ciò che «non è difficile» può anche essere tentato ed assunto su di sé; che eviti l'errore di considerare la possibilità di una strategia diretta a spingersi al di là del modo dato della vita, ma diversa da quella che ha condotto alla crisi dei

comunisti, come un qualcosa di per sé evidente; che tenga sempre presente che il valore attuale di una spinta verso la comunità non può essere ribadito né con un atto di fede, né con una presa di posizione aprioristica; che riconosca cioè che la possibilità ed il senso positivo di una ricerca alternativa della comunità debbono piuttosto essere *dimostrati*.

Il compito che incombe su coloro che, in qualche modo, ritengono ancora di potersi e doversi adoperare per favorire l'instaurarsi di una comunità nei rapporti che mediano la loro esistenza è dunque quello di sottoporre ad un'attenta verifica critica la natura del proprio bisogno, per valutare se esso possa realmente assumere una forma socialmente valida, adeguandosi ai profondi mutamenti nel frattempo intercorsi. Solo così si può sperare che l'azione individuale di trasformazione sociale non conduca ad una generale anarchia, ma piuttosto sia in grado di anticipare e preparare, attraverso il duro lavoro ad essa corrispondente, forme, consuetudini e istituti che possano poi imporsi, grazie al loro manifesto valore universale, come condizione della libertà.

Dal comunismo all'agire comunitario

Per essere efficace, questo processo di rielaborazione del bisogno della comunità deve prendere le mosse dall'esplicito riconoscimento dei limiti che contraddistinguono le sue stesse formulazioni di partenza. Chi lo attua deve innanzi tutto confessare a se stesso che non ha ancora una visione esatta di ciò che si deve fare: che le vie verso la comunità costituiscono per lui ancora un enigma. Prima di tentare di cominciare a tessere di nuovo positivamente legami tra gli uomini, deve assumere su di sé il compito di sbrogliare la matassa.

Se venisse a mancare l'accettazione di questo momento di *passività*, si finirebbe con il perdere l'unico elemento di forza insito nell'attuale situazione di crisi: quello dell'apertura, dell'instaurarsi di una relativa plasmabilità del sé, immediatamente connessa con lo smarrimento che si prova. Se si fantasticasse di possedere già una formulazione chiara del problema, o addirittura di aver già elaborato le sue soluzioni, si finirebbe con il restare eguali a se stessi e con il ripercorrere dogmaticamente quelle stesse vie che hanno condotto alla catastrofe.

Né si può dire, come fanno alcuni¹³, «intanto muoviamoci, che con il procedere troveremo la via». Perché se è indubbiamente vero che la verifica della natura del proprio bisogno è una questione innanzi tutto pratica, è però anche innegabile che non ci può essere trasformazione sociale se *nel fare* non interviene già quella preliminare mutazione di sé costituita dal riconoscimento pieno dei propri limiti, nel quale è implicita proprio l'accettazione della difficoltà di «trovare una via».

L'educazione all'agire comunitario

La catastrofe che si è consumata dimostra, al di là di ogni ragionevole dubbio, che vi era qualcosa, nel comportamento dei comunisti italiani, che non rispondeva affatto all'idea che essi si erano formati su se stessi; che la loro diversità comunitaria si era infine articolata in maniera prevalentemente fantastica, mentre nella realtà essi condividevano sempre più modalità dell'esperienza e pratiche sociali che costituivano l'espressione essenziale di quel modo di vita contro il quale ritenevano di battersi. La loro determinata critica delle forme sociali dominanti - come d'altra parte era stato ipotizzato dallo stesso Marx¹⁴ - aveva finito con il costituire un'espressione immediata di quegli stessi legami, che pure credeva di trascendere.

Restando impigliata in quella sensibilità teorico-pratica, l'iniziativa dei comunisti ha assunto una forma astrattamente dogmatica e, per non riconoscere l'intrico che produceva, è stata costretta ad involarsi nell'idealismo, mentre il suo fondamento materiale restava - contraddittoriamente - l'egoismo.

Ora, la base pratica coerente dell'agire comunitario, come nuova via di ricerca della comunità, sta proprio nel riconoscimento e nell'accettazione di questo dato di fatto negativo. Esso procede dalla convinzione che la ragione del fallimento del primo tentativo di muovere verso la comunità vada ricercata nella sostanziale assenza di un lavoro su se stessi, nella mancanza di un processo di autotrasformazione, nell'aver dimenticato che *non si può essere educatori senza conquistare la capacità di autoeducarsi*.

Ma il valore positivo della catastrofe sta proprio nell'aver reso palese questa realtà, nell'aver messo drammaticamente a nudo l'effettivo limite dei tentativi di trasformazione, nell'aver *imposto* il problema dell'autoeducazione come problema *centrale* e ineludibile. Uno dei più gravi ostacoli sulla via dello sviluppo è infatti rappresentato dal convincimento - largamente diffuso nella nostra epoca - che le limitazioni all'azione e alla soddisfazione siano sempre e soltanto esteriori, mentre le facoltà dell'individuo e la forma della sua sensibilità pratica non possano costituire a loro volta degli elementi di blocco. Consentendo di accarezzare la fantasia che gli esseri umani siano *naturalmente* tessitori di relazioni sociali *coerenti*, questa convinzione impedisce loro di imparare dagli errori che compiono.

Questo tipo di orientamento - quello che poggia sul presupposto assiomatico della *sovranità* del singolo - come verrà mostrato nella parte conclusiva della ricerca, è la manifestazione più immediata di una particolare forma dell'individualità, che essendo arroccata nella conferma immediata di se stessa, nega nella pratica qualsiasi bisogno di

autotrasformazione. Questo approccio egoistico - l'espressione è qui usata in termini strettamente analitici, non morali - mistifica sulla propria condizione, perché, ponendo la libertà come un *dato*, nega la libertà nella sua più concreta determinazione di *compito*. Presupponendo che gli uomini siano liberi «per natura», finisce con il lasciarli macerare per tempi lunghissimi nelle loro difficoltà. L'agire comunitario rifugge da tutto ciò. Esso fa proprio l'elemento più prezioso che scaturisce dalla recente catastrofe dei comunisti. Non si sottrae al riconoscimento del fatto che gli esseri umani *non* sono liberi, bensì muove dall'esplicita accettazione dell'esperienza che essi sono sempre e necessariamente *legati*, cosicché la conquista della libertà non è mai un dato, ma sempre e soltanto un problema. Esso procede dalla consapevolezza che *ogni legame è una forza*, ma anche che *ogni forza umana prende inevitabilmente la forma di un legame*, e contiene quindi in sé oggettivamente un limite. Che questi limiti esistono, al di là delle stesse convinzioni e percezioni dei soggetti che ne sono portatori, e si impongono come sofferenza e frustrazione nel momento in cui i singoli cercano di negarli arbitrariamente, affermando un potere che sono ancora lontani dall'aver conquistato.

La convinzione, divenuta ormai fuorviante luogo comune, che una persona agisca in un modo dato perché ha deciso di agire in quella maniera, appare all'orientamento comunitario maturo per quello che è: una chimera. Proprio perché riconosce che è il *vincolo passivo* a far eventualmente sentire all'uomo il bisogno dell'altro uomo come la più grande delle sue ricchezze, e sperimenta che la ricchezza reale degli individui non è un qualcosa che sta originariamente in una muta intimità, immanente al singolo, ma è invece espressione dell'insieme dei suoi rapporti sociali, non mistifica sulla natura della comunità. Non la immagina come espressione positiva di un proprio potere *già dato*, bensì

la accetta innanzi tutto come un suo *bisogno*, che deve ancora *dare prova* del suo reale valore universale.

Su questa base non volontaristica, che *rovescia* l'approccio storico recente dei comunisti, ma che trova le sue anticipazioni razionali nello stesso Marx, è possibile verificare se esistono altre vie verso la comunità in grado di sbrogliare l'intrico di forze sociali che è stato nel frattempo prodotto. E creare in tal modo alcune delle condizioni affinché coloro che provano un disagio nel mondo attuale possano esplorare nuove vie della libertà.

Parte prima

Il bisogno della comunità come problema

I

Come si pone la questione dell'identità comunitaria

Lo sguardo attonito di Nicolae Ceausescu al crescere dei fischi e delle invettive della folla, propagandisticamente radunata subito dopo i fatti di Timisoara per acclamarlo, ma che ben presto lo costringerà alla fuga, costituisce una delle migliori manifestazioni del grado di ottundimento sociale raggiunto da quei regimi che, nell'Europa dell'Est, definivano se stessi come comunisti. Costantemente protesi a cercare una conferma positiva immediata di sé, i governi di quei paesi hanno progressivamente smarrito ogni capacità di apprendimento, giungendo ad una tale forma di rigidità da determinare una identificazione della conquista della possibilità del mutamento sociale con il loro stesso abbattimento. Avendo perso ogni intelligenza del presente, hanno fatto sì che le forze capaci di realizzare uno sviluppo potessero esprimersi solo sotteraneamente, ed in totale contrapposizione con la forma di potere che essi esprimevano.

Ora, si può ritenere, come ad esempio fa Popper¹, che quella spinta sociale che si è identificata in un primo momento con il termine di «comunismo» contenga in sé, come propria componente genetica originaria ed insuperabile, un'intrinseca tendenza alla mummificazione sociale. E, pertanto, che qualsiasi tentativo di procedere alla costituzione di una comunità tra gli esseri umani conduca necessariamente alla formazione di una «società chiusa» che, con l'emergere dell'esigenza di un ulteriore sviluppo, è destinata a disgregarsi. Il bisogno della comunità, secondo questo approccio, non sarebbe altro che il timore di ogni e qualsiasi apertura al nuovo, il rifiuto aprioristico dell'incertezza insita nello stesso processo di sviluppo.

Si può invece riconoscere, in opposizione a questo orientamento, che, indubbiamente, vi sono dei tentativi di realizzare la comunità che effettivamente finiscono, come sono finiti i regimi dell'Europa dell'Est, in dei vicoli ciechi. Ma che ciò accade necessariamente, quando accade, solo perché si tratta di tentativi che non poggiano ancora sulle condizioni indispensabili per procedere produttivamente nella direzione voluta, cosicché la volontà finisce con il trovarsi in contrasto con la possibilità ed assume, per ciò stesso, una forma con-traddittoria. Posizione questa che consente di concludere che, tanto è sbagliato il presumere che il sentiero lungo il quale si procede alla costituzione della comunità sia di per sé tale da escludere la possibilità del verificarsi di catastrofi, quanto il giungere alla conclusione di un'assoluta impraticabilità di quella via, e della inevitabile catastroficità di qualsiasi tentativo di percorrerla. Secondo quest'orientamento, il cammino che conduce alla comunità non è di per sé evidente, bensì costituisce sempre un problema e - come accade per tutti i problemi - si può essere incapaci di formularlo correttamente, ci si può bloccare fin dall'inizio nello svolgimento della

sua soluzione o si può, infine, incorrere in errori che fanno giungere a risultati sbagliati o contraddittori.

Crisi del comunismo o dissoluzione di ogni spinta verso la comunità?

Sia che si condivida il primo approccio, sia che si ritenga più valido il secondo, non è difficile trovare una convergenza nel considerare l'abbattimento del muro di Berlino come l'evento simbolico con il quale si è chiusa un'epoca storica.

Questa momentanea confluenza di valutazioni ha però termine non appena si cerca di definire «che cosa» si è veramente concluso con la caduta del muro di Berlino e, più in generale, con il crollo dei regimi comunisti autoritari.

Come è noto, il movimento comunista ha rappresentato un tentativo di raccogliere le diverse e particolari spinte al cambiamento che si esprimono nella società capitalistica, *per trasformarle in un tutto organico, capace di produrre nel tempo una nuova e superiore forma della, vita sociale e dell'individualità*. Il fallimento dei tentativi che hanno avuto luogo nella fase storica appena conclusasi impone allora che si verifichi se si è sbagliato nel *modo* in cui si è cercato di perseguire questa nuova forma della socialità o se, invece, quello portato avanti con il comunismo - il bisogno di *unificare* le diverse istanze di un mutamento sociale in un progetto organico - rappresenti un falso obiettivo, a causa di una sua oggettiva irraggiungibilità positiva.

Non mancano ovviamente schiere di corifei che si affannano a cantare il «de profundis» della spinta verso la comunità e di qualsiasi bisogno di una nuova forma della vita sociale. Essi si affannano a desumere perentoriamente, dai fatti sopra richiamati, che «a questo punto il

capitalismo è diventato il *solo* sistema *pensabile* ed il mercato il *solo* modello *accettato*. Più ancora», aggiungono che quest'ultimo è «il solo strumento (utilizzabile) per produrre e distribuire le risorse»². Cosicché si dovrebbe concludere che «non ci sono alternative al mercato e al capitalismo». Ed infatti, il loro riconoscimento del fatto che «il mito comunista giace in pezzi ovunque» si accompagna alla convinzione che «non esiste forza al mondo che possa più rianimarlo»³ o che possa avanzare una qualsiasi altra critica radicale alla forma di vita data.

Ora, nessuno può negare che tra gli stessi fautori della comunità aleggi - ed a ragione! - un forte sentimento di lutto, al punto da non sapere più «chi sono». Ma se questo smarrimento e questo lutto crescono a dismisura, finiscono con il costituire una conferma involontaria delle convinzioni di coloro che vedono in ogni spinta verso la comunità solo una sorta di mummificazione sociale, giunta al suo definitivo compimento. Ed infatti se alla perdita di ciò che, per un periodo, ha mediato la propria identità consegue uno svuotamento assoluto, una *totale* rinuncia alla ricerca di una nuova forma attraverso la quale provare ad esprimere il proprio bisogno, è evidente che ha luogo una identificazione, *immediata e piena, di sé con l'oggetto che si è dissolto*. L'incapacità di esplorare una via alternativa, e il ripiegarsi sul dolore e sulla privazione che si provano, è la migliore convalida di una sostanziale sclerosi sociale. Se si segue un simile comportamento non si fa, quindi, altro che suffragare la validità di una definitiva diagnosi di morte del bisogno della comunità.

Ma l'orientamento comunitario potrebbe, paradossalmente, essere sepolto in maniera ancor più drastica, attraverso un comportamento opposto, con il quale il lutto viene *completamente* rimosso. Se, dopo la catastrofe che si è consumata negli ultimi quindici anni, ad Ovest come ad Est, non si sente il bisogno di soffermarsi a cercare di comprendere le

sue cause, se ci si sente immediatamente liberi di procedere ad un «nuovo inizio», se si prova lo stesso entusiasmo politico nell'intraprendere altre iniziative sotto una diversa veste, è evidente che si tratta l'oggetto dal quale ci si sente costretti a separarsi come se fosse un oggetto *del tutto privo di valore*. Non solo quella «cosa» non è più vitale e produttiva, ma non lo è *mai* stata, ed attraverso di essa non fluiva affatto una forza – il bisogno - che si era in grado di sperimentare come *propria*.

Si può quindi confermare la diagnosi di morte del comunismo, ben più marcatamente, attraverso un frenetico attivismo politico ed un'irrefrenabile smania innovativa.

La ricerca della comunità nei momenti bui

C'è tuttavia una terza via. E molti di coloro che sono stati comunisti e sentono di non dover rinunciare a ciò che è ancora vitale del loro passato ritengono che abbia senso il provare a percorrerla e l'indicarla ad altri come via praticabile. Essi percepiscono che quanto è accaduto non basta a giustificare una definitiva abdicazione all'insieme di bisogni e di aspettative che sono state in qualche modo racchiuse nella loro determinazione sociale di «comunisti». Da un lato, essi sanno infatti che fenomeni del genere - sconfitta e smarrimento di sé - accadono ricorrentemente nella vita collettiva, così come in quella individuale, e che si verificano in special modo per quanti si rapportano alla loro esistenza sociale con un orientamento problematico-creativo. Essi sono consapevoli che senza questo particolare fenomeno disgregativo, come hanno dimostrato E. Erikson⁴ sul piano dell'evoluzione personale degli individui e K. Marx⁵ sul terreno dello sviluppo delle collettività, non può addirittura esserci un reale sviluppo individuale e sociale, *perché ogni*

ristrutturazione della vita ad un livello più elevato presuppone una (involontaria) destrutturazione, attraverso la quale soltanto emerge un bisogno di novità che non è mistificatorio o di circostanza. E non si illudono, pretendendo che lo scopo della ricerca della comunità consenta loro di sottrarsi alle ricorrenti crisi connesse con qualsiasi sviluppo. In aggiunta, essi ritengono che il sentirsi vivi quando le cose fluiscono senza intoppi non richiede una capacità di gran conto, e costituisce un mero vegetare, mentre è nei momenti di transizione, quando l'esistenza diventa carica di sofferenza ed incertezza, e il proprio destino appare oscuro, che è realmente data la possibilità di dimostrare la vitalità e il valore del comportamento che si è cercato di praticare e del quale si continua, eventualmente, a sentire la necessità; nonostante si riconosca l'inadeguatezza attuale del modo in cui lo si è perseguito in passato. Ed è battendosi per attuare una sua trasmutazione in questi momenti bui che si misura effettivamente la propria capacità creativa come esseri umani.

Dall'altro lato, essi sono però anche consapevoli del fatto che la crisi del comunismo, viste la sua estensione e la sua profondità, costituisce la manifestazione di una sopravvenuta inadeguatezza, rispetto ai problemi della società, *dell'intero progetto del quale si sono fatti portatori*. Che è intervenuto uno scarto enorme tra le intenzioni e la realtà, che non può essere ignorato, pena la catastrofe risolutoria. Con la conseguenza che, se è vero che i vari tentativi di apporre una grossa pietra tombale su una realtà sociale come quella che si esprime nel movimento verso la comunità, costituiscono, con ogni probabilità, la manifestazione della frettolosa proiezione di un desiderio degli avversari, è però altrettanto vero che in questa fase storica si gioca *l'intera partita*. E che pertanto in nessun modo potrebbe essere giustificata l'eventuale pretesa di continuare a muoversi verso la comunità nel mentre si cerca una via d'uscita indolore, ma conservatrice, alla crisi che si sta attraversando.

Tuttavia, come l'individuo creativo è solo colui che riesce ad accettare la propria eventuale identità negativa come *punto di partenza*, della propria «liberazione», così l'organismo creativo non è certamente quello che si affanna ad eludere le proprie difficoltà e i propri fallimenti ed agogna a definirsi immediatamente «in positivo», cercando di dare una «nuova immagine» di sé nel momento in cui si presentano le conseguenze negative dei propri errori. Se la manifestazione della reale capacità di un uomo di essere libero non sta nel suo eludere o aggirare ostacoli, né nel suo superarli fantasticamente, bensì nell'affrontarli e superarli realmente; se solo attraverso questo superamento egli conquista delle facoltà che prima non aveva e la cui «produzione» costituisce l'unica prova pratica del suo sapersi spingere là dove gli altri falliscono, ciò è tanto più vero per gli organismi, inclusi ovviamente quegli organismi che hanno cercato di favorire l'emergere della comunità.

Il compito attuale non può, dunque, consistere nell'aspirare a ricevere un attestato di rispettabilità come forza governativa omologa, né nel camuffarsi da «liberali» o da generici «democratici», né, tanto meno, nel fantasticare di proprie possibili rigenerazioni e di «nuovi inizi», ma piuttosto nell'adoperarsi a cercare, proprio nelle immani difficoltà che si hanno di fronte e nei limiti dell'azione storica sin qui portata avanti, la chiave di quella indispensabile *metamorfosi dell'identità* protesa verso la comunità, che sola può fornire una risposta adeguata ai problemi della nostra epoca.

Il bisogno di una nuova base

Qui sorge tuttavia un interrogativo essenziale, che non può essere eluso se non si vuol tornare continuamente a ripercorrere la stessa via e

ad incappare nei medesimi ostacoli. L'avvio di un'azione di trasformazione richiede la conquista di almeno un punto fermo d'appoggio dal quale procedere. Questo punto fermo, d'altra parte, non può essere «scelto» a piacere. Vale a dire che o si individua l'errore fondamentale, che ha così rovinosamente condizionato i primi tentativi di procedere consapevolmente su vasta scala verso la comunità, e da lì si parte per cercare di costruire una nuova strategia, o tanto vale rinunciare a priori.

Qualsiasi speranza di procedere per altra via risulterebbe infatti velleitaria, perché il fattore limitativo esistente continuerebbe ad operare, come già ha fatto fino ad ora, sotterraneamente.

Ma coloro che si muovono secondo questo orientamento critico sono in grado di realizzare un simile passaggio? Sono capaci di focalizzare, tra i mille errori tattici compiuti, *l'errore strategico*, quello che sinteticamente raccoglie in sé l'essenza del disastro? La convinzione di chi scrive è che ciò sia possibile, e cioè che esista un modo per individuare il nocciolo degli errori che hanno progressivamente svuotato il progetto comunista della sua capacità trasformatrice. Le direttrici lungo le quali muoversi e che formano l'oggetto della presente ricerca possono essere le seguenti.

Se anche in rapporto ai fenomeni di crisi del comunismo si parla così insistentemente di «fine delle ideologie», senza che una simile espressione suoni *ridicola*, è quasi certamente perché il comunismo, che è originariamente cresciuto come «critica dell'ideologia»⁶, ha lasciato rinsecchire le proprie radici ed ha infine assunto una forma realmente ideologica. Lungi dal riuscire a rapportarsi spassionatamente e criticamente alla propria azione trasformatrice, i comunisti hanno cioè finito con il crogiolarsi con una rappresentazione mitica di se stessi e delle proprie azioni, perdendo così la capacità di continuare a comprendere il mondo per trasformarlo in modo coerente con la dinamica in atto e con i loro bisogni. In pratica, dopo aver elaborato,

come era in una prima fase giusto ed inevitabile, una strategia comunitaria interamente contenuta nella *dimensione politica*, hanno finito ingenuamente con il comportarsi come se su quello stesso terreno fosse possibile giocare *l'intera* partita dell'affermarsi o meno della comunità.

Si è così assurdamente assistito all'instaurarsi di un paradosso, che esamineremo approfonditamente più avanti, ma che qui possiamo riassumere nei seguenti termini. Mentre nella realtà economico-sociale dell'ultimo secolo e mezzo si susseguivano continue conferme pratiche, nei più disparati settori, della validità dei più elementari principi attorno ai quali era stata costruita la prima rozza formulazione del bisogno della comunità, cosicché la vita stessa diventava un immenso laboratorio per la sperimentazione quotidiana della necessità di elaborare questo nesso sociale, non si riusciva contemporaneamente a *realizzare* una base organizzativa coerente con questo sviluppo, che non poteva pertanto presentarsi come reale processo di *costituzione della comunità*.

Invece di misurarsi con il problema di come conquistare la forma di una forza pratica, capace di mediare positivamente giorno per giorno, nella vita empirica, nel lavoro produttivo, nei rapporti personali, la formazione di una nuova base sociale coerente con i propri presupposti; invece di procedere finalmente nella direzione del superamento della proprietà privata, attraverso lo sviluppo empirico della proprietà *individuale*⁷, il comunismo sviluppava una ipertrofica illusione che la politica fosse la forma dell'attività e del pensiero capace di riassumere efficacemente in sé l'universalità, ed in quanto tale costituisse la chiave per la transizione ad una nuova società.

Come vedremo analiticamente più avanti, per il fatto stesso di aver cercato il proprio *potere* unicamente sul terreno della politica, i comunisti hanno inevitabilmente finito con il far assumere al movimento del quale si facevano promotori la natura contraddittoria di un mero tentativo di

conquista «del timone dello stato», conquista dalla quale sarebbe dovuta taumaturgicamente sgorgare una società nuova. Si è cioè ignorato che, come la borghesia aveva *praticamente e gradualmente* rivoluzionato la vita quotidiana per secoli, prima di porre apertamente il problema del potere politico, così la comunità ha bisogno di essere pazientemente prodotta giorno per giorno *prima* di riuscire ad assumere una forma generalmente condivisa in modo consapevole. E che ogni tentativo di invertire questo processo, proprio perché pone come motore del cambiamento la mera volontà, è per *sua stessa natura* ideologico.

La questione sollevata da Marx già agli albori del movimento comunista, secondo la quale nella politica, nel tentativo di *ridurre* il problema della transizione alla presa del potere dello stato, si può giungere alla conquista della comunità solo in una forma *allegorica*, mentre la comunità reale resta al di là da venire, è stato dimenticato o addirittura irriso⁸. E la consapevolezza che l'essere oggettivo dell'uomo, la sua concreta particolarità, nella politica vengono misconosciuti, con la conseguenza che la misura del progresso nella creazione della comunità sta proprio nella capacità degli individui di riuscire a non separare più da sé le proprie forze sociali, di «riuscire cioè a non porle più nella figura della "forza politica"»⁹, è una questione che è andata completamente smarrita.

I comunisti si son così trovati sempre più spesso a ragionare di cose la cui natura è divenuta sempre più eterea, e ad enunciar principi che sono sempre più frequentemente apparsi come pii desideri¹⁰. Il loro linguaggio ha via via assunto una configurazione idealistica. Propugnando «libertà», «eguaglianza», «giustizia» e «solidarietà», essi hanno impresso alla loro azione una forma del tutto corrispondente alla natura della politica, ma infruttuosa sul piano delle reali trasformazioni

sociali, con la conseguenza che queste ultime sempre meno si sono presentate come un prodotto della loro iniziativa.

Le alternative aperte dalla crisi

Ripetiamo. L'errore di fondo dei comunisti è stato, a nostro avviso, quello di ritenere che fosse possibile far passare un processo di radicale trasformazione della vita sociale in direzione comunitaria attraverso la cruna dell'ago della politica.

Sarebbe però ingenuo ritenere che questo errore possa già essere chiaramente colto da coloro che lo hanno commesso. La crisi è tale appunto perché l'organismo che la attraversa percepisce di non poter continuare a procedere come ha fatto in precedenza e, tuttavia, non sa ancora anticipare o sperimentare percorsi alternativi, che mostrano di essere coerenti con il problema che è nel frattempo emerso. Lo smarrimento che consegue al trovarsi in questa particolare condizione, in genere, fa sì che gli individui che partecipano della crisi reagiscono alle conseguenze negative del loro precedente comportamento in modi niente affatto univoci.

I comunisti non hanno fatto ovviamente eccezione. Per questo essi tendono a disperdersi in tre diverse direzioni, ognuno sperando in cuor suo che la direzione che ha imboccato sia quella che realmente consente di uscire dalla trappola.

Una prima direzione, quella verso la quale si è mossa e muove la maggior parte di loro, sembra essere suggerita da una incapacità di fare a meno del comportamento ideologico che aveva contraddistinto i più recenti sviluppi della spinta verso la comunità. La speranza è quella di risolvere i problemi con una mediazione elementare. La convinzione è

che la fallacia della precedente pratica vada individuata non tanto nel tentativo, a suo tempo operato, di mediare con forme inadeguate un progetto - quello comunitario - che rimane socialmente perseguibile, una volta che diviene capace di conquistare forme espressive sue proprie, quanto piuttosto nell'aver cercato di forzare sulla politica *un progetto che è di per sé impraticabile*. La soluzione di questi comunisti *in rotta* è pertanto che, essendosi riscontrata una «non traducibilità politica» del comunismo¹¹, sia necessario cominciare a trattare il progetto comunitario come «utopia» e ritornare sui propri passi. Che, in conseguenza di ciò, si debba riconoscere che la separazione tra economia e politica, tra mercato e stato, tra attività materiale e comunità - sia pure con l'introduzione dei necessari correttivi tendenti a rimediare alle conseguenze negative di questa separazione - costituisce un fatto immanente, una condizione insuperabile dell'umanità sviluppata¹². I confini della politica, come spazio nel quale la società deve cercare di conquistare un dominio sul proprio futuro, appaiono nel loro pensiero come invalicabili, cosicché a loro avviso «*non si può passare da una storia tutta politica ad una visione in cui "comunismo" assume il significato di un orizzonte meta-politico*»¹³.

Per questo sostengono che, essendo il movimento comunista arrivato al capolinea della propria evoluzione, con esso «è finita»¹⁴ ogni spinta verso la comunità; che quest'ultima non può aspirare ad altri e diversi sviluppi, e gli eventuali tentativi di «far vivere la potenzialità della storia» non hanno alcun bisogno di esprimersi ancora nell'ambito di quell'orizzonte¹⁵. Per non dissipare le forze raccolte attorno all'esperienza comunista che possono ora aspirare - più razionalmente! - ad operare per un generico «progresso», essi hanno accolto l'invito ad occupare «uno spazio nuovo... in vista di obiettivi di pulizia morale, efficienza amministrativa e solidarietà»¹⁶, ed hanno accettato di procedere alla costituzione di una «nuova formazione politica», che - contraddistinta da

altro nome e caratterizzata da una diversa struttura - dovrebbe aver la fortuna di non essere più «prigioniera di riferimenti politici e culturali (che si sono dimostrati) improponibili»¹⁷. La politica - debitamente «trasformata», e restituita alla sua purezza - può così continuare ad essere l'elemento propulsore dell'evoluzione sociale e, grazie alla conquista di una nuova razionalità, può scomparire «la necessità di testimoniare la fedeltà a (quella che, secondo loro è, e insuperabilmente rimane) una ideologia»¹⁸.

Altri comunisti si raggruppano, forse in maniera ancora prevalentemente volontaristica, in una opposizione immediata nei confronti di questo progetto. Essi rivendicano la necessità e la possibilità di una «rifondazione comunista». Ma anche la loro sembra essere una scorciatoia semplificatrice, perché sorvolano sull'intimo legame che unisce il modo dato della vita, che essi criticano, e la forma della politica, attraverso la quale sperano di poter condurre nuove battaglie in una maniera, a loro avviso, pienamente corrispondente ai nuovi compiti. Con una operazione certo non più ricca ed articolata di quella realizzata dai loro ex compagni di strada, essi spiegano il fallimento del primo comunismo unicamente con la sua impostazione antidemocratica. Ma a differenza dei loro avversari essi concedono al comunismo un'altra possibilità: se riesce a smettere i suoi panni autoritari, l'agire politico può consentire di perseguire lo scopo della comunità senza la necessità di un nuovo fallimento.

Ma non tutti coloro che sperimentano il bisogno di un agire comunitario sono disposti ad accomodarsi quietamente all'interno di questa opposizione. C'è chi, seppure a fatica, e spesso in una non voluta solitudine, cerca di battere una terza via. Si tratta di coloro che sono convinti che la crisi attuale abbia una natura più complessa e più radicale di quanto non sia implicito nelle risposte dei loro ex compagni di strada.

Essi ritengono non solo che non si possa procedere alla vecchia maniera in una direzione nuova, ma anche che non si possa procedere nella vecchia direzione in una diversa maniera. Per loro il *mutamento dell'obiettivo implica un mutamento nella maniera, ed un mutamento nella maniera corrisponde ad un mutamento dell'obiettivo*.

Il compito attualmente corrispondente al bisogno della comunità

Il rapporto di denaro, e quello capitalistico che rappresenta il suo sviluppo e compimento, sono, come vedremo, delle relazioni sociali che prescindono dal bisogno della comunità e che si sono sviluppate sulle ceneri delle comunità arcaiche. Esse, d'altra parte, escludono che la vita degli esseri umani possa divenire una espressione coerente del sapere e del volere riflessi degli individui *associati*, che si raggruppano in una comunità *qualitativamente* diversa dalle limitate comunità del passato.

Ma affinché il denaro diventasse dapprima forma praticabile, cioè non socialmente emarginata, e poi generalmente condivisa, cioè dominante, della socialità sono state necessarie intere epoche storiche, durante le quali quel rapporto ha convissuto con altri rapporti in declino, minandone progressivamente le basi. Come, tra gli altri, ci ha insegnato Le Goff, il passaggio da una fase nella quale «tutto ciò che si pagava era indegno» ad una fase nella quale il denaro era *ricchezza* è stato un passaggio lungo e complesso¹⁹.

Da almeno un secolo, tuttavia, quel rapporto sta subendo un destino simile a quello che ha inflitto alle relazioni che ha soppiantato. Vale a dire che ogni suo ulteriore sviluppo *porta con sé una sua negazione*. Ciò significa che, se anche le nuove conquiste materiali e sociali avvengono ancora su una base sociale ed attraverso una forma della individualità che appaiono come essenzialmente borghesi, esse tuttavia costituiscono

l'avvio di un *aggettivo* superamento della socialità fondata sull'indifferenza e sulla separazione reciproca. Ciò comporta che l'embrione della comunità sta facendo la sua comparsa *sottosopra*, in maniera capovolta, come manifestazione di forme sociali e di rapporti nell'ambito dei quali i soggetti che li praticano *negano ancora il valore positivo della comunità, che pure stanno cercando di instaurare*. Questa si impone quindi oggettivamente, come pratica nella vita di individui che non riescono a prendere coscienza adeguata di ciò che fanno, e che si ostinano a trattare il cambiamento che producono come mera riproduzione del dato. Poiché il procedere verso la comunità non porta scritto in fronte quel che è, esso si presenta paradossalmente spesso con l'aspetto dello sviluppo dei rapporti capitalistici e come tale può essere vissuto, e viene quasi sempre vissuto, dai membri della società. Al massimo, là dove la critica sociale è più ricca ed articolata, esso ha assunto la forma - come vedremo altrettanto contraddittoria - di una manifestazione del potere dello stato di garantire ai propri cittadini un insieme più o meno articolato di *diritti*.

In nessun caso esso si presenta concretamente per quello che è, e cioè come un primo tentativo, ancora contraddittorio, da parte degli umani di conquistare un potere individuale sui loro stessi rapporti, e di rielaborare in forma umana un insieme di attività che i loro predecessori hanno «prodotto» in forma solo *parzialmente umana*. Per questo la forma della «comunità» si presenta ancora idealmente come «stato», e il tentativo di sussumere a sé le condizioni generali della propria esistenza ha assunto la forma della lotta politica e del tentativo di imporre il rispetto di un sistema di diritti.

Poiché i primi responsabili di questo attardarsi dello sviluppo in dinamiche che non sono più storicamente giustificate sono stati gli stessi comunisti, è evidente che il compito storico di coloro che si battono oggi

per la comunità, come d'altronde più avanti vedremo analiticamente, non può consistere in altro che nello sbarazzarsi del guscio politico entro il quale il progetto comunitario è stato sin qui racchiuso. Andava di moda, nel dibattito politico recente, citare il Marx *dell'Ideologia tedesca* che sosteneva: «il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che supera lo stato di cose presente»²⁰. Ma c'è da dubitare che si comprendesse appieno il suo vero significato! Eppure in questa semplice proposizione è ancora racchiuso il principio strategico che può consentire a chi opera per la comunità di fare qualche passo avanti.

E infatti, se gli individui smetteranno di trattare la comunità come un ideale, o come una summa di ideali, e cominceranno a seguire i mille rivoli attraverso i quali essa *si sta imponendo* nella vita quotidiana, seppure in maniera ancora capovolta, potranno cominciare a trattare praticamente il mondo in formazione come *loro proprietà*, come un processo che presenta un'evoluzione coerente con i *loro bisogni innovativi* e che scaturisce dal *loro* tentativo di anticipare consapevolmente le soluzioni implicite nella dinamica sociale in atto.

I referenti specifici di questa forma della coscienza, che rappresenta di per sé un enorme fattore di trasformazione sociale, sono già stati interamente prodotti nell'ambito delle relazioni sociali che si sono sin qui succedute nella storia dell'umanità, ed in particolare negli sviluppi più recenti del rapporto tra lavoro salariato e capitale, tra lavoro salariato e stato. Ma essi sono venuti alla luce in forma ancora capovolta, e quindi non producono una vita che costituisce una reale espressione del volere e del sapere degli individui, che pure «fanno» quella vita.

Mostrando a se stessi e agli altri come e perché *l'intero* processo dell'esistenza attuale è prevalentemente una forma capovolta di ricerca

della comunità, coloro che percepiscono i limiti propri di questa forma di riproduzione dell'esistenza potranno dare una prova concreta della loro vitalità. Svelando alla società il suo stesso movimento inconscio, potranno consentire agli organismi sociali nei quali operano di porre la comunità stessa come obiettivo razionalmente compreso e socialmente condiviso, confermando così l'anticipazione marxiana, sulla quale più avanti ci soffermeremo, che questo movimento costituisce la «struttura necessaria ed il principio propulsore del prossimo futuro»²¹.

II

Chi sono i fautori dell'agire comunitario?

Parliamo di individui che esprimono il bisogno di una comunità. Ma chi sono questi individui? Alcuni ritengono che la risposta a questo quesito sia semplice e univoca. A loro avviso, l'appellativo «comunista» esaurirebbe questo orientamento ed avrebbe un significato storico preciso e vincolante. Possono chiamarsi comunisti «quei regimi politici ed economici usciti da rivoluzioni o imposti da forze esterne nel corso di questo secolo: regimi in cui è abolita la proprietà privata dei mezzi di produzione, il mercato è drasticamente ridotto e la produzione pianificata, e in cui un unico partito monopolizza la rappresentanza politica»¹. Questi studiosi concedono che hanno la possibilità di considerare se stessi come comunisti anche quei partiti o gruppi che «si propongono di *instaurare quel tipo di regime*» nei paesi nei quali operano e che, nel perseguire questo obiettivo, agiscono sulla base «di un patrimonio teorico ed ideologico nel quale è predominante la lettura leninista della tradizione marx-engelsiana della II Internazionale»².

Molti obiettano, almeno in Italia, che questa specifica identità risulta troppo stretta per loro; che una simile definizione del loro modo di essere o di essere stati comunisti è troppo riduttiva e che, a loro avviso, esistono e sono possibili anche forme di ricerca della comunità che non sono riconducibili al processo storico sopra indicato.

I primi replicano però con fermezza, che «il significato duro e condiviso è quello da loro indicato». Ed aggiungono «che non si può, se

non si vuole creare un linguaggio privato poco comprensibile, chiamare comunista *tutto dò che ci piace*»³. Insomma, essi rimangono saldi nel ritenere che, se imparano ad osservare se stessi con occhi disillusi, coloro che sono o che sono stati comunisti non possono non riconoscere che la realtà di ciò che sono e di ciò che possono diventare è *interamente* contenuta in quella struttura economico-sociale che ha caratterizzato fino a poco tempo fa i paesi al di là della «cortina di ferro», poiché questa è *l'unica* dimensione oggettiva possibile del bisogno espresso dai comunisti. Vale a dire che se si afferma che quella via verso la comunità «non piace», bisogna anche fare i conti con il fatto che non ne esiste un'altra «che possa piacere di più»⁴.

Con quali occhi guardarsi?

È indubbiamente essenziale che le persone imparino a non trastullarsi con autoidentificazioni illusorie e giungano a guardare se stessi anche con occhi spassionati. È tuttavia sbagliato ritenere, come ci sembra che facciano coloro che negano la possibilità di altre vie di ricerca della comunità, che il problema di una esatta determinazione della propria identità possa essere risolto limitandosi a *scoprire* un significato meramente oggettivo di ciò che si è.

Ed infatti è fuori di dubbio - e la semeiotica ce lo insegna - che non esistano e non possano esistere significati univoci, *aggettivamente dati*. «La fallacia referenziale», sostiene Eco, «consiste nel riassumere che il significato di un significante abbia (immediatamente) a che fare coll'oggetto corrispondente»⁵. Cosicché, se costituisce un'illusione il ritenere che il proprio linguaggio privato possa essere *un* linguaggio *immediatamente universale*, condivisibile da tutti, è però altrettanto illusorio credere che possa esistere un linguaggio immediatamente

universale, che sia cioè tale *a prescindere dai soggetti che in esso si esprimono, e che debba, in quanto tale, essere passivamente accettato da coloro ai quali si riferisce.*

Nel definire «chi» gli individui comunitari sono, si presenta pertanto il problema di non cadere in un linguaggio carico di autoillusioni; ma questo problema non è risolvibile con la pura e semplice assimilazione di un significato oggettivo ed esterno, già dato ed insuperabile. Per essere più precisi. Non è risolvibile in questi termini per coloro che sentono ancora il bisogno e sono convinti della possibilità di un essere comunitario, nonostante per essi continui a sussistere il problema del grave fallimento di un insieme di tentativi di trasformazione sociale, che si sono definiti come comunisti.

Indubbiamente, chi partecipa *immediatamente* di quella sconfitta, rivelando così concretamente che il *suo* bisogno della comunità era appiattito su quella realtà, può acquietarsi, limitandosi a riconoscere il fatto che «nella coscienza generale della società (l'espressione) comunismo è legata a quella esperienza storica»⁶ e a far propria questa coscienza. Può cioè risolvere in termini elementari il senso del suo essere *stato* comunista, trattando le sue precedenti idee e la sua aspirazione alla comunità come illusioni⁷, e non tenendo in alcun conto i conflitti ed i contrasti sui quali poggiano i rapporti sociali e le esperienze e le rappresentazioni che li mediano. Ma allora deve anche riconoscere che, quando giunge alla conclusione che questa coscienza è *l'unica* che identifica *adeguatamente* il proprio precedente comportamento, si guarda con lo *sguardo del vinto*, e cioè usa una misura che, fino a poco tempo prima, gli sembrava appartenere al proprio avversario⁸.

È importante che quanto stiamo dicendo non venga frainteso. Non crediamo infatti, che l'osservarsi con lo sguardo del proprio avversario non sia talvolta utile o addirittura indispensabile. Questa operazione

aiuta a sbarazzarsi di eventuali inutili fronzoli illusori che si possono nutrire su ciò che si è. Ma la questione che chi anela alla comunità ha ora di fronte non è questa!, bensì quella di valutare se debba guardarsi con quello sguardo proprio nel momento in cui sta affrontando il problema delle proprie possibilità future, della propria sopravvivenza.

In simili momenti lo sguardo dell'avversario è *per definizione* inadeguato ad affrontare il problema. Data la sua collocazione sociale, l'avversario della comunità si trova sistematicamente a sostenere che non ci sono altre possibilità, oltre a quelle che sono già state esplorate. Egli è in genere addirittura più drastico: qualsiasi caduta rappresenta la dimostrazione di ciò che ha sempre creduto, non l'impraticabilità di questo o di quello specifico tentativo, bensì dell'insensatezza di qualsiasi tentativo. Attraverso un ragionamento sillogistico, egli giunge di solito ad identificare la prima forma storica, limitata e con-traddittoria, del comunismo con la struttura *immanente* del processo di trasformazione della vita umana in direzione comunitaria. Mentre è pronto ad attribuire al sistema sociale nel quale si sente a proprio agio una continua capacità di autotrasformazione conservativa, identifica, arbitrariamente, la comunità con l'immutabilità dei rapporti introdotti in un primo tentativo di trasformazione generale della società, e con l'imposizione forzata di una loro cristallizzazione. Quando eventualmente, come è appena avvenuto, alcuni comunisti di paesi diversi smentiscono - seppur tardivamente - questo suo sillogismo, e si piegano agli eventi, adottando un comportamento non repressivo del quale erano prima incapaci, con grande acume intellettuale si affanna a dire che ciò rappresenta «la fine» della spinta verso la comunità e che tutti debbono tornare quietamente all'ovile del modo dato della vita sociale.

Alcuni ex comunisti riescono ad adottare questo particolare punto di vista. E giungono a decretare essi stessi la fine del movimento al quale

hanno partecipato ed il bisogno di una «nuova formazione politica» omologa, per procedere sulla via dello sviluppo. Ma così facendo dimostrano soltanto che per loro la comunità non costituisce più un *bisogno*. Che il loro rapporto con la comunità da instaurare si è trasformato in una questione di mero cervello, di ricerca della via più economica, nella quale il cuore non ha più parte alcuna. Come riconobbe acutamente Marx: «se si ama veramente una cosa, se ne sente l'esistenza come necessaria, come un'esistenza della quale si ha bisogno, senza la quale la propria natura *non può* avere un'esistenza piena, soddisfatta e compiuta»⁹. In tal caso, però, la sua eventuale scomparsa non è un evento con il quale si possa convivere quietamente, fantasticando addirittura di poter ricominciare sotto altre spoglie a dire e a fare *le stesse cose che si dicevano e si facevano fino a poco tempo prima come comunisti*.

Poiché «la passione è la forza essenziale dell'uomo che tende energeticamente al proprio oggetto»¹⁰, bisogna riconoscere che nel momento in cui si procede quietamente ad accettare lo sguardo negativo del proprio avversario, che nega la necessità ed il valore di quell'oggetto, si è già rinunciato - non importa se consapevolmente o meno - all'oggetto. Ed allora sarebbe più coerente mettersi da parte, e smetterla di pontificare per gli altri sul futuro di un bisogno che non si prova più.

Il bisogno della comunità come passione

Le considerazioni appena svolte ci costringono a richiamare brevemente un aspetto essenziale dell'essere individui portatori di un bisogno della comunità.

In una delle numerose tavole rotonde sul «futuro del comunismo», svolte a cavallo tra l'89 e il '90, una giornalista chiedeva a Vittorio Foa: «Mi pare che gran parte del vostro progetto si fondi sulla capacità di

indignazione della gente. È così? E se è vero, vi sembra così diffusa?». Foa replicava: «Non ho *mai* pensato che l'indignazione o la protesta possano essere un fattore di cambiamento. Il cambiamento nasce dall'ottimismo, dalla fiducia in se stessi, dalla capacità di pensarsi in modo non prevaricatorio nei confronti degli altri»¹¹. Poiché non c'è ragione di dubitare sulla sincerità di questa affermazione, dobbiamo prenderla per vera. Ma allora essa ci aiuta a comprendere l'accondiscendenza che, quanti favoleggiano di una generica «rifondazione della sinistra», mostrano nei confronti delle teorie sulla fine del movimento verso la comunità.

Nella loro ottica la nuova base sociale da produrre viene rappresentata come manifestazione di una libera scelta, come un orientamento che scaturisce da un rapporto *immediatamente positivo* con l'ambiente circostante. Ma il fondamento reale dell'agire comunitario, come vedremo, non è affatto quello di una individualità che si «sente a suo agio e confermata»¹², che sperimenta una sua propria potenza immediata nel contesto in cui vive ed opera. Al contrario, il bisogno della comunità emerge solo *là dove ci sono degli individui che, nella situazione data, colgono una loro impotenza, si sentono cioè annientati, svuotati*. Se, d'altra parte, i fondatori del comunismo hanno al loro tempo attribuito al proletariato il ruolo di classe rivoluzionaria per eccellenza è stato «solo perché nel proletariato sviluppato era compiuta praticamente l'astrazione da ogni umanità... ed esso era *costretto* immediatamente dal bisogno non più sopprimibile, non più eludibile, assolutamente imperativo - dalla manifestazione pratica della necessità - alla rivolta contro quella inumanità»¹³. Vale a dire che il fattore *energetico* che spinge verso la comunità - ma su questo torneremo - non è l'ottimismo, *bensì la frustrazione*. Ed è per questo che l'agire comunitario è, e non può non essere, una forma di passione.

Non tutti, ovviamente, debbono sperimentare questa passione. Ma è anche insensato che coloro che non la sperimentano rimproverino a coloro che lo fanno questa loro esperienza.

Il bisogno della comunità come passione orientata

La passione, quando c'è, non deve però necessariamente rassegnarsi a restare cieca a se stessa. Come ci dimostra la storia, il bisogno può divenire infatti capace di uno sviluppo, di un orientamento. Può cioè assumere la forma di *una. forza* che, invece di macerarsi o di autoincensarsi nella propria sofferenza, tende praticamente a creare un oggetto che *corrisponde alla sua propria natura*.

Ora, è proprio qui che le cose si complicano maledettamente, ed è a questo punto che i comunisti sono caduti, mostrando di non essere ancora in grado di preparare ed anticipare realmente l'evoluzione sociale della quale sentivano il bisogno. Invece di tenere bene a mente l'affermazione di Marx, secondo la quale l'iniziativa deve sempre procedere «dai presupposti dati», si sono mossi su un terreno ancora utopistico, si sono aggrappati ad inconsistenti «ideali», che sono risultati del tutto incapaci di farli procedere incisivamente e li hanno costretti presto a cadere in un superficiale pragmatismo¹⁴, non dissimile da quello di altri partiti.

Questa impreparazione, e gli errori che essa ha determinato, non debbono però essere considerati strani o scandalosi. Per giungere ad una simile valutazione bisogna coltivare una rappresentazione completamente distorta del modo in cui le capacità degli uomini si sono sviluppate e si sviluppano, ed i loro rapporti sociali, da limitati e locali che erano, hanno assunto una dimensione planetaria. Si deve cioè

sottovalutare la problematicità dell'instaurarsi della comunità, che non è diversa dalla problematicità che ha caratterizzato l'affermarsi di *tutti* i modi di produzione sin qui succedutisi. Ma questa semplificazione è ancora molto più diffusa di quanto sarebbe auspicabile. Si pensi, ad esempio, alla reazione di un notista come Bocca di fronte al tentativo di un gruppo di intellettuali di argomentare, al tempo della «svolta», a favore dell'ipotesi che «il comunismo sia ancora vivo». «Ma che cosa vogliono dire», ironizza, «a chi vogliono rivolgersi queste teste d'uovo quando parlano di orizzonte del comunismo? Vogliono tenere in piedi il Partito comunista dicendo alla gente che forse tra un secolo o due si arriverà al vagheggiato comunismo?»¹⁵

Una simile arroganza si nutre di una valanga di semplificazioni arbitrarie. La critica poggia infatti sull'illusione che le forme della vita della «gente», e le istituzioni che la mediano, siano un prodotto intenzionalmente posto, e consapevolmente raggiunto, e cioè che esse siano *veramente* espressione immediata della *volontà generale*. Ma proprio perché le cose non stanno in questi termini, c'è bisogno dell'instaurarsi di un agire comunitario, che rappresenta appunto quel processo attraverso il quale gli individui cercano di conquistare una capacità di orientare la loro stessa vita sociale, conquista che non può essere realizzata con una pura e semplice *decisione*, ma richiede piuttosto *l'acquisizione di facoltà che non sono già date*. Da quella illusione scaturisce invece la richiesta, rivolta ai critici del modo di vita attuale, di fornire un'indicazione precisa del «modello di società» che intendono instaurare, del modo in cui intendono realizzarla e di quanto tempo impiegheranno a farlo, cosicché si possa decidere se scegliere o meno questa «alternativa».

Tuttavia questo approccio è decisamente sbagliato. E l'assillante bisogno di aggrapparsi a risultati *belli e pronti* che esso testimonia, così diffuso nell'universo della ricchezza mercantile, rende praticamente

impossibile comprendere la natura del movimento in direzione della comunità. Né va ignorato che, con ogni probabilità, l'orientamento critico risulterebbe meno arrogante, se solo riuscisse a tener presente un fatto ampiamente noto, ed empiricamente sperimentabile. Il fatto che, in rapporto alla stessa società nella quale vive, la maggior parte degli individui non ha affatto una chiara coscienza della *natura* dei rapporti, che pure la lega quotidianamente al resto dei suoi simili, e tratta tali rapporti come se fossero una «forma naturale» della vita sociale.

Ora, se una moltitudine di esseri umani pratica un rapporto - come ad esempio quello di denaro - del quale ha solo una coscienza vaga e distorta, è evidente che in nessun modo si può affermare che quel rapporto si è instaurato attraverso una loro *decisione*. E tanto meno si può chiedere a coloro che, dopo averlo analizzato, ne sottolineano i limiti, di fornire una anticipazione precisa, immediatamente comprensibile da tutti senza sforzo, dei risultati che conseguono dal tentativo di risolvere quei problemi che quel modo di vita solleva e lascia irrisolti. E ciò nemmeno per consentire il mistificatorio instaurarsi di una possibilità di scelta.

D'altra parte, se noi ripercorriamo la storia dell'affermarsi del rapporto di scambio mercantile come rapporto dominante, scopriamo ben presto che la quasi totalità degli esseri umani che lo praticano ci è piombata dentro *senza volerlo*. Con la conseguenza che il tentativo di far apparire la società esistente come espressione della volontà generale, non solo costituisce una finzione, ma è addirittura una finzione che stravolge il dato di fatto storico.

Come dimostra la storia dell'Europa dal XII secolo in poi, quando si disgregano i preesistenti rapporti di signoria e servitù, gli uomini non imboccano affatto spontaneamente in massa la via dei rapporti mercantili. Dopo lo scioglimento delle corti, la recinzione delle aree

comunali, l'espulsione dalle terre dei signori feudali e dei loro servi, coloro che vengono sradicati non si ritrovano affatto con il desiderio positivo di *vendere* la loro capacità produttiva o di trasformarsi seduta stante in massa in garzoni o in artigiani. Al contrario essi divengono una moltitudine di mendicanti, di vagabondi, di briganti. Ed evidentemente trovano la loro *libertà* più in questi modi di vita che nel trasformarsi in lavoratori salariati. Per questo, durante la fine del XV e per tutto il XVI secolo fu necessario emanare, nei paesi all'avanguardia del processo di cambiamento, numerose leggi dirette a *reprimere* questa evoluzione spontanea.

Lo scopo - produttivo! - era quello di *costringere* la gran massa ad accettare un rapporto di lavoro salariato, *anche se non ne sentiva il bisogno*. In Inghilterra, ad esempio, sotto Edoardo VI, venne emanato uno statuto che stabiliva che, se qualcuno di coloro che erano privi di propri mezzi di vita avesse rifiutato di lavorare e avesse preferito mendicare, avrebbe dovuto essere aggiudicato come schiavo a chi l'avesse denunciato. Per non parlare delle decine di migliaia di impiccagioni con le quali sono stati puniti i recidivi che si macchiavano di qualche altra colpa connessa con il vagabondaggio.

Per un lungo periodo di tempo, dunque, i nostri antenati sono stati *costretti* a praticare quel rapporto di vendita della propria capacità di lavorare, che non erano in grado di intraprendere volontariamente. Solo più tardi, quando la produzione capitalistica si è definitivamente affermata, è possibile rilevare l'esistenza di una classe operaia che per educazione, tradizione, abitudine ha *cominciato* a riconoscere come leggi naturali, ovvie, le esigenze di questo modo di produzione ed ha sperimentato, eventualmente, una «libertà» nella «scelta» di un lavoro¹⁶. I componenti di questa classe hanno cioè dovuto giungere a considerare la *costrizione* al lavoro come un qualcosa di *connaturato* alla loro stessa

esistenza *normale* come individui. E solo così hanno potuto praticare quel rapporto, che non avevano e non avrebbero *scelto*, come loro rapporto. D'altra parte quanto il lavoro salariato sia un'attività libera è ben evidenziato dall'esperienza richiamata da Marx nei *Manoscritti del 1844*, là dove sottolinea che «la forza lavoro si riferisce al lavoro vivo come ad un lavoro estraneo, e se il capitale volesse pagarla senza farla lavorare, essa accetterebbe volentieri l'affare».

Questo lungo processo di adattamento si concluse realmente solo verso la prima metà del XIX secolo. Ed infatti ancora nel 1795 i magistrati inglesi che si riunirono a Speenhamland, affermarono il principio della garanzia di un reddito minimo per i frequentatori delle workhouses¹⁷, ostacolando così la piena instaurazione di un mercato del lavoro e del rapporto di lavoro salariato ad esso corrispondente. E nel 1811 l'Inghilterra centrale fu investita dalle rivolte luddiste, che testimoniavano ancora chiaramente quanto poco coloro che si stavano trasformando in lavoratori salariati fossero appagati da questa condizione che veniva loro imposta.

È bene affrontare la questione anche da un'altra angolazione. Una minoranza ha, qua e là, cominciato già tre millenni or sono a praticare lo scambio di cose, una forma embrionale del rapporto mercantile, ed addirittura, in alcune aree da cinque o sei secoli, quest'ultimo rapporto è diventato il perno della vita. Eppure solo a partire dalla fine del XVIII secolo, da Adam Smith in poi, si è riusciti ad avviare una prima seria analisi della natura di questa relazione, *ma ciò solo a livello scientifico*. Ancora oggi, nonostante il denaro medi continuamente ed in maniera prevalente la riproduzione della vita dei singoli nelle società industrialmente mature, gli individui non riescono, se non eccezionalmente, ad interrogarsi su di esso e a conquistare una coscienza più o meno chiara della natura della relazione che praticano.

Questo limite del modo di procedere nello sviluppo non è tuttavia presente alla coscienza, appunto perché, come norma, gli esseri umani non si rapportano alle loro relazioni quotidiane in maniera problematica. L'orientamento normale consiste, piuttosto, nel presupporre il modo dato della vita, e prevalente in una fase storica, come forma *ovvia*, e *dovuta* dell'esistenza umana, ed a mettere in discussione questo assunto pratico solo quando si verificano veri e propri cataclismi sociali, conseguenti allo sviluppo sotterraneamente intervenuto nel frattempo.

Nel momento in cui, ad un elevato livello dello sviluppo della società capitalistica, vaste moltitudini dichiarano di non sperimentare le forme della loro vita come corrispondenti alla loro individualità, ai loro bisogni e alle loro aspettative, e sostengono di volersi battere per un cambiamento sociale e per la produzione di una nuova forma di vita, *i cui presupposti possono essere colti nella dinamica, stessa del modo di produzione esistente*, si trovano di fronte l'interrogativo dell'uomo non problematico che, sperando che gli voli in bocca una colomba spennata ed arrostita, più saporita di quella che gli è capitata in sorte, chiede loro di conoscere quale «stato di cose» intendano instaurare. L'intera questione della ricerca della comunità viene cioè ridotta ad un tentativo di «vendita» di un prodotto sul «mercato politico», nei confronti del quale gli elettori dovrebbero limitarsi a scegliere se operare la compera o meno¹⁸. Gli stessi riformatori più ingenui, d'altra parte, formulano frequentemente a se stessi il loro bisogno in questi termini, appunto perché sono prigionieri della forma di pensiero dominante nella società in cui vivono.

Essi si mostrano talmente rispettosi di questa esperienza da sentirsi talvolta costretti ad adeguarsi «ai canoni dei messaggi pubblicitari» nella definizione della loro identità e nei tentativi di dare uno sbocco sociale alle loro proposte. Non a caso, uno dei vanti del responsabile della

propaganda del PCI fu, a suo tempo, quello «di aver *venduto* l'immagine del partito» come quella di un prodotto, «diffondendo manifesti che sono stati inseriti nelle riviste dei pubblicitari, accanto alle grandi campagne della Fiat e dell'Olivetti!»¹⁹. Così facendo, però, essi dimostrano di non essere ancora all'altezza del loro stesso bisogno, e che quest'ultimo trascende le loro capacità, cosicché non è ancora in grado di assumere una forma realmente *corrispondente al suo oggetto*. L'agire comunitario rimane allora oscuro a se stesso - una sorta di sentimento accompagnato da un'inconsistente determinazione reale - che rimanda ad un qualcosa che sta al di là del bisogno che viene enunciato. Per questo, come abbiamo visto, il vuoto che ad esso si accompagna viene colmato con un continuo richiamo ad arcaici ed illusori ideali - fratellanza, eguaglianza, giustizia, libertà, ecc. strumentali ad una autodefinizione consolatoria di sé - mentre un piatto pragmatismo trionfa nella pratica corrente.

Ripetiamo. Ciò non deve sembrare strano. *Tutti* i precedenti rapporti sociali e le rappresentazioni ad essi corrispondenti, nella fase embrionale del loro affermarsi, hanno assunto una forma rozza, *non corrispondente fin dall'inizio al processo evolutivo che cercavano di mediare*¹⁰. E spesso hanno mantenuto questi fantastici riferimenti per un periodo lunghissimo, anche dopo la conquista della loro forma socialmente valida. Tanto per fare un esempio. Non si deve dimenticare come il valore dell'oro, che costituisce un elemento essenziale del suo presentarsi ad un certo punto dello sviluppo come denaro, era in parte connesso alla convinzione, socialmente diffusa, dell'esistenza di un suo potere taumaturgico. Ebbene, ancora nel 1500, quando ormai l'oro era divenuto denaro da tempo immemorabile, e veniva per ciò stesso maneggiato con laico prosaismo, i medici vaticani cercarono di salvare la vita di papa Gregorio XIV somministrandogli dei macinati d'oro per un valore

complessivo di svariate migliaia di ducati, dimostrando così di essere ancora incapaci di sbarazzarsi di alcune sopravvivenze di arcaiche credenze²¹.

Chi sono dunque coloro che lottano per il prevalere della comunità?

Ci sembra di poter raccogliere i fili del discorso sin qui svolto. Coloro che sollecitano la conquista di un agire comunitario sono degli individui che non si sentono appagati dalle condizioni di esistenza che caratterizzano la società nella quale vivono, che lavorano per comprendere le cause oggettive e soggettive di questa loro insoddisfazione, che si adoperano per analizzare le forze sociali che agiscono sotto la superficie del contesto determinando in esso continui mutamenti, che cercano di giungere ad una pratica produttiva e di vita che rappresenti una coerente evoluzione della dinamica di quelle forze, in corrispondenza dei bisogni che il loro operare ha prodotto. Nel far ciò essi sanno che lo stesso processo di trasformazione sociale produce continuamente uno scarto tra i risultati raggiunti e i bisogni che hanno dato origine all'intero processo, cosicché l'attività razionale può essere solo un'attività sistematicamente *rivoluzionaria*, nel senso che non dimentica mai il nesso esistente - mai chiaro fin dall'inizio, ma non per questo eludibile - tra soddisfacimento dei bisogni, mutamento delle circostanze e mutamento di se stessi (dei propri rapporti).

Proprio perché agiscono con questo orientamento pratico, gli individui comunitari non possono non sentire estranea la domanda posta da Bocca in relazione al momento in cui «alla vagheggiata comunità si potrà arrivare». Alla *realtà della comunità* non appartiene cioè solo il risultato, ma anche e soprattutto *la via*. E l'esperienza di una proprietà comunitaria non si riferisce affatto al desiderio di un apologetico mondo che sarebbe

al di là da venire, ma esclusivamente ad un rapporto con il mondo nel quale si è già immersi, con tutte le contraddizioni e le limitazioni che caratterizzano il concreto evolvere di questo rapporto. Contraddizioni e limitazioni che l'agire comunitario non può sperare aprioristicamente di evitare, ma con le quali cerca di imparare a fare i conti diversamente dagli altri.

Certo si può falsamente giungere alla conclusione che, per il solo fatto di voler essere umanamente ed empiricamente diversi da come sono stati fatti, gli individui comunitari pretendano di essere degli *dei*, e cioè che ogni aspirazione alla diversità, che non trovi una conferma nella conquista di una divina infallibilità, debba essere scartata a priori perché non appagante. Si può cioè condividere, tra le altre, l'opinione di Veca che ritiene che operare per la comunità equivalga a credere «in una società *perfetta*, il cui modello sarebbe da applicare sulla nostra imperfetta società». Con la conseguenza che coloro che la propugnano rappresenterebbero se stessi come «superuomini o superdonne», non in grado di «eccitarsi per tutto ciò che non *conduce alla perfezione*» ed il cui unico scopo, come echeggia Salvati, può essere quello di «realizzare il Paradiso in terra»²².

Queste fantasie che indubbiamente sono accarezzate qua e là anche da taluni di coloro che dicono di operare per la comunità, costituiscono eventualmente più un retaggio delle prime illusioni, che una coerente manifestazione di un agire comunitario all'altezza dei tempi. Esse rappresentano più la manifestazione di un senso di falsa potenza, che è *proprio del rapporto di denaro* e che si trascina anche nella fase della sua decadenza, che la matura manifestazione di un bisogno della comunità.

Vale a dire che alla via appartengono, e *non possono non appartenere, anche gli errori e i fallimenti*, che indubbiamente gli individui comunitari vogliono e debbono superare, ma dei quali non vogliono e non possono

sbarazzarsi, senza perdere con ciò stesso uno dei presupposti attorno ai quali costruire la comunità. «Facendo l'ipotesi del socialismo», sottolinea acutamente Marx, «non soltanto la ricchezza, ma anche la povertà dell'uomo riceve un significato umano e quindi sociale. Essa è il vincolo positivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'altro uomo»²³.

Per concludere: si può indubbiamente agire per la comunità in maniera raffinata o in maniera rozza, in una forma matura e consapevole o in forma ancora prevalentemente istintiva. Il proprio senso della comunità può investire una vasta estensione della propria esistenza o solo talune manifestazioni di essa. Ma se si *supera la soglia al di là della quale si è in grado di cogliere affettivamente la volgarità che trasuda, dal mondo moderno ogni qualvolta esso si presenta pienamente soddisfatto di se stesso, si è già giunti ad uno sviluppo del bisogno della comunità dal quale non può esserci ritorno.*

Errori e fallimenti, per quanto grandi, non possono allora più sollecitare una fuga, ma solo fornire una misura concreta della sofferenza e della pazienza che sono necessarie per dar vita e forma razionale ad un bisogno che stenta a venire alla luce. Ciò che indubbiamente costituisce anche una misura della sua grandezza!

III

Che cosa è l'agire comunitario?

Se riconosciamo che sia stato normale e sensato, ed addirittura inevitabile, che i comunisti, nel loro primo tentativo di realizzare una profonda trasformazione sociale in direzione comunitaria, abbiano proceduto per lungo tempo a tentoni; se accettiamo che non sia stato contraddittorio il fatto che essi non abbiano saputo *fin dall'inizio* definire efficacemente l'oggetto del loro bisogno non ci priviamo così della possibilità stessa di individuare razionalmente questo oggetto?

Nel rispondere a questo interrogativo, l'abbiamo già accennato, non dobbiamo cadere nell'errore nel quale sono caduti in passato alcuni comunisti di estrazione cattolica, che hanno immaginato il cambiamento «come un salto nell'Assoluto»¹, e cioè come la risoluzione terrena di *tutte* le contraddizioni umane.

È evidente che, come non è possibile rappresentare razionalmente il paradiso, così non sarebbe possibile, con questo orientamento, individuare sensatamente in che cosa la comunità consista. Ed essa diventerebbe la pentola nella quale far ribollire tutte le più fantasiose proiezioni di sé.

L'agire comunitario, principio propulsore, non meta!

Nella citazione di Marx con la quale abbiamo chiuso il primo capitolo il problema è ben presente, e trova una soluzione coerente con quanto

sin qui sappiamo sulla natura umana. Quando afferma che «il comunismo è la struttura necessaria ed il principio propulsore del prossimo futuro; ma *non* è come tale la *meta* dello svolgimento storico, la *struttura della società umana*»², Marx richiama la nostra attenzione su una distinzione essenziale tra ciò che costituisce il principio dinamico sottostante al processo di trasformazione in corso, che corrisponde a ciò che gli uomini *fanno*, e i risultati che conseguono da tale processo, che corrisponde a ciò che essi di volta in volta ottengono come *prodotto*. Ed è proprio perché è in grado di tener presente questa distinzione essenziale che Marx nega che la comunità possa essere razionalmente definita come «un particolare stato di cose da instaurare».

Ed infatti egli ha costruito tutta la sua analisi in piena coerenza con un principio che A. Ferguson, nel suo *Saggio sulla storia della società civile*, aveva enunciato con grande chiarezza, e che qui è indispensabile richiamare. «Gli uomini», aveva scritto Ferguson nel 1776, «nel seguire il sentimento presente nelle loro menti, sforzandosi di rimuovere le difficoltà o di raggiungere vantaggi palesi e alla loro portata giungono a risultati che neppure la loro immaginazione avrebbe potuto prevedere e, come gli altri esseri viventi, procedono sul sentiero della loro natura, senza percepirne il fine... Ciascun passo e ogni movimento della moltitudine perfino in quelle che vengono definite epoche illuminate, sono compiuti con eguale cecità riguardo al futuro, e le nazioni inciampano in istituzioni che *sono sì il risultato dell'azione umana, ma non l'esecuzione di un qualche disegno umano*»³.

La comunità non può, per questo ineliminabile principio dell'operare umano, porsi come disegno da realizzare, senza assumere con ciò stesso una forma irrazionale, utopistica. E se, nel *Manifesto*, Marx critica aspramente qualsiasi tentativo di continuare a portare avanti le lotte nelle forme caratteristiche del primo movimento comunista e socialista -

che pure hanno inizialmente svolto un ruolo produttivo - lo fa appunto perché, per quel movimento, «la storia universale futura si dissolve... nell'esecuzione politica dei progetti di società... in tentativi di organizzazione della società escogitati a bella posta»⁴. Vale a dire che esso non aveva alcuna consapevolezza dei limiti immanenti all'operare umano, descritti da Ferguson.

La coscienza normale nella società è però ancora molto lontana dall'aver superato le contraddizioni che hanno caratterizzato il primo comunismo utopistico e dal riconoscere realmente l'operare del semplice principio enunciato da A. Ferguson. Tanto è vero che, di solito, si giunge a concludere che se la comunità non può essere rappresentata come il fine della storia, allora non può nemmeno essere rappresentata in un qualsiasi altro modo.

Il problema del rovesciamento della base sociale

Il principio di Ferguson investe la relazione esistente tra l'azione umana e i risultati che questa di volta in volta produce. Esso tuttavia non investe direttamente un altro aspetto dell'agire umano: quello relativo al rapporto che intercorre tra i motivi che lo sollecitano ed il contenuto stesso dell'azione. Vale a dire che, pur restando fermo che gli esseri umani non riescono a cogliere anticipatamente quelli che saranno gli effetti ultimi della loro azione, ciò non toglie che essi possano comportarsi in modo da cercare di afferrare il processo sociale nell'ambito del quale sono immersi, e giungere così ad avere *una qualche* consapevolezza critica di ciò *che fanno*.

È proprio questo livello della realtà sociale che costituisce il referente dell'agire comunitario, una volta che esso riesce ad essere rappresentato in termini razionali. L'instaurarsi della comunità si presenta, perciò,

come un processo di modificazione del contesto sociale attraverso il quale gli individui acquisiscono una capacità di agire in una forma nella quale il *fare* è sempre più posto come una espressione *coerente* del loro volere e del loro sapere riflessi. (Il che non significa, è bene ribadirlo, che produca proprio i risultati da essi auspicati. Ragion per cui debbono di volta in volta farsi guidare da quei risultati, per modificare continuamente la loro azione e i loro stessi scopi. In ciò consiste, appunto, l'agire *rivoluzionario*).

Ed è proprio nei termini appena indicati che Marx definisce, nell'*Ideologia tedesca*, l'agire comunitario del cui bisogno si fa portatore. Esso, a suo avviso, «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 (della vita) cresciuti naturalmente come creazione degli uomini finora esistiti, li spoglia del loro *carattere naturale* e li assoggetta al potere degli individui associati»⁵. Il «rovesciamento» della base sociale, secondo Marx, sta appunto nel fatto di trattare, per la prima volta, coscientemente le proprie condizioni di vita - non solo le cose, ma anche le forme di relazione, le forme di esperienza e di pensiero - come un «prodotto» di coloro che ci hanno preceduto.

Ma perché si può affermare che nella conquista di un simile comportamento pratico e della corrispondente forma di pensiero c'è un rovesciamento di «base»? Perché si può sostenere che, se si giunge a «trattare praticamente le condizioni della produzione precedentemente create e le relazioni preesistenti come *condizioni inorganiche*», ha luogo una «rivoluzione»? La comprensione di questo passaggio richiede un breve richiamo storico. Coloro che procedono con un approccio comunitario, sostiene poco più avanti nello stesso testo Marx, conquistano questo particolare rapporto con il mondo che li circonda, ma

non fantasticano, immaginando falsamente che le generazioni precedenti, che hanno fatto venire alla luce quel mondo di cose e di rapporti, l'abbiano fatto venire alla luce ponendo a loro volta *quelle* cose e *quei* rapporti come *loro scopo*. Ciò equivarrebbe a sostenere che la forma particolare assunta dalla nostra vita è il prodotto *immediato* della volontà degli esseri umani che ci hanno preceduti *e ad essa corrispondente*. Ma ciò risulterebbe falso.

L'analisi dei mutamenti intervenuti nella forma della vita della specie alla quale apparteniamo ci dimostra, infatti, la validità del principio di Ferguson, per quanto riguarda il rapporto tra iniziative e risultati ultimi. Ma essa ci permette anche di scoprire che le forme della coscienza attraverso le quali gli individui si rappresentavano ciò che stavano facendo non sempre sono state coerenti con ciò che essi realmente facevano. È cioè ricorrentemente accaduto che una forma di coscienza che, con grande difficoltà, era stata prodotta per conquistare un rapporto adeguato alle circostanze che si erano nel frattempo instaurate, tendeva poi a cristallizzarsi. Questa cristallizzazione impediva di compiere quei passi che sarebbero stati corrispondenti ai *nuovi problemi che stavano nel frattempo emergendo* e che costituivano una manifestazione del loro sviluppo. Cosicché quella forma di coscienza, che pure aveva reso dapprima possibile lo sviluppo, diveniva poi un intralcio al procedere *oltre*, proprio perché tendeva a permanere come principio guida *in un mondo che non le corrispondeva più*. Ad esempio, il passaggio da una religione politeista, nell'ambito della quale le forze che fanno la vita umana sono ancora sperimentate non solo in maniera capovolta, ma anche in modo frantumato, ad una religione monoteista, nell'ambito della quale quelle forze vengono unificate nel rapporto con un'unica entità sovrastante, è un progresso che comporta continue ricadute ed una strutturale viscosità. (Basti qui richiamare l'episodio del vitello d'oro al

quale il popolo d'Israele si prostrò mentre Mosè era sul monte Sinai; ed anche il pullulare dei santi nella religione cattolica, nell'ambito della quale a ciascuno di essi è attribuita, nonostante il monoteismo, una specifica sfera di competenza e di intercessione come divinità intermedia. E d'altra parte, il successivo passaggio da una religione monoteista ad un agnosticismo pratico, vede non pochi agnostici continuare a presenziare alle funzioni religiose per pura inerzia).

La consapevolezza di una tendenziale viscosità della coscienza e delle forme dell'attività ad essa corrispondenti consente di interpretare il significato dell'affermazione marxiana secondo la quale l'agire comunitario si instaura solo quando gli individui riescono a porre le loro condizioni sociali e le relazioni reciproche come condizioni inorganiche. Per aiutarci a cogliere appieno il senso di questo passaggio Marx ricorre ad un efficace esempio. La maggior parte dei teologi, e dei fedeli che assimilano il loro insegnamento in forma divulgativa, riconoscono il carattere umano delle religioni che hanno preceduto la loro, o che convivono accanto alla loro in altre aree. Ma non sono neppure sfiorati dall'idea che la loro religione possa soffrire della medesima limitazione. Cosicché mentre, a loro avviso, tutte le altre religioni sono «invenzioni» degli uomini, la propria religione emana sempre da dio. Questo particolare rapporto testimonia di una capacità di sottoporre le altrui religioni ad uno spassionato esame - di trasformarle appunto in *oggetto* di analisi - ma mostra anche la mancanza di una capacità di fare altrettanto nei confronti della propria religione. Così non si riesce a vedere in se stessi, ciò che si vede negli altri.

Questa critica delle altrui religioni è possibile appunto perché quelle religioni non sono propria proprietà, e cioè non contribuiscono immediatamente alla *determinazione della propria individualità*. L'incapacità di sviluppare una critica alla propria religione mostra invece che essa è

vissuta come propria *condizione organica*, come elemento che *struttura direttamente il proprio essere*.

L'esempio della religione può essere generalizzato a molti altri aspetti della vita. Vale a dire che in generale gli individui elaborano delle relazioni nell'ambito delle quali possono eventualmente dapprima porre come loro «oggetto» solo tutto ciò che non è immediatamente pertinente a se stessi, ma si trovano nell'impossibilità pratica di procedere a comportarsi in maniera analoga in rapporto a ciò che essi *sono* ed ai rapporti che praticano.

La ricorrente rimozione del cammino percorso

Questo elemento intrinseco dello sviluppo protrattosi fino ai nostri giorni, ha impedito di porre come oggetto le forme del modo di vita, è stato magistralmente descritto da Marx *nell'Ideologia tedesca*. «Le condizioni sotto le quali gli individui, finché non è ancora apparsa la contraddizione, hanno relazioni tra loro», si legge, «sono condizioni che *appartengono alla loro individualità, non qualcosa di esterno ad essi*, sono condizioni sotto le quali soltanto questi individui determinati, esistenti in situazioni determinate, possono produrre la loro vita materiale e ciò che vi è connesso; esse sono quindi le condizioni della loro manifestazione personale e da questa sono prodotte. La determinata condizione nella quale essi producono corrisponde dunque, finché non è ancora comparsa la contraddizione, alla loro limitazione reale, alla loro esistenza unilaterale, la cui unilateralità si manifesta solo quando appare la contraddizione e quindi esiste solo per le generazioni posteriori. Allora questa condizione appare come un intralcio casuale, e allora *si attribuisce anche all'epoca precedente la coscienza che essa è un intralcio*»¹.

Il fenomeno che viene descritto nell'ultimo passaggio è essenziale. Attraverso di esso gli uomini, che “si stanno facendo” in un modo determinato, invece di acquisire una consapevolezza del loro stesso prodursi, proiettano nel passato la problematica relativa a questo prodursi, e si illudono di confrontarsi con le stesse difficoltà con le quali si sono confrontati i loro predecessori. Essi assolutizzano così i loro problemi, immaginando che siano da *sempre* i problemi *dell'umanità*, che talvolta hanno avuto delle erronee soluzioni, e che con loro possono finalmente trovare delle risposte vere.

Ciò che gli esseri umani, comportandosi così, mostrano di non aver ancora acquisito, è una consapevolezza pratica del loro essere *entità storiche*. Ed anche se, come accade nel capitalismo sviluppato, la conoscenza del fatto che si è esseri storici prende sempre più piede, essa tuttavia non conquista mai la forma di una *forza vitale*, di un principio orientativo pratico. Rimane cioè sempre e soltanto *un fatto morto*, un principio astratto che non fornisce alcuna prova di sé nella vita. Ogni nuova conquista - forse anche a causa dei conflitti attraverso i quali ha dovuto essere prodotta e delle sofferenze che è costata - viene rappresentata, in tal modo, come se dovesse essere *l'ultima*, e come se la struttura che ad essa corrisponde dovesse essere la struttura *immanente* di mediazione della vita umana.

Quando i comunisti, come primi esploratori sulla via dell'agire comunitario, si oppongono a coloro che si muovono a loro agio nell'ambito dei rapporti capitalistici, rimproverano a questi ultimi di non saper cogliere la loro unilateralità, e di essere insensibili alle contraddizioni che spingono la società ad andare avanti. Essi tuttavia, proprio perché sono a loro volta individui storici, non possono abbandonare subito il terreno che pure stanno criticando. Per questo giungono anch'essi a rappresentare utopisticamente il comunismo, analogamente a

quanto fanno i loro avversari con il capitalismo, come la forma della *compiuta* umanità.

I loro avversari - si pensi alle critiche di Veca e Salvati su una presunta aspirazione dei comunisti a creare il paradiso in terra - riescono a vedere in loro, e criticare, ciò che non vedono in se stessi, e cioè che in questa forma di rappresentazione della comunità si annida una filosofia idealistica della storia, una forma di irrazionale teleologismo. Se questa critica è, in un primo momento, senz'altro giusta, è però del tutto errato il presumere che coloro che non provano il bisogno della comunità e criticano il rozzo finalismo che contraddistingue il primo comunismo, non incorrano, a loro volta, in un'analogia mistificazione. C'è infatti un finalismo *inconsapevole* nel presumere che la *propria* forma di vita rappresenti quella della compiuta umanità, nel senso che con essa scompaia definitivamente il problema della contraddittorietà delle relazioni produttive; finalismo che è *del tutto* analogo a quello che caratterizza la rappresentazione della comunità come fine della storia. Ed in realtà questo è figlio di quello, perché si rappresenta ancora nel modo in cui quello ha sin qui *praticamente* sperimentato se stesso. Questo finalismo può restare nascosto solo perché questa esperienza non è, a sua volta, oggetto di una riflessione critica, che consente, appunto, di cogliere come la propria forma di vita sia un *prodotto*, e per di più un prodotto dotato di una validità sociale necessariamente transitoria.

Umani ad una dimensione

È bene soffermarsi brevemente su quanto abbiamo esposto, quando abbiamo sostenuto che i rapporti e gli oggetti che hanno mediato e mediano la vita degli esseri umani sono sin qui stati rapporti ed oggetti che essi hanno sentito come loro *proprietà*, come qualcosa che

apparteneva alla loro individualità. Ciò significa che, in ciascuna epoca storica, gli individui hanno elaborato un'identità che si strutturava attraverso la specifica relazione sociale che mediava la loro vita, e quest'ultima poteva estrinsecarsi solo attraverso la mediazione di quel *limitato* principio orientativo. Quando, in conseguenza dello sviluppo, quella forma di vita ha mostrato la propria limitatezza, essi l'hanno sostituita - sempre attraverso un susseguirsi di conflitti sociali - con una forma più evoluta, più aperta dei loro rapporti; ma lungi da porre questi nuovi rapporti come un loro oggetto, si sono di nuovo immediatamente identificati con essi. Il nobile ad esempio, non si sentiva e non era individuo a prescindere dalla sua specifica nobiltà, e cioè la sua individualità era costituita dalla sua particolare nobiltà. Ciò poteva raggiungere misure estreme del tipo di quella mostrata dalla regina Maria Antonietta di Francia, quando, al rilievo che il popolo aveva fame perché mancava di pane, replicò chiedendo come mai non mangiasse, come si faceva a corte, delle brioches. Nel momento in cui il nobile ha eventualmente cominciato a non fare più tutt'uno con la propria nobiltà, cadendo così in una situazione contraddittoria, nella quale poteva sperimentarsi come individuo a prescindere dalla propria preesistente determinazione sociale, ciò poteva accadere solo perché l'intero sistema di relazioni sul quale poggiava la sua nobiltà era già in uno stato di avanzata disgregazione. Un diverso modo di vita stava cioè sovvertendo la preesistente struttura sociale. E cioè vi era un altro modo di essere individui che si stava affermando in contrasto con quelli preesistenti. Questo particolare sviluppo dell'individualità, che ha fatto emergere la possibilità che la nobiltà si presentasse come una componente *contingente, casuale*, della propria vita, è scaturito infatti necessariamente dal diffondersi su scala allargata dei rapporti borghesi, che appunto hanno prodotto questa evoluzione⁷. Questa tendenziale *consustanziazione* tra l'individualità e le condizioni sociali date della propria vita, che ha

caratterizzato *tutte* le epoche passate, si è trascinata, sia pure in una forma specifica sua propria, anche nella società capitalistica, nonostante essa sia sorta dal superamento dei limiti di quelle strutture. Ancora oggi cioè gli esseri umani, di norma, non hanno affatto una consapevolezza pratica immediata della storicità delle relazioni che mediano la loro esistenza. Si rapportano quindi a tali relazioni, con un grado di inconsapevolezza media analogo a quello dei loro antenati, dandole come presupposte ed insuperabili, trattandole cioè come condizioni *naturali* della loro esistenza, senza le quali, come individui, non potrebbero esistere. Come afferma perentoriamente, ma giustamente, Marx: «il borghese dichiara: sopprimendo la mia esistenza come borghese voi sopprimete la mia esistenza come individuo... egli crede così di essere un individuo solo in quanto è un borghese»⁸. La differenza sta solo nel fatto che ciò che l'aristocrazia trattava come un qualcosa che era scaturito prevalentemente dalla volontà divina e dal fato, il senso comune borghese tratta come principio di natura e come effetto del caso⁹. In tal modo si instaura, senza che gli uomini lo sappiano o lo vogliano, una corrispondente limitazione all'evoluzione sociale, ed ogni tentativo di procedere ad una modificazione della forma delle relazioni date viene sperimentato come un atto meramente distruttivo, appunto perché apparentemente diretto a minare la base stessa della vita, la forma data della *proprietà*.

È solo perché la maggior parte degli uomini si muove ancora nell'ambito di questi limiti, che fanno apparire loro le condizioni sociali dell'esistenza nelle quali sono immersi come naturali, come immediatamente e insuperabilmente costitutive del proprio essere sociale, che si sperimenta spesso l'affermarsi della comunità come un processo che sovvertirebbe la vita in modo inaccettabile. È questa forma di coscienza, divenuta una catena, che ostacola l'evoluzione sociale, a far assumere al

bisogno di un cambiamento non la forma dello sviluppo, bensì quella della «rottura». Ma è anche per questo che non si può parlare di instaurarsi dell'agire comunitario senza riconoscere che tale forma di vita corrisponde necessariamente al processo di fuoriuscita dal capitalismo. Perché solo attraverso questa fuoriuscita i presupposti dati della vita borghese vengono trattati non come elementi naturali, bensì come creazione degli uomini.

Come porre il problema del superamento del capitalismo?

La grave difficoltà nella quale si sono dibattuti i comunisti nel passato più recente è dimostrata innanzi tutto dalla loro incapacità di rappresentare sensatamente, ed in maniera articolata, quel processo che, appunto, viene astrattamente denominato di «fuoriuscita dal capitalismo».

Molti di coloro che si dichiaravano ardentemente comunisti fino a qualche anno addietro, nel momento del crollo hanno confessato candidamente di non capire neppure se una simile espressione - che forse avevano talvolta utilizzato, ma che certamente avevano ricorrentemente sentito - potesse veramente riferirsi a qualcosa di concreto¹⁰. Spesso anche coloro che hanno lavorato egregiamente per anni, e con grande dedizione, a cercare di definire il senso di questa espressione si sono trovati in grave difficoltà nel tentare di convincere efficacemente gli altri, o anche solo nel cercare di farsi comprendere chiaramente. Basta qui richiamare succintamente i termini in cui Claudio Napoleoni cercava di obiettare ad una critica di Riva. Quest'ultimo gli rimproverava di non muoversi su un terreno analitico e razionale, per il fatto di non saper indicare con precisione una «porta» attraverso la quale, a suo avviso, si dovrebbe poter realizzare questo «fantomatico» bisogno di una

fuoriuscita dal capitalismo, della quale Napoleoni si faceva propugnatore. Rispondeva quest'ultimo «che non si tratta di uscire dal capitalismo per entrare in un'altra cosa, ma di allargare nella massima misura possibile la differenza tra società e capitalismo, di allargare cioè la zona di non identificazione dell'uomo con la soggettività capovolta»¹¹. Ma, come obietta giustamente Marx, quando critica la teoria smithiana del lavoro come sacrificio, «un semplice negativo non crea nulla»¹². E cioè, o questa «non identificazione» è veramente qualcosa di pratico, di reale, di positivo, e allora non può in alcun modo essere ridotta ad un semplice «fuori da», o non lo è, ed allora avevano ragione i critici dei comunisti nel sottolineare che si trattava di una mera illusione. Vale a dire che, se non vuole essere un puro e semplice ostacolo alla riproduzione, qualsiasi attività diretta a permettere una fuoriuscita dal capitalismo implica necessariamente il tentativo di procedere positivamente e, quindi, un'indicazione concreta delle forme di vita alle quali essa corrisponde.

Gli individui comunitari non possono cioè accontentarsi di una conferma meramente interiore di una loro *presunta diversità*. E non possono quindi fare a meno di esser coerenti con il principio enunciato da Marx nella seconda tesi su Feuerbach, riconoscendo che è solo nella prassi, nell'azione positiva che possono eventualmente provare a se stessi e agli altri «la verità, cioè la realtà ed il potere, il carattere immanente di ciò che pensano»¹³. Un agire comunitario socialmente muto, che trovasse solo in se stesso, nella collusione tra adepti, una propria conferma, sarebbe un'infelicità, anche se questa dovesse essere rimossa con un comportamento reciprocamente consolatorio. Da ciò consegue che, per quanto sia difficile fare dei passi avanti nell'affrontare concretamente la questione della fuoriuscita dal capitalismo, non si possa rinunciare a tentare di farlo, senza rinunciare, con ciò stesso, al proprio essere individui comunitari.

La via da imboccare

Se si è sin qui seguito il ragionamento con attenzione dovrebbe cominciare ad essere chiaro perché la decisione con la quale è stata a suo tempo sollecitata una liquidazione del Pci, e la confluenza delle forze che in esso hanno operato in un generico partito della «sinistra» e della «democrazia», poggia sulla convinzione che sia *necessario* elaborare «un approccio gradualistico al cambiamento nei termini di una processualità *interna* al movimento reale della società capitalistica»¹⁴.

Se con questa affermazione ci si volesse riferire al puro e semplice fatto che gli individui operano, e non possono non operare, all'interno della società nella quale vivono, ci si limiterebbe ad enunciare una piatta, quanto inutile, tautologia. Ma la proposizione in questione non si riferisce a ciò, quanto piuttosto *alla, finalità* che l'azione interna alla società *deve* perseguire. Vale a dire che con essa si indica che, non solo si deve riconoscere che l'azione di quegli individui è ovviamente interna alla società capitalistica, ma anche che essa si deve svolgere in modo tale da non contenere l'intenzione di *trascendere i limiti della forma sociale data e che definiscono il campo delle possibilità e dei significati*. In tal modo i particolari rapporti tra gli esseri umani esistenti in un dato momento storico non vengono sperimentati come loro rapporti, come un qualcosa sul quale essi possono avere un potere, ma vengono piuttosto trattati come se fossero un qualcosa che è *al di sopra* di loro, che li sovrasta, un che di *sacro*.

L'orientamento dell'iniziativa sociale deve, in conseguenza, essere tale da ricercare una soluzione dei problemi riproduttivi che via via si presentano, continuando a poggiare sempre e soltanto sulla base dalla quale scaturiscono. Ma un simile suggerimento sgorga purtroppo da una

grossolana mistificazione. E per renderla evidente è necessario soffermarsi brevemente sul rapporto che intercorre tra il «dentro» e il «fuori» quando il problema della fuoriuscita da un sistema di relazioni viene posto in termini razionali, e raffrontarlo con il modo distorto in cui viene invece di solito sperimentato.

La tendenza spontanea di chi oggi non ha un'esperienza immediata della storicità dei propri rapporti, l'abbiamo già accennato e ci torneremo pili avanti, è quella di rappresentarsi i processi di trasformazione in chiave di *scelte*. Da questa rappresentazione scaturisce la convinzione che, se si sceglie di stare nel capitalismo, vi si rimane «dentro», mentre se si sceglie di uscirne, si può arrivare «fuori». La comunità si presenterebbe così come l'effetto dell'azione di coloro che hanno *deciso* di instaurare un particolare «stato di cose» nuovo, che appunto individuano come loro comunità. Ma questa è una chimera!

Nell'ambito di questo ragionamento, il rapporto dentro-fuori è cioè elaborato in forma ingenua, banale, e comunque non corrispondente in alcun modo alla complessità che lo contraddistingue realmente. Ciò è la conseguenza del fatto che, nel tentativo di risolvere un problema, lo si formula in maniera fantastica, *attribuendosi un potere che non si ha*. Non si tiene cioè in alcun conto l'operare delle dinamiche inerenti alle condizioni date, e si fa illusoriamente tutto dipendere dalla volontà dei soggetti che agiscono. Ma se si tiene, più realisticamente, conto del fatto che, nei rapporti ristretti come in quelli più generali, la volontà è una componente subordinata, e spesso derivata, di un processo molto più complesso, è allora impossibile disconoscere che si danno situazioni nelle quali si vuole e si prova ad andar «fuori», ma si rimane «dentro», e situazioni opposte, nelle quali si vuole e si prova a restare «dentro», ma si finisce «fuori».

Le forme sociali, proprio perché non sono il risultato di decisioni arbitrarie, ma la manifestazione di una dinamica nella quale le condizioni date giocano un ruolo essenziale, hanno una *loro tendenza evolutiva che non è in alcun modo riducibile all'effetto di una scelta*. Accade così frequentemente che, quanto più si cerca di muoversi in direzione del nuovo, senza tener conto di quelle condizioni, tanto più il vecchio tende a ristabilirsi e a riaffermarsi, anche se nascosto sotto una veste apparentemente diversa, e quanto più ci si ostina a voler restare fermi, al di là della dinamica in atto, tanto più il nuovo finisce con l'imporsi, anche se camuffato sotto la vecchia forma. Per questo, nei suoi appunti preparatori del *Capitale*, Marx può perentoriamente sostenere: «se non trovassimo occultate nella società *così com'è* le condizioni ed i rapporti per una società superiore, i nostri tentativi di trasformazione non sarebbero altro che sforzi donchisciotteschi»¹⁵.

Il comunismo, la prima forma dell'agire comunitario, come ora vedremo, trova quindi le sue vere radici, il suo principio propulsore, non fuori dal capitalismo, bensì dentro di esso, ed è un *prodotto di questo modo di vita*. E all'interno di questo modo dell'esistenza che «si sviluppano dei rapporti di produzione e circolazione e dei bisogni tali, che premono verso il suo superamento e la sua trasformazione»¹⁶. Si pensi a quanto ha giustamente sostenuto Marx nella sua critica a Proudhon. «A misura che la storia progredisce», si legge in *Miseria della filosofia*, «i socialisti e i comunisti non hanno più bisogno di rincorrere le chimere di una scienza rigeneratrice, non debbono più cercare la scienza nel loro spirito, devono solo *rendersi conto di ciò che si svolge davanti ai loro occhi e farsene portatori*»¹⁷.

C'è dunque una fase, forse più lunga di quanto non immaginasse Marx, a causa della lentezza che caratterizza ancora il procedere degli uomini sulla via del loro sviluppo, nella quale l'evoluzione della società

in direzione della comunità ha luogo in forme che non sono pienamente trasparenti agli stessi agenti sociali, che possono quindi fantasticare di rimanere gli stessi. «La soppressione dell'autoestraniazione», annota in merito Marx nei *Manoscritti del 1844*, «percorre la stessa via dell'autoestraniazione». Se non ci facciamo fuorviare dal linguaggio ancora marcatamente filosofico, ciò significa che, per un certo periodo storico, gli esseri umani si muovono nella direzione di una positiva *uscita* dal rapporto della proprietà privata in una forma che costituisce contemporaneamente *la riproduzione di quel rapporto*.

In genere è nella comprensione di questo fenomeno che è intervenuto un drammatico corto circuito dei comunisti, oltretutto dei non comunisti. Ma ciò è stato quasi inevitabile. Vale a dire che se una simile proposizione, e il fenomeno che essa descrive, risultassero immediatamente trasparenti, se il bisogno della comunità non costituisse più un *problema*, gli uomini avrebbero già una chiara comprensione concettuale, oltretutto pratica, della natura storica delle loro relazioni sociali e della loro individualità, e cioè la spinta al superamento del rapporto della proprietà privata avrebbe già *positivamente* assunto la forma della comunità. Ma così non è ancora, e la ricerca della comunità non può procedere altrimenti che in forma *capovolta*.

La comunità, d'altra parte, non si instaura realmente, per quanto profondi possano essere i cambiamenti oggettivi intervenuti in direzione del suo costituirsi, se non si acquisisce una consapevolezza della limitatezza che sistematicamente caratterizza il proprio stesso procedere in direzione del legame sociale comunitario. La percezione di questa limitatezza è la riprova che l'individuo, pur muovendosi efficacemente all'interno dei cambiamenti che produce, comincia ad essere in grado di sperimentare le forme nell'ambito delle quali la sua evoluzione ha luogo, e può quindi ritornare su di esse e riconoscere gli ostacoli che

eventualmente frappongono alla soddisfazione dei suoi bisogni. L'assenza della percezione di questa limitatezza, e il rifiuto della natura problematica del bisogno della comunità, che spesso generano la convinzione di poter fissare una particolare forma della ricerca della comunità come quella nell'ambito della quale il movimento troverebbe una sua manifestazione adeguata e assolutamente compiuta - oggi, come vedremo, si parla di «cittadinanza» e di «diritti di cittadinanza» - dimostra che la limitatezza opera come fattore del quale il soggetto non è consapevole, e per questo si erge come confine invalicabile al suo stesso ulteriore sviluppo.

È proprio una simile ignoranza, d'altra parte, che consente agli avversari della comunità di fantasticare di poter restare indefinitamente gli stessi, e cioè di riuscire a riprodursi perennemente nella forma data dell'individualità. Tutto ciò mentre, come ora vedremo, per risolvere i problemi che da essa scaturiscono, si distruggono gli stessi presupposti sui quali quell'individualità poggia.

Note

Introduzione

¹ Stanley Milgram, *Obbedienza all'autorità*, Bompiani, Milano, 1975.

² Ivi, p. 52.

³ Ivi, p. 50.

⁴ Ivi, p. 40.

⁵ Ivi, p. 41.

⁶ Ivi, p. 25.

⁷ A. Heller, «Quando la vita si schianta sulle forme», in Aa. Vv., *La scuola di Budapest: sul giovane Lukacs*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, p. 10.

⁸ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca* (Opere complete, vol. V, Editori Riuniti, Roma, 1974), a p. 37 si legge: «forze produttive e mezzi di relazione che nelle situazioni esistenti fanno solo del male...».

⁹ A. Heller, op. cit., p. 17.

¹⁰ R. Rossanda, «Manifesto, quotidiano comunista?», il manifesto 6 giugno 1990.

¹¹ N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 1970.

¹² G. Ferrara, *Ai comunisti: lettere da un traditore*, Laterza, Bari, 1991.

¹³ «Rifondazione comunista: chi sono, che cosa vogliono. Intervista collettiva», il manifesto 3 maggio 1991.

¹⁴ «Così, soprattutto il comunismo è un'astrazione dogmatica, e con ciò ho in mente non un qualsiasi immaginario e possibile comunismo, ma il comunismo realmente esistente...». Marx a Rüge, settembre 1843, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, pp. 154-155.

I. Come si pone la questione dell'identità comunitaria

¹ Si vedano in particolare le due opere: *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano, 1975 e *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma, 1974.

² E. Scalfari, «Il nuovo Far West chiamato Italia», la Repubblica 25 febbraio 1990.

³ E. Scalfari, «Perché non possono più dirsi comunisti», la Repubblica 14 novembre 1989.

⁴ E. Erikson, *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando, Roma, 1984.

⁵ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Opere complete*, vol. V, Editori Riuniti, Roma, 1974, p. 37.

⁶ Ibidem.

⁷ K. Marx, *// capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1989, libro I, p. 826.

⁸ A. Occhetto, «Una costituente per aprire una nuova prospettiva della sinistra», *Relazione al Comitato centrale del Pci, l'Unità*, 21 novembre 1990, p. 6, dove Occhetto articola una critica a Marx su questo punto.

⁹ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 182.

¹⁰ «La vita politica è la vita aerea, l'eterea ragione della società civile». Karl Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 90.

¹¹ Intervista a Biagio De Giovanni. «Comunismo addio», il manifesto 24 dicembre 1989, p. 18.

¹² Per una elaborazione teorica di questo principio, si veda *I principi e l'efficienza* di Michele Salvati, in Aa. Vv., *Progetto 89, Il Saggiatore*, Milano, pp. 165 e sg.

¹³ Affermazione di Biagio De Giovanni nell'intervista a il manifesto, citata.

¹⁴ Nella relazione di Achille Occhetto alla Direzione del Pci del 14 novembre 1989 si legge: «Noi abbiamo già affermato da tempo di non far più parte del movimento comunista, ma anche una simile affermazione appare ormai del tutto insufficiente, non solo dinnanzi al fatto che un movimento comunista non esiste più nella realtà...».

¹⁵ Intervista a Biagio De Giovanni, «Non è liquidazione», l'Unità 20 gennaio 1990.

¹⁶ E. Scalfari, art. cit. 14 novembre 1989.

¹⁷ M. Salvati, «La svolta, un atto dovuto alla miglior tradizione del Pci», l'Unità 30 novembre 1989.

¹⁸ Biagio De Giovanni, intervista a l'Unità cit.

¹⁹ J. Le Goff, *Tempo della chiesa, tempo del mercante*, Einaudi, Torino, 1977, p. 13.

²⁰ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 34.

²¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1970, p. 126.

II Chi sono i fautori dell'agire comunitario?

¹ Michele Salvati, «La svolta un atto dovuto...», art. cit.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ B. De Giovanni, intervista a l'Unità cit. Ma Salvati nel 1982 in *Sinistra e complessità*, aveva sostenuto: «i paesi dell'area socialista sono esempi di un modo socialistico di produzione». Riportato in *Interessi e ideali*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 103.

⁵ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975, p. 93.

⁶ M. Salvati, «La svolta un atto dovuto...», art. cit.

⁷ Ibidem.

⁸ Per una lettura analoga, vedi N. Badaloni, «Difendo il comunismo come un'idea limite», l'Unità 31 gennaio 1990.

⁹ K. Marx, *Dibattiti sulla libertà di stampa*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. I, Editori Riuniti, Roma, 1982, p. 134.

¹⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 174.

¹¹ Intervista a Giolitti e Foa su la Repubblica del 24 gennaio 1990.

¹² K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 43.

¹³ K. Marx-F. Engels, *La sacra famiglia*, in *Opere complete*, vol. IV, Editori Riuniti, Roma, 1972, p. 38.

¹⁴ Checché ne dica Salvati, il problema della ricerca delle «gambe» adatte a far circolare degli ideali è un problema del tutto immaginario appunto perché gli ideali hanno solo una parvenza di autonomia, mentre in realtà esprimono sempre un modo determinato della vita degli individui. Sono cioè sempre dotati fin dall'inizio di proprie «gambe».

¹⁵ G. Bocca, «I nostalgici del comunismo», la Repubblica 27 gennaio 1990.

¹⁶ K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pp. 104-106.

¹⁷ K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 99 e sgg.

¹⁸ A. Ronchey, «Il caso Perrier e quello del Pci», la Repubblica 4 marzo 1990.

¹⁹ Chiara Valentini, *Il nome e la cosa*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 16.

²⁰ È famosa la descrizione che Marx fa di questo fenomeno ne *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Milano, 1896 [Reprint Feltrinelli], p. 13.

²¹ D'altronde nel 1990 un'impresa produttrice di cioccolata reclamizzava i suoi prodotti sostenendo che il nome sulla cioccolata era impresso in oro zecchino, che «notoriamente se mangiato fa bene».

²² Salvatore Veca, *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 185. M. Salvati, *Interessi e ideali*, cit., p. 13. La posizione degli autori che sostengono questa tesi è stata recentemente fatta propria anche da Giovanni Paolo II che ha definito il procedere verso la comunità, come la manifestazione del comportamento di «quegli uomini che ritengono di possedere il segreto di un'organizzazione sociale perfetta che renda impossibile il male». Lettera enciclica, *Centesimus Annus*, 25, Città del Vaticano, 1991. Secondo il Papa «la concezione marxista-leninista ritiene che alcuni uomini, in virtù di una più profonda

conoscenza delle leggi di sviluppo della società o per una particolare collocazione di classe o per un contatto più profondo con le sorgenti della coscienza collettiva, sono esenti dall'errore» (ivi, p. 44). Ora, una simile critica, avanzata in un documento che promana ex cathedra, e quindi si presume ispirato da Dio, mostra fino a che punto gli uomini non riescano a vedere in se stessi ciò che vedono negli altri!

²³ Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 123.

III Che cosa è l'agire comunitario?

¹ Claudio Napoleoni, «La libertà del finito», *Palomar*, n. 3, 1987, p. 21.

² Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 126.

³ Adam Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile*, Vallecchi, Firenze, 1973, p. 141.

⁴ Karl Marx, *Die Frühschriften*, Kroner Verlag, Stuttgart, 1964, p. 399.

⁵ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 67-68.

⁶ Ivi, p. 68.

⁷ Thomas Paine, *I diritti dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma, 1978, pp. 67-107.

⁸ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 224.

⁹ Il Papa, nell'aprile del 1990, ha esplicitamente rimproverato la borghesia industriale italiana per aver rinunciato a continuare a riconoscere nella divinità il fondamento del proprio potere terreno.

¹⁰ Dibattito tra i redattori di Italia Radio (Emittente del Pci), vedi «Divisioni via etere», il manifesto 1 dicembre 1989.

¹¹ Claudio Napoleoni, «Critica ai critici», *La Rivista Trimestrale* 4, 1986, p. 148.

¹² Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, vol. II, p. 279.

¹³ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, vol. V, cit., p. 3.

¹⁴ Vedi la mozione n. 1 presentata al Congresso del Pci di Bologna del 1989.

¹⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali...*, cit., vol. I, p. 101.

¹⁶ K. Marx, *Capitolo VI inedito del Capitale*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, p. 99.

¹⁷ K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., p. 107.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2018

- Q. nr. 11/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (IV Parte)
Q. nr. 10/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (III Parte/2)
Q. nr. 9/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (III Parte)
Q. nr. 8/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (II Parte)
Q. nr. 7/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (I Parte)
Q. nr. 6/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (IV Parte)
Q. nr. 5/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (III Parte)
Q. nr. 4/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (II Parte)
Q. nr. 3/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (I Parte)
Q. nr. 2/2018 – Alla scoperta della Libertà che manca (V Parte)
Q. nr. 1/2018 – Alla scoperta della Libertà che manca (IV Parte)
-

2017

- Q. nr. 11/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (III Parte)
Q. nr. 10/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (II Parte)
Q. nr. 9/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (I Parte)
Q. nr. 8/2017 – Oltre la crisi del Comunismo
Q. nr. 7/2017 – Il Comunista negato – Un soggetto in bilico tra regresso e coazione a ripetere
Q. nr. 6/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra) (Terza parte)
Q. nr. 5/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra) (Seconda parte)
Q. nr. 4/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra) (Prima parte)
Q. nr. 3/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Seconda parte)
Q. nr. 2/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Prima parte)
Q. nr. 1/2017 – Per comprendere la natura dello Stato Sociale e la sua crisi
-

2016

- Q. nr. 10/2016 – La crisi e il bisogno di rifondazione dei rapporti sociali - In ricordo di Primo Levi e Federico Caffè
Q. nr. 9/2016 – 1. L'individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione?
2. Il capitale è zoppo, non seguiamolo nella sua illusione di essere una lepre
Q. 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)
Q. 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)
Q. 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)
Q. 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)
Q. 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)
Q. 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)
Q. nr. 2/2016 – La disoccupazione al di là del senso comune
Q. nr. 1/2016 – Meno lavoro o più lavoro nell'età microelettronica?

Sinistra, un'idea worth spreading

Giovanni
Mazzetti

Contro
la barbarie sulla
previdenza



Come un popolo di ignoranti
ha distrutto un patrimonio
culturale fondamentale

Asterios

Contro la barbarie
sulla Previdenza

Giovanni Mazzetti
Asterios (collana Lo stato del mondo)

Uscita in libreria:
SETTEMBRE 2017

