

Estratti

Antonio Chiocchi

# LA PLURIDIMENSIONE DEL CONFLITTO

TRAME E FRONTIERE



LAVORO DI RICERCA

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA  
Biella  
1<sup>a</sup> edizione giugno 2020

Antonio Chiocchi  
LA PLURIDIMENSIONE DEL CONFLITTO  
TRAME E FRONTIERE

Estratto da  
RIVOLUZIONE E CONFLITTO  
Categorie politiche



LAVORO DI RICERCA  
BIELLA

<https://www.lavorodiricerca.altervista.org>

## **AVVERTENZA**

I testi che compaiono in questo "Estratto", al pari di tutti gli altri che costituiscono "Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche", sono stati scritti nella prima metà degli anni Ottanta e nella prima metà dei Novanta. Prima di essere raccolti in un unico volume, sono comparsi in pubblicazioni dell'Associazione culturale Relazione e sulla rivista "Società e conflitto".

A. C.

*giugno 2020*

# INDICE

## AVVERTENZA

### Cap. 1

#### TRAME DEL CONFLITTO

#### TRA LIBERTÀ, RIVOLUZIONE E CAMBIAMENTO

1. La dimensione profonda del conflitto 5
2. Il mutamento tra conflitto e rivoluzione 11
3. La teoria della rivoluzione in Marx 19
4. Elementi di critica della struttura della rivoluzione in Marx 32
5. Il nodo consenso/conflitto: alcuni approcci teorici 40
6. Il paradigma egualitario: ovvero la critica del dominio e delle discriminazioni 65
7. Il muro degli interessi 75
8. Pluralità dei beni e aree distributive 81
9. Monopolio, dominanza, conflitto 88
10. Tra democrazia e complessità: il primato dei diritti 97

### Cap. 2

#### PARADOSSI DEL TEMPO E FRONTIERE DEL CONFLITTO

1. La rimozione delle trame del conflitto 107
2. Il problema del tempo di fronte al ritmo, all'unità e alle differenze del conflitto 112
3. Senso della vita tra revoca e dilazione di tempo 115
4. Dalla solitudine alla libertà 118
5. Destino e forme: le frontiere della vita 124
6. 'Politico' senza dilemmi e invisibilizzazione del conflitto 126
7. Etica e conflitto: il tramonto delle macroetiche soggettive e del minimalismo etico 130
8. Tra *now* e *future*: etiche conflittuali e soggetti conflittuali 133
9. Doppiezze della politica: oltre il Centauro della democrazia (Gli elementi del problema) 137
10. Metaconflitti: etica, pace e guerra 140

# CAP. 1

## TRAME DEL CONFLITTO.

### TRA LIBERTÀ, RIVOLUZIONE E CAMBIAMENTO

#### 1. *La dimensione profonda del conflitto*

Se è, certamente, vero che la teoria del conflitto nasce in una dialettica serrata con il paradigma teorico marxiano, altrettanto vero è che essa si sia, ben presto, posta come superamento e/o come contraltare del marxismo<sup>1</sup>. Gli inizi del XX secolo aprono queste nuove piste di ricerca teorica, di cui Georg Simmel rappresenta il riferimento alto<sup>2</sup>.

Per Simmel, il conflitto è una categoria costitutiva dell'eserci individuale e sociale. Nel suo strato profondo, il conflitto nasce dalla contesa che si insinua tra cultura ed etica. Entrambe, in maniera opposizionale, attraggono a sé l'assolutezza del soggetto, non senza prima averlo ridotto ad assoluta oggettività: la "cultura con l'oggettività di un'opera d'arte, che esige un *abbandono* senza riserve, l'etica con l'oggettività che è insita nel concetto di *assoluto* della 'volontà buona', nel carattere dell'*etica del dovere*. Concepiti in tal modo, questi due concetti circoscrivono l'*ambito totale dello spirito*'<sup>3</sup>. Ed è proprio l'ambito totale dello spirito a produrre, contemporaneamente:

(a) le *figure del conflitto* (Fichte, Tolstoj, Baudelaire, Wil-

---

<sup>1</sup> Per questa relazione di continuità/discontinuità col marxismo, cfr. R. Collins, *Teorie sociologiche*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 153 ss.; nei paragrafi successivi emergeranno alcuni dei punti di continuità/discontinuità maggiormente rilevanti.

<sup>2</sup> L'opera con cui Georg Simmel sistematizza la sua posizione teorica sul conflitto è *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Dunker e Humboldt, 1908; trad. it. *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989.

<sup>3</sup> G. Simmel, *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Napoli, Guida, 1968, p. 42; corsivi nostri.

de);

(b) le *figure della conciliazione*: il *soggetto perfetto* (Goethe)<sup>4</sup>.

Sia le figure del conflitto che le figure della conciliazione richiamano direttamente la relazione etica/libertà. Intorno a questo nodo, Simmel individua una cesura: se nel XVIII secolo le tendenze dell'etica pongono come loro ideale la *libertà* e l'*eguaglianza* (Kant), nel XIX secolo prende luogo una divaricazione: da un lato, l'etica che persegue la *libertà senza eguaglianza*; dall'altro, l'etica dell'*eguaglianza senza libertà*<sup>5</sup>. Simmel è ancora più preciso: "L'eguaglianza senza libertà la rappresenta come istanza il socialismo ... La libertà senza eguaglianza è la tendenza futura molto più forte, qui si forma la nuova *forma ideale*, che pone la *diseguaglianza* come *ideale positivo*"<sup>6</sup>. Di fronte alla crisi dei *diritti di eguaglianza* delle democrazie avanzate, l'analisi di Simmel assume un valore profetico. Ora, è proprio la crisi dei diritti di eguaglianza che vanifica l'esercizio dei *diritti delle differenze*, trasformando la differenzialità delle società complesse in *diseguaglianze formali codificate*. In base a ciò, il richiamo di principio al "valore dei diritti" non riesce più a nascondere quest'evidenza: la razionalità democratica, nel suo complicato rapporto con la "complessità sociale", postula e mette in opera poteri di accesso che si risolvono immediatamente in esclusioni di scala dallo spazio politico e dalle sfere di esercizio dei diritti e della giustizia distributiva. Il discorso di Simmel, di questo esito, fornisce una lettura anticipata, per molti aspetti ancora attuale. In questo, come in numerosi altri punti, rivela la sua infondatezza quella critica che attribuisce una totale mancanza di politicità alla riflessione simmeliana.

L'investigazione di Simmel della relazione contraddittoria tra etica e cultura, dal punto di osservazione della nostra indagine sul conflitto, costituisce il tramite ineludibile, per il

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 47-48.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 48-49; corsivi nostri.

perseguimento di un duplice obiettivo:

- a) situazionare la scala di apicalità del conflitto;
- b) verificare, in epoca contemporanea, uno dei luoghi caldi della critica alla razionalità del moderno: il nesso di appartenenza tra responsabilità e libertà<sup>7</sup>.

Già questo dice, per intero, della politicità del discorso di Simmel. Forme della vita e forme del conflitto non si lasciano mai catturare, in lui, nell'universo assoluto dell'etica e della cultura<sup>8</sup>. Ciò impedisce, alla radice, che il dispositivo assolutizzante del 'politico' possa mai afferrarle, rinserrandole in soluzioni totali ultimative. Vita e conflitto sgusciano via, si ripetono e rinnovano all'infinito: insensata è la pretesa del discorso etico-culturale e logico-politico di dare soluzioni statiche alla dinamica delle forme della vita e del conflitto. La verità delle forme, nel loro incessante moto, sta nell'apparente, ma creativo, paradosso di rifiutare *una forma data*. La "formabilità" delle forme (della vita e del conflitto) fa sì che esse diano incessantemente luogo a forme nuove, quasi sempre imprevedibili e, tuttavia, animate da una poietica che è quanto di più rigoroso possa immaginarsi. Il *passaggio di forma* e i *passaggi delle forme* diventano, allora, l'oggetto precipuo della riflessione e dell'indagine empirica. Il conflitto è, insieme, un moto dell'animo, una

---

<sup>7</sup> Sul punto, registriamo una sorprendente vicinanza tra Simmel e le posizioni di G. B. Vico, per la cui analisi sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. I, *Dalla filosofia alla politica*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", 1993; segnatamente, il cap. V.

<sup>8</sup> Una lettura della posizione di Simmel precedente, su più punti, in tale direzione è stata formulata da A. Dal Lago, *Una filosofia del conflitto. Note sull'attualità di Simmel*, "aut aut", n. 208, 1985; anche se, poi, Dal Lago continua a leggere in Simmel "l'indifferenza per il politico" (p. 64). Ultimamente, Dal Lago, su questo registro, ha fornito una rilettura complessiva dell'opera simmeliana: *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino, 1994.

postazione, un'intersezione dello spazio/tempo e una situazione da cui osservare, analizzare e ripensare e rivivere la complessa morfogenesi appena richiamata.

Gli universali logici ed etici, al pari di quelli politici, appaiono qui sfibrati. La base profonda del conflitto non sta unicamente nell'attrito etica/cultura, ma anche e soprattutto nell'impossibile "chiusura del circolo" ad opera della cultura e dell'etica. La "ripetizione" dell'etica da parte dell'etica e della cultura da parte della cultura non assume mai, nell'effettualità, le sembianze del "circolo chiuso"<sup>9</sup>. Il "circolo chiuso" è qui soltanto il parto di un'astrazione che materializza i suoi limiti e le sue pretese. Potremmo dire, coniugando insieme Vico, Goethe, Nietzsche e Simmel: *nell'eterno ritorno tutto muta e si rinnova*; oppure, rifacendoci a Deleuze: *nella ripetizione prende luogo la differenza*. Il che vuole dire: nella riproposizione infinita del gioco della vita, il conflitto è il momento di *apertura e riapertura del gioco*, affinché si adempiano passaggio e mutamento delle forme, non già degli universali dell'etica, della politica, della cultura o della razionalità. Volendo, in prima approssimazione, tentare una definizione, possiamo dire: il conflitto non è una categoria filosofica, etica, politica, culturale, sociologica, ecc.; bensì un *esistenziale* che fissa la sua dimora e la sua azione:

(a) in ogni forma della vita interiore ed esteriore dell'in-

---

<sup>9</sup> Suggestiva quanto precisa è, sul punto, la metafora simmeliana della ruota: "Il procedere del mondo mi appare come il volgersi di una ruota mostruosa, appunto come il presupposto dell'eterno ritorno. Ma tuttavia non con la stessa conseguenza, che realmente, in qualche momento si ripeta l'identico. La ruota, infatti, ha un raggio mostruosamente grande. Solo quando è trascorso un tempo infinito, cioè mai, l'identico può tornare all'identico luogo. Tuttavia si tratta di una ruota che gira e che, secondo la mia idea, va verso l'esaurimento della molteplicità qualitativa, senza esaurirla in realtà" [*Diario postumo*, in *Saggi di estetica* (a cura di M. Cacciari), Padova, Liviana, 1970, p. 13; cit. da A. Dal Lago, *Una filosofia del conflitto ...*, cit., p. 59].



- dividuo e della società;
- (b) ad ogni livello di interazione soggettiva e di organizzazione sociale;
- (c) a tutti i piani che ineriscono la possibilità della decisione e l'indecidibilità stessa delle scelte;
- (d) lungo i tornanti dell'indicibile e dell'inesprimibile.

Possiamo aggiungere, precisando e, allo stesso tempo, complicando le cose: l'esistenziale conflitto abita e sprofonda nel cosmo interiore e nel cosmo esteriore: li squarcia e li attraversa, li pone in comunicazione e dialogo, li fa collidere con asprezza, li ricombina in una nuova architettura e rappresentazione del mondo e della vita. Il conflitto è il punto di appoggio e di passaggio di ogni mutamento di forma e della resistenza stessa delle forme viventi al mutamento.

Inseguire e descrivere le tracce e gli itinerari del conflitto, proseguendo su questa direttrice di analisi, consente di smontare e decostruire in positivo i punti concentrazionari in cui l'etica e la cultura stringono e costringono le forme della vita. Ora, una delle sorgenti profonde del conflitto è proprio rappresentata dal titanismo etico consistente nel voler concentrare la vita intera in un unico punto: il *punto etico*. Tale fenomeno, come osserva Simmel, fa sorgere "naturalmente un gran numero di conflitti; infatti non appena *un* punto viene stimato il più alto, non è naturalmente più possibile una *pacifica convivenza*. Ma si può, forse, dire: anche il conflitto è una *forma di unità*, infatti l'*unità della lotta* è spesso più grande di quella di una pacifica convivenza"<sup>10</sup>. Ed è quale "forma di unità" e come "unità della lotta" che il conflitto "è forse un momento *più alto* della vita"; da qui deriverebbe l'"originaria suddivisione" della vita nel "dover essere", nel "conveniente" nel "ciò che si deve"; da qui, ancora, il *conflitto dei doveri*<sup>11</sup>. La morte dell'eroe nella tragedia greca, conclude Simmel, drammatizza all'estremo il conflitto, per il motivo che lo rende *insolubile*; se questo costituisce il "tra-

---

<sup>10</sup> G. Simmel, *L'etica e i problemi...*, cit., p. 80; solo il primo corsivo è di Simmel.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 80-81; corsivi nostri.

gico del dramma", ne consegue che, al punto estremo della riflessione simmeliana, il conflitto si configura come la forma tragica attraverso cui viene alla luce la decisione, nell'impossibilità di realizzare il suo ideale<sup>12</sup>.

L'"unità della lotta" espressa dal conflitto non necessariamente muove verso la drammatizzazione della vita e della decisione, come traspare dalle conclusioni a cui perviene Simmel. Al contrario, pone continuamente il soggetto e le forme sociali organizzate di fronte alla scelta della *libertà* e alla *responsabilità* di tale scelta. La realizzazione di "ciò che è idealmente richiesto" non sta nella mera dinamica del conflitto; bensì nel confronto che aprono con il conflitto il soggetto e le forme sociali che si assumono la responsabilità della vita, per la costruzione e ri-costruzione della libertà. La tragedia ha un esito fatale, poiché sottrae la libertà al soggetto e lo consegna inerme nelle mani del destino; poiché neutralizza il conflitto tra vita e destino, dando per presupposta la soccombenza della prima nei confronti del secondo. Nella tragedia, l'"unità della lotta" espressa dal conflitto appare come una particolare forma di pacificazione del soggetto e della vita. La vita senza libertà e il soggetto senza libertà sono gli attori principali della tragedia; ma il loro è un protagonismo passivo, poiché votato alla scacco. Così non è nella vita reale. Qui la libertà è sempre in gioco: è il possibile della scelta e della responsabilità. L'esito non è predeterminato, ma dipende unicamente dai modi con cui avviene la messa in gioco della responsabilità in cerca di libertà. Nella tragedia il conflitto è rovina; nella vita reale, *anche* occasione di libertà. Smarrendo le vie del conflitto, occultandole od ostruendole, si smarriscono le vie della libertà; cioè: ci sottraiamo alla responsabilità. Come ci ricorda Simmel, con una sorprendente assonanza col discorso etico-filosofico di G. B. Vico: "Noi siamo liberi, perché dobbiamo essere responsabili"<sup>13</sup>.

Concepire il conflitto come un esistenziale vuole dire rile-

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 59.

varne il significato di universalità e differenzialità, di globalità e capillarità; di immedesimazione intima con i fatti e i problemi veri della vita; di trascendentalità dalla datità immanente. Significa riconoscergli fluenza e relazioni di empatia e contesa con tutte le forme della vita. Significa che niente è presupponibile e spiegabile, soggiornando nel "circolo chiuso" (etico, politico, filosofico, scientifico, ecc.). Significa che nulla è dimostrabile; ma tutto è da mostrare e da descrivere. Significa che l'"osservatore" e l'"osservato" non sono dimensioni dicotomiche; ma, più precisamente, due dislocazioni dell'essere e del vissuto.

Aver ancorato il conflitto ad una "struttura profonda" non fa da ostacolo alla rilevazione delle sue *fenomenologie*, per ogni campo di tensione e per ogni dominio della vita sociale. Al contrario, costituisce una piattaforma da cui è possibile osservare, inseguire e descrivere le sue infinite forme di espressione. Al tempo stesso, consente di misurarsi con equilibrio critico con i vari paradigmi teorici che l'hanno approcciato. Nei prossimi paragrafi si tenterà di tener fede a questi assunti

## 2. *Il mutamento tra conflitto e rivoluzione*

Ha fatto osservare C. Mongardini che nella teoria di Simmel il conflitto, concepito quale *interazione*, rientra in una più generale teoria del *mutamento sociale*<sup>14</sup>. Le conseguenze rilevanti di questo approccio sono due e soltanto apparentemente in contrasto tra di loro:

- (a) in quanto *interazione*, il conflitto non è soltanto fattore di "disordine", ma anche di "ordine";
- (b) in quanto portatore di *mutamento*, il conflitto è un fattore di "scardinamento" dell'equilibrio sociale dato.

La prima caratteristica del conflitto contrasta la teorica marxiana della lotta di classe; la seconda si muove ancora

---

<sup>14</sup> C. Mongardini, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel, Introduzione* a G. Simmel (a cura di C. Mongardini), *Il conflitto della cultura moderna*, Roma, Bulzoni Editore, 1976, pp. CLXX-CLXXI.

nel suo alveo. Ma le due caratteristiche non sono legittimamente dissociabili. La coappartenenza di ordine e mutamento rende la teoria simmeliana del conflitto più estensiva ed elastica del paradigma marxiano della lotta di classe (ma anche più "dolce") e più avanzata delle teoriche della stabilità sociale e politica. Possiamo dire: in Simmel, la critica del paradigma marxiano si accompagna ad una confutazione anticipata delle teoriche funzionaliste dell'integrazione sociale. Questa specificità della posizione simmeliana non è stata sempre colta e adeguatamente valorizzata. Da qui un'interpretazione altalenante del contributo di Simmel alla "sociologia del conflitto". Dalla cesura delle componenti di senso del conflitto, ancora, discende la dicotomia surrettiziamente creata dal funzionalismo e dalle "teorie del conflitto" tra "società puramente morale" e "società puramente coercitiva", con la parallela recisione dei legami simbiotico-critici esistenti tra norme e potere e tra istituzioni e società<sup>15</sup>.

Il campo primario di esistenza e insistenza del conflitto, per Simmel, è l'unità: l'acutizzazione dei conflitti non fa altro che allargare il campo dell'unità: "Tanto più acuti saranno i contrasti, tanto più contrastata sarà la vita del singolo, ma anche tanto più grande la coscienza dell'unità. Se questa non ci fosse in misura notevole come si giungerebbe alla coscienza di un conflitto; *il conflitto è possibile solo nell'unità*. Il conflitto è anche la scuola in cui l'io si forma, e *quanto più unitariamente vogliamo formare l'io, tanto più sarà ricco di conflitti*"<sup>16</sup>. E ancora: "Tanto più profondamente ogni impressione affonda nella vita interiore, tanto più conflitti sorgeranno, ma tanto più anche l'uomo si *sentirà unità*. Il con-

---

<sup>15</sup> Per una critica di queste impostazioni riduttive, si rinvia al saggio di D. Lockwood, *Integrazione sociale e integrazione sistemica*, "Società e conflitto", n. 7/8, 1993; in particolare, cfr. i punti I, II e IV, pp. 85-87, 87-92, 99. La stessa confutazione di Lockwood, per quanto penetrante e di estremo interesse, non è esente da lacune; come vedremo.

<sup>16</sup> G. Simmel, *L'etica i problemi...*, cit., p. 87; corsivi nostri.

flitto è appunto la *forma* in cui l'io *si forma* e si *contrappone* al mondo<sup>17</sup>. Ciò non esclude il legame d'amore; all'opposto, lo coinvolge intensamente: tra l'io e il tu degli amanti "sorge per la coscienza umana il *primo* dei suoi *conflitti* e la *prima* delle sue *unificazioni*"<sup>18</sup>.

Come questa dinamica, apparentemente intimistica e soggettivistica, implica società e mutamento sociale?

La società, in quanto intersezione di microcosmi tra di loro in rapporto di connessione e distinzione, ha una forma data (e non un'altra), un determinato (e non un altro) grado di formazione e formabilità, in correlazione alle modalità attraverso cui dà risoluzione:

- (a) ai conflitti che la generano;
- (b) ai conflitti che essa genera.

Non esiste la società *prima* del conflitto; né un conflitto *al di fuori* della società. Nemmeno i microconflitti interiori si danno fuori della sfera di vigenza del "sociale", poiché nessun individuo, per quanto sradicato, emarginato e/o ribelle possa sembrare e/o autorappresentarsi, può essere situato e concepito fuori della società. Analogamente, il legame comunitario e le contraddizioni sociali sono anche relazioni tra individui col loro carico di aspettative, interessi, pulsioni, frustrazioni, angosce e desideri che non costituiscono il merico ricalco coscienziale delle condizioni e dei limiti del "sociale".

Le fenomenologie del conflitto interessano tanto la società quanto l'individuo. La forma società è una forma di interazione che ha tra i suoi agenti costitutivi il conflitto; l'individuo è una forma di vita che ha nel conflitto una delle sue matrici originarie. L'interazione sociale è una forma di integrazione e una forma di conflitto: il conflitto stesso è una forma di integrazione, così come l'integrazione è una forma di conflitto. Dalle trame del conflitto e dell'integrazione discendono sempre cerchie di inclusione e di esclusione nell'

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 87-88; corsivi nostri.

<sup>18</sup> G. Simmel, *Frammento sull'amore*, Milano, Athena, 1927, p. 16, corsivi nostri; cit. da C. Mongardini, *op. cit.*, p. CLXXIII.

appropriazione, distribuzione e uso dei beni materiali e immateriali, dei diritti di autonomia e libertà. A seconda delle condotte dell'inclusione/esclusione, il conflitto "integra" alcuni beni e alcuni diritti e ne esclude altri; lo stesso deve dirsi per l'integrazione.

Certo, differenti sono:

- (a) le specie di diritti e di beni che rispettivamente conflitto ed integrazione garantiscono e smentiscono;
- (b) gli strati sociali che rispettivamente conflitto ed integrazione collocano in posizione di primato e di potere.

L'unità del conflitto non elimina le ragioni, i motivi e i soggetti (sociali e individuali) del conflitto; tantomeno vi riesce l'unità ordinamentale dell'integrazione.

Sulla scorta del dettato simmeliano, possiamo inventare:

- (a) il *limite pacificatorio* del paradigma della lotta di classe: Marx, causalizzando l'antagonismo sociale alla contraddizione tra rapporti di produzione e forze produttive, finisce coerentemente col concepire il comunismo come una forma di *società ultimativa*, armonica e riconciliata, non più abitata dalle classi e non attraversata da conflitti di classe;
- (b) il *limite spoliatorio* del funzionalismo: l'equilibrio funzional-sistemico si rivela, in verità, come unità fittizia, a misura in cui potenzia e nasconde i processi di emarginazione, taglia le cerchie della decisione politica e della selezione dei problemi oggetto di scelta e risoluzione, con un dimagrimento ininterrotto dell'area dei diritti e delle sfere di libertà.

Nel primo caso, la teleologia del mutamento sociale si rovescia, paradossalmente, in una teologia simbolica e politica dell'assenza di mutamento; nel secondo, l'integrazione sociale si preoccupa più di imbrigliare e destrutturare il mutamento sociale che di assecondarlo, fino al punto di configurarsi come una puntuale strategia dell'anti-mutamento. Nell'impianto di Marx — e ancor più nel marxismo —, l'impossibile della libertà preme sul possibile, frangendone il movimento per linee interne; in quello funzionalista, il necessario

dell'ordine si dilata fino all'inverosimile: costringe nel suo giogo il possibile ed espunge la rivoluzione dal campo della riflessione e dell'esperienza. In entrambi, per quanto in modi assai diversi tra di loro, irreparabilmente compromesso appare il rapporto dell'individuo e della società con la libertà.

Il conflitto come interazione, transitante in perpetuo per l'"unità della lotta", è il punto forte dell'impianto simmeliano, sia rispetto al paradigma marxiano che a quello funzionalista. Il mutamento come portato naturalistico del movimento delle forme del conflitto, con la conseguente espulsione del soggetto e della relazione soggetto/oggetto dalla dialettica storica e politica, è il punto debole della concezione del conflitto di Simmel, a confronto della posizione marxiana. Quello simmeliano può essere definito il paradigma del *conflitto senza soggetto*, sul cui sfondo la storia è imprigionata in un destino tragico, senza possibilità di riscatto alcuno. La libertà diviene, così, un oggetto irrepresentabile, impensabile e inesprimibile. Privata della libertà, la storia resta un *movimento senza oggetto*. Il mutamento sociale, in questa cornice, finisce con l'essere la nuda e cruda evoluzione sociale, coincidendo in toto con le novità e le rielaborazioni da essa implicate. Qui il "mutamento" prescinde dalla qualità: che sia un regresso o un progresso poco importa. E siccome sempre c'è qualcosa che cambia, si dovrebbe, su queste basi, concludere che sempre c'è mutamento sociale.

Così non è.

Il mutamento sociale rimanda indissolubilmente ad una:

- (a) trasformazione delle funzioni politiche dello Stato e delle funzioni economiche delle istituzioni della proprietà;
- (b) ridefinizione dei "modi del produrre", delle forme e degli oggetti del produrre;
- (c) generazione di nuove figure sociali e nuovi attori;
- (d) messa in campo di istituti simbolici che innovano le reti della comunicazione sociale, degli stili di vita, dei

costumi e dei consumi<sup>19</sup>.

Alla luce di questo schema argomentativo, appare limitata la concettualizzazione che Lockwood dà del "mutamento sociale": "cambiamento nella struttura istituzionale di un sistema sociale; più in particolare ... trasformazione dell'ordine istituzionale profondo di una società, tale che si possa parlare di un cambiamento del tipo di società"<sup>20</sup>. Con tutta evidenza, il concetto di "mutamento sociale" ha in Lockwood un limite politicista, nel senso che a fondamento del cambiamento del *tipo* di società viene posta la trasformazione dell'*ordine istituzionale profondo*. La conseguenza inevitabile è che quest'ultimo diventa una sorta di "fondamento senza fondamenti", sottratto al movimento storico e alle fenomenologie del "sociale", interamente spiegabile con i fenomeni e i processi che avvengono nella sfera politico-istituzionale. Siffatta concettualizzazione, più che una classificazione categoriale del "mutamento sociale", finisce con l'essere l'involontaria linea di disvelamento della frattura tra le scienze politico-sociali e ciò che è vivo e si muove nel "sociale" e nella stessa "società politica". Ulteriore spia di tale limite è l'apriori di Lockwood, secondo il quale viene postulato come non necessario "raggiungere un accordo su cosa si intenda per 'ordine istituzionale profondo' di una società o su come una tipologia di società vada enucleata, prima che ci possa essere una discussione dotata di senso sul come il processo di mutamento abbia luogo"<sup>21</sup>. In questo modo, una premessa indimostrata funge da motore e da risultato non solo della riflessione, ma dei processi reali, erigen-

---

<sup>19</sup> Per una ricognizione sintetica, ma densa, sulle varie concettualizzazioni del "mutamento sociale", secondo una linea interpretativa non interamente coincidente con la lettura che ne stiamo fornendo in questo saggio, cfr. L. Gallino, *Mutamento sociale* (voce), in *Dizionario di Sociologia*, Torino, Utet, 1983, pp. 456-461.

<sup>20</sup> D. Lockwood, *op. cit.*; il passo si trova all'apertura del saggio, p. 85.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 85.



dosi come fondamento e, insieme, finalità modellatrice del processo oggetto di ricerca e di definizione. Una discussione "dotata di senso" sulle modalità del "mutamento sociale" non è separabile dalla discussione sul senso dell'"ordine istituzionale profondo", essendo entrambe le cose vettori agenti e, nel contempo, riflessi del mutamento. Né è ipotizzabile un cambiamento nella "struttura istituzionale", al di fuori dell'interazione conflittuale tra società e istituzioni; tra dimensioni del "sociale" e ambiti dell'"economico"; tra sfere dell'"azione collettiva" e ambiti di persistenza dell'"interiorità"; tra "struttura materiale" e "struttura etico-culturale" dei contesti storico-sociali. E, infine, nell'argomentazione di Lockwood va ravvisato un non irrilevante "vizio logico". Se l'insignificanza della definizione di "ordine istituzionale profondo" viene supportata teoricamente dalla non necessità di un rinvio a priori ad una qualche teoria del "mutamento sociale"<sup>22</sup>, è proprio questa presunta insignificanza a fungere quale apriori che "regge" e "tiene" l'analisi e le sue risultanze teoriche e politiche.

A dire il vero, una teoria organica del "mutamento sociale" manca; di ciò la ricerca sociologica si è a più riprese lamentata<sup>23</sup>, essendosi creato uno sdoppiamento tra teorie del mutamento per via consensuale e teorie del mutamento per via rivoluzionaria che, a sua volta, ha indotto una sottoduplicazione tra teorie del mutamento per via conflittuale e teorie del mutamento per via rivoluzionaria<sup>24</sup>. Dal nostro

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>23</sup> Cfr. A. Etzioni, *Studi sul mutamento sociale*, Milano, Etas Kompas, 1968; L. Cavalli, *Il mutamento sociale. Sette ricerche sulla società occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1970; R. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*, Bologna, Il Mulino, 1971; W.E. Moore, *Il mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1971; R. Boudon, *Effetti "perversi" dell'azione sociale*, Milano, Feltrinelli, 1981.

<sup>24</sup> Cfr. A. L'Abate, *Consenso, conflitto e mutamento sociale. Introduzione a una sociologia della nonviolenza*, Milano, Angeli, 1990, pp. 165-181; 185-219.

punto di osservazione, però, questa ulteriore articolazione non ipostatizza una relazione di coincidenza tra "mutamento sociale" e "rivoluzione"; né crediamo che questo isomorfismo possa trovare un supporto teorico in Marx e nel marxismo; anzi. Di ciò ci occuperemo specificamente più avanti.

Le condizioni del mutamento non si realizzano linearmente e meccanicamente; implicano, al contrario, l'intervento volontario di istituzioni, soggetti sociali, gruppi di interesse, individui isolati, masse organizzate e non. Grandi mutamenti sociali non costituiscono unicamente la base di irradiazione di grandi conflitti; sono, del pari, il risultato dirompente di rilevanti e determinati nodi conflittuali. Uno dei limiti più vistosi delle "teorie del conflitto" è proprio quello di porre il "mutamento sociale" alla base del conflitto e non anche il conflitto alla base del mutamento sociale<sup>25</sup>. Ciò in un duplice senso: non sempre il mutamento è cagione di conflitto; non tutti i conflitti sono causa di mutamento. Il merito di Marx sta esattamente nell'aver tentato di individuare:

(a) le *forme storiche* e i *soggetti sociali* portatori di conflitto;

(b) le *tipologie* di conflitto portatrici di mutamento reale.

Che le sue identificazioni, col tempo, si siano rivelate poco cogenti, nulla toglie a queste sue intuizioni "metodologiche" ed "epistemologiche". In un certo senso, sono proprio queste identificazioni a costituire la "base cognitiva" del trascorrere, in Marx, della "teoria della lotta di classe" in "teoria della rivoluzione". Ed è la debolezza di questa "base cognitiva" a spiegare molti dei punti deboli della "teoria della rivoluzione" in Marx.

---

<sup>25</sup> Ciò è acutamente colto da D. Lockwood, *op. cit.*; in specie, punto I, p. 90. In particolare, Lockwood contesta gli asseriti delle teorie di J. Rex e R. Dahrendorf.

### 3. La teoria della rivoluzione in Marx<sup>26</sup>

Quello di "rivoluzione" è uno dei cardini concettuali del sistema teorico marxiano e si caratterizza specificamente per la sua multicontestualità, insistendo su tutto l'arco dell'essere e del fare dell'individuo e della società. Tale multicontestualità è stata, solitamente, interpretata come ambiguità di discorso o, addirittura, come carenza teoretica ed epistemologica.

Indubbiamente, scarti e oscillazioni sono presenti nel discorso di Marx sulla rivoluzione; ma essi vanno sempre ricondotti entro il contesto globale della progressiva maturazione della sua elaborazione. Sotto questo riguardo (*soprattutto* nel caso di Marx), non pare lecito ipostatizzare, mediante la metodologia parziale della periodizzazione, diverse concettualizzazioni della rivoluzione. Ne risulterebbe lo scar-

---

<sup>26</sup> Le opere di Marx assunte come riferimento in questo paragrafo sono:

- *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*;
- *La questione ebraica*;
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844*;
- *La sacra famiglia* (insieme ad Engels);
- *L'Ideologia tedesca* (insieme ad Engels);
- *Tesi su Feuerbach*;
- *Miseria della filosofia*;
- *Manifesto del partito comunista* (insieme ad Engels);
- *Le lotte di classe in Francia (dal '48 al '50)*;
- *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*;
- *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*;
- *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll.;
- *Il capitolo VI inedito*;
- *La guerra civile in Francia*;
- *Critica del programma di Gotha*;
- *Il Capitale*, Libri I-III.

dinamento dell'incedere teorico marxiano, il quale si caratterizza, al contrario, come *work in progress*, in cui le categorie concettuali vengono continuamente messe alla prova, riprese tra le mani e ridefinite ad una soglia di senso via via più larga e profonda. Le cesure tra i "prima" e i "dopo" della riflessione e delle definizioni, le stesse "svolte teoriche" che, sovente, l'analisi marxiana determina sul campo sono, in ogni caso, tenute insieme da un "filo" discorsivo, etico, politico e filosofico che non può essere reciso e che va dal "giovane Marx" al "Marx maturo", dal "Marx umanista" al "Marx scienziato", dal "Marx storico" al "Marx politico". Anzi, sono proprio tali cesure e svolte a reggere e a modellare/rimodellare, in gran parte, il "filo" dell'argomentare e del definire marxiani. Tra il contesto argomentativo-definitorio e il "filo" discorsivo, etico, politico e filosofico di Marx sussiste una relazione di indissociabilità.

È, particolarmente, la categoria di rivoluzione a rivelare questo modo d'essere dell'elaborazione teorica di Marx. In lui, la rivoluzione è una *categoria totale*, nel senso che investe tutte le sfere della "struttura" e della "sovrastuttura"; tutte le dimensioni della "vita sociale" e della "vita umana". Allo stesso tempo, però, quella di rivoluzione è, in Marx, una *categoria capillare*, nel senso che in ogni dominio dell'essere e del fare umano-sociale assume forme determinate, in relazione di interattività e non di omologia/analogia. Volendo, in prima approssimazione, definire lo statuto epistemologico-metodologico marxiano, possiamo qualificarlo come l'interazione delle *dialettiche della globalità* con le *dialettiche della puntualità*. Tutto questo è vero, nonostante il potente freno esercitato:

- (a) dal retaggio meccanicistico-positivista, a partire dal causalismo base materiale/apparati simbolico-ideologici;
- (b) dal sostanzialismo organicista, disvelato in maniera esemplare dall'escatologia comunista, intesa come assoluto intrascendibile della storia umana.

Ma la dialettica globale/puntuale, pur dentro i limiti appena accennati, non è che il corrispettivo del rapporto di

implicazione e coappartenenza tra teoria e prassi, il quale costituisce l'altro elemento specifico assolutamente marxiano, sin dal distacco giovanile dalla "sinistra hegeliana". Qui Marx non si limita a capovolgere la dialettica di Hegel, "rimettendola con i piedi per terra"; ma scopre per teoria e prassi nuove "funzioni": la liberazione integrale della storia e dell'umanità. Quantunque variamente esposta ora alle tentazioni della previsionalità teoretica e ora ad esiti prasseologici, Marx elabora una originale *dialettica interazionale* tra globalità e puntualità e tra teoria e prassi.

Se quanto siamo venuti dicendo ha un senso, ne consegue che quello marxiano è un *sistema teorico-pratico di relazioni analitico-comunicative* tra il piano multidimensionale della soggettività alienata e il piano multidimensionale della realtà alienante, in vista della:

- (a) disalienazione del soggetto ad opera della prassi;
- (b) trasformazione della realtà ad opera del soggetto disalienato.

Ne esce ulteriormente confermato che i livelli di definizione della teoria della rivoluzione di Marx sono molteplici. Non tutti hanno un'origine coeva; piuttosto, a misura dell'approfondirsi e dell'allargarsi dell'analisi marxiana, la loro elaborazione è andata maturando e precisandosi nel corso del tempo. Più che esistere in diverse interpretazioni e concezioni, in Marx, la teoria della rivoluzione va costantemente complessificando e allargando il suo orizzonte di senso. Le formulazioni giovanili e quelle della maturità, quelle storiche e filosofico-politiche vanno iscritte in un ambito unitario; non sono, pertanto, giocabili dicotomicamente l'una di contro all'altra. Solo procedendo in siffatto modo, è possibile avvicinare, con un grado di precisione apprezzabile, il complesso ambito definitorio della teoria della rivoluzione di Marx.

Iniziamo col dire che quella di Marx non è una teoria strutturale della rivoluzione, poiché — contro tutte le apparenze e qualche tentennamento — il comunismo, in lui, non è mera risultante "strutturale" della crisi irreversibile della formazione sociale capitalistica. Più precisamente ancora: in

Marx, il comunismo non è una "formazione sociale"; bensì una diversa allocazione dello spazio/tempo socio-umano, promossa da radicali processi di liberazione del genere umano e della società tutta intera. Essendo qui il comunismo sinonimo di libertà, la rivoluzione diviene la forma storico-sociale finalmente svelata della libertà. Non c'è sfera dell'umano agire e dell'organizzazione politico-sociale dell'esistente che venga risparmiata dalla libertà che si va svelando e dispiegando come rivoluzione.

Il comunismo come portato teleologico della critica dell'economia politica significa, in Marx, il ribaltamento dell'assio-logia monetaria borghese. Non più "miseria" e "ricchezza" economiche al centro degli "interessi" umani, sociali e politici; bensì *l'uomo ricco* e il *bisogno umano ricco*: qui l'uomo avverte che il bisogno umano più ricco è il bisogno dell'*altro uomo*. Il comunismo può essere qui concettualizzato come la *comunità dell'altro uomo*. La rivoluzione, al fondo, è proprio quel processo che trasforma in atto le virtualità dell'"altro uomo". Essa è, pertanto, fin dall'inizio una trasformazione radicale della vita umana e sociale che avviene nel segno della libertà, per il tramite della liberazione. Se nella società capitalistica la produzione è lo scopo degli uomini, la rivoluzione per il comunismo rende l'uomo scopo all'uomo e la vita dell'"altro uomo" diviene il motore primo dell'essere e dell'operare. Il mondo della modernità borghese-capitalistica, osserva Marx, è *volgare* proprio per questo: la produzione si presenta come scopo dell'uomo; la ricchezza, come scopo della produzione. L'economia è la scienza sublime di tale volgarità. Essa è il centro assiale della monetizzazione della ricchezza; vale a dire, l'agente ideologico-culturale e simbolico della devalorizzazione del suo senso, a misura in cui la capovolge in penuria, risparmio, rinuncia, alienazione. L'*ascesi* è l'idealtipo culturale perfetto della scienza economica del capitale; logico che il salariato debba essere lo schiavo ascetico produttivo. L'essere si capovolge nell'aver; il fare, nel tesaurizzare; il tesaurizzare, nell'accumulo di alienazione. La messa in valore dell'aver è svalorizzazione dell'essere; la svalorizzazione dell'essere è messa in valore

dell'alienazione. Il mondo delle cose e dei prodotti/merce si allarga; il mondo umano e dei sentimenti umani langue in catene. Qui il pregio e l'enorme limite, sostiene Marx, della "missione civilizzatrice" del capitale: aver costituito la base materiale per la liberazione integrale di tutte le qualità sociali e individuali e, al tempo stesso, inibire e impossibilitare, con la sua stessa esistenza, tale liberazione. Ecco una delle motivazioni fondanti che, secondo Marx, fanno del capitalismo il "regno della necessità" e del comunismo "il regno della libertà". La contraddizione fondamentale del modo di produzione capitalistico non sta tanto nell'antinomia tra "carattere sociale" della produzione e "carattere privato" dell'appropriazione, quanto nello scarto incolmabile tra la socializzazione crescente della produzione e la crescente interdizione della soddisfazione di *bisogni umani ricchi*. Ecco perché il "punto di vista" comunista deve essere quello della *società umana*, dell'*umanità sociale*. Ancora meglio: il comunismo è l'inveramento storico-culturale di tale "punto di vista". È "movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti", esattamente perché realizza storicamente l'orizzonte della società umana, costituendo e "organizzando" la comunità libera come umanità sociale.

Con ciò Marx effettua un capovolgimento teleologico a confronto della tradizione della modernità: riassorbe il *fine* nella *prassi* e nella *storia* degli esseri umani. Prassi e storia si arricchiscono di tutte le componenti culturali, simboliche, filosofiche, etiche e politiche che siamo venuti enumerando. Inoltre, divengono il *fondamento* di una *realtà intersoggettiva* inverata da una socializzazione non più infeudata sotto la patogenesi del capitale. La perspicuità della relazione intersoggettiva comunista risiede, in Marx, nella circostanza che i "presupposti" della vita sociale e comunitaria sono ora *costruiti coscientemente*; non già *imposti* dalla natura o dalle relazioni sociali preesistenti. Anzi: il *potere* degli *individui riuniti* (comunisti) assoggetta tanto i "presupposti naturali" quanto i contesti socio-umani ereditati dalla storia. E tutto ciò, precisa Marx, avviene per la prima volta nella storia. Ecco perché, in Marx:

- (a) la società borghese-capitalistica è l'ultimo atto della *preistoria* dell'umanità;
- (b) il comunismo, invece, l'atto nascente della *storia* dell'umanità.

L'avanzare dell'analisi marxiana mette in risalto il grado di totalità dell'alienazione capitalistica, da cui consegue il necessario carattere di totalità della rottura rivoluzionaria comunista. Tra i due poli si dispiega il discorso sulla "classe rivoluzionaria" e sulle "condizioni" politico-sociali della rivoluzione.

Sono, per l'appunto, le condizioni di totalità dell'alienazione a togliere al proletariato, perfino, una *parvenza di umanità*. Osserva Marx: nel *proletariato l'uomo perde ogni umanità* e, nel contempo, acquisisce la completa *coscienza* di questa *perdita*. Sicché, per liberare se stesso, deve abolire le condizioni che lo opprimono. Abolendo le condizioni dell'alienazione e dell'oppressione, procede alla liberazione dell'umanità intera, attraverso la dislocazione di rapporti sociali umani.

L'alienazione, in Marx — come si vede —, è matrice di *politicalità*; la politicalità dell'alienazione, del pari, determina la ricomposizione del soggetto sociale della trasformazione radicale dell'esistente. Il passaggio marxiano da "classe in sé" a "classe per sé" trova nell'alienazione uno dei suoi punti di snodo: il patimento assoluto dell'assoluto grado di alienazione si converte in possibilità storico-politica della soppressione cosciente della situazione alienata. Tale coscienza, a sua volta, è uno dei momenti interni fondativi della:

- (a) ricomposizione del soggetto rivoluzionario, secondo l'asse politico del rovesciamento del dato;
- (b) prassi rivoluzionaria della liberazione.

La coscienza della condizione alienata e la prassi della disalienazione trasformano:

- (a) la lotta di classe in rivoluzione comunista;
- (b) il conflitto "classe contro classe" in abbattimento e superamento della disumana volgarità capitalistica, in una presa di posizione pratica radicalmente favorevole alla politicalità ed eticità dell'orizzonte intersog-



gettivo e sociale del comunismo.

L'organizzazione politica di classe del proletariato si regge su questa base ed è animata da questi orizzonti; immaginarla come un fatto essenzialmente politicista di "accumulo" della propria forza e di "distruzione" della forza altrui non è dato: è quanto di più anti-marxiano sia possibile postulare. L'istanza strettamente politica ha lo scopo precipuo di "organizzare" storicamente e socialmente il *rovesciamento* di tutti i rapporti che *degradano, assoggettano e spoliano* non solo e non tanto la condizione del proletariato come *classe universale*, ma anche e soprattutto la *socialità* dell'essere umano e l'*umanità* dell'essere sociale. La "positiva soppressione della proprietà privata" è il nucleo fondamentale attorno cui ruotano la prassi della liberazione e l'azione politica della rivoluzione, in quanto *soppressione* di tutte le relazioni alienate, *riappropriazione* della vita umana, *conversione* dell'umanità alla sua propria esistenza umana. Se, nella prospettiva marxiana, la perdita totale dell'uomo significa la possibilità della riconquista dell'uomo, il programma politico della trasformazione e l'organizzazione politica della classe rivoluzionaria non sono altro che le articolazioni della coscienza di un *passaggio di società* avvertito come *svolta necessaria* e, insieme, *salvezza* del genere umano e della società. Più in particolare, programma e organizzazione costituiscono i "mezzi" di diffusione di tale passaggio materiale salvifico. Nell'organizzazione e nel programma politico la classe rivoluzionaria "organizza" il *bisogno della società libera*; in questo senso, i "mezzi" diventano "scopi". La *proletarizzazione* delle condizioni dell'umanità e del lavoro vivo rende pressante quest'urgenza di società libera. Intanto, perché getta nelle condizioni di schiavi salariati la grande maggioranza della popolazione; in secondo luogo, perché rende *totali* le condizioni dello scontro di classe. Lungo questi tornanti, la *guerra civile occulta* va sempre più apertamente direzionandosi verso una *rivoluzione totale*.

Tuttavia, precisa Marx, il rovesciamento necessario dell'ordine dato e la dislocazione dell'ordine possibile sarebbero pure esercitazioni "donchisciottesche":

- (a) se le condizioni della società comunista non si trovassero, in un qualche modo, occultate nei rapporti di produzione materiali;
- (b) se il motore perpetuo del conflitto tra rapporti di produzione e forze produttive non rendesse progressivamente obsoleta la formazione sociale capitalistica e le corrispondenti sovrastrutture.

In Marx, la base oggettiva della rottura rivoluzionaria comunista sta nell'automovimento contraddittorio del capitale che, al ciglio estremo della sua parabola, appronterebbe le condizioni materiali della sua soppressione e del suo oltrepassamento, non essendo più in grado di padroneggiare e governare in termini di sviluppo:

- (a) l'integrazione funzionale nel ciclo produttivo del lavoro vivo, ormai non più agente principale della valorizzazione;
- (b) lo scarto tra la riduzione del tempo di lavoro necessario e la dilatazione del tempo di lavoro sociale reso disponibile dal progresso del macchinismo;
- (c) la regolazione politica del consenso, per la progressiva restrizione dei margini del profitto.

Al terminale, osserva Marx, nella società borghese capitalistica:

- (a) il capitale non è più capitale individuale, ma "capitale sociale", impersonalità allo stato puro (in questa direttrice di analisi egli esamina la centralizzazione capitalistica e la concentrazione finanziaria, le società per azioni, le forme della cooperazione della produzione sociale);
- (b) i produttori vengono spogliati di ruolo attivo, trasformandosi, da agenti di valorizzazione, in "appendice della macchina" (prima) e in meri "controllori" del sistema di macchine intelligenti (dopo).

Il paradosso è qui dato dal fatto che ci troviamo di fronte (i) ad un capitale che è privo di capitalisti e (ii) a produttori che non sono più produttori. Col che il "carattere di feticcio" delle merci si corona. Ora, Marx inviene proprio nella sublimazione e derealizzazione feticistica dei rapporti capitalistici

la base di ancoraggio e, insieme, germinazione della rottura rivoluzionaria comunista. Dove il rapporto sociale di capitale, argomenta Marx, socializza i suoi punti di crisi estrema, senza potersene più affrancare, lì si insedia storicamente la possibilità della *separazione* del destino del lavoro vivo e dell'umanità dalle sorti dello sviluppo capitalistico. Se il movimento autocontraddittorio del capitale torna *utile* al lavoro emancipato, dice Marx, è precisamente perché è la *condizione* della sua emancipazione. La rivoluzione qui non è semplicemente la reazione soggettiva ad una crisi sociale epocale; più esattamente, è l'unica via di uscita concreta dalla crisi (cioè: dalla società del capitale), capace di coniugare il mutamento in termini di libertà. Il comunismo è, in Marx, il mutamento che libera la storia; meglio: col comunismo inizia, per Marx, la vera storia della libertà. Come si vede, ancora una volta, non siamo al cospetto di un mero rovesciamento della dialettica hegeliana; ma all'incarnazione delle prassi della libertà in un soggetto sociale, in un fine etico-politico, in un movimento storico.

Per effetto della sua multicontestualità, che abbiamo appena finito di investigare nelle sue linee portanti, la rivoluzione è — marxianamente — irriducibile alle forme del 'politico' e ad una discussione circoscritta alle varietà di siffatte forme. Possiamo dire: la rivoluzione, in Marx, più che una forma del 'politico', è uno degli elementi fondamentali della critica del 'politico'. Ciò non equivale a sottolineare l'"impolicità" della categoria o la sua indifferenziazione connotativa sul piano politico. Al contrario, tende a cogliere l'aspetto alto del *detournement* a cui il nesso rivoluzione/'politico' è sottoposto da Marx.

La strutturazione politica ferrea della società è, secondo Marx, un elemento coattivo primario dell'oppressione del lavoro salariato e della libertà, più in generale. Il 'politico' è — marxianamente — un ambito sovrainposto continuamente dalle logiche e dagli interessi di dominio che hanno nella base economica il loro canale di alimentazione e irradimento sorgivo. In linea di ulteriore esplicitazione, possiamo dire che il 'politico', in Marx, è sempre un *mezzo* e mai un *fine*.

In quanto mezzo, serve sempre strategie che hanno altrove il loro originario ambito di imputazione e decisione. Per la stessa rivoluzione comunista, il 'politico' è un mezzo subordinato al fine della liberazione.

Marx osserva che la genesi e la genealogia di tutte le rivoluzioni precedenti, in particolare quella borghese, si prestano magnificamente a mettere in forma questo impiego del 'politico': esse sono non già il sovvertimento radicale del dato, ma la dispiegata realizzazione delle tendenze innovative di contro ai sussulti preagonici dell'*ancien régime*. In quanto tali, aggiornano e perfezionano le logiche del dominio e dell'oppressione, anziché confutarle ed eliminarle alla base. La posta in palio di tutte le rivoluzioni finora realizzate, per Marx, è stata l'assicurazione della:

- (a) libertà massima alla classe insediatasi al potere;
- (b) libertà minima alla classe esclusa dal potere.

Da qui l'esigenza marxiana di segnare un profondo discrimine: la conquista del potere al proletariato, in quanto classe universale, apre l'epoca del tramonto di ogni forma di dominio e di oppressione di una classe su un'altra; inaugura la storia dell'umanità sociale e della società umana. Il 'politico', in Marx, è e rimane una costellazione del potere; ma la rivoluzione comunista ne fa un uso improprio: lo subordina allo scardinamento di tutte le forme del potere. Nell'impianto marxiano, la "rivoluzione politica" avviene contro il 'politico': si serve del 'politico', ma lo piega ad un discorso normativo che si pone come superamento e abbandono progressivi della politica quale assialità centrale dell'essere e del fare socio-umano. Con ciò una delle pietre miliari su cui si è andato edificando e rielaborando tutto il pensiero politico occidentale (perlomeno, dal pensiero presocratico in avanti) salta in aria. Inoltre, questo uso sovversivo-dissolvente del 'politico' elimina alla radice tutti i dislivelli categoriali e gli scarti semantici, letti in Marx, tra "rivoluzione politica" e "rivoluzione sociale". Se è vero che dal lato dei produttori alienati, per Marx, non è possibile parlare di una "rivoluzione politica" in senso stretto, altrettanto vero è che senza l'impiego della risorsa politica e l'insediamento del

proletariato al potere nessuna "rivoluzione sociale" può mai vedere la luce del sole.

Ricordiamolo: per Marx, la rivoluzione è la *genesì* dello *Stato moderno*. Questo vale sia per il Marx dei "*Manoscritti parigini*" che per il "Marx storico" (nella fattispecie: "*Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*"). La rivoluzione francese, da questa angolazione di analisi, diviene il *coronamento* della "storia plurisecolare" dello *Stato* (francese). Ma in che senso si svolge il coronamento della rivoluzione borghese? La risposta di Marx (sia del "giovane Marx" che del "Marx maturo") è netta: la trasfigurazione della "società civile"; o, per meglio dire: l'autonomizzazione crescente delle sfere "civili" dalle sfere "politiche". Si spezza, a questo livello, il cordone ombelicale con la compattezza del macrocosmo medioevale, entro il seno del quale la "società civile" ha una dimensione immediatamente politica. L'universalismo medioevale, osserva Marx, innalza gli *elementi della vita civile* ad *elementi della vita dello Stato*. La rivoluzione borghese si qualifica come *rivoluzione politica* giustappunto per il fatto di *sopprimere* il carattere politico della "società civile", tratto distintivo dell'epoca medioevale. Diversamente da quanto era dato aspettarsi, ciò non ha costituito il fattore di liberazione della "società civile"; al contrario, è stato l'acceleratore dell'autonomizzazione della politica, per l'innanzi dispersa nei mille "vicoli ciechi" della "società civile". La politica si compie, prendendo le distanze dal gretto materialismo del *bourgeois* e si definisce come astratta sfera dei diritti del *citoyen*. L'emancipazione politica costituisce l'ambito separato del 'politico'; l'autonomia del 'politico', a sua volta, diviene il centro di governo della società. In tutto ciò, la "società civile", dapprima dissipata tra gli elementi della statualità, viene ora gettata in pasto alla "volgarità" della razionalità economica e alle destrutturazioni del mercato. Si ingenera, a questo punto, una superstizione doppia:

- (a) sul piano politico: la fede superstiziosa in principi politici di libertà ed eguaglianza che, per quanto di grande valore etico e civile, non sono verificati puntualmente sul versante storico-sociale;

(b) sul piano civile: la fede superstiziosa nelle funzioni di progresso della razionalità economica.

Cosicché la "società politica" viene regolata dal decisionismo democratico, nelle sue cangianti forme; la "società civile", dalle regole di stabilizzazione e universalizzazione del mercato. Dall'analisi puntuale di questi esiti e delle loro premesse, Marx ricava il suo modello di rivoluzione, entro il quale — come abbiamo visto — il "sociale" recupera il 'politico' come sua componente interna. La rivoluzione, in Marx, è sia *politica* che *sociale*. È sociale, poiché l'*emancipazione umana* resta la sua base motivazionale e il suo orizzonte strategico; è politica, perché i diritti di eguaglianza, questa volta attuati e verificati, continuano ad essere parte rilevante del programma rivoluzionario. Marx, contrariamente a quanto a tutta prima potrebbe sembrare, non gioca il "sociale" *contro* il "politico". Al contrario, pensa a nuove *forme dirette* di espressione e gestione della politica, in cui l'"interesse di classe" sia consustanziale alla realizzazione della transizione comunista. È in questo senso che intravede nella Comune di Parigi la *forma politica svelata* dell'emancipazione del lavoro salariato e, per questa via, dell'umanità. È in questo senso che pone l'obiettivo della *conquista della democrazia* quale primo atto dell'organizzazione del proletariato come classe dominante. Ma cosa significa qui, per il proletariato, "conquista della democrazia"? Significa:

- (a) critica e superamento dei modelli della rappresentanza politica borghese;
- (b) esercizio diretto dell'azione politica di governo e di controllo;
- (c) revocabilità immediata di tutte le cariche elettive;
- (d) riconduzione alla "sovranità popolare" della titolarità dei poteri e della loro suddivisione.

In Marx, l'*atto politico* con cui si insedia il processo rivoluzionario, pertanto, è indivisibile dalla *costruzione sociale* della rivoluzione. Meglio ancora: il *primo* atto politico con cui si installa il processo rivoluzionario è anche l'*ultimo* atto che alla politica è storicamente affidato. Se la costruzione sociale della rivoluzione dipende dalla "conquista della democra-

zia" è, altresì, vero che questa costituisce l'*ultima battaglia politica* che la lotta di classe deve combattere. Qui, sostiene Marx, si apre la fase finale dello scontro: il periodo della *trasformazione rivoluzionaria* della società capitalistica nella società comunista. La forma di Stato che corrisponde a questa epoca di transizione, precisa Marx, è la *dittatura rivoluzionaria del proletariato*. Questa è l'ultima forma possibile del 'politico' che, secondo Marx, articola e ricongiunge due processi:

- (a) la fase inferiore del comunismo, sintetizzata dalla parola d'ordine: "ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo il suo lavoro";
- (b) la fase superiore del comunismo, racchiusa nella linea: "ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni".

In Marx, dunque, l'ultimo atto del 'politico' corrisponde all'esaltazione massima della costruzione sociale della rivoluzione. Ma, ora, cosa vuole dire costruzione sociale della rivoluzione, se non ricombinazione dialettica tra 'politico' e "sociale" all'interno di quella che Marx definisce la *rivoluzione in permanenza*? Che cosa è la dittatura di classe del proletariato, se non un organo e, insieme, un momento politico-sociale della marxiana rivoluzione permanente? A questo ulteriore livello di precisazione del discorso, ancora più infondate si rivelano le letture unilineari della teoria della rivoluzione di Marx. In lui, l'uso del 'politico' è finalizzato alla soppressione di tutte le barriere e gli antagonismi sociali. Ma il "sociale", fertilizzato da questo impiego sovversivo del 'politico', costituisce la realizzazione compiuta delle *politiche della libertà*. Allora, la politica rivoluzionaria, a misura in cui strappa alla borghesia tutte le sue prerogative di dominio e abolisce tutte le condizioni dell'antagonismo di classe, si pone come vettore della costruzione sociale della libertà.

Nel corso della sua "missione civilizzatrice", il capitale funge quale *rivoluzione permanente* di tutte le relazioni e tutti i rapporti sociali e si pone come portatore di un *nuovo modo di vivere*. Nell'epoca della costruzione sociale della rivoluzione, solo il proletariato organizzato come classe uni-

versale cosciente è investito di una "missione civilizzatrice" che ora, osserva Marx, consiste:

- (a) tanto nel rivoluzionamento della "società civile", del modo di produrre e del modo di pensare e vivere;
- (b) quanto nel rivolgimento dell'involucro politico ed ideologico della dittatura di classe esercitata dalla borghesia.

Ciò attribuisce qualificazioni assolutamente originali alla "rivoluzione permanente". A differenza delle rivoluzioni borghesi, non si tratta più, precisa Marx, di coronare sul piano della conquista del potere *politico* un mutamento *sociale* già in corso e, per larga parte, inveratosi; all'opposto, si tratta di dare *l'incipit politico* a un'opera di *rimodellazione sociale* che resta tutta da costruire ed esperire. Di questo *incipit* la dittatura rivoluzionaria del proletariato è la forma perspicua: la forma politica dell'organizzazione sociale del passaggio dal capitalismo al comunismo.

In linea conclusiva, possiamo affermare che la teoria della rivoluzione di Marx spezza sia i paradigmi dell'autonomia del 'politico' che quelli dell'autonomia del sociale, essendo un composto assolutamente indissociabile di elementi politici e sociali. Questa "conclusione" ci pare una premessa ineludibile:

- (a) per restituirle l'interna complessità e la valenza che le è più propria;
- (b) per sottoporla ad una adeguata investigazione critica.

#### 4. *Elementi di critica della struttura della rivoluzione in Marx*

L'intreccio di totalità e capillarità costituisce uno degli elementi forti della categoria della rivoluzione in Marx. In pari tempo, questo intreccio rappresenta la prima scala di espressione di quella multicontestualità tra (i) dialettiche della globalità e dialettiche della puntualità e tra (ii) teoria e prassi con cui Marx pensa e qualifica la rivoluzione. Lungo queste condotte, interagiscono ed entrano in confliggenza i



piani multidimensionali della soggettività alienata e della realtà alienante. L'esperibilità della possibilità della rottura comunista si insedia a questo strato profondo delle pulsioni sociali e individuali.

Ora, nella teoria della rivoluzione di Marx, questa multidimensionalità viene governata da una dialettica selettiva che ne compromette la carica liberatoria. Lo spazio multidimensionale della categoria marxiana di rivoluzione è minato da selettori interni che ne riducono la complessità potenziale. Si tratta di selettori di natura euristico-cognitiva dal forte contenuto culturale e con immediata ricaduta politica.

Il selettore culturale di maggiore rilevanza che rinveniamo in azione è quello che identifica la libertà col comunismo. L'identificazione sottrae il comunismo ad ogni tipo di verifica storica e politica, proprio perché postulato, a priori e per definizione, come il "regno della libertà". Saltano, così, le fondamentali e irrinunciabili messe in questione dello spazio politico e sociale in termini di apertura e fluenza della libertà. Imprigionata nel codice comunista, la libertà perde la sua autonomia di senso, cessando d'essere categoria ontologica primaria dell'universo politico-esistenziale.

L'isomorfismo culturale comunismo/libertà funge da premessa per il dispiegarsi del discorso marxiano sull'estinzione del 'politico' e dell'antagonismo sociale. La rivoluzione comunista, in quanto virtualità in atto della socialità ricca dell'umanità libera, rompe il *continuum* della storia conosciuta: cioè, la "preistoria". In un movimento avvolgente e complesso, il comunismo si fa storia, esattamente perché la storia qui coincide col comunismo. Il *farsi storia* da parte del comunismo è soltanto l'altra faccia necessaria del *farsi comunismo* da parte della storia. Il comunismo prende qui possesso della storia, per concederle la libertà; concedendole la libertà, finalmente la priverebbe della necessità della politica, non essendovi più alcun antagonismo sociale da regolare.

Il comunismo, in Marx, essendo riassorbimento del *fine* nella *prassi* e nella *storia* degli esseri umani, è la forma disvelata della libertà. Se più niente è estraneo alla prassi e

alla storia della comunità umana, lo scarto tra attività pratica e orientazione teleologica e le fratture interne alle scale della temporalità vengono meno. Si dissolverebbe, così, la base del "fare politico": l'autoconsapevolezza del "fare sociale" e del "fare individuale", il riassorbimento del tempo e delle sfere del senso nell'*unicum* significato dal comunismo estinguono qui lo spazio politico, essendo quest'ultimo racconto continuo dei tempi del decidere al senso della decisione.

La multicontestualità della rivoluzione si frange e sclerotizza per linee interne. Alcune dimensioni interne fondative determinano il loro essere comunicativo, surdeterminandone altre, non meno fondanti. Nell'essenziale, la mappa delle compressioni interne può essere, così, raffigurata:

- (a) il comunismo sovraimprime la libertà: fuori del campo di espressione del primo non v'è per la seconda alcuna possibilità di essere pensata ed esperita, a nessun livello;
- (b) la rivoluzione sussume il 'politico', fino ad estinguerlo; estinguendo Stato e 'politico', essa si ipostatizza come metapolitica e metaetica; vale dire, come un universale intrascendibile della condizione della storicità e dell'umanità;
- (c) il fare pratico incorpora il fare poetico, annullandolo in sé; col che segno, simbolo e senso sono abbassati alla condizione di prodotti e mai assunti nella loro perspicuità di soggetto/oggetto della esperienza, della creazione, della trasmissione e della memorizzazione umana e sociale dello spazio/tempo;
- (d) l'attività di creazione scioglie direttamente in sé l'attività di orientazione, dando luogo ad una confluenza tra una forma singolare di immanentismo assoluto e di trascendentalismo immediato, entrambi invalicabili e ultimativi;
- (e) il soggetto rivoluzionario, in quanto soggetto integralmente libero e totalmente consapevole, assorbe e "fa" la storia, assumendone il governo indiscusso e incondizionato: rotto con essa ogni rapporto di cau-

salità e dipendenza, il soggetto è la fonte della storia che, in quanto totalmente dominata ed amministrata, è impotente rispetto ad esso.

Possiamo definire l'orizzonte comunista concettualizzato da Marx come la secolarizzazione della liberazione della storia. Solo che, per effetto di una dialettica controintenzionale, ma non per questo meno effettuale, la *costruzione* del comunismo si enuclea come *autoconsunzione* della libertà, la quale vede contrarsi il proprio spazio. Il comunismo è qui *fine della storia*. Ciò nel duplice senso di *scopo* e *limite ultimo*. Non solo, in Marx, la rivoluzione è salto dalla "necessità" alla "libertà", ma anche dal *tempo dell'istante*, con i suoi limiti e le sue angustie, al *tempo senza confini*, in cui l'attimo stesso scorre fino agli estremi limiti del possibile, sperimentando la luce della perfezione umano-sociale. Una luce escatologica afferra l'attimo e lo getta nell'eternità dell'*unicum* comunista. Questo spazio escatologico subordina a sé i percorsi della libertà e, nel farlo, rimane senza articolazioni interne. La medesima frattura tra attimo ed eternità si perde: l'attimo diviene eternità; l'eternità, un eterno attimo unico.

Il compimento del comunismo dovrebbe segnare la fine della preistoria; in realtà, nel suo teleologismo ultimativo, configura una versione particolare dei paradigmi otto-novecenteschi della fine della storia, regolati, ognuno a suo modo, dalle figure mitopoietiche della "resurrezione", della "riconciliazione" e/o dal "ristagno livellante". Nell'orizzonte di senso della rivoluzione comunista, inoltre, "resurrezione" e "riconciliazione" si ricombinano con la figura della "disalienazione" totale dei mondi della storia ad opera dei mondi degli esseri umani liberi. La cattiva infinità della storia viene qui mondata e salvata dall'infinità virtuosa della soggettività disalienata. Il comunismo, in Marx, converte la storia umana in storia della salvezza, recuperando, così, lo scarto tra terreno e ultraterreno che ancora caratterizza la filosofia della storia fino a tutto Hegel. Paradossalmente, ne consegue che il comunismo soltanto nell'insediamento iniziale assume le forme della "rottura rivoluzionaria"; immediatamente dopo è

la linearità incrementale delle logiche della "salvezza" a governare il processo. La dialettica della rottura installa il comunismo; la dialettica del progresso lo implementa. La rivoluzione è, insieme, *rottura e progressione*: rottura dell'universo dato; progressione lineare dell'universo insediato. Uno dei miti della classicità vede rovesciarsi la sua prospettiva di senso: Prometeo si libera dalle catene ed incatena la storia. Il titanismo della ribellione prometeica contro le ingiustizie e le insufficienze del dato si rovescia, attraverso la rottura rivoluzionaria e l'implementazione progressiva della prospettiva comunista, nel controllo prometeico del tempo e dello spazio. Il controllo prometeico del tempo storico e dello spazio dell'esistenza configura un tipo di *integrazione* particolare: il comunismo trascorre dal mutamento della rottura rivoluzionaria all'integrazione totalizzante del mondo umano e della storia. Da *Prometeo incatenato* a *Prometeo che incatena*: ecco il salto tragico che, in Marx, la rivoluzione comunista percorre.

L'intersoggettività comunista si libera, sì, della patogenesi del capitale, ma al grave prezzo di dare cominciamento ad una nuova patologia. La storia tenuta sotto il ferreo comando degli uomini consapevoli diviene uniformità indifferenziata, totalmente amministrata: alba e, insieme, tramonto del tempo. L'estinzione del 'politico' e degli antagonismi espelle il conflitto e le sue forme dal teatro del comportamento umano e dell'azione sociale. L'aconflittualità è il contrassegno dell'universo comunista. La progressione delle figure della "riconciliazione", della "resurrezione" e della "disalienazione" non può che spingere e recitare i soggetti e le forme nel mare morto dell'aconflittualità. Il conflitto di classe della società capitalistica si evapora nel vortice dell'aconflittualità sociale della società comunista, nuovo modello di società riconciliata e pacificata, in cui l'ordine è presupposto talmente virtuoso da rendere obsoleto il conflitto. Le virtù del comunismo reintroducono i paradigmi hobbesiani dell'ordine, con una sostanziale differenza. Qui non è lo Stato a frangere, scombinare e ricondurre a unità di controllo le trame del conflitto; ma è la società senza Stato e senza 'politico' a so-

spendere le ragioni fondanti del conflitto, certificandone la morte irrimediabile con la sua semplice esistenza. Qui l'ordine è presupposto virtuoso con un procedimento assiomatico che, in quanto tale, non è verificabile. La destituzione del 'politico' e delle trame del conflitto rende impraticabile una possibile verifica delle virtù della società riconciliata, che quanto più ripiega su se stessa e riduce a sé la storia e l'esistenza, tanto più è incapace di riflettere su se stessa, sulla storia e l'esistenza.

L'aconflittualità che ammantava la società comunista è in una linea di discendenza diretta con un altro nucleo forte della teoria della rivoluzione di Marx. Quello secondo cui la base oggettiva della rottura rivoluzionaria starebbe nell'automovimento contraddittorio del capitale, in forza di cui le condizioni della società comunista sarebbero immanenti nei rapporti di produzione materiali dati. Nelle intenzioni di Marx, ciò avrebbe dovuto essere un elemento di forza per la critica del socialismo utopistico e del "donchisciottismo", a favore di una prospettiva scientifica del comunismo. In realtà, si rivela come un elemento di grande debolezza teorica e cognitiva.

Intanto, perché se le condizioni della società comunista, ad un livello dato dello sviluppo delle forze produttive, sono contenute in fieri nel movimento autocontraddittorio del capitale, la necessità della rottura rivoluzionaria si problematizza e media in superamento pacifico del capitalismo, attraverso lo sviluppo ultimativo del capitale. In virtù di questa non secondaria aporia, Marx non è solo il padre legittimo di Lenin, ma — come già rilevato nel capitolo precedente — anche di Kautsky e Bernstein. L'aporia trova una matrice di tipo cognitivo nella segnalata commistione fra dialettica della rottura e dialettica del progresso che squaderna per linee interne la "filosofia della storia" in base alla quale Marx tematizza la rivoluzione.

In secondo luogo, la pressione dell'elemento oggettuale sull'elemento soggettuale, ben lungi dal rimuovere la scena dai rischi del volontarismo, investe il soggetto rivoluzionario di un illimitato potere di "fare" e "agire". Il proletariato rivo-

luzionario è titolare di una sovranità assoluta, attribuitagli dall'oggettualità della storia, in quanto unico e legittimo soggetto della trasformazione rivoluzionaria della società capitalistica in società comunista. La ricomposizione del soggetto rivoluzionario, in costanza della maturazione delle condizioni del comunismo entro il seno del capitalismo, non è altro che l'anticipazione della società riconciliata, in lotta contro la società divisa in classi. Inoltre, costituisce la prefigurazione della morte del conflitto e della politica e, per questa via, della pianificazione dell'aconflictualità comunista amministrata.

Qui la rivoluzione è/e resta via di uscita dalla crisi del capitale; ma è/e resta, altresì, sbocco in un società totale, a bassa soglia di complessità e differenziazione interna, che non conosce e non tollera il conflitto. Il volontarismo estremo entro cui si incaglia l'intersoggettività comunista sta proprio nella rimozione e nella soppressione del conflitto.

L'origine di questa deriva va rinvenuta nell'irriducibilità, in Marx, della rivoluzione alle forme del 'politico'. Da un lato, ciò costituisce il substrato concettuale di un tremendo *de-tournement* del nesso rivoluzione/'politico', le cui linee essenziali abbiamo esaminato nel paragrafo precedente; dall'altro, fa deflagrare i limiti e le aporie della marxiana teoria della rivoluzione.

Contrariamente a quanto assunto da Marx, il 'politico' non inerisce unicamente alle sfere del dominio, in una sorta di prolungamento ortogonale degli interessi economici. È, sì, mezzo del potere; ma anche (e soprattutto) *fine* che modella e verifica il potere. Se Marx può frangere l'universo concettuale dei classici greci, con la sua teoria della rivoluzione come estinzione dello Stato e della politica, lo può esattamente perché dei classici greci perde il concetto di 'politico' quale *discorso, progetto, orizzonte* della "vita retta" e della "vita buona". La semantica politica, in Marx, si rattrappisce, perché non vi è riconoscimento alcuno di uno spazio autonomo per il 'politico'. La genesi e la genealogia di tutte le rivoluzioni borghesi non sarebbero altro che la storia della sussunzione del 'politico' negli interessi o della classe a-

scendente che aspira al dominio o della classe dominante che difende il dominio sino agli estremi del possibile. Non è il 'politico', allora, a fungere quale base della "vita retta" e della "vita buona"; bensì il soggetto rivoluzionario ricomposto che si ribella al 'politico' e che, per il conseguimento di questo fine, fa un uso strumentale, circoscritto e ultimativo della politica, per lo scardinamento di tutte le forme di potere.

Le forme del 'politico' sono un termine di relazione essenziale per le forme della libertà: sia perché la libertà non è indipendente dalle forme e dai codici del 'politico'; sia perché il senso del 'politico' va costantemente messo in questione dal senso della libertà<sup>27</sup>. Il *detournement* con cui Marx sovverte la relazione tra rivoluzione e 'politico' sopprime la dialogica comunicativa tra libertà e 'politico'. Vengono, conseguentemente, meno una teoria appropriata del 'politico' quale ineliminabile fondamento della libertà e una teoria della libertà come verifica e ragione ultima del 'politico'. Da qui un'aporia letale: il comunismo, significato come la forma della libertà, diviene il regno in cui la libertà, costantemente narrata e invariabilmente impossibilitata a verificarsi, è destinata a mancare. Da qui, parimenti, l'azzerramento del ruolo fondante del 'politico' quale esercizio della critica dei poteri: non solo e non tanto nella società capitalista, ma anche e soprattutto nella società comunista. Niente più del 'politico' orientato dalla libertà può dispiegare una critica acuminata e risoluta delle infinite forme del potere. La rivoluzione politica, pertanto, non va indirizzata, in preda ad uno strabismo cognitivo ed epistemologico, contro il 'politico'; bensì contro il potere e gli usi alienanti ed oppressivi che del 'politico' questo fa.

Possiamo, a questo punto, concludere: nel suo essere politica, la rivoluzione, in Marx, più esattamente è *antipolitica*. In quanto tale, rivela una insanabile aporia interna: il suo carattere irrisolto in termini di libertà. La rivoluzione comu-

---

<sup>27</sup> Questi temi sono stati trattati più diffusamente nel precedente cap. II.

nista, socializzandosi, socializza la sua mancanza di libertà. In tale mancanza si risolvono, con effetto immediato, le sue strategie di rimozione del conflitto e di azzeramento del 'politico'.

### *5. Il nodo consenso/conflitto: alcuni approcci teorici*

Le teorie del conflitto, diversamente dalla teoria marxiana della lotta di classe, ammettono l'integrazione non già come un effetto controintenzionale, bensì come una regolarità finalizzante e funzionale dello stesso conflitto. In Simmel, p. es., il conflitto non è solo fattore di mutamento, ma anche di equilibrio; inoltre, in quanto esistenziale, esso ha un carattere, insieme, sociale e pre-sociale<sup>28</sup>. Se, in Simmel, nessun ordine o società riconciliata elimina le trame del conflitto e nessun mutamento può valere a istituzionalizzarle in linea definitiva e stabilizzante, è per la ragione che, in lui, il conflitto, pur non cessando mai di essere relazione, non rinuncia mai alla sua autonomia. L'attualità di Simmel quale pensatore "conflittualista", a nostro avviso, sta nel suo non appiattare mai la pluralità e l'autonomia di senso del conflitto o sul polo delle funzioni di coesione del sistema, o sul polo opposto delle funzioni di antagonizzazione al sistema. In questo senso, egli non è soltanto il capostipite dei teorici del conflitto del XX secolo; ma anche colui che pensa il conflitto secondo un'ermeneutica complessa che sarà progressivamente smarrita dai successori (da Coser a Dahrendorf). Il riferimento primario della sociologia di Simmel, diversamente dagli altri teorici del conflitto, non è il "sistema" o la "struttura", con le loro regolarità e le loro esigenze di equilibrio funzionale; bensì le "irregolarità" da cui continuamente prendono le mosse tutte le unità sociali, nel loro incessante mutare e variare di forma. Il conflitto è una delle forme precipue di tali irregolarità; anzi, è quella forma attraverso cui

---

<sup>28</sup> Si intrattiene su questi elementi della teoria del conflitto di Simmel C. Mongardini, *Introduzione* a G. Simmel, *Il conflitto della cultura moderna*, cit., p. CLXXI ss.



il disfacimento/rifacimento dell'unità viene meglio messo in luce. Il conflitto come forma ha, secondo Simmel, una natura doppia: è, insieme, associante e dissociante, convergente e discordante, positivo e negativo. Ciò come non rende i conflitti sociali canalizzabili e istituzionalizzabili nella struttura sociale data, così non trasforma tutte le forme di conflitto in problemi risolvibili. Il fatto è, osserva Simmel, che il conflitto è: "... una sintesi di elementi che, su un piano più elevato, lavorano entrambi contro e a favore l'uno dell'altro ... I suoi aspetti positivi e negativi, cioè, sono integrati in una unità; si possono separare concettualmente, ma non empiricamente"<sup>29</sup>.

Nell'approccio di Simmel, la coppia consenso/conflitto rinvia ad un'interazione indissociabile, sia perché l'accumulo di consenso è causa di conflitto, non appena le vecchie unità socio-culturali vanno deperendo; sia perché il conflitto è portatore di un "sistema" e di una "struttura" che, costituendo delle alternative reali, finiscono con l'essere gli attrattori, i regolatori e gli organizzatori di nuove forme di consenso. Non altrettanto può dirsi per gli esponenti, assieme a Simmel, più illustri delle teorie del conflitto: L. Coser e R. Dahrendorf. Coser formalizza un approccio funzionale al conflitto, il cui orizzonte è la riproduzione del consenso intorno all'ordine: la sua può essere definita una teoria consensuale del conflitto<sup>30</sup>. Dahrendorf, per parte sua, intende collocarsi agli antipodi ed elabora un modello di società conflittuale, in cui la mappa del consenso discende direttamente dal grado di istituzionalizzazione dei conflitti nella "struttura" data<sup>31</sup>.

In questa sede, soffermeremo la nostra attenzione sulla

---

<sup>29</sup> G. Simmel, *Il conflitto*, in *Il conflitto della cultura moderna*, cit., p. 88.

<sup>30</sup> L. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano, Feltrinelli, 1967 (ma 1956).

<sup>31</sup> R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Bari, Laterza, 1963 (ma 1957).

posizione di Dahrendorf.

Come ben si sa, il presupposto da cui Dahrendorf muove, per tipizzare una adeguata teoria del conflitto sociale nelle società industriali avanzate, è la confutazione della teoria della lotta di classe di Marx. Egli individua, in premessa, i punti di crisi rilevanti della posizione marxiana. Si tratterebbe, per un verso, di limiti di previsione e, per l'altro, di limiti di analisi.

Per quanto concerne i limiti di previsione, egli fa osservare che il modello euristico centrale dell'impianto marxiano è stato falsificato dallo sviluppo del capitalismo: le società industriali avanzate, fa notare, non hanno assunto una struttura classista dicotomizzata, ma, al contrario, sono andate declinando verso forme di elevata mobilità sociale. Dahrendorf è ancora più secco: la mobilità sociale sarebbe stata "istituzionalizzata nella struttura della società postcapitalistica, ed è divenuta quindi un fattore che deve essere tenuto presente da ogni analisi in tema di conflitto e di mutamento sociale"<sup>32</sup>.

Per quel che riguarda i limiti di analisi, egli sostiene che la base cognitiva della rivoluzione, in Marx, risiede nella teoria dell'impossibilità da parte della società borghese-capitalistica di venire a capo del conflitto di classe<sup>33</sup>; per cui, laddove la struttura sociale data riesce ad istituzionalizzare il conflitto, viene meno il presupposto teorico fondante della rivoluzione.

C'è del vero in tutte e due le notazioni critiche di Dahrendorf; ma, da un lato, l'impianto marxiano viene impropriamente decontestualizzato e, dall'altro, viene perduto il carattere di rottura che il conflitto di classe ha in Marx, nella prospettiva della messa in mora della struttura sociale data e della costruzione di un'altra, più avanzata e connotata nel senso della liberazione dell'umanità e della storia.

Ma vediamo meglio.

Le società industriali avanzate è vero che non assomi-

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 126.

gliano alle società duali: proletari contro capitalisti, previste da Marx. Nondimeno, è altrettanto vero che la natura di classe della società (post-capitalista) non viene meno. Il carattere classista delle relazioni sociali e dei rapporti di potere viene ora occultato dai processi della differenziazione sociale e della complessità. La stessa composizione di classe perde la sua compattezza e si frammenta in molteplici figure (vecchie e nuove), lungo le linee di quel profondo processo costituito dalla perdita di vigenza delle funzioni valorizzanti attribuite, per l'innanzi, al lavoro vivo. Ma se la differenziazione e la complessità offuscano il carattere classista della società, i crescenti fenomeni dell'emarginazione politica e sociale si incaricano di rimetterlo in scena. Sotto molti aspetti, le "teorie della cittadinanza" rispondono a questo deficit e, nello stesso tempo, ne offuscano i processi causali.

È, parimenti, rispondente al vero che, in Marx, il conflitto di classe, su base capitalistica, non può ricevere soluzione definitiva. Ma ciò non nel senso che, per Marx, la società borghese-capitalistica non sarebbe capace di istituzionalizzare il conflitto sociale; basterebbe, del resto, la semplice analisi marxiana dell'intervento dello Stato (contro i singoli capitalisti) per la riduzione della giornata lavorativa a dimostrare il contrario. Piuttosto, in quello ben diverso che è la rivoluzione, non già l'istituzionalizzazione del conflitto, ad essere interdetta alla società capitalistica e alle sue strutture istituzionali, essendosi esaurita la loro "missione civilizzatrice".

La nozione di conflitto, in Dahrendorf, perde il richiamo marxiano della necessità di costruire un nuovo ordine. La teoria del conflitto, conseguentemente, è finalizzata non al ricambio del "sistema" e della "struttura"; bensì al loro mutamento per linee interne, mediante l'istituzionalizzazione dei conflitti sociali. Possiamo definire quella di Dahrendorf una teoria dell'internalità del conflitto. Da qui la sua esigenza di richiamarsi e di recuperare gli asserti e i postulati della teoria politica liberale e socialdemocratica sui diritti di eguaglianza e sulla giustizia redistributiva.

Il successivo passaggio di revisione critica di Marx com-

piuto da Dahrendorf è quello di incardinare i processi di formazione e descrizione delle classi sul potere, anziché sui rapporti di produzione e sulle corrispondenti forme di proprietà. Il richiamo a Weber è qui evidente. Assunto che "il criterio più generale della divisione in classi della società è quello dell'autorità", egli passa senz'altro ad un'argomentazione che, nelle sue intenzioni, dovrebbe essere demolitoria del dettato marxiano: "Se pure si può dire che esistano ancora nella società postcapitalistica borghesia e proletariato, non sono più blocchi uniformi di individui che si trovano nella medesima situazione e hanno gli stessi orientamenti ... nella società moderna i gruppi di conflitto sembrano dover assumere la configurazione di aggregati non molto compatte, che si sono costituiti per scopi particolari e in associazioni particolari"<sup>34</sup>.

Analizziamo con ordine gli argomenti di Dahrendorf.

Come è noto, in Weber, il principio di autorità (*Herrschaft*) attiene alle probabilità che un ordine riceva obbedienza, secondo i suoi propri contenuti immanenti, da parte di un gruppo specifico di persone. Esso, pertanto, divide i gruppi sociali in due classificazioni fondamentali: l'associazione titolare dell'autorità e l'associazione titolare dell'obbedienza. Ora, il gruppo che ha autorità su un tema, un argomento o una sfera di beni può non averla su un altro tema, un altro argomento o un'altra sfera di beni; e viceversa. Sicché la mappa degli aggregati associativi e delle transazioni di autorità è assai mutevole e mobile. Applicando tale principio, Dahrendorf intende dare conto adeguatamente del problema della mobilità sociale e, nello stesso tempo, dare soluzione alla questione della stratificazione sociale. Nella società industriale avanzata le classi, formandosi e stratificandosi in maniera mobile intorno alla risorsa del potere e alla gestione (attiva o passiva) dell'autorità, si comporrebbero e scomporrebbero, assocerebbero e dividerebbero secondo gerarchie di comando che non corrispondono alle forme della produzione e della proprietà.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 353.

Questo schema può risultare utile, per lumeggiare le lotte di potere che si consumano per il possesso e la gestione dell'autorità; ma niente ci dice sulla posizione sociale complessiva di una classe o di uno strato di classe e sui processi che l'hanno determinata.

Innanzitutto, le transazioni di autorità non si limitano al livello delle relazioni intergruppuscolari. Esse, in primo luogo, ineriscono alla posizione dei gruppi (e delle classi) rispetto al potere pubblico e alle sue sfere di decisione e azione. La struttura del potere pubblico, nei suoi meccanismi decisionali, è di natura inclusiva o escludente in rapporto alle classi e ai gruppi che formano la decisione o che le debbono esclusivamente obbedienza. Tutte le transazioni di autorità fra i gruppi sono in relazione di continuità o di scostamento nei confronti della struttura pubblica fondamentale delle decisioni e delle azioni politiche. In quanto tali, sono più o meno un supporto o un momento di disgregazione dei poteri pubblici, da cui sono, conseguentemente, incoraggiate e attivate, oppure depotenziate e neutralizzate. Insomma, intorno al potere e all'autorità le classi e i gruppi non si formano; bensì confliggono o cooperano.

Inoltre, in generale, le transazioni di autorità non intervengono direttamente nel mercato, regolato dalle logiche dello "scambio eguale", laddove in maniera formalmente ineccepibile, ma sostanzialmente discriminatoria, il contraente forte (non per la sua autorità, ma per il suo status economico) stipula contratti vantaggiosi, da cui ricava uno status economico più florido, il quale si converte in un surplus di partecipazione al potere politico. Ovviamente, è anche vero che (i) nelle transazioni di mercato non è indifferente lo status politico dei soggetti contraenti e che (ii) l'esercizio (diretto o rappresentativo) di dosi più o meno forti di potere politico è una variante che concorre a determinare le condizioni generali dello scambio. Ma anche in questa circostanza, tuttavia, rimane il dato indubitabile che l'"accumulazione originaria", le proiezioni implementate e la riverberazione del potere politico nelle transazioni di mercato dipendono da una complessa interazione di fattori non solo politici e che si

ancorano nella struttura profonda dei fenomeni e dei fattori sociali, economici, simbolici e culturali della società.

Lo scambio lavoro/capitale, in Marx, è la cellula elementare di questo tipo di transazione di mercato: il possesso dei mezzi della produzione e il comando sul processo complessivo della produzione fanno del capitalista un capitalista; il possesso della mera forza-lavoro e la subordinazione nel ciclo produttivo fanno dell'operaio uno schiavo salariato. Come ben dimostra Marx, l'operaio vende la propria forza-lavoro, non perché deve obbedienza al capitalista, ma per il motivo che è l'unico modo che ha a disposizione per entrare nel mercato e trarre i mezzi del proprio sostentamento. Si può discutere intorno alle rigidità di tipo classista e al riduzionismo che spesso accompagnano l'analisi marxiana delle classi; ma ciò non inficia un punto fermo del discorso di Marx: le classi e i gruppi sociali si formano e disfano nel caleidoscopio dei processi che scuotono la struttura profonda della società; non già intorno alla mera distribuzione e assegnazione dell'autorità. Il più grande inconveniente della revisione operata da Dahrendorf è proprio quello di postulare, di fatto, un legame di coincidenza tra classe e potere, in cui le uniche partizioni possibili si risolvono nel classificare e distinguere "chi comanda" e "chi obbedisce" lungo tutta quanta la trama delle relazioni sociali. Solo una società altamente gerarchizzata e verticalizzata sarebbe conforme a tale modello ermeneutico; giammai la società capitalistica analizzata da Marx e meno che mai la società post-capitalistica che Dahrendorf intende illuminare con il suo sguardo analitico.

In perfetta coerenza con la revisione della posizione marxiana da lui portata avanti, Dahrendorf arriva alla conclusione che il conflitto ammette solo e sempre *due attori*: ad un polo, chi ordina; al polo opposto, chi è chiamato ad eseguire gli ordini. La classe che impartisce gli ordini, continua Dahrendorf, ha un preminente interesse alla stabilità; al contrario, la classe che riceve gli ordini e deve eseguirli è animata da un preminente interesse al cambiamento. Da qui discende, come è agevole intuire, una teoria del mutamento

che passa per il conflitto animato dalla classe in posizione esecutiva rispetto all'autorità. Il conflitto qui non è che il ribaltamento della titolarità dell'autorità; tale ribaltamento non significa altro che l'istituzionalizzazione di quei conflitti che in precedenza non trovavano accesso nel circuito attivo dell'autorità. La teoria del conflitto di Dahrendorf si specifica, dunque, non come un mutamento di società; bensì come un mutamento di autorità. Se consideriamo che il potere è risorsa scarsa per eccellenza<sup>35</sup> (nel senso che il potere quanto più è "prodotto" tanto più si consuma e scarseggia), comprendiamo ancora meglio come il discorso di Dahrendorf vada inclinando verso un conflittualismo massimale nei presupposti e minimale negli esiti. Il conflitto, alla fine, deve redistribuire una risorsa scarsa: il potere. Con ciò, esso si posiziona ed è posizionato solo e sempre in funzione del potere.

Ma l'accesso alle sfere dell'autorità degli attori prima esclusi è anche una forma di controllo dei conflitti: qui il potere viene impiegato per il mantenimento delle istituzioni che, a loro volta, integrano il conflitto per il mantenimento del potere. Da questo lato, la teoria del consenso conflittuale di Dahrendorf presenta un'indubbia complessità. Inoltre, il conflitto per il possesso dell'autorità costituisce, in Dahrendorf, l'essenza delle società libere ed è, di per sé, garante dell'alternanza dei soggetti al potere: "Una società libera incoraggia la diversificazione delle sue istituzioni e dei suoi gruppi al punto da promuovere effettivamente una divergenza: il conflitto è il soffio vitale della libertà. Una società totalitaria insiste invece sull'unità al punto di realizzare una uniformità: il conflitto viene ad essere una minaccia alla sua coesione e alla sua sopravvivenza"<sup>36</sup>. Al di là dell'interionalità degli esiti della sua posizione, la critica di Dahrendorf colpisce nel segno e mette a nudo alcune delle carenze costitutive del pensiero totalizzante e delle società totalitarie.

La mobilitazione dei gruppi di conflitto, in Dahrendorf,

---

<sup>35</sup> Come ricorda opportunamente D. Lockwood, *op. cit.*, p. 88.

<sup>36</sup> R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe*, cit., pp. 542-543.

ammette ulteriori piani di specificazione, a partire dalla distinzione fra *conflitto latente* e *conflitto aperto*. Il conflitto latente designa la situazione del *quasi-gruppo*; è solo la mobilitazione aperta che costituisce il *gruppo di conflitto*. La mobilitazione dei gruppi di conflitto delinea uno scenario di contrasti politici e sociali in piena maturazione. Entro tale contesto, i gruppi mobilitati per il conflitto cercano, invariabilmente, di stabilire un grado crescente di autorità gli uni sugli altri. I mezzi e le risorse del conflitto sono qui finalizzati al conseguimento di questo obiettivo strategico. Dahrendorf è consapevole che la sua teoria, a questo punto, va ad imbattersi nel problema della violenza. La mobilitazione conflittuale per il possesso dell'autorità, difatti, non esclude il ricorso a mezzi violenti, per quanto la sua strategia sia quella di istituzionalizzare il conflitto. La soluzione che Dahrendorf appronta in merito alla questione della violenza consta nella distinzione tra il *livello di violenza* e il *livello di intensità* dei conflitti. I conflitti violenti sono quelli che passano per "l'uso della forza" e la, conseguente, distruzione fisica di uomini e cose; i conflitti intensi sono quelli fortemente radicati nel tessuto sociale ed estesi nel tempo. Secondo questa ermeneutica, un conflitto può essere intenso senza essere violento e violento senza essere intenso. In democrazia, conclude Dahrendorf, i conflitti si distinguono per essere intensi, anziché violenti. Inoltre, stabilita questa prima gerarchia qualitativa della democrazia, i conflitti nelle società democratiche, precisa ancora Dahrendorf, si caratterizzano per la loro decrescente carica di intensità.

Ne discende che, nella teoria di Dahrendorf, i conflitti aperti sono meno violenti dei conflitti latenti, in quanto prevedono una mobilitazione e organizzazione degli obiettivi calibrate nel tempo. La mobilitazione e l'organizzazione dei gruppi sradica le ragioni della violenza, nel mentre le rende visibili; visibilizzandole, le intensifica e, nel contempo, le rende dirimibili e istituzionalizzabili. Sicché, secondo Dahrendorf, la violenza matura unicamente in condizioni di latenza del conflitto e di corrispondente "deprivazione assoluta" delle risorse; la situazione democratica, per effetto di



una "deprivazione relativa" delle risorse, scongiurerebbe alla radice l'esplosione di conflitti violenti. Gli argomenti di Dahrendorf, se consentono, in un qualche modo, di approcciarsi alle rivoluzioni comuniste per antonomasia del XX secolo (quella russa: 1917; quella cinese: 1911-1949), lasciano irrisolti alcuni quesiti storici e politici:

- (a) perché i regimi autocratici, caratterizzati dalla "deprivazione assoluta" delle risorse, non alimentano, per solito, conflitti violenti?;
- (b) perché i regimi democratici, caratterizzati dalla "deprivazione relativa" delle risorse, non riescono a scongiurare la deflagrazione periodica di conflitti (o cicli conflittuali) più o meno violenti?

L'esperienza storica inclina verso direzioni contrarie agli asserti di Dahrendorf: da un lato, l'alto tasso di oppressione sociale e politica ha smorzato i processi di formazione del conflitto violento; dall'altro, proprio dove più avanzate sono risultate le condizioni delle libertà civili e sociali, là i gruppi di conflitto si sono mobilitati in forma, più o meno, violenta<sup>37</sup>. Sotto quest'ultimo riguardo, basta porre mente ai cicli della mobilitazione collettiva che negli anni Sessanta e parte dei Settanta hanno attraversato e messo sottosopra tutte le democrazie avanzate occidentali. La teoria del conflitto di Dahrendorf risulta, così, spiazzata nell'analisi del rapporto conflitto/potere, con riferimento sia alle autocrazie moderne che alle democrazie avanzate.

Concludendo questo primo percorso di analisi, in Dahrendorf, la critica della posizione marxiana fa da premessa per una lettura enfaticamente della modernità e della democrazia, spesso cumulate nel concetto popperiano di "società aperta"<sup>38</sup>, a cui egli si dedica particolarmente dalla seconda metà degli anni Settanta in avanti; come vedremo più avanti. In questo senso, non può propriamente parlarsi di una

---

<sup>37</sup> Questa incongruenza storica della teoria politica di Dahrendorf è prontamente rilevata da R. Collins, *op. cit.*, p. 167.

<sup>38</sup> K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Roma, Armando, 1975.

"svolta" nella formulazione del suo pensiero.

Però, l'enfaticizzazione dahrendorfiana della coppia modernità/democrazia, pur con tutti i suoi limiti, ha il duplice pregio di:

- (a) rimarcare l'esigenza di una lettura laica e adeguata della società industriale;
- (b) sottolineare alcuni ritardi e inconclusioni culturali del discorso di Marx e dei marxismi.

Indubbiamente, il problema del ripensamento della posizione marxiana e della riformulazione dell'analisi sociologica, a fronte del dispiegarsi del capitalismo sviluppato, si pone con urgenza e drammaticità. A Dahrendorf va riconosciuto il merito di aver colto queste necessità. Ciò che non convince nella riflessione dahrendorfiana è:

a) il criticismo non sempre rigorosamente orientato nei riguardi del dettato marxiano, di cui sono spesso fraintese e/o perdute acquisizioni vitali;

b) l'acriticismo con cui viene descritta e concettualizzata la situazione democratica: se, in Marx, è il comunismo a fungere quale intrascendibile del conflitto di classe, in Dahrendorf è la democrazia conflittuale della società post-capitalistica a costituire il nuovo intrascendibile politico-sociale.

I "problemi di democrazia" che proliferano nello specifico dello "sviluppo metropolitano" e contrassegnano i rapporti tra gli Stati, soprattutto ora dopo la dissoluzione dell'ordine imperiale sovietico, sono condannati a rimanere inindagati. In ragione di questi esiti estremi, possiamo qualificare l'approccio di Dahrendorf come *conflittualismo chiuso*<sup>39</sup>, rispetto cui, ancora una volta, si lascia preferire il *conflittualismo aperto* di Simmel. Nel primo, il nodo consenso/conflitto è chiuso dalle istituzioni della democrazia; nel secondo, le istituzioni democratiche si qualificano proprio per mantenere

---

<sup>39</sup> Ciò rende la teoria del conflitto di Dahrendorf, suo malgrado, sorprendentemente vicina alle posizioni, pur confutate, del "funzionalismo normativo"; come con acume rileva Lockwood, *op. cit.*: cfr. il punto III, pp. 87-92.

aperto il nodo. In Simmel, nessun conflitto può chiudere il consenso, precisamente perché nessun consenso può chiudere il conflitto.

L'approccio teorico al conflitto da Dahrendorf definito, nel suo lavoro "classico" del 1957, risulta confermato e arricchito nell'opera che al tema egli dedica 31 anni dopo: nell'occasione, allarga il campo di analisi, connettendo il conflitto ai diritti di cittadinanza e al post-Welfare<sup>40</sup>. Per questa via, l'intreccio di teoria del conflitto e teorie dei diritti di cittadinanza costituisce una sorta di propedeutica ad una ritematizzazione del concetto di libertà, in cui la *transizione alla democrazia* viene configurata come transizione alla *società aperta*, il modello di società entro cui Dahrendorf, sulle orme del tracciato popperiano<sup>41</sup>, posiziona gli unici possibili li-

---

<sup>40</sup> R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità. Saggio sulla politica della libertà*, Bari, Laterza, 1989 (ma 1988). Come fatto osservare da un acuto recensore, Dahrendorf nel testo riprende e sviluppa temi già trattati in *Per un nuovo liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, 1988: cfr. L. Bottani, *Conflitto sociale e modernità in Dahrendorf*, "Il Mulino", n. 2, 1990, p. 311.

<sup>41</sup> Con questa chiave di lettura Dahrendorf (e con un lessico che nel titolo ricorda quello adoperato da E. Burke a proposito della rivoluzione francese) legge, altresì, la crisi del sistema sovietico e l'azione dei movimenti rivoluzionari del 1989 nell'Europa orientale: *1989. Riflessioni sulla rivoluzione in Europa*, Bari, Laterza, 1991. È nella prima sezione dell'opera che Dahrendorf imposta le sue categorie filosofiche e metodologiche di analisi, derivandole esplicitamente dagli assunti della verificabilità di matrice popperiana. In un testo letto ad una Conferenza del 1989 (Aula Magna dell'Università di Torino: 16 ottobre 1989), Dahrendorf allarga lo schema di lettura della "transizione alla democrazia", dall'ambito occidentale, alle vicende dell'Europa orientale della fine degli anni Ottanta: cfr. *La via della libertà: problemi della transizione alla democrazia*, "Biblioteca della libertà", n. 108, 1990. Nell'occasione, Dahrendorf si rifà anche al modello interpretativo della *refolution* (combinazione di "reform" e

velli di libertà autentica.

Lo sconfinamento dalla situazione di conflitto alla società aperta è garantito, per Dahrendorf, unicamente dalla *politica della libertà*. Il conflitto consensuale chiuso, in un certo senso, viene ritematizzato. Uno degli elementi di maggiore novità è dato dalla comparsa della diade *entitlements/provisions*<sup>42</sup>. La consensualizzazione e l'istituzionalizzazione dei conflitti vengono ora poggiate da Dahrendorf su un articolato movimento triadico fra:

- (a) *entitlements*: il quadro circoscritto delle giustificazioni e delle legittimazioni etico-giuridiche che includono nella sfera dei diritti, abilitando al loro godimento;
- (b) *provisions*: il quadro circoscritto dei beni materiali, delle risorse economiche, dei beni e i mezzi strumentali dello "sviluppo economico".
- (c) *diritti di cittadinanza*: vale a dire, la sintesi ritrovata tra *entitlements* e *provisions*<sup>43</sup>.

La relazione tra le prime due dimensioni è di carattere opposizionale/escludente, nel senso che ognuna di essa, per

---

"*revolution*") elaborato da T. G. Ash, *We the People*, London, Granta Books, 1990 (cfr. p. 5). In un articolo successivo, Dahrendorf si riferisce nuovamente allo schema di lettura di Ash: *Le rivoluzioni sono condannate al fallimento?*, "MicroMega", n. 1, 1992, p. 11.

<sup>42</sup> La categoria di "entitlements" è da Dahrendorf derivata da A. Sen, *Powerty and Famines*, Oxford, Clarendon 1981; cit. da L. Bottani, *op. cit.*, p. 311. Ricorda Bottani: "Sen individua una discrepanza tra la somma dei beni e del cibo esistente in una situazione di carenza alimentare (bastevole spesso a mantenere in vita tutte le persone che dovranno morire a causa di carestia in quella zona colpita) e la carenza dei diritti che soli conferiscono la possibilità di accedervi. È così la coerenza di un completo *entitlements set* a ostacolare l'accesso alle *provisions* e non il destino di povertà e miseria cui sarebbero fatalmente condannate e andrebbero incontro le masse miserabili del Terzo e Quarto Mondo" (p. 311).

<sup>43</sup> R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., pp. 3-31.

essere, tende a negare l'altra. Da qui la necessità di una sintesi (di tipo hegeliano e marxiano) che le rimetta in comunicazione, attraverso la stipulazione di un accordo politico-normativo. I diritti di cittadinanza fungerebbero come un *metapatto* che raccorderebbe:

- (a) le sfere materiali con quelle immateriali;
- (b) le sfere motivazionali con quelle strumentali;
- (c) le sfere di legittimazione con quelle di normazione;
- (d) le sfere del significato con quelle dell'agire;
- (e) le sfere di produzione con quelle della comunicazione;
- (f) le sfere del conflitto con quelle del consenso;
- (g) le sfere dei differenti oggetti/soggetti del conflitto.

Da una cosiffatta impostazione nasce anche una ermeneutica storica delle rivoluzioni. Per Dahrendorf, mentre la rivoluzione industriale sarebbe stata una rivoluzione di provisions, quella francese, al contrario, sarebbe stata una rivoluzione di entitlements<sup>44</sup>. Nel far questo, Dahrendorf rielabora la categoria di chances di vita, da egli impiegata originariamente in lavori degli anni Settanta<sup>45</sup> e ripresa nel suo testo degli anni Ottanta sul "ripensamento" del liberalismo<sup>46</sup>, ritematizzandola con una significativa apertura ai diritti di cittadinanza.

Il conflitto consensuale chiuso, insomma, viene "aperto" per trovare, attraverso la recezione dei diritti di cittadinanza, una più articolata, flessibile e funzionale "chiusura" nella società aperta. Col che la monade conflitto trascorre nella monade società aperta; cioè: la monade si allarga, per essere più pervasiva, allargando il campo delle sue chiusure.

Il conflitto consensuale chiuso del Dahrendorf degli anni Cinquanta e Sessanta diventa ora un *metaspazio socio-normativo* in cui trovano riconoscimento simbolico-esistenziale esclusivamente i diritti di cittadinanza già ritenuti legittimi.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>45</sup> Analizzeremo in maniera puntuale tali lavori nelle prossime pagine.

<sup>46</sup> R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, cit., 1988.

La società aperta popperiana, con l'innesto dei diritti di cittadinanza coniugati da Marshall<sup>47</sup> ed implementati dal Welfare, diviene la nuova monade chiusa, entro il seno della quale i criteri di verificabilità e fallibilità empiristi (e neo-empiristi) e i principi della giustizia distributiva, secondo quel mix di teorie liberali e democratiche tipico del paradigma su cui si è retto il consenso socialdemocratico<sup>48</sup>.

Con il trionfo delle politiche di Welfare, negli anni Sessanta, si ha, secondo Dahrendorf, la piena affermazione della socialdemocrazia nel mondo industrializzato: il *Welfare State* non è che l'espressione formale e normativa di questo dato politico. Nel sistema delle società avanzate, gli assi di regolazione del funzionamento del governo e/o della politica, per Dahrendorf, sono tre:

- (a) *l'ordine e/o la burocrazia o la legge;*
- (b) *la partecipazione democratica;*
- (c) *la leadership: vale a dire, le capacità di innovazione*<sup>49</sup>.

Nel 1968, in tutte le società occidentali avanzate, sostiene Dahrendorf, giunge a completa maturazione la deflagrazione tra la partecipazione democratica e l'organizzazione burocratica del sistema politico-normativo del Welfare: l'espansione della spesa pubblica non si traduce più in aumento dei benefici dei cittadini e la classe politica si rivela sempre meno capace di produrre innovazione.

Negli anni Settanta, per Dahrendorf, il quadro peggiora ulteriormente: gli entitlements si disgiungono dalle provisions, in un contesto economico dominato dall'intreccio di

---

<sup>47</sup> T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Utet, 1976.

<sup>48</sup> Per una ricognizione sul binomio Welfare/consenso socialdemocratico, illuminanti le considerazioni di un contributo del 1978 di R. Dahrendorf: *Alla fine del consenso socialdemocratico? Il problema della legittimità del potere politico nel presente*, in *La libertà che cambia*, cit., pp. 69-87.

<sup>49</sup> R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., pp. 111-139.

stagnazione e inflazione, viepiù destrutturato dagli effetti dirompenti delle due crisi petrolifere del 1971 e del 1973. È, questa, la fase in cui gli economisti, i sociologi e i politologi occidentali discutono catastroficamente dei "limiti dello sviluppo"<sup>50</sup>. Ma, come osserva A. de Gennaro: "La catastrofe però non avviene. Al contrario, agli anni Settanta succedono il rinnovato sviluppo o la crescita degli anni Ottanta, in alcuni dei quali la crescita sfiora addirittura tassi da anni Sessanta. Ma si tratta di una crescita che non ha più nulla a che fare con quella del *Welfare State* o dell'"era socialdemocratica". Se gli anni Settanta avevano infatti conosciuto l'anomalia della "stagflazione", quelli Ottanta conoscono la non meno grave anomalia di una crescita a spese dell'occupazione"<sup>51</sup>. Il contesto storico generale è qui quello reaganiano-thatcheriano della "politica dell'offerta"<sup>52</sup> che rimpiazza la

---

<sup>50</sup> Per una ricostruzione dei termini di quel dibattito, cfr. AA.VV., *I limiti dello sviluppo. Verso un equilibrio globale*, Milano, Edizioni Scientifiche e Tecniche Mondadori, II ed., 1973 (si tratta dei celebri studi del "System Dynamics Group Massachusetts Institute of Technology, la cui pubblicazione è curata da Dennis L. Meadows e Donella H. Meadows); L. R. Brown, *I limiti alla popolazione mondiale*, Milano, Edizioni Scientifiche e Tecniche Mondadori, II ed., 1975; F. Hirsch, *I limiti sociali allo sviluppo*, Milano, Bompiani, 1981. In un qualche modo, continuatore del dibattito sulla "crisi dello sviluppo" è la discussione sulla "crisi della democrazia" che prende luogo sempre negli anni '70, intorno alla celebre e discussa ricerca commissionata dalla "Trilateral": M. Crozier-S. Huntington-J. Watanuki, *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla commissione trilaterale*, Milano, Angeli, 1975.

<sup>51</sup> A. de Gennaro, *Dahrendorf e la filosofia politica occidentale*, "Teoria politica" n. 3, 1990, p. 163.

<sup>52</sup> Per una acuta disamina critica della Reaganomics, della politica economica di M. Thatcher e degli effetti delle "politiche dell'offerta" negli Usa e in Gran Bretagna, Germania federale, Francia, Giappone e Italia, cfr. il fascicolo monografico *Crisi dello sviluppo e politi-*

keynesiana "politica della domanda", antica preconditione in virtù della quale lo Stato fungeva quale "volano" dello sviluppo<sup>53</sup>.

Ma lo *sviluppo senza occupazione*<sup>54</sup>, rendendo strutturale e di massa la disoccupazione, importa la compressione degli entitlements a tutto vantaggio delle provisions che, a loro volta, si vanno oltremodo accentrando nelle mani di ristrettissime élites. Ciò, conclude Dahrendorf, fa crollare i *diritti sociali di cittadinanza* incarnati dal Welfare State<sup>55</sup>.

Le conseguenze politiche legate a questi nuovi assetti sociali, a queste nuove configurazioni normative e agli inediti immaginari collettivi collegati, per Dahrendorf, sono dense di pericoli estremi. Non solo e non tanto per la esilissima linea di confine che va ora separando le soggettualità inserite nel mondo della produzione dalle soggettualità da esso emarginate, quanto perché la negazione dei diritti sociali di cittadinanza crea delle vere e proprie *sottoclassi* sociali, aprendo il terreno alla formazione di fenomeni massificati e inquietanti di disidentificazione e anomia (disoccupati, donne, giovani, anziani, minoranze etniche, ecc.), entro i quali

---

*che dell'offerta negli anni '80* (a cura di E. Dal Bosco), "Problemi del socialismo", n. 26, 1983.

<sup>53</sup> In un certo senso è anticipatrice, in sede di ricezione teorica, l'elaborazione neo-operaista di "Potere operaio": cfr., per tutti, AA. VV., *Operai e Stato*, Milano, Feltrinelli, 1972.

<sup>54</sup> Sulla tendenza "post-fordista" attivata negli anni Ottanta (ed ulteriormente incrementatasi nei Novanta) di sviluppo crescente a decrescente occupazione, per effetto dell'introduzione su vasta scala delle tecnologie elettroniche e dei nuovi principi di flessibilità e mobilità dell'organizzazione del lavoro, cfr. A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992; Id., *Capitalismo, socialismo, ecologia*, Roma, Manifestolibri, 1993; Id., *Il lavoro debole. Oltre la società salariale*, Roma, Edizioni lavoro, 1994; D. De Masi, *Sviluppo senza lavoro*, Roma, Edizioni lavoro, 1994.

<sup>55</sup> R. Dahrendorf, *op. ult. cit.*, pp. 140-166.



possono agevolmente attecchire e prosperare nuove forme di tirannidi<sup>56</sup>.

La soluzione del problema, secondo Dahrendorf, starebbe nella riunificazione degli entitlements con le provisions, allargando i diritti sociali di cittadinanza, dal *campo Ocse*, alla stragrande maggioranza dell'umanità<sup>57</sup>. Si tratterebbe, in definitiva, di estendere a scala mondiale i diritti civili e sociali di matrice occidentale, in modo che il mondo possa rinascere a una epoca di libertà mai sperimentata prima.

Il quadro storico-teorico entro cui si muove la ricerca di Dahrendorf è il seguente:

- (a) il Welfare è la forma Stato che, imperniata sulla domanda, privilegia gli entitlements a danno delle provisions;
- (b) al contrario, lo Stato post-welfaristico, esaltando l'offerta, valorizza le provisions a detrimento degli entitlements;
- (c) il nuovo Stato deve, invece, garantire la libertà di tutti, a tutti riconoscendo diritti civili e diritti sociali.

La modernità e il conflitto della modernità qui si coronano come trasferimento all'intero pianeta delle forme politiche e statuali dell'Occidente. La nuova sintesi tra entitlements e provisions sarebbe ora garantita dalla fuoriuscita dal "mondo Ocse", per applicare in tutto il pianeta i principi di libertà, giustizia civile e distributiva e i diritti di cittadinanza sociale predicati dalla filosofia politica occidentale, nel percorso che va dalla teoria liberale a quella democratica. In altri termini, con la caduta del consenso socialdemocratico, per la scissione operata tra entitlements e provisions, si tratterebbe di inventare nuove, più inclusive e globali, forme di consenso, incardinate sulla diffusione generalizzata ai cittadini e ai popoli dell'intero pianeta dei diritti sociali e civili di cittadinanza.

Che i diritti di cittadinanza e le relative teorie, con i sottostanti codici e paradigmi scientifici, siano anche forme e

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 167-219.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 219-229.

streme, complesse e sofisticate di controllo repressivo, di socializzazione dell'esclusione, di esclusione politica, di emarginazione culturale e simbolica<sup>58</sup> non viene coerentemente preso in considerazione.

Che proprio la realizzazione, più o meno compiuta, organica e conseguente, di siffatti principi e diritti sia tra le concause della discriminazione sociale tra classi e ceti forti e classi e ceti deboli, tra Nord e Sud del mondo non viene nemmeno lontanamente sospettato.

La politica della libertà che sconfinava nella società aperta sarebbe, per definizione, il regno della libertà di tutti. In realtà, essa somiglia più ad un universo flessibile di micro-sistemi chiusi, in cui la gamma dei mezzi e dei fini dell'azione umana viene destrutturata e mutilata, nel tentativo dispotico di ricondurla e ingabbiarla entro i codici della razionalità, delle metodiche e delle strategie della fallibilità che, al di fuori di se stesse, non riconoscono alcunché.

L'applicazione su scala planetaria dei diritti civili e sociali di cittadinanza, così come sono stati elaborati, rappresentati e modellati dal pensiero politico e dai sistemi politici occidentali sarebbe il passaggio alla società aperta mondiale libera. In realtà, non faremmo altro che assistere all'estendersi e al perpetuarsi di quei processi di occidentalizzazione e colonizzazione simbolica del pianeta principati nel 1492 con la "scoperta" dell'America. Dopo aver assistito alla pretesa fondamentalista dell'Occidente di imporre al mondo i propri interessi politici ed economici, le sue visioni del mondo e i suoi stili di vita, dovremmo ora essere spettatori della sfrenata *hybris* con cui l'Occidente intende assimilare il

---

<sup>58</sup> Per una ricognizione in questa direzione, cfr. A. Petrillo, *Crisi della cittadinanza e controllo sociale. Il gioco tra interessi e identità*, in Paola Di Nicola-Angelo Saporiti (a cura di), *Cittadinanza o cittadinanze: la crisi dello Stato sociale tra universalismo e logica delle appartenenze*, Campobasso, Università degli Studi del Molise, 1994; A. Chiochi-A. Petrillo (a cura di), *Emarginazione e identità*, monografico di "Società e conflitto", n. 11/12, 1995.

mondo intero ai suoi codici culturali e, perfino, alle sue teorie descrittive della libertà e alle sue teorie normative della giustizia.

Negli schemi euristici di Dahrendorf, in realtà, v'è ben poco spazio per il conflitto inteso in maniera problematica e aperta.

L'esistente e le esistenze non riconducibili alla/e non spiegabili dalla razionalità fallibilista non hanno alcuna legittimità esistenziale e scientifica; meglio, non esistono. Altrettanto deve dirsi per i diritti di cittadinanza, i quali esistono solo nelle "forme teoriche" e nelle "costruzioni reali" elaborate e dislocate dall'Occidente. La libertà sarebbe ora niente altro che l'estensione illimitata delle dislocazioni occidentali dei diritti di cittadinanza. Vale a dire: una delle *cause* del problema dell'ingiustizia e della discriminazione a livello planetario viene assunta e agita come *risoluzione* del problema.

L'approccio metodologico apparentemente "minimalista" (la fallibilità) funge da precondizione per pilotare un processo dal profilo apertamente "massimalista", tendente alla sintesi politica tra entitlements e provisions che, a sua volta, è l'essenziale punto di passaggio per la realizzazione della società aperta. Ma, ora, questa intersezione politico-epocale dell'organizzazione socio-umana appare, piuttosto, come la nuova monade chiusa.

La premessa minimale sconfinante nella società aperta sventaglia effetti destrutturanti massimali, a misura in cui le differenze e i differenti, a cui i diritti dovrebbero sempre essere ricondotti, vengono azzerati dai selettori della razionalità strumentale verificazionista e dalle ventose spoliatrici dei diritti di cittadinanza, la cui costante storica è stata quella di tradursi non in *più*, ma in *meno* libertà e *meno* democrazia, soprattutto a carico delle fasce sociali e delle etnie deboli. Ciò appare particolarmente vero oggi, a fronte dell'ordine/disordine localmente guerreggiato in cui versano le relazioni internazionali, all'interno delle quali le identità più deboli sono oppresse e schiacciate con tutti i mezzi simbolici e fisici di intimidazione e coercizione.

Se insistiamo con maggiore attenzione sui concetti di "libertà" e di "politica della libertà" coniugati da Dahrendorf, apparirà più palesemente in luce l'*hybris* progettuale che abbiamo dianzi individuato. Tale *hybris*, all'altezza dello snodo storico del presente e delle sue finestre aperte sul futuro, funge come dilatazione "esplosiva" dei processi di secolarizzazione e complessificazione e, nel contempo, come nuovo punto forte di (ri)avvio della *rioccidentalizzazione* del pianeta.

In un testo significativo compreso in un libro del 1979, recentemente tradotto in italiano, sulle orme delle analisi di Popper che abbiamo già esaminato, Dahrendorf collega il concetto di libertà a quello di società aperta e tutte e due alle condizioni dell'umano<sup>59</sup>. Il legame appare ancora più intenso in quanto egli, poi, riconnette il concetto di libertà a quello di *chances di vita*<sup>60</sup>. Nel discorso di Dahrendorf, è proprio il collegamento con le "chances di vita" che fa della libertà un concetto *attivo*<sup>61</sup>. Nel senso che l'accrescimento delle *chances di vita*, modellando contenutisticamente e direzionando teleologicamente il conflitto sociale, si costituisce come percorso specifico dell'ampliamento della libertà nella società post-industriale. Se originariamente — come abbiamo visto — la teoria del conflitto, in Dahrendorf, si incardi-

---

<sup>59</sup> R. Dahrendorf, *Chances di vita. Dimensioni della libertà nella società*, in *La libertà che cambia*, cit., pp. 50 ss.

<sup>60</sup> Per l'esplicazione e l'uso di questo concetto, cfr. R. Dahrendorf, *op. ult. cit.*, pp. 29-49, 149-216.

<sup>61</sup> "Il concetto *attivo* di libertà che io sostengo non ci consente tregua, prima d'aver esplorato tutte le vie per l'ampliamento delle chances di vita umane; il che vuol dire che non consente tregua mai. Il liberalismo è necessariamente una filosofia della trasformazione" (*op. ult. cit.*, p. 51; corsivo nostro). Su questa linea di analisi, egli definisce una fondamentale opera del pensiero liberale del Novecento come "*La società libera*" di F. H. von Hayek (Firenze, Vallecchi, 1969) un "libro liberale solo a metà, profondamente carente di fantasia e coraggio" (*ibidem*, p. 51).

nava sul potere in quanto asse cruciale di ogni formazione sociale, ora il conflitto per il potere appare, piuttosto, finalizzato alla gestione e al miglioramento delle *chances di vita*. Quel conflitto sociale che muove e trasforma il potere in direzione dell'arricchimento dei contenuti delle *chances di vita*, sembra dire ora Dahrendorf, realizza la politica della libertà.

Per Dahrendorf, se è chiaro che chances di vita e libertà non sono la stessa cosa, rimane altrettanto indubbio che il rapporto di implicazione che esiste tra di loro può "contribuire a chiarire il concetto di libertà"<sup>62</sup>. Ma seguiamo da più vicino l'argomentazione di Dahrendorf. La libertà è un concetto *normativo*; chances di vita, invece, una categoria *analitica*<sup>63</sup>. Da questa differenza costitutiva discendono non minori differenziazioni. Vediamole:

- (a) non per tutti l'esistenza di maggiori chances di vita è un fatto positivo;
- (b) la libertà ammette necessariamente un ampliamento delle chances di vita;
- (c) al contrario, l'ampliamento delle chances di vita non significa necessariamente ampliamento della libertà<sup>64</sup>.

Non poteva essere diversamente, vista la divaricazione costitutiva tra entitlements e provisions. Un aumento delle possibilità di vita materiali non è automaticamente aumento di quelle immateriali; il miglioramento delle condizioni economiche in senso stretto non è, di per sé, indicativo di una maggiore libertà<sup>65</sup>.

Il concetto prescrittivo di libertà, a sua volta, ammette

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>65</sup> In proposito, Dahrendorf (che scrive nel 1979) si serve dell'esempio dell'Unione sovietica: "L'innalzamento del tenore di vita in Unione Sovietica equivale ad un aumento delle chances ma non a un accrescimento della libertà" (*ibidem*, p. 209).

una rilevante distinzione tra:

- (a) *le* libertà (*liberty*): vale a dire, le "condizioni necessarie" della libertà, le quali "definiscono lo stato in cui determinate chances di vita devono trovarsi";
- (b) *la* libertà (*freedom*): vale a dire, le "condizioni sufficienti" della libertà, che "denotano un comportamento che può essere definito come tentativo incessante di ampliare le chances di vita; tentativo che però non contiene nessun elenco di chances di vita necessarie"<sup>66</sup>.

Più avanti Dahrendorf, commentando positivamente un'affermazione di von Hayek, precisa: "Le condizioni necessarie della libertà sono, nella realtà, le condizioni di una società aperta. ... Il che significa intangibilità della persona, libertà di parola e di opinione, un minimo di partecipazione politica ... Dove le chances di vita che abbiamo così indicato non esistono, non c'è libertà, per quanto alto sia il livello materiale di vita degli uomini. Le condizioni necessarie della libertà sono letteralmente irrinunciabili"<sup>67</sup>. *Le* libertà perimetrano, quindi, un campo minimale ed elementare, il quale presuppone il *contratto sociale* e/o lo *Stato minimale*, il cui compito è proprio quello di porre un *limite* alla coercizione e, con essa, alle "potenzialità teoricamente illimitate dell'agire"<sup>68</sup>.

Ritorniamo un attimo indietro. Nella versione originaria della teoria del conflitto di Dahrendorf, il potere era la variante indipendente, in funzione del quale si disponeva e agiva il conflitto. Nella versione autocorretta, il conflitto per il

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 210. Il passo di F. H. von Hayek è il seguente: "In questo libro si cerca di individuare quella condizione in cui la coercizione (*coercion*) che alcuni esercitano su altri possa essere quanto più possibile ridotta nella società. Indicheremo sempre questa condizione come condizione di libertà (*liberty of freedom*) [*La società libera*, cit., p. 11].

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 210.

potere viene, in un certo senso, subordinato all'accrescimento delle chances di vita e, per questa via, alla libertà. Ora la libertà diviene il *contenuto del conflitto* e l'*indirizzo del mutamento*. I presupposti teorici di fondo e le categorie analitiche rimangono intatti; si allarga il campo descrittivo e si specifica meglio l'orizzonte di senso.

La categoria chances di vita diviene il punto cruciale dell'autocorrezione teorica, in quanto essa, per Dahrendorf, nella sua dinamica storica e sociale, racchiude come *movimento complessivo* tanto gli entitlements che le provisions<sup>69</sup>. Il "nuovo liberalismo", si specifica, appunto, per cercare ininterrottamente nuove opportunità, tese all'allargamento delle chances di vita per un numero progressivamente crescente di persone. Per Dahrendorf, siffatto liberalismo è nuovo anche perché si propone programmaticamente di capovolgere quella tendenza storica che ha bloccato l'ampliamento delle chances di vita alla *classe di maggioranza*, escludendone, a livello di "mondo sviluppato" e, ancora più, di "mondo sottosviluppato", tutte le *sottoclassi* a cui i diritti di cittadinanza sono (soltanto) formalmente riconosciuti.

Il passo avanti compiuto è innegabile. Purtroppo, dobbiamo registrare quattro limiti:

- (a) il primo: l'approfondimento del campo teorico descrittivo e la precisazione di quello denotativo restano soffocati nello spazio prescrittivo chiuso della "società aperta";
- (b) il secondo: la categoria analitica di chances di vita resta troppo schiacciata sui campi normativi dei diritti di cittadinanza;
- (c) il terzo: anche nelle società avanzate, la massa non inclusa *materialmente* nell'arena dei diritti civico-politici tende costantemente a crescere<sup>70</sup>, per cui non

---

<sup>69</sup> R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., p. 22 ss.

<sup>70</sup> Cfr., sul punto, Associazione culturale Relazioni, *L'emarginazione*, vol. I, *Approcci teorici e modelli culturali*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1994; Id., *L'emarginazione*, vol. II, *Consistenze sto-*

- può rigorosamente parlarsi, in proposito, di una "sottoclasse"; ne discende che il concetto medesimo di "classe di maggioranza" vada profondamente rivisto;
- (d) il quarto: l'automatismo associativo tra la "sottoclasse" e la figura dell'*outsiders*, assunta ideologicamente come ribelle, violenta e dispersiva<sup>71</sup>; in quanto tale "nemica" della democrazia e della libertà.

Le condizioni necessarie *delle* libertà, così come definite da Dahrendorf, ammettono un menu di chances di vita che finisce col coincidere con il paniere *già esistente* dei diritti civili e sociali. Con la conseguenza che tutte le incongruenze, le discriminazioni e le disfunzioni normative collegate alla teoria e prassi dei diritti di cittadinanza rimangono pienamente operanti. Quello che qui fa difetto a Dahrendorf è una radicale svolta teorica e, insieme, una puntuale considerazione storica delle forme di conflittualità affermate dai nuovi movimenti sociali degli anni Sessanta e Settanta, i quali introducono nel paniere di chances di vita *necessarie* nuove possibilità, quali il *senso*, l'*identità*, la *pace*, la *qualità della vita*, ecc.<sup>72</sup>. Proprio la lettura dei cicli conflittuali innescati dai "nuovi movimenti" consente di comprendere che il rapporto tra *liberty* e *freedom* è meno meccanico di quanto postulato teoreticamente, mostrando, del pari, quanto l'automatismo associativo esclusione sociale = ribellismo violento e antidemocratico sia inconcludente e fuorviante. I "nuovi movimenti", pur manifestando enormi e significativi limiti, hanno definitivamente chiarito che:

- (a) il paniere delle condizioni necessarie della libertà è suscettibile di ampliamento quantitativo e mutamento qualitativo;

---

*riche*, Avellino, Associazione culturale Relazione, 1995. Si rinvia, altresì, alla bibliografia richiamata nelle due opere.

<sup>71</sup> R. Dahrendorf, *op. ult. cit.*, pp. 191-215.

<sup>72</sup> Sia consentito, sul punto, rinviare ad A. Chiochi, *Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 9, 1995.



(b) il dispiegamento e l'arricchimento delle condizioni sufficienti della libertà, a sua volta, non è senza effetti sulle condizioni necessarie.

È in questo senso più proprio, allora, che quello di libertà è un concetto attivo e in movimento continuo, definitivamente sottratto alle pastoie del *vademecum* prescrittivo liberale entro cui la libertà, in Dahrendorf come nei grandi pensatori liberali del Novecento, rimane schiacciata e depotenziata<sup>73</sup>. È vero che il concetto classico di libertà dei liberali è un *concetto negativo*, in quanto non si accontenta delle condizioni esistenti<sup>74</sup>; ma è altrettanto vero che tenta continuamente di adattare ai suoi contenuti prescrittivi l'esistente, anziché aprirsi ad esso. L'insoddisfazione per l'esistente si torce nel tentativo di addomesticarlo e dominarlo; quando, invece, è proprio nelle fenditure dell'esistente che occorre ricercare la materia prima con cui ampliare ed arricchire continuamente il *vocabolario minimo* delle libertà. Per essere ancora più precisi: le opzioni e le chances di vita nuove non debbono limitarsi a conservare la semantica delle condizioni necessarie; all'opposto, debbono mutarla e arricchirla. Infine, quanto fin qui argomentato significa che l'orizzonte aperto dalle nuove libertà non è misurabile da quello delle libertà esistenti, poiché tutte le "misure" e i "rapporti", in questo gioco, vengono incessantemente metamorfosati. Solo così la libertà può essere attivamente in continuo movimento.

#### 6. *Il paradigma egualitario: ovvero la critica del dominio e delle discriminazioni*

L'intreccio tra *liberty* e *freedom* ci conduce ad uno dei nodi più intricati delle società avanzate: il rapporto tra complessità sociale ed eguaglianza. Il quale nodo, con tutta evidenza, immediatamente si riverbera sull'idea e sulla prassi

---

<sup>73</sup> Sull'argomento è particolarmente esplicitivo, R. Dahrendorf, *op. ult. cit.*, pp. 211-212.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 213.

della democrazia e del conflitto.

Investigheremo il campo di queste problematiche, assumendo come riferimento critico alcune linee di analisi proposte da M. Walzer in "*Sfere di giustizia*"<sup>75</sup>.

Assieme ad "*Una teoria della giustizia*"<sup>76</sup> e ad "*Anarchia, Stato e utopia*"<sup>77</sup>, "*Sfere di giustizia*" può essere considerato uno dei testi chiave della filosofia politica di ambito anglosassone, in questi ultimi decenni. Ma se, a lungo, si è dibattuto intorno alle tesi di Rawls e Nozick, non altrettanto si è fatto attorno a quelle di Walzer. Eppure, il testo di Walzer che si prende qui in considerazione, come lo stesso autore informa nei "Ringraziamenti", costituisce la seconda parte di un corso tenuto all'università di Harvard, nell'anno accademico 1970/1971, assieme proprio a Paul Nozick, sul tema "Capitalismo e socialismo". Dice Walzer: "Il corso era in forma di discussione, e si può trovare metà di questa discussione in *Anarchy, State and Utopia* del professore Nozick; l'altra metà è questo libro"<sup>78</sup>.

Entriamo subito nel merito. Cominciamo col chiederci, con Walzer, cosa è da intendersi con l'ideale di eguaglianza: "Intesa alla lettera, l'eguaglianza è un ideale fatto per essere tradito; uomini e donne impegnati la tradiscono, o sembrano tradirla, non appena organizzano un movimento per l'eguaglianza e spartiscono fra di loro potere, posizioni e influenza"<sup>79</sup>. È con queste precise parole che inizia il libro di Walzer.

Chiediamoci: il tradimento investe la lettera del concetto e dell'ideale dell'eguaglianza?; la sostanza ne rimane, in ogni caso, impregiudicata e fatta salva? Negli enunciati di Walzer è solo e sempre l'impegno collegato alla lettera del concetto e dell'ideale che prevede l'inganno e il tradimento.

---

<sup>75</sup> M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987.

<sup>76</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984.

<sup>77</sup> P. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*, Firenze, Le Monnier, 1981.

<sup>78</sup> M. Walzer, *Sfere di giustizia*, cit., p. 4.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 7.

Il profilo decisionale della messa in atto del concetto e dell'ideale si discosta dal profilo delle garanzie che costituiscono il contenuto sostanziale dell'eguaglianza. L'ideale dell'eguaglianza, così, si sdoppia (i) in una messa in atto letterale e (ii) in un sistema di garanzie sostanziali. La decisione formale e l'impegno pratico collegati al primo momento si contrappongono, in un certo senso, al processo evolutivo del secondo momento. Mentre in capo al secondo incombe l'obbligo di "complessificarsi", fa obbligo al primo la necessità di semplificarsi. La semplificazione del primo è di ostacolo alla complessità del secondo. Ne deriva che in un sistema complesso, quale indubbiamente sono le società avanzate, la nozione di eguaglianza non può che essere una nozione complessa. Così, già in avvio, cogliamo una delle ragioni giustificative e, insieme, uno degli obiettivi del programma di ricerca di Walzer. Non casualmente, il primo capitolo dell'opera ha per titolo: "L'eguaglianza complessa". Un discorso *pro* eguaglianza non può che essere discorso "complessivo" che proprio nella complessità sociale dev'essere capace di ricercare e rifondare le proprie radici e la propria "ontologia sociale". Altrimenti l'eguaglianza, persino nell'ipotesi liberale progressista, va a incardinarsi sul momento repressivo della produzione e fruizione delle risorse. Di questa repressione lo Stato è cerniera ed ambito redistributivo: è su questo crinale cruciale che Walzer esercita una critica puntuale alla concezione dell'eguaglianza di Frank Parkin<sup>80</sup>. Nella concezione repressiva dell'eguaglianza è insito un equivoco teorico che ne struttura la semantica, facendola coincidere con omologazione e uniformità sociale e, dunque, costruendola come l'antitesi della differenza sociale. Così non è. Il concetto di eguaglianza è un concetto complesso. Ecco un motivo in più che consente, come dice Walzer, di non prendere alla lettera l'eguaglianza. Ammiccando a una celebre e fortunata espressione di Dworkin, possiamo dire: l'eguaglianza non va presa alla lettera, ma sul serio. Ma l'eguaglianza presa sul serio non è che l'eguaglianza comples-

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 8.

sa.

Iniziamo a scavare nella semantica del concetto. Afferma Walzer: "Alla radice, il significato dell'eguaglianza è negativo: l'egualitarismo ha origine come politica abolizionista. Mira ad eliminare non tutte le differenze ma un insieme particolare di differenze, che varia secondo l'epoca e il luogo. I suoi obiettivi sono sempre specifici: il privilegio aristocratico, la ricchezza capitalistica, il potere aristocratico, la supremazia razziale o sessuale. Tuttavia, in ognuno di questi casi la lotta ha quasi la stessa forma; è in gioco, infatti, la capacità di un certo gruppo di dominare i propri simili"<sup>81</sup>.

Abolire la differenza, in un approccio egualitario sostanziale, vuole più esattamente dire abolire o, perlomeno, ridurre le discriminazioni; non già soffocare la differenziazione sociale. Il genere di differenze che qui il paradigma egualitario intende abolire sono le discriminazioni di classe, di ceto, di censo, di razza e di sesso che caratterizzano, in negativo, un'epoca storica data. Il che, come indica Walzer, significa mettere in questione le capacità e le prassi di dominio di un gruppo su di un altro. Ci siamo meglio avvicinati al cuore del concetto: eguaglianza è rottura critica delle forme del dominio, qualunque sia il loro involucro politico-sociale.

Dice Walzer: "La politica egualitaria non nasce perché esistono ricchi e poveri, ma perché i ricchi 'camminano sulle teste dei poveri', impongono loro la povertà, e pretendono da loro un comportamento deferente. Analogamente, la richiesta popolare dell'abolizione delle differenze sociali e politiche non è dovuta all'esistenza di aristocratici e popolani, o di funzionari e cittadini comuni, né certamente all'esistenza di razze o di sessi diversi, ma a ciò che gli aristocratici fanno ai popolani, o i funzionari alla gente comune, a ciò che chi ha il potere fa a chi non l'ha. Dietro al sogno dell'eguaglianza c'è l'esperienza della subordinazione, soprattutto personale"<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 9.

Approssimatici ai fuochi del tema dell'eguaglianza, emerge che essa è l'alternativa non già della differenziazione sociale, bensì della subordinazione e del dominio. Il discorso dell'eguaglianza è imposto dall'affrancamento dalla subordinazione e dal dominio. Il sogno dell'eguaglianza è, pertanto, segno della emancipazione e della epurazione dei poteri dalla spirale del soggiogamento che avvolge ampie quote della cittadinanza, strati emarginati, minoranze etniche e la comunità femminile. Per Walzer: "Lo scopo dell'egualitarismo politico è una società libera dal dominio. Questa è l'eterna speranza nominata dalla parola eguaglianza. ... Gli esseri umani sono uguali (sotto tutti gli aspetti politici e morali importanti) quando nessuno possiede o controlla gli strumenti del dominio. ... Il dominio è sempre mediato da un insieme di beni sociali, sebbene sia esperito personalmente, non c'è nulla nelle persone stesse che ne determini il suo carattere. Dunque per l'eguaglianza che noi seguiamo non è necessaria la repressione; dobbiamo capire la natura dei beni sociali e controllarli, e non costringere gli esseri umani a essere quello che non sono"<sup>83</sup>.

Il programma dell'eguaglianza, quindi, è programma di una società sempre diversa da quella data: è indicazione della possibilità di questa diversità sociale. La complessità della nozione di eguaglianza si porta dentro il suo corpo semantico l'organizzazione di un possibile sociale diversamente allocato e modellato, a confronto del presente. L'eguaglianza è critica del presente del dominio e, nel contempo, cifra di un tempo senza dominio. Il sogno egualitario giace tra le risorse dei beni sociali prodotti dalla comunità umana e sociale, poiché di essi prevede e ipotizza un diverso impiego politico-istituzionale. Questo sogno è esso stesso prodotto sociale, memoria e testimonianza dell'evolvere della società e dei modelli culturali. Il paradigma egualitario è, in prima istanza, concepibile come risorsa politica ed etico-simbolica che configura un differente assetto sociale, richiamandone le ragioni giustificative fondamentali. Quanto

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 9.

più l'assetto sociale dato si complica, tanto più si complica la sua semantica. In ogni caso, l'istanza egualitaria agisce in vista di una riformulata appropriazione delle risorse, emendata dalla maledizione del dominio. Produzione e riproduzione di dominio è anche redistribuzione discriminatrice delle risorse: la scala della discriminazione fonda la scala del dominio; e all'opposto. Aggredire alle radici le forme e gli strumenti di produzione del dominio non può che condurre ad una messa in questione delle forme e degli strumenti dati con cui avviene la produzione dei beni sociali. Ciò significa: in questa società e a cominciare da questa società, parlare di *un'altra* società. Quella in cui "nessun bene sociale serve e possa servire da strumento di dominio. Non cercherò di descrivere come sia possibile realizzarla; sarà già abbastanza difficile descrivere un egualitarismo senza il letto di Procuste, che sia vitale ed aperto, fedele non al senso letterale della parola ma alla ricchezza di contenuti del sogno e compatibile con la libertà. Ma non è neanche mia intenzione delineare un'utopia che non sta in nessun luogo o un ideale filosofico applicabile ovunque. Una società di eguali è realizzabile, è una possibilità effettiva qui e ora, ed è già latente, come cercherò di dimostrare, nelle nostre concezioni comuni dei beni sociali. Le *nostre* concezioni comuni: si tratta, infatti, di un sogno pertinente al mondo sociale in cui si è sviluppata, e non, necessariamente, a tutti i mondi sociali; ed essa corrisponde ad una certa concezione di come gli esseri umani stanno in relazione e di come usano le cose che creano per dare la forma alle loro relazioni"<sup>84</sup>.

Sorvoliamo, in questa occasione, sul senso indebitamente restrittivo che Walzer attribuisce al concetto di utopia: il non-luogo di Utopia, a partire perlomeno da Tommaso Moro, se non addirittura da Platone, vale come critica della storicità e, nel contempo, quale disvelamento dei suoi contenuti profondi più veritieri e, perciò, di difficile decifrazione e costruzione. Solo una tradizione di pensiero superficiale e ideologicamente interessata ha scavato attorno al concetto

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

di utopia il fossato di una semantica dell'ipersemplificazione e della fuga nel sovrastorico, facendone illegittimamente una sorta di *topos* metafisico, astratto e inconcludente del 'politico'. Stringiamo l'analisi intorno alle categorie conclusive di Walzer.

Ciò che interessa Walzer non è la descrizione della realizzazione della società giusta. La sua teoria della società, in questo senso, non è una teoria descrittiva. La descrizione è circoscritta alla teoria egualitaria, nel quadro delle compatibilità della libertà. La teoria è qui descrittiva in riferimento all'ideale egualitario; non già all'attuazione della società giusta. Oggetto della descrizione è, nella fattispecie, la *latenza* della società giusta, anziché il suo *atto*. Più che come realizzazione, la società giusta è indagata al livello di possibilità effettiva del qui e dell'ora, il cui potenziale si sprigiona esattamente dalle concezioni che abbiamo dei beni sociali. Ciò vuole dire, come precisa lo stesso Walzer, che la latenza della società giusta attecchisce sui mondi sociali in cui viviamo e che noi conosciamo, di cui ci facciamo un'idea e diamo un giudizio di valore; non mai su mondi anteriori o futuribili, originari o finalisti che siano.

La possibilità effettiva della società giusta si attaglia sul dato storico che noi esperiamo e sulle credenze di cui questo esperire ci fa portatori. Qui Walzer opera una radicale rottura col patrimonio consolidato della tradizione della filosofia politica in generale e della tradizione della filosofia morale in particolare. Sentiamolo: "La mia analisi è radicalmente particolaristica: non pretendo di essere distaccato dal mondo sociale in cui vivo. Uno dei modi, forse quello originario, di iniziare a fare filosofia consiste nell'uscire dalla caverna, abbandonare la città, scalare una montagna e creare per se stessi, cosa impossibile per la gente comune, un punto di vista oggettivo ed universale; e allora il terreno della vita di tutti i giorni sarà descritto da lontano, perderà ogni tratto particolare e assumerà una forma generale. Io, invece, voglio restare nella caverna, nella città, al livello del terreno. Un altro modo di fare filosofia è di interpretare per i nostri concittadini il mondo dei significati che abbiamo in

comune. Se la giustizia e l'uguaglianza possono risultare costrutti filosofici, lo stesso non vale per una società giusta e egualitaria. Se una simile società non esiste già nascosta, per così dire, nelle nostre categorie e nei nostri concetti, non la conosceremo mai in concreto e non la realizzeremo mai nei fatti<sup>85</sup>.

Ora, un atteggiamento di tal fatta — restare nella città, per interpretare il mondo dei significati che gli uomini hanno in comune — è un atteggiamento utopico più di quanto Walzer non creda. Tra realismo e particolarismo (da un lato) e utopia (dall'altro) non esiste una incolmabile parete divisoria. Anzi: il realismo dell'utopia, con le sue capacità di trasformazione pratica, è una delle più potenti e profonde leve del mutamento sociale. Non distaccarsi dal mondo sociale in cui si è gettati e, nondimeno, ricercarne un diverso orizzonte di senso, una diversa allocazione dei beni sociali, partendo proprio dalle concezioni emancipanti che quel mondo sociale ha reso possibile e racchiuso in sé, corrisponde a un atteggiamento etico-politico a forte valenza utopica. Tanto più acquisisce rilievo l'impossibilità da Walzer postulata di ridurre qualsivoglia modello di società a un costrutto filosofico. Nei costrutti possono rientrare eguaglianza e giustizia; non già le forme di sviluppo della società. Queste ultime sono indipendenti e hanno uno svolgimento relativamente autonomo dai costrutti filosofici. La filosofia politica, pertanto, può fissare e mettere in forma l'ideale di eguaglianza e di giustizia; non già il processo sociale. Essa è, in Walzer, teoria descrittiva delle concezioni dei beni sociali che, nel processo sociale, gli uomini si fanno come cittadinanza. Il processo sociale, nella sua complessità, rende possibile la formazione di diverse concezioni dei beni sociali. Le scelte della cittadinanza, nel caso, avvengono come selezione nella rosa di una generalità di concezioni. Nel paniere di tali concezioni occorre individuare — questo il compito che si prefigge Walzer — quelle che meglio e più rigorosamente si muovono dalla società data verso la società giusta. Il che

---

<sup>85</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 10.



prova, a fortiori, che la società giusta è, contemporaneamente, dentro e fuori la società data: nasce dal suo seno; eppure solo fuori di essa costituisce i propri luoghi. Ciò indica, ancora — come il buon Marx aveva appreso dal vecchio Hegel — che qualunque riferimento ai mondi reali e alle possibilità connesse al processo sociale, in un certo qual modo, prende cominciamento nella nostra testa e solo dopo si proietta storicamente o si isola in una prassi, in un sapere, in una azione. La comunità umana opera e quindi progetta dentro il quadro dei fini vissuti del suo operare: il progetto qui media il rapporto con la storia e gli eventi della trasformazione. Osserva, al riguardo, Walzer: "Noi creiamo il mondo sociale con la testa, oltre che con le mani e quel particolare mondo che abbiamo fatto si presta a interpretazioni egualitarie. Ma non a un egualitarismo preso alla lettera, perché le nostre concezioni, pur mostrando una sistematica tendenza ad escludere l'uso delle cose per scopi di dominio, sono troppo complesse. L'origine di questa esclusione è, credo, non una concezione universalistica della persona, ma piuttosto una concezione pluralistica dei beni"<sup>86</sup>.

Assumere l'egualitarismo come un "fatto" vuole propriamente significare svilupparvi intorno un'ermeneutica; vale a dire: dare luogo a interpretazioni complesse e pluralistiche del concetto di eguaglianza. Le concezioni dei beni sociali testimoniano della pluralità di senso dell'egualitarismo, la cui ermeneutica non può che essere di tipo locale. Ora, dare priorità alla ermeneutica complessa delle concezioni e interpretazioni dei beni significa spostare il baricentro della riflessione, dall'universalismo dei diritti personali e naturali, alla concezione e interpretazione pluralistiche dei beni. Afferma Walzer: "Se di tutto ciò che secondo noi la gente dovrebbe avere, diciamo che la gente ha diritto di averlo, non diciamo poi molto. Certo, gli uomini e le donne, oltre a quelli della vita e della libertà, hanno altri diritti, che però non derivano dalla nostra umanità, ma da concezioni collettive dei

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.

beni sociali e hanno un carattere locale e particolare<sup>87</sup>.

L'ermeneutica locale e pluralistica di Walzer non intende occuparsi dei diritti naturali che derivano dalla nostra umanità, distaccandosi, sul punto, dalla tradizione giusnaturalista e dal filone neo-contrattualista e anche dall'indirizzo utilitarista; bensì si concentra sulle concezioni collettive dei beni sociali, le quali connotano l'essere sociale degli uomini, piuttosto che il loro essere naturale. Il punto di forza di tale orientamento sta in quello spunto epistemologico, specificamente caratterizzante la posizione di Walzer, che fa tradurre eguaglianza come assenza di dominio. Ora, il riferimento al diritto naturale reintrodurrebbe, in un qualche modo, ideologie e pratiche dominanti, non importa se postulate a fin di bene. Ciò che conta, per Walzer, è che, in quanto portato di una azione di modellazione coercitiva, sarebbero lesive dell'eguaglianza. La redistribuzione dei beni sociali secondo un programma, quello esemplificato dal piano utilitarista, non farebbe altro che concretare un caso di coordinazione di progetti e pratiche aventi un contenuto di dominio. Dice Walzer: "Benché questo piano possa dare luogo a qualcosa di simile all'eguaglianza, tuttavia non si tratterebbe di quella che ho descritta, priva di qualsiasi sorta di dominio, dato che il potere dei pianificatori sarebbe dominante. Se dobbiamo rispettare i significati sociali, le distribuzioni non possono essere coordinate, né in rapporto alla felicità generale né in rapporto a niente altro. Il dominio è escluso solo se i beni sociali vengono distribuiti per ragioni differenziate ed 'interne'... la giustizia distributiva non è una scienza integrata (come è di sicuro l'utilitarismo) ma è un'arte della differenziazione"<sup>88</sup>.

Fuori di se stessa, l'eguaglianza non ha giustificazione o termine di paragone: l'esterno non la fonda; bensì la pianifica e, dunque, la contamina con pratiche di dominio. All'esterno le ragioni dell'eguaglianza e della corrispettiva allocazione dei beni sono sempre di tipo universalistico: il signifi-

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p.11.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 11.

cato sociale dello scambio universalistico fa primato sul significato sociale delle ragioni interne dell'eguaglianza. L'esterno è qui inclusione del dominio; l'interno, invece, critica del dominio, zona franca dal dominio. Le ragioni distributive interne costituiscono la regola attraverso cui la zona franca si allarga. Differenziare: questa la parola d'ordine della redistribuzione. Il che può essere solo *arte*; non già *scienza*. E con ciò l'impianto teorico di Walzer, nei suoi presupposti portanti, può dirsi a grandi linee schematizzato.

### *7. Il muro degli interessi*

Secondo i dettami della giustizia distributiva, ci ricorda Walzer, ogni soggetto deve agli altri quello che è/e quello che ha, fondandosi la collocazione del cittadino sul posizionamento dei beni, sul loro possesso e sul loro scambio. Dice Walzer: "La società umana è una comunità distributiva: non è l'unico, ma è un aspetto importante: noi ci mettiamo insieme per condividere, spartire e scambiare delle cose. ... Si può dire che abbiamo quello che abbiamo a ragione o a torto, giustamente o ingiustamente, ma data la varietà delle distribuzioni e il numero degli interessati, dare questo giudizio non è mai facile"<sup>89</sup>. E ancora: "L'idea di giustizia distributiva riguarda sia l'essere e il fare sia l'avere, sia la produzione sia il consumo, sia l'identità e lo status sia i capitali, i possedimenti, e i beni personali"<sup>90</sup>.

Il carattere plurioffensivo, se così può dirsi, della giustizia distributiva e delle corrispettive teorie dei beni fonda, in Walzer, la categoria del pluralismo: "... il pluralismo non esige l'approvazione di tutti i criteri distributivi proposti o l'accettazione di ogni sedicente agente distributivo"<sup>91</sup>. Al contrario: "L'assunzione di fondo di quasi tutti i filosofi che, da Platone in poi, si sono occupati della giustizia è invece che esiste uno ed uno solo sistema distributivo che, a ragio-

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

ne, la filosofia può accettare<sup>92</sup>. L'idea di un pluralismo che tiene in conto la complessità dei beni e dei modi della redistribuzione si pone, dunque, come esplicita deviazione dall'univocità della ragione filosofica classica. Tuttavia, Walzer riconosce piena legittimità a tale ragione: " ... il primo impulso del filosofo è di resistere alla varietà della storia, al mondo delle apparenze, e di cercare una unità sottostante: una rosa di candidati di beni fondamentali da cui ricavare immediatamente un unico bene; un unico criterio distributivo, o un unico insieme di criteri interconnessi, e inoltre pone se stesso, almeno simbolicamente, in un punto di decisione unico. Io credo, invece, che cercare l'unità significhi fraintendere il problema della giustizia distributiva; tuttavia l'impulso filosofico, in un certo senso, è inevitabile<sup>93</sup>.

D'altro canto, la conversione di un univoco sistema distributivo in un unico punto di decisione è collegata, come già in Rawls, alla configurazione razionale di un ideale e astratto individuo (a un polo) e di un ideale e astratto sistema di beni (all'altro). Le opzioni che ne scaturiscono dovrebbero costituire l'ottimo della razionalità e dell'imparzialità. Giustizia e riduzione del margine di errore sarebbero, così, sovralimentate. *Il problema* società, per questa via, si avvierebbe a equilibrata ed equa soluzione. Opportunamente, S. Veca individua in ciò uno dei punti cardine della prospettiva contrattualistica, ripensando il rapporto Stato/anarchia, a monte di quei processi che hanno condotto alla formazione dello Stato moderno e alla sua territorializzazione di scala fra il XVII e XVIII secolo: "Nella prospettiva contrattualistica, la società è un *problema*. La soluzione di questo problema coincide con la scelta razionale degli individui di entrare in Stato politico. A sua volta, quest'ultimo finisce, da fatto naturale, per divenire (o essere giustificato come) un esito di scelta, un costruito volontario. I termini base dell'accordo o del "trattato di pace" coincidono con i criteri alla luce dei quali valutare l'assetto delle istituzioni di una

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 16.

società”<sup>94</sup>.

La scelta razionale in ambito contrattualistico, come si vede, è una delle basi di sostegno non soltanto della teoria dei beni, ma anche della costruzione dello Stato politico moderno. Ebbene, è in relazione a questa tradizione di pensiero e alle corrispondenti dottrine che la posizione di Walzer si staglia nella sua originalità. Egli solleva un'obiezione di rilevanza al "punto focale" su cui si reggono le teorie della scelta razionale: "Se si definiscono in modo adeguato sia le restrizioni sul sapere e sulle richieste, sia i beni, si può probabilmente ottenere una conclusione univoca: individui razionali, con queste restrizioni, sceglierebbero uno, ed uno solo, sistema distributivo. Ma quanto vale questa conclusione? C'è senz'altro da dubitare che quegli stessi individui ripeterebbero quella scelta ipotetica o addirittura la riconoscerebbero come propria, una volta diventati gente comune, con un forte senso della propria identità, in possesso dei propri beni e alle prese con i problemi quotidiani. Il problema più importante non è il particolarismo degli interessi, che i filosofi hanno sempre supposto mettere da parte senza correre rischi (cioè senza obiezioni). Anche la gente comune può farlo per amore, poniamo dell'interesse generale. Il problema più rilevante è il particolarismo della storia, della cultura e dell'appartenenza”<sup>95</sup>.

Possiamo, così, avviarcì all'identificazione dei nuclei del problema. Le dottrine della scelta razionale intorno a una gamma idealtipica di interessi si innestano, loro malgrado, su una restrizione del campo epistemologico: al particolarismo storico degli interessi subentra l'uniformità astratta delle opzioni. La nozione dell'interesse viene come evirata della sua anima differenziatrice e si astrattizza in costrutti razionali. Nascono da qui teorie dell'identità e dell'appartenenza che operano scelte per diversificazione negativa, rimuovendo dal campo epistemologico la differenza. La contrazione

---

<sup>94</sup> S. Veca, *Contrattualismo e giustizia*, in *Questioni di giustizia*, Parma, Pratiche Editrice, 1985, p. 14.

<sup>95</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 17.

selettiva della differenza, attraverso uno scambio analogico in cui l'equivalente fa primato sul difforme, dà luogo a teorie che tra interessi e beni presuppongono una coincidenza. A ogni genere di interesse corrisponde un genere di beni. Lo scambio tra un interesse e l'altro non è che il passaggio, la permutazione, tra un genere di beni e l'altro. Ma, senza il sostrato di un comune riferimento di identità e appartenenza, nessun bene può qui permutarsi nell'altro e nessun interesse è proiettabile nell'orbita dello scambio equivalente. Ne sortiscono identità e culture tanto forti quanto univoche, in un rapporto di esclusione scalare dell'Altro. La restrizione del campo epistemologico a monte corrisponde a teorie universalizzanti a valle. Baricentro del tutto è l'universalizzazione dell'interesse, da cui si ingenerano comunità di interessi i cui *patterns* e *partners* sono omologanti verso l'interno e di natura delegittimante verso l'esterno. La localizzazione dell'appartenenza, fondata su interessi omologhi si enuclea come delocalizzazione delle identità diverse, rimosse ed espulse. L'autocentrarsi dell'interesse sul Sé procede in uno col dilatarsi del disinteresse per l'Altro. L'epistemologia del riconoscimento convive qui con quella del distanziamento. La localizzazione del centro sul Sé avviene in parallelo con la delocalizzazione dell'Altro come periferia. Il restringersi del campo epistemologico include il Sé ed esclude l'Altro. Lo scambio che ne consegue, per un versante, legittima l'inclusione e, per l'altro, ratifica l'esclusione. Ferme permanendo le sue cause e le sue radici, l'esclusione tende a essere subordinata alle ragioni dell'inclusione, la quale cerca di renderla compatibile, entro un quadro più o meno elastico di tolleranza, al suo sistema di valori e di opzioni. Il rientro dell'Altro qui prefigurato e ammesso è, in realtà, sua omologazione, oppure suo insediamento in un'area di marginalità istituzionale.

Le tesi di fondo sulla giustizia di Walzer si scontrano con questo muro. Per valicarlo: "Non si tratta soltanto di realizzare un singolo principio o un insieme di principi in contesti storici diversi; nessuno potrebbe negare l'esistenza di una varietà di realizzazioni moralmente ammissibili. La mia tesi

va oltre, è che i principi stessi della giustizia hanno una forma pluralistica, che beni sociali diversi devono essere distribuiti per ragioni diverse, secondo procedure diverse, e che tutte queste differenze derivano da concezioni diverse dei beni sociali stessi, risultato inevitabile storico e culturale<sup>96</sup>.

In sintesi, tutto ciò indica che la teoria della giustizia e dei beni va sottratta alle categorie dell'interesse e alle procedure della scelta razionale. Su tale base epistemologica, Walzer fonda la sua nozione di giustizia e la sua definizione di pluralismo. In generale, nella recezione dell'opera di Walzer, ciò non è stato adeguatamente messo fuoco. È ben vero che Walzer stesso, nell'elaborazione della sua teoria, salta il momento specificatamente epistemologico, tentando di ancorare lo spazio teoretico ai contesti storici e alla dimensione culturale. Nondimeno, un discorso epistemologico sulla sua teoria è consentito, per l'appunto, dagli enunciati da cui parte e dalle conclusioni cui perviene.

Intorno a questo registro interpretativo, pertinentemente, E. Diciotti identifica la presa di distanza che Walzer opera rispetto a quelle teorie politiche che hanno una relazione fondazionale con le origini<sup>97</sup>. V'è una osservazione, in particolare, di Diciotti che ribadisce assai precisamente una delle tensioni che attraversano più profondamente la posizione di Walzer e che noi stessi abbiamo precedentemente rilevato: "Il suo esplicito atteggiamento è infatti rappresentato dal rifiuto di uscire dalla città degli uomini e dalle loro concezioni locali di giustizia per inerpicarsi sulla montagna e, come tanti hanno già fatto, legiferare al riparo dai falsi idoli della tribù"<sup>98</sup>. Di rilievo un'altra constatazione di E. Diciotti: "il carattere informale del discorso di Walzer, il suo apparato teorico volutamente dimesso, la sua mancanza di definizioni rigorose, il privilegiamento, per spazio e valore assegnatoli,

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>97</sup> E. Diciotti, *La giustizia plurale secondo Walzer*, "Il Mulino", n. 2, 1988, pp. 346-347.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 347.

dell'indagine descrittiva dei significati sociali su quella teorica, rendono difficoltosa l'individuazione della struttura della logica interna della sua costruzione"<sup>99</sup>.

Ancor più decisivo pare, allora, identificare questa logica interna, fare luce sulla rete nascosta della trama teorica.

Se così stanno le cose, il punto di partenza è obbligato: la descrizione della teoria dei beni. Ora, in che misura una teoria pluralistica dell'eguaglianza sfugge alla "retorica del pluralismo dei valori"?<sup>100</sup>. E qual è, ancora, il correlato con il politeismo dei valori di Weber? Trattasi di due nodi teorici di fondo, con i quali nessuna teoria politica con proiezioni verso la filosofia morale e la giustizia distributiva può omettere di fare i conti. Soltanto la puntuale messa a nudo del retroterra teorico ed epistemologico della posizione di Walzer può consentire di venire a capo di questo confronto, spesso non detto o avvenuto per linee implicite e sotterranee. Ogni teoria dei beni, a misura in cui sfugge o rimane impigliata nella pluralità politeista dei valori, è indirettamente un discorso sulla modernità e ineludibilmente va comparata a quella ricostruzione del "moderno" elaborata da Max Weber. Weber è la punta culminante del "moderno" e, nel contempo, la reazione disincantata e tragica contro di esso. Egli, ancor più di Heidegger, pare "immagine del tempo". Le componenti destinali e tragico-drammatiche della posizione di Weber tendono ad arretrare costantemente dietro il palcoscenico dell'avalutatività rappresentativa. Si pone, a questo livello di indagine, un ulteriore interrogativo: politeismo dei valori e disincanto in che termini sono anticipazione storico-concettuale della teoria e della situazione della complessità? E, ancora, in quali termini, invece, quest'ultima, con una prepotente azione di ritorno, finisce col mandare in frantumi proprio lo specchio del disincanto?

Uno dei punti deboli della prospettiva pluralista di Walzer sembra proprio quello di aver mancato di riferire e di con-

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>100</sup> L'efficace espressione è di G. Marramao, *Quale alternativa al "grande freddo"?*, "Il Mattino", 15 settembre 1988.



nettere la sua teoria dei beni e dell'eguaglianza al fondo rispinto del "moderno" nelle sue estreme evoluzioni. Mancando, in sostanza, il confronto con l'anima hegeloweberiana che impregna la tardomodernità: proprio in rapporto di continuità e di rottura con questa anima, si sono insediate alcune delle più importanti filosofie e teorie del Novecento. Nel campo specificamente politologico è, invece, venuto meno un confronto stringente con le *forme* del 'politico'. Nei primi cinque paragrafi di questo capitolo e nei due capitoli che lo precedono abbiamo tentato una ricognizione critica proprio su queste "forme" e sui relativi "codici".

### *8. Pluralità dei beni e aree distributive*

Distribuzione, ricorda Walzer, è distribuzione di beni concepiti e prodotti. Sicché si deve concludere che il momento della produzione anticipa e controlla quello della distribuzione<sup>101</sup>. La produzione, quindi, ribadisce Walzer, è il *prius* e ha "carattere sociale"<sup>102</sup>. Qui egli si distingue da Nozick che, pur partendo dalla primarietà della produzione, la curva, secondo Walzer, verso un esito individualistico. È a questo punto che Walzer articola una teoria dei beni in sei punti<sup>103</sup>.

Vediamoli dappresso.

#### *a) Il primo*

La giustizia distributiva sempre e solo "ha a che fare" con i beni sociali. Ciò indica che l'apprezzamento, il giudizio di valore e di disvalore sui beni partono sempre da una scala sociale. Le "ragioni private e sentimentali", le "idiosincrasie" personali, per Walzer, non hanno un'influenza nella concezione, definizione e creazione dei beni sociali. Cosicché si staglia uno scarto tra beni apprezzati in pubblico e beni apprezzati in privato. Questi ultimi, per Walzer, sono "ovvia-

---

<sup>101</sup> M. Walzer, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 321, nota n. 2.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 19-22.

mente, oggetto di valutazione culturale". Walzer afferma, con precisione: "Nel mondo i significati dei beni sono condivisi perché il concepimento e la creazione sono processi sociali, e proprio per questo i beni assumono significati diversi secondo la società"<sup>104</sup>. È, questo, un punto decisivo nella teoria di Walzer: un bene ha significati condivisibili, in quanto "prodotto sociale", determinato storicamente proprio da quei soggetti e da quelle comunità che li condividono. Il portato di senso dei beni è, dunque, riposto proprio nella sua condivisibilità, nella sua messa in valore come riferimento sociale generalizzabile. Il senso dei beni sta nella loro generalizzazione come valori, prima ancora che come oggetti della produzione. I significati sociali dei valori rimandano qui a una filosofia monoteistica dei beni. Monoteismo ben particolare, poiché si specifica sul piano sociale. La pluralità dei beni non si sottrae a questa caratterizzazione e non è linearmente convertibile in pluralità dei valori. Il pluralismo qui, piuttosto, si configura come appropriazione e distribuzione pluralistica dei beni sociali, anziché comparire nelle vesti del politeismo dei valori. La critica (sociale) della giustizia distributiva subentra, allorquando viene meno il carattere sociale della produzione dei beni. È questa critica medesima che, in Walzer, si posiziona come bene sociale. E difatti: "Difficilmente un individuo solitario potrebbe comprendere il significato dei beni o afferrare motivi per cui vanno considerati piacevoli o spiacevoli. E se è alla folla che piacciono le cose, per i singoli diventa possibile distinguersi, indicare significati latenti o sovversivi e aspirare a valori alternativi — compresi, per esempio, quelli della celebrità e dell'eccentricità. La più facile eccentricità che è stata, a volte, uno dei privilegi dell'aristocrazia è un bene sociale come un altro"<sup>105</sup>. Un valore alternativo si richiama ineliminabilmente a un significato di bene latente e sovversivo e, per questo, è attivabile dal singolo o dai singoli, piuttosto che dalla comunità. I valori alternativi si innestano precisamente sulla distinzio-

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 19.

ne tra individuo e comunità; nondimeno, è sui valori della comunità che rimane fondata l'interazione sociale. La critica individualistica al legame sociale dato è, però, un prezioso bene sociale: una rimessa in questione del carattere di coerenza e pervasività dei significati e dei valori condivisi. Non solo ogni società ha una determinata rosa di valori particolari, più o meno divaricati da quelli condivisi; nella condizione dei valori generali esiste, altresì, un margine per cercare, concepire e creare valori individuali. La cura dei valori individuali non è, di per sé, in linea di collisione con i valori generali accreditati. Il monoteismo dei valori della comunità convive qui col politeismo dei valori dell'individuo. Il pluralismo della posizione di Walzer ha di peculiare questo rapporto flessibile e comunicativo tra individuo e comunità. La lezione di Weber, per questa via, è recuperabile, sgravandola del suo carico drammatico e drammatizzante.

*b) Il secondo*

La questione dell'identità è data dalla soluzione del problema del possesso, della concezione e della creazione dei beni sociali. Walzer riporta, al riguardo, un celebre enunciato di William James: "Il confine tra ciò che sono io e ciò che è mio è molto difficile da tracciare"<sup>106</sup>. Questo incerto confine è ancora meglio esplorabile, se teniamo ferma la distinzione epistemologica (di fatto, mantenuta da Walzer) tra significato dei beni e valore. Il primo attiene alla collocazione sociale dei beni e alla posizione particolare che la comunità dei possessori e dei fruitori assume nei loro confronti; il secondo, alla valutazione culturale, alla concezione del mondo e all'uso dei beni che caratterizzano la posizione dell'individuo. Il confine tra ciò che ho e ciò che è mio si pone, in pari tempo, come confine tra i significati dei beni e i valori. Qui risiede la frontiera tra ciò che è e ha la comunità e ciò che sono e ho io. Lo scambio e lo scarto tra l'essere e l'aver sono, in una qualche misura, equivalenti a quelli che si insinuano tra comunità e individuo. Essi consentono di identifi-

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, citazione a p. 20.

care una sintomatologia più vasta delle correlazioni e delle distinzioni tra l'essere e l'avere della comunità e l'essere e l'avere dell'individuo. Ciò fa rientrare, con un colpo d'occhio più largo, tanto le cesure interne (tra essere e avere *nell'*individuo; tra essere e avere *nella* comunità), quanto sugli scarti esterni (tra l'essere/avere *della* comunità e l'essere/avere *dell'*individuo). Ogni persona come ogni comunità, ricorda Walzer, ha sempre "in mente o in mano beni specifici"<sup>107</sup>. Difatti: "In realtà, gli individui sono già in rapporto con un insieme di beni, hanno una storia di transazione, non solo fra di loro, ma anche col mondo materiale e morale in cui vivono. Senza questa storia, che comincia alla nascita, non sarebbero uomini e donne in nessun senso e non avrebbero la minima nozione di come affrontare l'attività di dare, assegnare e scambiare beni"<sup>108</sup>. La storia dell'identità di ogni uomo e di ogni donna, la storia della comunità sono inestricabilmente avvinte alla storia dei beni, alle transazioni che si attivano col mondo materiale e quello morale. L'identità di ogni uomo, di ogni donna e di ogni comunità è fortemente segnata dall'attività di assegnazione e scambio dei beni, dalla riflessione intorno ai beni, dal "pensare i beni". Intorno ai beni si gioca una delle più importanti partite della formazione e variazione dell'identità. Pensare, dare, assegnare, scambiare beni (materiali e immateriali) sono momenti costitutivi, per non dire fondanti, dell'identità: incluso è lo stesso mondo morale con le sue categorie e le sue costellazioni di senso.

### c) *Il terzo*

Mondi dei beni primari e fondamentali, mondi materiali e mondi morali non sono tra di loro in rapporto di simmetria. Nel senso che a un univoco insieme dell'uno non corrisponde un univoco insieme degli altri. Sostiene Walzer: "Non esiste un insieme singolo di beni primari e fondamentali per tutti i mondi materiali e morali — o comunque, un tale in-

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>108</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

sieme dovrebbe essere concepito in modo talmente astratto che poco servirebbe a pensare alle distribuzioni specifiche. Persino l'insieme delle cose necessarie, se consideriamo le necessità morali oltre a quelle fisiche, è molto ampio e ammette ordinamenti gerarchici diversissimi<sup>109</sup>. Una teoria dei beni, pertanto, non può rimanere impigliata in astrazioni universalizzanti e deve prevedere, invece, aree distributive diversificate. Le situazioni distributive non sono mai univoche, perfino con riferimento ai beni necessari.

*d) Il quarto*

“Ma è il significato dei beni a determinare il loro movimento. I criteri e gli assetti distributivi non sono intrinseci al bene in sé ma al bene sociale. Se capiamo che cosa è e che cosa significa per quelli per i quali è un bene, capiamo come, da parte di chi e perché vada distribuito. Ogni distribuzione è giusta o ingiusta rispetto ai significati sociali dei beni in gioco. Questo è ovviamente un principio di legittimazione, ma anche un principio critico<sup>110</sup>. La situazione distributiva è rigorosamente correlata alla situazione produttiva: dalla seconda, seppure in modo non palese, discendono i criteri della giustizia distributiva. Il significato di un bene nasce dal momento produttivo e muove verso il momento distributivo. I significati muovono i beni, nel senso che ne sono il contrassegno, il motore. Significati produttivi e significati distributivi si incrociano nella loro autonomia. Peccato che, in Walzer, manchi un discorso sul doppio fondamento dei significati, in movimento nella marea della duplicità di senso che si intercala tra produzione e distribuzione. Gli uomini e le donne che producono e distribuiscono i beni si organizzano in istituzioni, comunità, aggregazioni sociali, gruppi, ecc. Così facendo, muovono i significati. Pluralismo del senso, antropocentrismo, centralità dei tempi delle istituzioni, vischiosità delle sfere della produzione e della distribuzione costituiscono i componenti di un cristallo assai complesso,

---

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 20.

difficilmente aggredibile dall'analisi. La nozione di bene sociale fuori da questo cristallo perde di coerenza e i "beni in sé" non sono mai ultimativamente rescindibili dai beni sociali. Produzione, scambio e distribuzione non paiono riconducibili al concetto e alla conoscenza che dei beni hanno i soggetti dello scambio e della distribuzione. Sul rapporto di consapevolezza che con questi singoli temi è possibile avere fanno sempre e ovunque pressione i flussi dei condizionamenti e delle credenze sociali, i quali disegnano attorno ai beni una sorta di psicologia della domanda e dell'offerta, quando non una psicopatologia del possesso e dell'alienazione. I beni si producono, scambiano e distribuiscono anche in virtù di una eteronomia delle coscienze e delle volontà. Il concetto che ogni soggetto ha dei beni non necessariamente corrisponde alla natura e alle ragioni produttive e distributive dei beni; così come il concetto che ogni attore sociale ha del suo interesse personale non è, perciò stesso, coincidente con quello più propriamente suo nella realtà. Su questi punti, la critica all'utilitarismo e al neo-utilitarismo si è rivelata pienamente fondata. I significati sociali sono sempre attribuzione di senso, aggiunta operata da chi ha il monopolio dei saperi e delle culture: una sorta di significazione *ex post*. Su questa significazione addizionale va esercitato il controllo, attraverso un'opera di deideologizzazione culturale e un vero e proprio spostamento semantico ed epistemologico: dall'*attribuzione* del senso, occorre spostarsi verso la *ricerca* del senso. A questo stadio, l'accordo da Walzer stesso auspicato tra principio di legittimazione e principio critico sarebbe veramente fecondo e gravido di risultanze. La legittimazione non sta nel monopolio culturale sapienziale; così come la critica non riposa meramente nella demistificazione degli involucri ideali con cui è rivestita la materialità del dominio. Legittimazione è apertura al senso; critica è apertura a una ricostruzione ideale e storica.

e) *Il quinto*

“La natura dei significati sociali è storica: perciò col tempo cambiano le distribuzioni e le distribuzioni considerate

giuste (o ingiuste). Certi beni chiave hanno, a dire il vero, una sorta di struttura normativa caratteristica che si ripete (ma non sempre) nel tempo. È questa ripetizione che consente al filosofo inglese Bernard Williams di sostenere che i beni dovrebbero essere sempre distribuiti per "ragioni pertinenti", dove la pertinenza sembra riferirsi non ai significati sociali, ma ai significati essenziali"<sup>111</sup>. Ma la stessa natura della distribuzione ha un ascendente storico. Inoltre, al pari dei significati sociali, le distribuzioni ammettono una extra-storicità; la storia, di per sé, non vale a permearne lo statuto e la genesi. Significati sociali e distribuzioni, anzi vanno anche a caratterizzarsi come rivolta contro la storia. Tra la loro storicità e la loro natura storica non v'è, perciò, corrispondenza. Ancora: la considerazione del carattere giusto o ingiusto delle distribuzioni rinvia al giudizio etico-politico, non apparendo interamente spiegabile con il rinvio all'accadimento storico. Ed è la dimensione etico-politica che, per larga parte, modella la struttura normativa dei beni. Infine, è il reticolo etico-politico che struttura i beni come "ripetizione"; vale a dire: come categorie normative che strutturano una parte cospicua del fare sociale, del pensare e dell'immaginare. L'invariante vera è questa struttura; non tanto il ripetersi più o meno puntuale di alcune e determinate teorie dei beni, di alcuni beni chiave piuttosto che altri. V'è, per così dire, un *background* normativo posizionato come stabilità nascosta su cui allignano fluttuazioni di superficie. La pertinenza distributiva, a cui Walzer si richiama con Williams, non consente di ridiscendere congruamente al *background* normativo, rimanendo incagliata nelle fluttuazioni di superficie. Riporre in circolo la stabilità del *background* con la fluttuazione della superficie consente di iniziare a dipanare il filo tra *essenzialità* e *socialità* dei beni. Le ragioni pertinenti, facendo uso di questo suggestivo lessico, sono prese in mezzo proprio tra beni sociali e beni essenziali e devono darsene e darne ragione. Il tutto con equilibrio, senza far deflagrare la frattura ineliminabile tra il carattere

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 21.

individuale e quello collettivo che connota i beni e le correlative teorie.

*f) Il sesto*

“Se i significati sono diversi, le distribuzioni debbono essere autonome. Ogni bene sociale, o insieme di beni sociali, costituisce, per così dire, una sfera distributiva nella quale sono appropriati solo certi criteri e certi assetti. ... Ovviamente, i significati sociali non sono completamente distinti in nessuna società. Ciò che accade in una sfera distributiva influisce su ciò che accade nelle altre; possiamo cercare, al massimo, un'autonomia relativa. Ma questa, come il significato sociale, è un principio critico, anzi è, come sosterrò in questo libro, un principio radicale”<sup>112</sup>.

*9. Monopolio, dominanza, conflitto*

È interessante rilevare come Walzer su questa teoria radicale dei beni impanti una teoria distributiva del conflitto: “Il conflitto sociale riguarda esclusivamente la distribuzione. La pesante sottolineatura marxiana dei processi produttivi non deve nasconderci la semplice verità che il conflitto per il controllo dei mezzi di produzione è un conflitto che riguarda la distribuzione”<sup>113</sup>. Secondo questa teoria, il conflitto è configurabile politicamente come ribellione della distribuzione alla produzione, allo scopo di stabilire nuovi criteri per la distribuzione dei mezzi di produzione. Abbiamo esaminato nelle pagine precedenti il posto occupato dal conflitto nella teoria della rivoluzione in Marx; ad esse rinviamo per rilevare l'approssimazione con cui Walzer interpreta questo versante della posizione marxiana. Qui limitiamoci a seguire dappresso l'argomentare walzeriano, nel cui schema la messa in contesto di nuovi criteri distributivi collide con quelli vigenti. Il conflitto, per Walzer, non è che questa intermittenza, questa sospensione tra criteri distributivi innovativi e

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 23.



criteri distributivi dati. La posta in gioco dei criteri distributivi sono i beni dominanti, di cui si ricerca il monopolio<sup>114</sup>. L'inclusione o l'esclusione dal monopolio dei beni dominanti viene ritenuta giusta o ingiusta, a seconda del criterio distributivo a cui si ancora la propria posizione. Così: "Il conflitto sociale può essere intermittente oppure endemico; prima o poi qualcuno avanzerà delle controrivendicazioni, che possono essere le più diverse"<sup>115</sup>. Walzer delinea tre posizioni chiave:

- (a) *l'ingiustizia della dominanza*: quando vige l'impossibilità della distribuzione autonoma di tutti i beni sociali;
- (b) *la simultaneità di dominanza ingiusta e monopolio illegittimo*: quando un nuovo bene, monopolizzato da un nuovo gruppo, deve subentrare al bene dominante, favorendo l'ascesa di un nuovo monopolio di gruppo;
- (c) *il monopolio illegittimo*: quando il bene dominante o l'insieme dei beni dominanti non è condiviso equamente da più persone<sup>116</sup>.

Sostiene Walzer che per Marx il secondo tipo di rivendicazione "è il modello di ogni ideologia rivoluzionaria, tranne forse l'ultima, quella proletaria. Così per la teoria marxista, la Rivoluzione francese è la fine della dominanza della nobiltà di nascita e di sangue e della proprietà terriera feudale, e la sua sostituzione con la ricchezza borghese"<sup>117</sup>. Va, però, ricordato l'ordine delle preferenze di Walzer, per il quale la prima delle rivendicazioni "è quella che coglie meglio la pluralità dei significati sociali e l'effettiva complessità dei sistemi distributivi"<sup>118</sup>. Ne deriva che, se ingiusta pare solo e sempre la dominanza, altrettanto non può dirsi per il mono-

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 25.

polio. È possibile ipotizzare un monopolio legittimo, come previsto dal terzo ordine di controrivendicazioni. La conseguenza politica è tagliente: sarà il monopolio dello Stato e del potere politico quello più ricercato. Dice Walzer: "La politica è sempre la via più diretta alla dominanza e il potere politico (non i mezzi di produzione) è probabilmente il bene più importante, e sicuramente il più pericoloso di tutta la storia dell'umanità"<sup>119</sup>. In nota Walzer precisa: "... il potere politico è un bene di tipo particolare. Ha una doppia natura: da una parte è come tutte le altre cose che gli uomini e le donne creano, valutano, scambiano e condividono: a volte dominante e a volte no, a volte lo possiedono in molti a volte pochissimi. Ma d'altra parte è diverso da tutte le altre cose, perché, comunque sia posseduto e chiunque lo possieda, è l'istanza regolatrice dei beni sociali in generale. Viene usato per difendere i confini di ogni sfera distributiva, compresa la propria, e per sancire le concezioni comuni della natura dei beni e delle loro finalità. (Ma è chiaro che può anche essere usato per invadere le altre sfere e per calpestare tali concezioni). In questo secondo senso potremmo dire che il potere politico è sempre dominante sui confini, ma non nei confini. Il problema centrale della vita politica è la salvaguardia di questa cruciale distinzione fra 'su' e 'in'"<sup>120</sup>.

Vediamo di stringere su un terreno più squisitamente politico, anche a rischio di indebite schematizzazioni. Non prima, però, di aver riportato la conclusione a cui perviene Walzer: "Per questo è necessario limitare chi limita e introdurre controlli ed equilibri costituzionali: sono limitazioni del monopolio politico, ancora più importanti una volta spezzati i vari monopoli sociali ed economici"<sup>121</sup>.

La spina dorsale politica di una teoria distributiva del conflitto risiede nel porre il monopolio del potere come la obiettivo delle controrivendicazioni conflittuali. La dominanza del conflitto, in questo caso, è il rovescio in luce della lotta per il

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>120</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

<sup>121</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

monopolio politico. La duplicazione del potere, come bene sociale e come risorsa politica, viene posta drammaticamente in evidenza. Come risorsa politica, il potere è istanza regolatrice, baricentro normativo della distribuzione dei beni, centro di garanzia della separazione di una sfera distributiva dall'altra. Ma qui l'autonomia garantita ad ogni sfera produttiva è sottomissione alla gerarchia del potere, il quale estende la sua sovranità a tutte le sfere distributive: dominando su tutti i confini si domina sul "tutto", così strutturato e organizzato come "totalità" (appuntamento). La difesa dei confini di ogni singola sfera si rovescia in un illimitato potere politico centralistico su di loro, garantendo la riproduzione assoluta del potere e del suo monopolio. Il potere, dice Walzer, domina su tali confini. E continua: qualora il suo dominio si introietta all'*interno* di essi, va fortemente limitato e controllato. Ma anche il dominio assoluto *sui* confini richiede un controllo e una limitazione. Un monopolio politico illegittimo è quello che interviene *nei* confini delle sfere distributive o che dall'esterno tenta di sussumerle sotto le proprie logiche. Conseguenzialmente, legittimo è quel monopolio politico che garantisce l'autonomia e il significato sociale di ogni singola sfera distributiva. Si tratta, in sintesi, di un monopolio controllato e, in una qualche misura, autolimitato. Se questo è l'asse del conflitto, la posta in gioco non è meramente il potere politico e il gioco non è meramente la lotta per il potere. Bensì si tratta della limitazione del potere e della lotta per il monopolio politico legittimo.

Le controrivendicazioni conflittuali che meritano d'essere privilegiate sono quelle che come *gioco* scelgono la *limitazione del potere* e come *posta in gioco* assumono il monopolio politico legittimo. Stando così le cose, il conflitto paradossalmente (ma non troppo) si pone come controllo e bilanciamento del potere: costituzionalizzare il conflitto è, dunque, garanzia dagli illimiti del potere. La costituzionalizzazione del potere per mezzo del conflitto capovolge, per un momento, il principio della legittimazione e della critica: il conflitto non è attentato all'ordine politico, ma sua critica legittimante. Ciò che qui il conflitto legittima non è solo e

non tanto la sua propria critica, bensì il potere, il quale si costituzionalizza in direzione dell'autolimitazione del proprio monopolio. Per queste vie, è possibile prolungare la teoria distributiva del conflitto di Walzer in una teoria conflittuale della costituzionalizzazione del potere. Proprio il particolare e, per molti versi, originale rapporto tra conflitto e potere costituisce la base forte della nozione di pluralismo in Walzer. Ed è sempre questa base che salva la posizione di Walzer dalla critica, particolarmente dirimpente, in questi ultimi anni condotta contro le "teorie del conflitto" e contro le teorie del potere come "bene di possesso"<sup>122</sup>.

Il nesso tra conflitto e potere ripone al centro della discussione politica la questione dell'autorità democratica fondata sul consenso e sull'equità, disancorando la nozione e la prassi del pluralismo dalle discriminazioni apportate dalla logica gruppuscolare, le quali hanno condotto ad una cospicua compressione dell'area della democrazia nelle società avanzate. Pluralismo dei beni e dei criteri della giustizia distributiva è, in Walzer, consenso verso quelle forme politiche che non rovesciano la loro sovranità in dominio e che si pongono, per questo, quale garanzia di una eguaglianza complessa. Le ragioni della complessità non menomano lo spazio politico del potere, piuttosto, lo depurano da dinamiche di pura e semplice dominanza. *Complessità più democrazia*: ecco i fuochi di una nuova nozione di pluralismo, approssimabile transitando per Walzer. Il monopolio politico legittimo è, in questo senso, *potere complesso*, poiché l'eguaglianza, i diritti di cittadinanza e i beni fondamentali non risultano sacrificati sull'altare della dominanza. La vicinanza col principio della differenza di Rawls e con la teoria dei beni primari di Dworkin, come esplicitamente ammette Walzer, è evidente; altrettanto palesi sono gli scostamenti.

Che sul terreno del rapporto tra conflitto e potere la que-

---

<sup>122</sup> Cfr., per tutti, N. Luhmann, *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1983. Per una rivisitazione critica delle "teorie del conflitto", secondo una prospettiva divergente dal funzionalismo sistemico, cfr. D. Lockwood, *Integrazione sociale e integrazione sistemica*, cit.

stione della democrazia sia una questione cruciale è ben chiaro a Walzer: "il pericolo maggiore per un governo democratico è di essere debole nell'affrontare i monopoli riemergenti nella società e la forza sociale di plutocrati, meritocrati e via dicendo. In teoria, in una democrazia il potere politico è il bene dominante ed è convertibile in qualsiasi modo scelgano i cittadini; in pratica, però, anche nel caso del potere, la rottura del monopolio neutralizza la dominanza. Il potere politico non può essere largamente condiviso senza subire le pressioni di tutti gli altri beni che i cittadini hanno già o sperano di avere. Perciò, come vide Marx, la democrazia è essenzialmente un sistema riflettente, che rispecchia la distribuzione prevalente ed emergente dei beni sociali"<sup>123</sup>. Nasce proprio qui un dilemma che Walzer ritiene difficilmente risolvibile nelle situazioni di "eguaglianza semplice", in cui tutti i beni sono in vendita e tutti i cittadini sono, nei confronti dei beni, dotati della stessa quantità monetaria<sup>124</sup>. Il monopolio legittimo del "bene" potere non assume le sembianze fragili e dimagrite del "governo debole" e, pertanto, non indebolisce la democrazia. Per Walzer, richiamandosi a Marx, il nodo sta nel fatto che la democrazia è una forma politica puramente rispecchiante: riflesso dei criteri distributivi prevalenti ed emergenti. Come dire: la democrazia non ripartisce i beni, ma li colloca sul mercato politico, secondo i modi e le proporzioni che già emergono nella sfera distributiva. La democrazia politica, pertanto, viene ritenuta un riflesso della distribuzione, una proiezione della giustizia distributiva sul piano delle forme politiche: una sorta di estroversione politica della distribuzione.

Ma, ora, questo stesso modo di argomentare la democrazia ha un esito, la cui portata sfugge a Walzer; mentre, invece, non era sfuggito a Marx. In Marx, la natura riflettente della democrazia fa sì che la lotta politica, il mutamento e il rovesciamento delle forme politiche siano il luogo centrale

---

<sup>123</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 27. Il riferimento marxiano è alla *Critica del programma di Gotha*.

<sup>124</sup> *Ibidem*, pp. 25-28.

delle trasformazioni e, dunque, della revisione possibile degli stessi assetti distributivi. La mutazione delle forme politiche compare come il *prius* del mutamento dei criteri distributivi. La forma politica principe individuata da Marx, come abbiamo, a più riprese, visto in questo e nel capitolo precedente, è lo Stato della transizione al comunismo: punto sul quale ritornerà a riflettere Lenin nel 1917, alla vigilia della rivoluzione<sup>125</sup>.

Questa è la prospettiva marxiana e leniniana. Che, però, non pare l'unica approssimabile. Anzi. Qualora si ponga come effettiva redistribuzione dei beni prodotti, concepiti e creati, la forma politica della democrazia, da *riflesso* dei criteri distributivi, si trasforma in *causa* irradiante. Esiste, dunque, un luogo politico interno di critica della democrazia, la cui confutazione non si risolve automaticamente in un suo rovesciamento finalistico dall'esterno<sup>126</sup>. Il che, inoltre, significa che la stessa opera di "rovesciamento esterno" della democrazia reca scritti nella sua "tavola dei valori" la salvaguardia e il potenziamento degli ideali democratici. Concepire la democrazia come redistribuzione pluralistica dei beni importa una insistenza tutta particolare sullo spazio di irradiazione delle forme politiche, considerate nella loro autonomia di senso e nella loro piena sovranità. Del resto, nello stesso Marx esiste un non sufficientemente indagato rapporto tra teoria dello Stato e democrazia, su cui si è felicemente soffermato F. Sidoti<sup>127</sup> e su cui abbiamo insistito nei §§ 3

---

<sup>125</sup> V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1966 (Esiste una precedente edizione di quest'opera di Lenin, curata da P. Marconi, comprendente gli studi preliminari: *Stato e rivoluzione e lo studio preparatorio. Il marxismo sullo Stato*, Roma, Samonà e Savelli, 1963). Per una più ampia discussione della "teoria della rivoluzione" di Marx si rinvia ai paragrafi specifici di questo capitolo.

<sup>126</sup> Su questo particolare spazio democratico "interno", cfr. il pregevole S. Mastellone, *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, Torino, Utet Libreria, 1986.

<sup>127</sup> F. Sidoti, *Stato e Stati Uniti in Marx*, "Teoria politica", n. 1, 1986.

e 4 di questo capitolo. E Lenin, pur confutando radicalmente la teoria e la prassi dello Stato parlamentare borghese, non disconosce le "istituzioni rappresentative e il principio di eleggibilità"<sup>128</sup>; fuochi politici attorno cui ruotano le forme della democrazia. Anzi, per Lenin: "Noi non possiamo concepire una democrazia, sia pure una democrazia proletaria, senza istituzioni rappresentative, ma possiamo e *dobbiamo* concepirla senza parlamentarismo"<sup>129</sup>.

Ciò che manca nella teoria politica di Marx e Lenin — e lo abbiamo già visto — è una adeguata consapevolezza critica della politica come forma di *irradiazione* e *causalità*. In forza di tale deficit, la politica viene concettualizzata come leva, come strumento al servizio della realizzazione di scopi sociali. Ed è, per l'appunto, per il conseguimento di scopi sociali che Lenin conserva la rappresentanza, gettando via il parlamentarismo.

Ora, la critica del parlamentarismo a mezzo della rappresentanza non è senza gravi inconvenienti: nella proposta di Lenin, la "democrazia proletaria", nel mentre critica l'istituzione parlamentare, ipertrofizza la forma di Stato, conferendo una particolare enfasi al ruolo di comando e di mediazione del sistema del partito unico; nella proposta pluralista tradizionale, l'arena della decisione politica, dal parlamento, si trasferisce ai gruppi di interesse. In tutti e due i casi limite, inesplorata rimane quella possibilità di critica politica che unisce alla confutazione della democrazia la contestazione del parlamentarismo. Ciò, malgrado le volontà contrarie, fa permanere dei limiti all'interno delle forme politiche tanto della democrazia che del parlamento. Per poter uscire da tali limiti, la critica della democrazia (esaltando le funzioni del parlamento) e la critica del parlamento (con esaltazione della democrazia) possono e debbono supportarsi a vicenda. In questo caso, democrazia e parlamento costituiscono degli

---

<sup>128</sup> V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 110.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 112. Porta l'attenzione su questo punto D. Fisichella, *Sul concetto di rappresentanza politica: "Introduzione"* a D. Fisichella (a cura di), *La rappresentanza*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 3-4.

universali e, insieme, costrutti semantici e topologici da riposizionare costantemente. Ciò può essere esclusivamente effetto del movimento delle forme politiche e della critica inoltrata alle forme politiche. Il conflitto è, giustappunto, ben dentro questo movimento critico delle forme politiche, con ascendenze e risultanze di tipo sociale. Tanto più che, come forma politica, la democrazia pare il luogo più avanzato per l'enucleazione e la risoluzione del conflitto. A patto che, col complicarsi ed espandersi del secondo, la prima si complessifichi. Il forte richiamo alle funzioni delle istituzioni elettive e alle dinamiche della rappresentanza può fungere da base irradiante della *democrazia complessa* che, come l'eguaglianza complessa, non può che essere: *democrazia delle differenze*. Il che, a sua volta, si regge sulla precondizione che le strutture politiche e gli istituti della rappresentanza costituiscano un produttivo angolo dialogico con la complessità della domanda sociale e delle aspettative della cittadinanza. La nozione di pluralismo elaborata da Walzer muove in questa direzione e, in questo senso, costituisce uno stimolante termine di confronto critico, facendo di eguaglianza e democrazia un correlato di forme e di movimento sul piano politico.

Una democrazia politica, effettivamente redistributiva dei beni e delle risorse, "scardina" il sistema politico dato e lo innova totalmente dall'interno, trascendendo la democrazia formale borghese. Lo shock della rivoluzione, nell'ipotesi così allusa, convive con l'imperativo della stabilità: mutamento e continuità non compaiono nelle forme del trauma o nelle figure speculari della neutralizzazione e del sovvertimento autodistruttivo. La *rivoluzione* è qui un *fatto politico pubblico*, nel senso indicato ed elaborato da H. Arendt, prima ancora che *orizzonte etico* o *discorso* sulla trasformazione sociale. Il che implica, a monte, un recupero del 'politico' e della politica, a partire dal loro "senso greco" fino ad arrivare alla polisemia che loro compete nelle società complesse. Particolarmente rilevante appare, pertanto, la rete delle connessioni tra le forme politiche e il teatro di senso del conflitto. Ciò soprattutto nell'area di quelle controrivendica-



zioni della cittadinanza che pongono con forza l'accento su una più puntuale legittimazione del potere, disancorandolo progressivamente dalla metafora, dai simboli e dalla realtà del dominio.

#### 10. Tra democrazia e complessità: il primato dei diritti

Passiamo a individuare la nozione di eguaglianza complessa fornita da Walzer: "L'eguaglianza è una relazione complessa fra persone, mediata dai beni che creiamo, condividiamo e spartiamo; non è l'identità dei possessi. Perciò essa richiede una varietà di criteri distributivi che rispecchi la varietà dei beni sociali<sup>130</sup>. Ed è veramente suggestivo e impensabile l'ascendente teorico che qui Walzer assume: i "Pensieri" di Pascal e i "Manoscritti economico-filosofici" di Marx<sup>131</sup>.

Per Pascal: tirannia è equivalenza di un desiderio sfrenato di dominio universale. Attingendo l'universalità e tentando di sussumerla sotto di sé, la tirannia fuoriesce dal proprio ordine, entro il quale solo ha sovranità. Qui: "La tirannia sta nel voler ottenere per una via quel che si può avere solo per un'altra. Noi abbiamo diversi doveri verso i differenti pregi ..."<sup>132</sup>. Ogni ordine ha una sua legittimità e sovranità e la varietà degli ordini implica una varietà della legittimità e della sovranità. Legittimità e sovranità, dunque, sono degli universali dotati di varietà interna, intreccio di universalità e varietà. Dove tale intreccio viene meno, sopravviene il dominio, la tirannia universale, il delirio di onnipotenza. Stolta è, per Pascal, la lotta di un ordine di contro a un altro: "Ecco diverse assemblee: di forti, di belli, di intelligenti, di pii e ciascuno di essi regna nel proprio ordine, e non negli altri. Qualche volta essi s'incontrano, e il forte e il bello stoltamente, per la supremazia dell'uno sull'altro: stoltamente,

---

<sup>130</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 29.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>132</sup> B. Pascal, *Pensieri*, V, 4, n. 341, Milano, Edizione CDE, 1987, p. 156.

ché il loro pregio è di diverso genere. Essi non si comprendono e il loro errore è di voler regnare dappertutto"<sup>133</sup>.

La questione vera non è rappresentata dalla supremazia di un ordine sull'altro, bensì dalla collocazione del *multiversum* degli ordini, stabilendone la sovranità legittima. Sovrana qui è la complessità; legittima è l'eguaglianza complessa.

Per Marx, in un celeberrimo passaggio dei "*Manoscritti del '44*": l'amore richiama amore; la fiducia richiama fiducia; la relazione col mondo richiama influenza legittima e autorevole. Ogni sfera dell'agire umano e sociale è un *gioco* che ha sue proprie *regole*, suoi *linguaggi* e suoi *modi d'essere*. Fuori da ciò nessun gioco vero è realmente giocabile: alterati risultano i suoi significati e mistificatori i suoi attori. Nel gioco che rispetta le regole sta la libertà e sta l'autonomia dei giocatori. I giocatori che rispettano le regole sono portatori della libertà del gioco. Se cadono queste condizioni, irrompono soggiogamento e sventura. Persino nell'amore, tiene ad affermare Marx: "quando tu ami senza provocare amore, quando cioè il tuo amore come amore non produce amore reciproco, e attraverso la tua *manifestazione di vita*, di uomo che ama, non fai di te stesso un *uomo amato*, il tuo amore è impotente, è una sventura"<sup>134</sup>. È qui evidente, in Marx, un residuo influsso scambista che trattiene il potenziale liberatorio presente nella sua posizione. Quando tu ami, ami l'amore ed è l'amore che provoca in te amore per l'amata; ed è l'amata che mette un corpo e un'anima nuovi addosso e dentro l'amore. Quando tu ami, compi una provocazione verso l'amore; non già verso l'amata, la quale ti ama, non perché ama l'equivalente del tuo amore. L'amore che ha per te l'amata non sei tu a provocarlo direttamente; ma lei. Come il tuo per lei, ancora prima di lei, lo provochi tu. Perciò, l'amore è autonomia e libertà. La sventura non sta nel non provocare amore reciproco; bensì nel non essere

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>134</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere filosofiche giovanili* (a cura di G. Della Volpe), Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 256.

oggetto di amore libero, autonomo, fuori dalle equivalenze e dalle reciprocità. La sventura vera sta nel rimanere deprivati del palpito interiore che suscita *amore per amore*: in questa sventura si fa scempio della ricerca vera dell'amata e di se stessi. Come ricorda Pascal, stolto è voler regnare dappertutto. La metafora e l'avventura sublime dell'amore, così, ancor più della disavventura della tirannia, servono a rappresentare il nucleo profondo della situazione dell'eguaglianza complessa, dentro cui sono l'amore, la solidarietà e la libertà a essere in gioco contro la tirannia. In questo senso, come dice Walzer, l'eguaglianza complessa è "l'opposto della tirannide"<sup>135</sup>. Estrapolato in enunciato, ciò significa: "In termini formali, l'eguaglianza complessa significa che la posizione di un cittadino in una sfera, o rispetto a un bene sociale, non può essere danneggiata dalla sua posizione in un'altra sfera, o rispetto a un altro bene"<sup>136</sup>. Ovviamente, non si possono danneggiare nemmeno le posizioni altrui, in forza delle proprie. Detto altrimenti: la situazione di eguaglianza complessa è quella in cui il potere e l'autorità non si convertono mai in dominanza e tirannia, tanto nelle funzioni pubbliche che nello spazio privato e intersoggettivo. Una società egualitaria è una società *contro* ogni forma di dominanza e *per* una eguaglianza complessa. I criteri della giustizia distributiva raccordano qui l'eguaglianza con la complessità, affermando, del pari, una vitale pragmatica della libertà. Ogni bene ha il suo significato e deve essere distribuito pertinentemente con le ragioni interne del suo significato; non già perché se ne è possessori o monopolizzatori. Walzer formula qui quello che definisce un principio distributivo aperto: "*Nessun bene sociale X deve essere distribuito a uomini e donne che possiedano un altro bene Y solo perché possiedono Y e senza considerare il significato di X*"<sup>137</sup>. L'eguaglianza complessa, in un certo qual modo, apre la scatola dei beni, scoprendoli nella loro pressoché infinita va-

---

<sup>135</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 30.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 31.

rietà. In questa veste, li costituisce come possibilità della cittadinanza, come fruizione autonoma di significati sociali di progresso ed emancipazione. Più del potere politico, l'egualianza complessa ha il compito di rispettare i confini dei beni sociali, di situarsi sui confini di ogni sfera, senza invaderli indebitamente. Dice Walzer: "... se c'è un solo bene dominante largamente distribuito, c'è una società egualitaria. La complessità, invece, è meno semplice: quanti beni dovranno essere concepiti autonomamente prima che le relazioni da essi mediate diventino delle relazioni fra eguali? Non c'è una risposta certa e pertanto nemmeno un regime ideale. Ma non appena incominciamo a distinguere i significati e a differenziare le sfere distributive, siamo già imbarcati in un'impresa egualitaria"<sup>138</sup>.

Sul piano più autenticamente politico, l'impresa egualitaria deve fare i conti con la teoria della sovranità. Nel penultimo capitolo dedicato al "Potere politico", Walzer così esordisce: "Partirò dalla sovranità, dal comando politico, dall'autorità decisionale — dal fondamento concettuale dello Stato moderno. La sovranità non esaurisce assolutamente l'ambito del potere, ma richiama la nostra attenzione sulla forma più significativa e pericolosa che il potere può assumere. Esso non è, infatti, semplicemente un bene fra i tanti perseguiti dagli uomini e dalle donne: in quanto *potere statale*, è anche mezzo attraverso il quale vengono regolate tutte le attività, compresa quella di perseguire il potere stesso. E l'agenzia cruciale della giustizia distributiva e vigila sui confini entro i quali ogni bene sociale è distribuito e dispiegato. Perciò è necessario che il potere sia contemporaneamente sostenuto e contenuto — organizzato, diviso, controllato e bilanciato. Il potere politico ci protegge dalla tirannia ... e diventa tirannico esso stesso. Ed è per entrambe le ragioni che è tanto desiderato ed così eternamente conteso"<sup>139</sup>. Ma la sovranità è un "termine-concetto" ambivalente: nel senso generale indica la autorità suprema, associata all'idea di

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 282.

“vertice preposto a una scala gerarchica di poteri”; nel senso specifico richiama quel processo di “razionalizzazione del potere politico, che consiste nel ‘trasformare’ la forza in *legge*, il *fatto* in *diritto*, e che mette capo a una *auctoritas* dotata delle prerogative dell'assolutezza (vale a dire: dell'autonomia e dell'esclusività), della *perpetuità* (vale a dire: dell'indipendenza della persona fisica che incarna, e dunque dell'impersonalità) e dell'indivisibilità”<sup>140</sup>.

Il rapporto sovranità/potere, al di là degli esiti di svuotamento concettuale dei termini legati all'opera di Weber e Kelsen<sup>141</sup>, si palesa di decisiva importanza. Ridiscendendo ai nuclei essenziali del potere, difatti, appare il suo doppio volto di comando legittimo e di tirannide. Ora, il termine-concetto di sovranità è una sorta di rete topologica che disegna e circonda la legittimità e la legittimazione del potere; fino al caso limite rappresentato da C. Schmitt, in cui la sovranità rompe il reticolo della normalità e si pone come istanza regolatrice, struttura normativa dell'eccezionalità. Al tempo stesso, il termine-concetto di sovranità, particolarmente grazie al lavoro di scavo demistificatorio di Foucault<sup>142</sup>, è individuabile come copertura giustificazionista della scala gerarchica del potere politico e delle sue invadenze nelle sfere distributive. Il potere politico, giusto quanto ricorda Walzer, è bene e mezzo. In ballo nell'interconnessione sovranità/potere, allora, non solo è la questione della distribuzione dei beni, ma anche il problema cruciale della libertà. Se, come dice Walzer, qualora il potere politico (come qualunque altra forma di monopolio) si estroflette dalla propria sfera, prende luogo una forma di autorità illegittima che si trasforma in dominanza e tirannia, appare chiaro che il concretarsi di tale circostanza va a collocare in sofferenza la libertà. L'esercizio della sovranità non può ridondare dal campo in cui si estrinseca il codice genetico che ne modella la forma. La legittimi-

---

<sup>140</sup> G. Marramao, *Sovranità* (voce), in G. Zaccaria (a cura di), *Lessico della politica*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987, p. 605.

<sup>141</sup> *Ibidem*, pp. 608-613.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 613.

tà della sovranità è sempre legittimità di un codice specifico su di un territorio specifico, oltre i quali si profilano altri codici e altri territori, altre forme di espressione della sovranità. La sovranità del potere politico, p. es., niente può nei campi artistico, culturale, scientifico, comunicativo, ecc., dove vigono forme di sovranità impiantate su un codice genetico artistico, culturale, scientifico, comunicativo, ecc. Pluralismo è anche differenziazione dei codici espressivi della sovranità. Da qui un problema cardine: come mantenere la coesione politica e sociale, a fronte del proliferare di codici che esprimono forme non univoche di sovranità? E, dunque, quale il rapporto di bilanciamento, di integrazione e scostamento tra i diversi monopoli legittimi? Intorno a quale idea e prassi di sovranità costituire e mantenere il luogo dell'autorità suprema? E come questo, nella società complessa, si flette, spezza, articola e ricompone? In che termini i passaggi forza/legge, fatto/diritto, autorità/perpetuità, comando/consenso, obbligazione/libertà ritessono il loro ordito? Ecco verso quali vertici e quali interrogativi radicali ci sospinge la riflessione di Walzer. Una volta attestati su questo crinale, altre e non meno coinvolgenti domande è possibile formulare. Quali nessi è possibile immaginare tra vita interiore e libertà individuale, tra spazio pubblico e libertà collettiva? Può soccorrere qui la disincantata speranza di K. Polanyi: "La vita interiore dell'uomo sta per estinguersi perché egli ha perso la fiducia nella libertà individuale che nutriva quella vita. La sopravvivenza interiore ed esteriore richiede un realismo che ancora non possediamo. Non c'è soluzione in vista senza una riforma della nostra coscienza che postuli la libertà di fronte alla realtà della società"<sup>143</sup>.

La centralità del problema della libertà impone, ancora di più, di prendere seriamente in considerazione le forme politiche della democrazia. Sulla base della sua teoria dei beni, del pluralismo e dell'eguaglianza, Walzer perviene alla seguente nozione di democrazia: "La democrazia è un modo di

---

<sup>143</sup> K. Polanyi, *La libertà in una società complessa*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, p. 182.

distribuire il potere e di legittimare l'uso — meglio: è il *modo* politico di distribuire il potere. Qualsiasi ragione estrinseca è esclusa e quello che conta è la discussione tra cittadini, .... I cittadini entrano nel foro portando con sé i propri argomenti: tutti i beni non politici armi e portafogli, titoli e gradi — vanno lasciati fuori. ... La democrazia è un monopolio dei politici"<sup>144</sup>. Sicché si può concludere che, in Walzer, la democrazia è quella forma di sovranità dei beni politici, regolante una distribuzione pluralistica dei beni sociali, in una situazione di eguaglianza complessa.

Nella distribuzione democratica del potere il monopolio politico non fuoriesce dai suoi limiti. In questo suo spazio autonomo di sovranità si costruisce la sua "forza" e la sua legittimità, dando con successo risoluzione ai problemi dell'ordine politico e alle questioni sociali che hanno un'implicazione politica. Il monopolio democratico, così, non si specifica come tecnica o come professione; pur dovendosi salvaguardare e migliorare sia le tecniche che le professioni. In esso fa accesso la cittadinanza, a misura in cui inoltra una domanda politica o è portatrice di una aspettativa che reclama una soluzione politica. Il "monopolio democratico dei politici" è solo uno dei fuochi della situazione democratica complessa; l'altro fuoco è il monopolio della cittadinanza intorno alla formulazione di quesiti politici e domande pertinenti che concernono il senso del vivere pubblico. Nella nozione di pluralismo elaborata da Walzer è possibile reperire la presenza di questi due fuochi. La sovranità politica è proprio il flusso produttivo e comunicativo che li riconnette e li autonomizza. Non è pensabile, pertanto, sottrarre il monopolio dei politici al controllo democratico della cittadinanza; né le aspettative della cittadinanza sul senso del vivere pubblico possono valere come comando imperativo sul sistema della rappresentanza democratica. Come le competenze, l'efficacia e l'efficienza del sistema politico democratico non devono impennarsi su una tirannica sottomissione della cittadinanza, così le aspettative dei cittadini non debbono

---

<sup>144</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 304.

svuotare competenze, funzioni e saperi del personale politico. Secondo questo approccio, la democrazia è tanto la risposta al caos e all'anarchia, quanto il valicamento della sclerosi oligarchica e del precipizio della tirannide. Ribadisce Walzer: "La democrazia esige l'eguaglianza dei diritti, non del potere. Qui i diritti consistono nell'avere delle occasioni garantite di esercitare un potere minimo (diritto di voto) o di cercare di esercitare un potere più grande (diritto di parola, riunione e petizione)"<sup>145</sup>. Alla simmetria dei diritti fa eco la dissimmetria del potere: quello dei gruppi è più grande di quello dei singoli; quello dei gruppi forti è più solido di quello dei gruppi più deboli; quello di comunità fortemente integrate è più forte di quello di comunità emarginate; quello delle istituzioni politiche più forte o più debole, a seconda dei casi, di quello di nuove e vecchie oligarchie, nuovi e vecchi monopoli; e così via.

La situazione democratica, pluralistica nel senso che ora abbiamo appreso da Walzer, non consente che il potere, inteso e praticato come bene di possesso e come strumento di comando, penalizzi l'esercizio dei diritti codificati dalla eguaglianza complessa. Il "tutti uguali" è riferito al godimento dei diritti della cittadinanza politica e alla distribuzione dei beni fondamentali; non già alla allocazione rispetto al potere. Anzi, la sovranità democratica, come già appare con particolare intensità in Rousseau, piega l'uso dei poteri all'esercizio dei diritti. In tal modo, si delinea un circuito politico che vede l'area dei diritti di eguaglianza come destinataria della estrinsecazione del potere politico; e, reciprocamente, il potere politico come correttivo sovrano e legittimo delle discriminazioni e della varietà delle forme della dominanza. Senza l'intermediazione attiva della democrazia qui i diritti di cittadinanza resterebbero lettera morta e, conseguentemente, il potere assumerebbe le sembianze della tirannia. Il cittadino, dice Walzer: "Se è privato in permanenza del potere, è privato anche della propria identità. E qui che viene il rovesciamento della massima di Lord Acton attribuita a mol-

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 309.



ti politici e autori di questo secolo: «"Il potere corrompe, ma la mancanza di potere uccide". Questa intuizione è possibile, a mio avviso, solo in un contesto democratico, nel quale l'idea di un potenziale potere può essere vista come una forma di salute morale (anziché come una minaccia di sovversione politica). Sono i cittadini senza rispetto di sé a sognare una vendetta tirannica»<sup>146</sup>. Ma qui la perdita del proprio potere è da leggersi soprattutto come perdita dei propri diritti: è la perdita dei diritti che alimenta la spirale del dominio e della tirannia. A un sistema politico che ha perduto il rispetto di se stesso corrisponde, così, la perdita del rispetto di sé da parte del cittadino. La qual cosa chiude il circolo vizioso del potere tirannico.

A ben guardare, la lotta per i diritti dell'eguaglianza e per la traduzione del potere in diritti è la più radicale forma di rivoluzione politica che è dato immaginare, la più completa opera di depurazione del potere politico dal nucleo cancerogeno della dominanza. Per converso, e proprio per questo, è la più radicale metamorfosi del potere che sia possibile pensare. Scrive Walzer: "La politica democratica, una volta sconfitte tutte le dominanze 'ingiuste', è un invito costante ad agire in pubblico e a considerarsi cittadini capaci di scegliere delle destinazioni e di accettare dei rischi per sé e per altri, nonché di pattugliare i confini distributivi e di promuovere una società giusta. ... il dominio della cittadinanza al contrario di quello della grazia (o del denaro, della carica, dell'istruzione, della nascita e del sangue) non è tirannico: è la fine della tirannia"<sup>147</sup>. Con una sola precisazione: qui dominio della cittadinanza è monopolio legittimo dei diritti di eguaglianza.

Vale la pena riportare in conclusione questa chiara affermazione di Walzer: "L'eguaglianza complessa è il contrario del totalitarismo: differenziazione massima contro massima coordinazione"<sup>148</sup>. Sostiene S. Veca, nel risvolto editoriale

---

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 316.

del libro di Walzer, che con *Sfere di giustizia* la "nostra utopia di valore politico e morale connette l'idea di eguaglianza complessa all'idea di libertà come assenza di dominio". Riflettere su questa connessione è utile, per pensare e sperimentare una nuova idea e una nuova prassi di democrazia, al di là dei ritardi del passato e ben oltre i limiti del presente.

## **CAP. 2**

### **PARADOSSI DEL TEMPO E FRONTIERE DEL CONFLITTO**

#### *1. La rimozione delle trame del conflitto*

In un celebre testo del 1915, Freud definisce l'essenza della rimozione come espulsione e allontanamento di fenomeni, processi, desideri e pulsioni della propria coscienza<sup>1</sup>. La rimozione è rappresentata come distanziamento dalla propria natura, la quale viene rifiutata. Il rifiuto della propria natura dà formazione al "regno dell'inconscio"<sup>2</sup>. Eventi, desideri e scopi rimossi restano, trincerandosi proprio nell'inconscio, il quale costituisce una sorta di natura negata che, nondimeno, rimane e si evidenzia attraverso tutta una fenomenologia sintomatica che, non di rado, assume aspetti nevrotico-ossessivi. La dinamica nascosta dell'inconscio si palesa attraverso fenomenologie nevrotiche e i sogni.

Che tutto questo non resti circoscritto alle patogenesi dell'individuo è chiaro allo stesso Freud, il quale lo associa alla guerra, alla guerra civile e all'azione di polizia<sup>3</sup>. La *rimozione* occupa, dunque, un posto di rilievo sia nella genesi e nello sviluppo della personalità umana, sia nella genesi e nello sviluppo di fenomeni sociali e politici. Si può concludere che come siamo tutti nevrotici, così la vita delle relazioni socio-politiche è fittamente popolata da processi di rimozione.

Sicché è proprio la rimozione, correttamente analizzata e interpretata, che ci spiega molti dei gesti, delle rappresentazioni e delle opzioni nella relazione intersoggettiva e nella sfera della produzione e comunicazione simbolica della poli-

---

<sup>1</sup> S. Freud, *Metapsicologia. La rimozione*, Milano, Newton Compton, 1976.

<sup>2</sup> N. O. Brown, *La vita contro la morte*, Milano, Edizione CDE, 1979.

<sup>3</sup> Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976; N. O. Brown, *op. cit.*

tica. L'imperativo socratico: *conosci te stesso*, si coestende a tutta intera la società. L'assunto "conosci te stesso" si intreccia con l'altro assunto: *conosci la società*; quella società in cui la vita personale e relazionale è calata. L'analisi dei conflitti psichici non può procedere separatamente dall'analisi dei conflitti interpersonali e sociali e da un'investigazione della rete psicologica che avviluppa le relazioni di potere. In tutte queste forme di conflitti, i sentimenti e le passioni giocano un ruolo decisivo e assolutamente autonomo. Solo apparentemente i conflitti psichici assurgono a terreno elettivo, se non esclusivo, dei sentimenti e delle passioni, per il fatto che vengono qui alla luce in maniera più diretta e meno mediata. Nella sfera dell'intersoggettività e della comunicazione politica, sentimenti e passioni sono come celati dal filtro di sistemi di mediazioni e normazioni assai proteiformi e sofisticati e, a volte, quasi invisibili. Addirittura, esistono concezioni e prassi che intendono la politica come sospensione e disciplinamento dei sentimenti e delle passioni. In questi casi, l'analitica e la pragmatica della rimozione trovano una specie di traslitterazione nel campo della politica e in quello delle politiche del controllo sociale.

Acutamente, N. O. Brown rileva che Freud, su questo terreno, opera un rovesciamento di alcune delle tradizioni fondazionali del pensiero occidentale e, precisamente, quelle incardinate su Platone, Aristotele e Cartesio<sup>4</sup>. Per Freud, l'essenza della posizione dell'uomo nel cosmo è data dal *desiderio*. Per Platone e Aristotele, seppur differenziatamente, dalla *contemplazione*. Per Cartesio, invece, dal pensiero sotto forma di *cogito*. È noto che, per Freud, la nostra attività psichica è regolata dal *principio di piacere*, il quale stabilisce lo *scopo* della vita: la *felicità*<sup>5</sup>. È, parimenti, noto che, per Freud, la vita dell'io cosciente è regolata dal *principio di realtà*. Da qui un contrasto, spesso insanabile e insolubile, tra principio di piacere e principio di realtà, tra sogno e adatta-

---

<sup>4</sup> N. Brown, *op. cit.*, p. 24.

<sup>5</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.; Id., *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, Torino, Boringhieri, 1978.

mento. V'è, dunque, un collegamento diretto tra processo di rimozione e principio di realtà<sup>6</sup>.

Ma il processo di rimozione, combinandosi col principio di realtà, produce delle *culture*: vere e proprie discipline sentimentali e iniziazioni adattive. Attraverso questo particolare uso della cultura, gli esseri umani smentiscono se stessi, poiché rimuovono la loro vera natura e la natura propria della cultura medesima: rimuovono i loro segreti desideri e ne razionalizzano la perdita. Questo uso dissipativo della cultura adatta e convince a vivere senza sogni e desideri, trasformando la vita in un adattamento a una lotta asperissima, la cui chiave risiede unicamente nella brutta realtà della sopravvivenza. Lo sviluppo della cultura è qui direttamente funzione dell'essenza nevrotica degli esseri umani<sup>7</sup>. Quello che qui ci interessa cogliere dell'analisi freudiana è il *ritorno* costante del rimosso al luogo *originario* da cui è andato allontanandosi. Per Freud, questa è un'invariante del comportamento umano<sup>8</sup>. L'impulso originario, per quanto inibito, interdetto e rimosso, non può essere mai cancellato dal vissuto e dalle biografie personali. Il passato della storia dell'umanità e della nostra storia personale non ci abbandona mai, non cessa mai di dimorare con noi: come ci aveva insegnato già il grande Giambattista Vico. Non solo: nell'attualità di ogni atto, gesto, desiderio, pulsione e progetto rivivono in maniera folgorante e infranta gli *archetipi* che gli esseri umani, dall'orda selvaggia all'umanità incivilita, hanno creato e rielaborato: come ci hanno insegnato, su registri dissimili, C. G. Jung ed E. Canetti. Da qui la necessità, per avvicinare una felice espressione di Marx, di indagare i *grandi misteri del cuore umano, in un mondo senza cuore*. La rimozione di questo cuore ha sovente, se non sempre, trasformato la storia e la vita in un inferno, a un singolare incrocio tra incubo e ipnosi. L'"Ulisse" di Joyce è un viaggio

---

<sup>6</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.

<sup>7</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit.; Id., *Il disagio della civiltà*, cit.

<sup>8</sup> S. Freud, *Totem e tabù*, Milano, Newton Compton, 1976.

in questo moderno inferno dantesco e tutto il pensiero di Nietzsche è il soccombente tentativo di prenderne commiato. Tutta la migliore poesia europea, perlomeno dal XVIII secolo in avanti, si è duramente cimentata con questa verticalità aspra dell'esistenza della storia, quanto più la storia e l'esistenza la scacciavano dalle loro pieghe e dai loro respiri essenziali. Solo i poeti hanno potuto scorgere la dipartita degli Dèi e la morte di Dio. Soprattutto i poeti sono stati maledetti dalla storia che li ha, così, ripagati per la loro infelice veggenza.

Si può, allora, dire: una delle rimozioni ancestrali, continuamente riprodotta in forme nuove, è quella che elimina surrettiziamente la trama conflittuale che avviluppa in unitarie forme di vita Eros e Morte, attività psichica e coscienza, desiderio e realtà, liberazione ed educazione, libertà e storia. La rimozione del conflitto e delle sue unità aggregate e disaggregate ipostatizza il tempo esclusivamente come *tempo reale* in contrapposizione ai *tempi del desiderio*. Conseguenzialmente, il tempo è visto e vissuto unicamente come *tempo di lavoro*. Con la formazione e l'affermazione del capitalismo, questa antica maledizione biblica si esalta, fino a sublimarsi nella estensione del dominio delle macchine e degli automatismi cerebrali, pulsionali e sociali sugli esseri umani in carne ed ossa. Il *tempo come lavoro* e il *lavoro come tempo* dovrebbero riscattare il peccato atavico di aver assaporato la mela proibita. La storia come inferno è soltanto l'altra faccia del tempo per intero ridotto a lavoro. Il girone infernale più ribollente della storia è diventato proprio il lavoro: in esso gli esseri umani sono stati trascinati ai livelli più intensi dell'alienazione di sé, dei propri sogni e dei propri desideri. Il tempo di lavoro si è progressivamente costituito e dilatato come negazione storico-materiale del tempo di vita; come soprattutto Marx ci ha insegnato.

Questo albero genealogico mostra la corda, allorché il "bisogno economico", già sulla base del massimo sviluppo del tempo di produzione capitalistico, è divenuto il problema secondario della nostra società. Lasciamo, per un momento, da parte le geniali analisi marxiane sull'estensione del tem-

po disponibile a danno del tempo di lavoro socialmente necessario<sup>9</sup>. Richiamiamoci, nell'occasione, ad un autore non, certo, sospettabile di colludere col pensiero utopico. In un testo del 1930, J. M. Keynes ipotizza che, per i nostri, nipoti, il "problema economico" non sarà più "il *problema* permanente della razza umana ... la nostra evoluzione naturale, di tutti i nostri impulsi e di tutti i nostri istinti più profondi, è avvenuta in funzione di risolvere il problema economico. Ove questo fosse risolto l'umanità rimarrebbe priva del suo tradizionale scopo ... saranno solo coloro che sanno tenere viva, e portare a perfezione, l'arte stessa della vita, e che non si vendono in cambio dei mezzi della vita, a godere dell'abbondanza, quando verrà"<sup>10</sup>. Come ben vede Keynes, tale svolta storica richiede profonde revisioni culturali, riadattamenti degli stili di vita, mutamenti dei comportamenti individuali e collettivi, in una vera e propria "rivoluzione dei valori". Lo spettro intero dei rapporti tra virtù e vizi subisce una torsione multipla. Per dirla ancora con Keynes, ritornerà chiaro: "che l'avarizia è un vizio, l'esazione dell'usura una colpa, l'amore per il denaro spregevole, e che chi meno s'affanna per il domani cammina veramente sul sentiero della virtù e della saggezza. Rivaluteremo di nuovo i fini sui mezzi e preferiremo il bene all'utile. Renderemo onore a chi saprà insegnarci a cogliere l'ora e il giorno con virtù, alla gente meravigliosa capace di trarre piacere diretto dalle cose, i gigli del campo che non seminano e non filano"<sup>11</sup>. Come ha osservato con acume il compianto I. Adorizio, anche

---

<sup>9</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Vol. I, Torino, Einaudi, 1976. Per l'esposizione critica delle tesi di Marx, si rinvia ai capp. II e III.

<sup>10</sup> J. M. Keynes, *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, in *Esortazioni e profezie*, Milano, Il Saggiatore, 1986, p. 366 ss.. Ultimamente una versione di questa conferenza di Keynes (tenuta a Madrid nel giugno 1930) è stata riprodotta come "Appendice" in D. De Masi, *Sviluppo senza lavoro*, Roma, Edizioni Lavoro, 1994, pp. 115-130.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

in Keynes emerge il carattere di transitorietà del capitalismo<sup>12</sup>. Nella sua opera maggiore, del 1936, Keynes pronostica i vantaggi derivanti all'umanità da "un maggior tempo di riposo e di svago contro la possibilità di ottenere un maggior reddito"<sup>13</sup>. La razionalità dell'autoreferenzialità economica riposa, dunque, su una *irragionevolezza di fondo* accuratamente occultata: l'autocentramento sui lati peggiori degli esseri umani, sui loro vizi e sui loro limiti, in una mutilazione impressionante delle loro virtù e delle loro potenzialità creative; come genialmente anticipato dalla parabola di Mandeville sulle api. Come rileva pertinentemente Adorizio, Keynes risolve il problema, rappresentandolo come *paradosso del tempo*, la cui soluzione è differita nel *futuro*<sup>14</sup>.

## 2. *Il problema del tempo di fronte al ritmo, all'unità e alle differenze del conflitto*

Il problema del tempo ritorna, così, a campeggiare. Una delle tare originarie del processo di rimozione sta proprio nella eclisse con cui si coprono le problematiche della temporalità, della successione e dell'articolazione del tempo. La rimozione scarta il tempo come problema e lo insedia e cristallizza come perdita; come trama da razionalizzare e depurare da sogni, desideri e progetti desideranti. Nella teleologia della rimozione, il tempo diviene figura che deve sciogliersi nella sopportazione del fardello dell'infelicità. La paura della ricerca espressiva della felicità e il travaglio della libertà si sublimano nel realismo che rende sopportabile e accettabile l'infelicità del tempo e i suoi mali, contro cui, rassegnati, si cessa di lottare. Estirpando la necessità di questa lotta, la rimozione ossifica le dimensioni del tempo, i sentimenti e le passioni degli esseri umani: è come un inceneritore che non smette mai di bruciare e che, nel continuare, si

---

<sup>12</sup> I. Adorizio, *Il capitalismo, dura parentesi*, "il manifesto", 3/3/1990.

<sup>13</sup> J. M. Keynes, *Occupazione, interesse e moneta. Teoria generale*, Torino, Utet, 1947, cap. 22, § 5.

<sup>14</sup> I. Adorizio, *op. cit.*.



costringe senza posa a tornare daccapo. Il rimosso non è prodotto volatile ed etereo, completamente e definitivamente espulso dalla realtà. Al contrario, è una determinazione costante e inquietante dell'esistenza e della politica. Il *tempo senza conflitto*, che l'escatologia ripiegata della rimozione tenta di segnare, è rotto proprio dalla irruzione del rimosso come presenza conflittuale e arcana, irrisolta e indomata. Il rimosso è esso stesso luogo della resistenza e tempo del conflitto. Gli esseri umani medesimi resistono al tempo e il tempo resiste loro. Il conflitto non è soltanto nel tempo; ma nella relazione mutevole che ogni mortale ha col tempo. Niente più e meglio dell'arte ha saputo seguire e inseguire l'arcaicità del rimosso e l'arcaicità del tempo, ridando parola e visibilità a ciò che i processi di razionalizzazione e sussunzione alla disciplina e alle convenzioni avevano tacitato e occultato. Ha felicemente sostenuto R. M. Rilke, in un importante testo del 1899 (SULL'ARTE): ciò ha fatto sempre dell'arte una "*Weltanschauung* del fine ultimo"<sup>15</sup>. Come da lui genialmente intuito, l'arte non è meramente un prodotto dei tempi; bensì una determinazione essenziale della temporalità che, nello snodarsi, è anche produttività di tempo e della dimensione metacritica del tempo dell'espressione artistica. Ciò la fa configurare, per esprimersi ancora nell'immaginario vocabolario di Rilke, come una "sensuosa possibilità di nuovi mondi e di nuovi tempi"<sup>16</sup>. Configurazione che, tuttavia, si impianta sempre in un *oggi*, di cui è la *risposta*. Il tempo, ci ricorda Rilke, è *resistenza*. L'arte è, allora, *risposta* alle *domande della resistenza*: la risposta di mondi nuovi e tempi nuovi. Pur conficcata nell'oggi, l'opera d'arte forza il tempo e le sue prigioni. Nell'oggi ci parla del domani: nel presente ci parla del futuro; in un solo punto/istante del tempo, ci parla di un altrove e delle correnti eterne del tempo. Essa avvicina l'oggi al domani e penetra il presente col futuro. Ecco perché Rilke, a proposito dell'artista, con-

---

<sup>15</sup> Cit. da N. O. Brown, *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>16</sup> S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, Torino, Boringhieri, 1977.

clude: "attraverso lui parla spietatamente il futuro". Ecco perché l'arte incarna perennemente l'infanzia perenne del tempo: la ricchezza che si alimenta mediante ricchezza, fedeltà e innocenza, non attraverso accumulazioni. Nella sua risposta all'oggi, l'opera d'arte parte sempre da un ieri ancestrale, dalla natalità primigenia del tempo. Felicità e innocenza, pur interne alle più intime correnti e controcorrenti del tempo, vanno costantemente oltre il tempo, la sua freccia e le sue dimensioni. Esse sono coesistenza articolata, non unicamente conflitto, di attimo ed eternità. Entro queste linee di movimento e oltre di loro, il conflitto conserva e cura il ritmo delle unità e delle fusioni; non è mero specchio delle differenze. Qui le linee e il gioco delle differenze cessano di ripiegare eternamente in se stessi. L'ignoto cessa di costituire il nostro terrore arcaico; bensì stimola la nostra fantasia, la nostra creatività, la nostra audacia e la nostra esperienza.

V'è, dunque, un che di misterioso e di indecifrabile che preesiste al nostro pensiero e che resiste alla razionalizzazione logica del linguaggio e al disciplinamento del patire. Esiste qualcosa prima del linguaggio e che, per il linguaggio, costituisce un'entità inafferrabile. Verso questo elemento ineffabile il linguaggio si può e ci può avvicinare; ma di fronte ad esso, direbbe Wittgenstein, deve inalberare la propria insensatezza. Non per questo si può concludere, col mistico Jacob Boehme, che il linguaggio naturale è quello dei sensi e che, conseguentemente, non il linguaggio umano, ma quello degli animali è il solo linguaggio naturale, in quanto privo di distorsioni e di menzogne e immediatamente dato. Per J. Boehme, il problema è far ritorno al "linguaggio di Adamo"; per noi, invece, si tratta di ripartire da questo ritorno, eccederlo ed edificare felicità, innocenza e libertà. E ciò, diversamente da Adamo, al di là delle spirali del senso di colpa e dell'occultamento dei processi di rimozione. Noi abbiamo bisogno costantemente di un altro linguaggio; di un linguaggio che, differentemente da quanto avviene per gli animali, non è mai dato una volta per tutte, esattamente perché sperimentiamo, in ogni attimo della nostra esistenza,

la nostra vita e la nostra morte in condizioni che non sono mai le stesse. Il conflitto è la chiave a doppia direzionalità che si situa permanentemente in mezzo alla (nostra) vita e alla (nostra) morte. A misura in cui rimuoviamo il conflitto, perdiamo questa doppia direzionalità: affoghiamo nelle acque tronfie e stagnanti della sola vita e, così, viviamo di troppa morte. Se il linguaggio, di per sé, non può arrivare ad esprimere e rappresentare lo stupore e il silenzio rispettoso di fronte alla vita e alla morte, vi può riuscire il conflitto.

Il conflitto è la forma incarnata dello stupore di fronte alla vita e alla morte; il silenzio espressivo e primigenio che rispetta regole e incedere del tempo; lo sguardo che mantiene fermi e aperti gli occhi sulle costellazioni identità/differenza ed essere/tempo; lo spazio che ricerca instancabilmente i rumori e i problemi della vita. Esso rivolta il guanto della rimozione e pone di nuovo in confronto, dialogo e contrasto gli esseri umani coi loro problemi e la loro storia coi propri temi e tempi. È il rimosso che qui installa il conflitto e solo il rimosso può terapeuticamente risalire e riattraversare le nostre lande scartate, guadagnandole all'espressione e redimendole dall'oblio. Se il linguaggio e i processi della rimozione costituiscono, in un certo senso, il dramma del vivere umano, il conflitto, sollevato dall'oblio, può esserne la cura e la salvezza, dopo esserne stato il "male oscuro". Il conflitto è la base dei fenomeni nevrotici e dei fenomeni di rimozione e, al tempo stesso, la via d'uscita dai mali e dai problemi della vita. Più in generale ancora, esso è un principio primario; come ci ha insegnato Empedocle, per il quale il conflitto tra odio e amore era il "principio primo" dell'universo. Non a caso, lo stesso Freud, pur entro frequenti oscillazioni, si richiama alla concezione di Empedocle. Un altro grande filosofo presocratico, Eraclito, era stato geniale cantore di *polemos*.

### *3. Senso della vita tra revoca e dilazione di tempo*

Secondo il paradosso che vuole il tempo come differi-

mento del tempo, il futuro compare eternamente come eterno rinvio, anziché come eterno ritorno. Ma il paradosso del tempo può acquisire un'altrimenti sofferta e pregnante raffigurazione, assumendo il conflitto come uno dei principi primi dell'autoregolazione e del movimento dell'universo. La trama infranta del tempo, i suoi andirivieni caotici e opachi allestiscono una mappa del dolore umano e del sofferto e irto rapporto tra umanità e storia. Questa mappa è intensamente e plasticamente espressa dalla categoria del *tempo dilazionato*, elaborata da Ingeborg Bachmann nella sua omonima e prima raccolta di versi, pubblicata nel 1953<sup>17</sup>. Per I. Bachmann, il tempo, poiché *concesso a ore*, è dilazionato sfibrato e lacerato irrimediabilmente nelle sue strutture interne e nel suo flusso storico-esistenziale. La struttura del tempo è negata; da questa struttura negata vengono estrapolati i giorni, come *resto* di un conto che ci lascia soltanto le briciole. Nella *negazione del tempo* si dispiega la frustrante *concessione dei giorni*. Il tempo dilazionato è proprio la coatta e immiserita "sintesi ritrovata" della storia dimidiata tra tempo e giorni. "Tutti i giorni" scocca l'ora del "tempo dilazionato"; tutti i giorni "s'avanzano giorni più duri"; tutti i giorni "la guerra non viene dichiarata, / ma proseguita. L'inaudito / è divenuto quotidiano"<sup>18</sup>. Il tempo dilazionato è, tutti i giorni, revocato. Tempo dilazionato e tempo revocato si stringono in un unico e letale abbraccio: nella morsa l'umanità resta soffocata e stritolata. La revoca dell'orizzonte del tempo rende duri i giorni. E i giorni più duri sono sempre quelli che restano da venire: i prossimi giorni. Il tempo dilazionato è tempo "proclive all'addio / dopo ogni amplesso"; proprio come l'amata che la sabbia del tempo "trova mortale" e a cui, per questo, "tronca la parola" e "comanda di tacere"<sup>19</sup>. Giorni dilazionati (e dilazionabili) e tempo revocato (e revocabile) costituiscono i poli intercomunicanti di un paradosso lacerante e spossante. Come amanti delusi, in-

---

<sup>17</sup> Ingeborg Bachmann, *Poesie*, Parma, Guanda, 1987, pp. 23, 31.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

soddisfatti e intristiti, i giorni perdono la parola: il tempo senza parole d'amore vere e senza veri atti d'amore comanda loro di tacere. Quanto più obbediscono a tale ordine, tanto più i giorni — come gli amanti — si inselvaticchiscono e infiacchiscono. Il territorio primario in cui si consuma la separazione degli amanti è quello in cui si è dato e procede il trauma della scissione tra struttura del tempo e decorso dei giorni. Scissione e separazione restano, così, fenomenologie della morte, tragicamente distanziate e contrapposte alle fenomenologie della vita. Le prime rimuovono le seconde e le seconde sublimano le prime. Lo svolgimento di questa linea di frattura conduce la vita a sublimare la morte e a rimuovere la vita. È un esito che, per molti aspetti, inverte quasi i ruoli della rimozione e della sublimazione, così come sono stati analizzati da Freud; ma che, nel contempo, ci obbliga a ripartire da due radicali interrogativi: come si vive? come si muore? Vita e morte sono il corrispettivo e il sigillo l'una dell'altra; così come lo sono il dolore e la speranza. Il *come* si vive è esplicativo del *come* si muore; e viceversa. Allo stesso modo con cui il *come* si soffre è indicativo del *come* si spera; e viceversa. Tutto il reticolo di questi *come* si regge, a sua volta, sulle strutture che concorrono a formare il percorso e il moto pulsionale del *come si ama*; strutture, a loro volta, inseparabili dal *come si odia*. È assai difficile discernere cosa si ama da cosa si odia e perché. Altrettanto arduo è arrivare alla trasparente comprensione del *perché* si ama la persona che si ama e le cose che si amano. Un posente e misterioso trasporto nasce nelle segrete del nostro cuore e della nostra vita e ci consegna in mano a sentimenti, passioni, oggetti e persone con cui aneliamo ardentemente fonderci, per incarnare con loro i respiri primordiali ed eterni del tempo. Dai quali respiri, spesso, ci ritraiamo subitaneamente, trasecolati, smarriti e intimiditi: paradossalmente attratti dall'ansia di far ritorno indietro, al grigiore delle prigioni dei giorni da cui eravamo pur evasi. Il paradosso esprime con chiarezza che ancora non siamo riusciti a perforare le prigioni che noi stessi ci siamo costruiti addosso. Il tempo che ci aggiosa è anche il tempo a cui noi ag-

giogliamo la nostra stessa vita e il nostro stesso destino. Così, ci capita di incatenare il tempo ai nostri ceppi. La liberazione dalle prigioni del tempo non può che partire dalle prigioni in cui ognuno ha costretto se stesso. Solo rompendo queste sbarre un altro essere può essere finalmente e veramente scorto: dentro e fuori le stesse sbarre. In ogni contatto noi tocchiamo la carne, le catene e le sbarre dell'altro. Ad ogni nostro abbraccio noi abbracciamo la sua libertà e le sue catene. E tutto avviene tra realtà e sogno, i quali si ergono a codeterminanti principali del sogno.

#### 4. Dalla solitudine alla libertà

Nel suo testo sull'interpretazione dei sogni (pubblicato nel 1900, ma ultimato nel 1899), Freud dipinge l'inconscio come una sorta di paese straniero<sup>20</sup>. Ma in che senso l'inconscio è un paese straniero? Nel senso che non ci appartiene? Nel senso che è da visitare e, dunque, ci appartiene e non è ancora nostro? Se prendiamo per valida la seconda ipotesi, il sogno non appare più — come ancora in Freud — l'appagamento allucinatorio di un desiderio. Ne consegue che tra realtà e sogno non si dà una relazione dualista; o, se si preferisce, un rapporto di reciproca esclusione. Due sono le forze contrastanti da cui — in Freud — è risultante il sogno:

- (a) il *rimosso*: le pulsioni cancellate durante la veglia, in quanto incompatibili col sistema delle regole sociali e che nel sogno sono appagate;
- (b) la *censura*: le pulsioni che introducono l'autocontrollo e smorzano i desideri inconfessabili o anticonvenzionali.

Nel sogno il desiderio si prende la rivincita: sguscia dalla chiusa delle rimozioni e delle censure; ma resta incomprendibile e indecodificabile per il sognatore. Quello del sogno è un linguaggio cifrato che "cifra" le privazioni e, a suo modo, le rende pubblicamente "comunicabili". Il linguaggio cifrato

---

<sup>20</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Milano, Edizioni CDE, 1985.

dei sogni è il linguaggio privato delle privazioni pubbliche. In questa forma, esso è anche linguaggio pubblico dell'assenza e dell'assente. Pur riconducibile al sognatore e alla peculiarità dei suoi desideri, esso rimane un linguaggio senza chiave. Tale dimensione esprime l'impenetrabile e insostenibile "incertezza dei sogni"<sup>21</sup>. Più che essere rivelatore, il sogno è occultatore. La sua natura risulta non comunicabile, diversamente dalle opere d'arte. La comunicazione che si sottrae alla manipolazione consta sempre di un che di nascosto a cui inerisce in maniera palese o disvelante; il sogno, mentre li rivela, nasconde il rimosso e il pulsionale desiderante tra una miriade di segni indecifrabili. Il significato del sogno è un testo latente, a cui l'opera di decodifica deve approssimarsi. Ora, per Freud, il passaggio dal testo manifesto a quello latente e, con ciò, la risalita al messaggio nascosto costituiscono specificamente l'interpretazione del sogno. Ma l'interpretazione non può risalire, come dire, all'ombelico del sogno, poiché questo è sempre sovraccarico di significati. Il sogno vive una tipica situazione di saturazione di senso.

Nell'interpretazione dei sogni si esplicherebbe una traslazione linguistica, accompagnata da una sorta di sintassi trasformazionale. Risalire alla sintassi del sogno dovrebbe servire a risalire alla sintassi del rimosso e, per questa via, alla sintassi della realtà. Qui il sogno costituisce l'ultimo ricettacolo del rimosso, l'ultimo filamento di nebbia in cui la realtà tenta l'occultamento di sé. Qui tra sogno e realtà non è possibile comunicazione alcuna. La realtà è derivata dal sogno per deduzioni sintattiche e differenze semantiche: è estratta dal sogno come ricalco negativo. A questo punto della ricostruzione critica, la dinamica dualistica che Freud inserisce tra realtà e sogno affiora con particolare evidenza: ciò che la realtà esclude il sogno include. Dal dualismo si ingenera un circolo chiuso: il sogno reintroduce di soppiatto il rimosso nella realtà, con tutta la catena immutata e immutante delle sue pulsioni frenanti e repressive. Qui il sogno diviene la terapia di supporto della realtà, attraverso la produzione oniri-

---

<sup>21</sup> R. Caillois, *L'incertezza dei sogni*, Milano, Feltrinelli, 1983.

ca di desideri fantasmatici e incubi proiettati o sublimati. Ovviamente, questo, è un risultato involontario, essendo la teoria freudiana dell'interpretazione dei sogni volta al raggiungimento di obiettivi positivi e liberanti.

Se questo è lo stato delle cose, si trattava e si tratta di spezzare la ragnatela delle dicotomie pulsionali inserite e coltivate tra realtà e sogno. In Freud, il sogno vale come ritorno del rimosso; ma, in questo ritorno, reperiamo sublimato tutte le trincee e il filo spinato della realtà. La rottura dei divieti che, col loro scudo, proteggono la realtà stenta qui a coniugarsi nella liberazione dal doppio vortice che drammaticamente separa il sogno dalla realtà. Liberazione che reclama con urgenza il superamento basale che Freud intercala tra sogno e realtà. Egli cerca di venire a capo di tale dualismo, elaborando un'interessante teoria dell'arte. Per Freud, a differenza del sogno, l'arte è l'incarnazione della totale e radicale rottura dei divieti: il rimosso non solo ritorna; ma vince. L'arte qui supera e scavalca ogni residuo legame dualistico con la realtà: è libera da essa e rispetto ad essa. Non ne è la negazione disperante o desiderante; bensì (e aristotelicamente) la *catarsi*. Si spiega, così, il profondo interesse di Freud per la tragedia greca; e per Sofocle, in particolare. Solo nell'arte tragica il ritorno del rimosso, pensa Freud, riesce a distrarre da sé tutti gli eventi distruttivi e traumatici che nel sogno ancora si conservano. Solo l'arte può essere liberatoria, pare dire Freud, in quanto in essa il sogno e la realtà pervengono all'unità della fusione. Nell'arte, addirittura, il sogno ha valore di veggenza: preconizza la realtà, l'anticipa e si conferma come oscuro e indecifrabile fato. Il valore catartico dell'arte suggella la creatività umana: l'arte può dove gli esseri umani non possono. Dove un sogno si infrange e un sognatore naufraga, lì l'arte riscatta sogno e sognatore, salvandoli catarticamente.

A tale snodo, però, irrompe una ben altrimenti lacerante rottura: quella tra arte e vita, intenzionante una patologia classificabile come liberazione *dalla vita*. L'arte cessa di essere pulsazione interna alla liberazione *della* vita. Non trascina i luoghi e i tempi vecchi della vita verso luoghi e tempi



nuovi; bensì fugge dalla vita. La catarsi artistica, se vale a prendere le distanze dai continenti smorti e plumbei della vita, non riesce ancora ad avvolgere il tempo/spazio della vita, contrarlo e dilatarlo, per una "fuga senza fine" nella libertà. Conferire il massimo di onnipotenza all'arte e il massimo di impotenza alla vita: ecco, in schema, la controfinalità della catarsi. Caro è il prezzo che qui l'arte paga, per domare il principio di realtà; caro è il prezzo che il principio di piacere paga, sublimandosi artisticamente. La felicità e la libertà diventano poco più che seduzioni, facendo zampillare promesse tento rilucenti quanto mutilate.

Perveniamo ad esiti diversi, se colleghiamo il sogno e l'infinito dolore della condizione umana ad una microcellula della realtà: la *solitudine*<sup>22</sup>. La connessione tra dolore, sogno e solitudine ci fa allontanare dal presente, per rivivere i tempi della nostra vita. Non più ricavati, questi ultimi, semplicemente dal racconto degli altri. Vogliamo e dobbiamo mettere in dialogo l'unità molteplice del nostro essere con l'unità molteplice del nostro tempo, tra i molteplici esseri che costituiscono la nostra integrità e la nostra identità, tra i molteplici tempi che solcano e compongono il nostro tempo di vita e di morte. Il sogno e il dolore sono proprio un racconto dei nostri molti tempi e delle nostre molte vite. Essi stanno in un rapporto di differenza e unità con la realtà; sono un viaggio nel mutevole e oscillante essere e farsi della nostra identità a confronto con la vita e la morte del tutto e di noi stessi. Non è più il rimosso che ritorna; bensì il dolore e il sogno che partono dal cuore dei nostri tempi, se ne allontanano e vi riacciono. Il sogno e il dolore restituiscono alla realtà la sua multiformità e la sua multitemporalità. La prospettiva freudiana è rovesciata.

Ma non è ancora tutto. Il sogno stesso non è un mero raccontare, un racconto semplice. È un raccontare ben particolare e assai più di un racconto. Esso consente di vincere la resistenza del tempo, sfondare le catene della storia, liberandocene dal cappio opprimente. Come dice Bachelard: e-

---

<sup>22</sup> G. Bachelard, *La poetica della rêverie*, Bari, Dedalo, 1972.

sistono *rêveries*, grazie alle quali penetriamo abissalmente in noi stessi, fino al liberarci della storia. Sconvolgentemente soli, veniamo restituiti al nostro nome profondo e alla nostra profonda vita. La *rêverie* non solo conosce il prezzo della solitudine; ma, pagandolo, ci fa familiari a noi stessi, fedeli al tempo arcano della vita<sup>23</sup>. Essa spezza l'incantesimo del tempo e libera la nostra identità per viaggi innominabili. È libertà allo stato puro: libertà della vita contro le catene e le resistenze della storia. La *rêverie* è uno scatto originario e inabissante e, al tempo stesso, fa progredire le origini dentro squarci di tempo e di vita più liberi. Ci liberiamo dei nostri nomi di superficie, dismettendo le armature della storia, le reti nervose dentro cui siamo intrappolati. Ritrovare il fondo della propria solitudine vuole dire incontrare la purezza e l'innocenza dell'infinito, con le sue lontananze oceaniche e la prossimità dei suoi possibili generosamente dischiusi. Al fondo della nostra propria solitudine riposa la possibilità della nostra libertà, senza ancora un nome. Dare e avere nomi diviene esperire la libertà del tempo e dell'ignoto. Solo la storia richiede in continuazione nomi che si trasformano fulmineamente in trappole, camicie di forza. La vita vera è una continua esperienza dell'indicibile; un varcare continuamente soglie che mai parola, sogno e storia hanno valicato. Questi transiti ci restituiscono a noi stessi e alla vita, ben oltre e al di là dei riflessi riverberati dallo specchio della memoria. Laddove la memoria storica assembla, fissa e cancella tracce, la vita vera rimuove calcinacci, asporta la polvere a caccia delle *tracce indelebili* delle nostre molte vite e dei nostri molti tempi. Sta qui incuneata la speranza di richiamare in vita e richiamarsi in vita, restituendo noi al cammino interrotto dei possibili uccisi dal reale. Solo così possiamo continuare a sperare, pur nel dolore. Solo così il conflitto che ci addolora può farci ancora sperare e amare. Le trame del conflitto ci fanno risalire, addentrare, sprofondare e attraversare, con rigore e passione, questi strati abissali delle interruzioni e delle rimozioni. Il viaggio della so-

---

<sup>23</sup> *Ibidem.*

litudine paga il suo prezzo a questi strati della profondità dell'essere e del tempo. Esso diviene il transito necessario, per riconoscere l'altro, toccarlo e sentirlo come alimento indispensabile, per la nostra vita e la vita di tutto. La *rêverie* è la *poetica della vita* eretta contro il determinismo della storia: la vita è *rêverie* e la *rêverie* è vita; la vita è una poetica e la poetica è vita. Da questa confluenza, Bachelard avverte l'urgenza di aprire la strada ad una *poetico-analisi*, tesa a farci ricostruire dentro di noi l'essere delle *solitudini liberatrici*, per restituirci a tutta l'immensa forza dell'*immaginazione* e ricondurci ai nuclei della nostra anima incrostati dalla storia<sup>24</sup>. Una *immaginazione conflittuale* ripensa e rivive i tempi delle nostre vite e del tempo, lacerando le superfici indurite della storia e facendo luce nella nebbia dei nascondimenti. Ma solo ciò che già veramente esiste, per quanto indurito e annebbiato, può essere veramente ripensato, reimmaginato e rivissuto in un cammino di libertà e come cammino della libertà. Solo chi già spera e anela può essere afferrato dalla speranza e procedere ammantato di libertà. Da qui è possibile trascendere la stessa *rêverie*. Se la vita è esistenza senza limiti, si può volare oltre il volo dell'immaginazione. Nel volo c'è e si muove l'infinito. Se il poeta può reincontrare soltanto l'infanzia, un'esistenza senza limiti reincontra, in volo, l'infinito e la libertà. L'eccesso di infanzia è l'inizio dell'infinito, il ricominciamento costitutivo della libertà. Se poema e poeta stanno e restano nell'eccesso dell'infanzia, la vita e la poetica della vita si staccano dall'infanzia, pur conservandola e custodendola gelosamente. *Sono più-che-vita*, direbbe Simmel. L'eccesso dell'infanzia è l'inizio della vita. Ma dall'infanzia e *oltre l'infanzia* prendono cominciamento e germogliano tutte le stagioni della vita degli esseri umani. Oltre l'infanzia la vita vera nasce, soffre, cresce. La vita dell'infanzia è l'inizio della vita ed è sempre la vita l'eccesso del poema e del poeta. Ciò che nemmeno al poema e al poeta è dato, solo la vita può. E può solo quella vita che non si scinde dalla morte. Solo la vita in dialogo con

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*

la morte *può* quello che non *sa*. Essa non si limita a conoscere e a restare nella conoscenza; è anche in volo: è continuamente oltre i suoi propri limiti. L'agglomerarsi di vita e morte, dolore e speranza *può*, perché *non sa*; ed è per questo che *deve sapere*.

##### 5. *Destino e forme: le frontiere della vita*

Se ogni cosa, nel suo movimento, non è che particella della cosmica *trama del caos*, il ricordo medesimo è esperienza dell'immemorabile. Come dice Bachelard: un ricorso non si *ritrova*; bensì si *prova*. Ogni ricordo è un'esperienza originaria; non un semplice tornare indietro. Col ricordo si va avanti e si resta fermi. Nelle ore di *questo* ricordare il tempo non ha più nome: come ancora dire, con precisione, passato, presente, futuro? Il mondo, noi e il tempo, così come veramente sono, stanno oltre la storia; sono esperienza immemorabile del cosmo. Se questo è vero, il ricordo è oltre la memoria: ricerca non soltanto il vissuto, il memorizzabile e il memorizzato inconsciamente. Si spinge fino a cercare il contatto e sentire il respiro di ciò che non ha goduto vita piena, duramente scontrandosi con le barriere della storia. L'esperienza dell'immemorabile è oltre e sotto il vissuto: prova sentimenti nuovi anche afferrando quelli vecchi, interdetti o rattrappiti. Essa uccide l'indifferenza: quella passata e quella dell'ora presente. Ci consente di vivere l'impossibile non-vissuto del (proprio) passato, squarciando il possibile delle ore passate e di quelle future. Ha ragione Rilke: il destino *esce* da noi; non già *viene* da fuori<sup>25</sup>. Siamo noi la terra che si muove nel cosmo; il futuro è il sole che ci illumina e sta fermo, al centro galattico della nostra vita e della nostra morte<sup>26</sup>. Sospinti a queste altezze e a queste profondità, ci accorgiamo che il tempo dilazionato non è più revoca dell'orizzonte del tempo e i giorni non sono più contrapposti al tempo. I giorni irrompono nella dilazione e il

---

<sup>25</sup> R. M. Rilke, *Lettera a un giovane poeta*, Milano, Adelphi, 1980.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

tempo apre i giorni, vivificandoli. I giorni più duri restano quelli di domani; ma nel cuore dei giorni più duri, nel loro nucleo più aspro, ora abita l'indelebile linguaggio della speranza. La struttura del tempo si riassocia al divenire dei giorni, senza per questo coincidervi. Le trame del conflitto sono di carattere unitario e molecolare: rovesciano i paradossi del tempo, riscrivendone geografia e genealogia. Gli esseri umani fanno ritorno al loro destino e da lì ripartono: dal destino che è in loro stessi e nell'intimità dei movimenti dell'universo. Il paradosso primordiale del tempo sta nel movimento tra libertà e servitù, tra vita e morte, tra speranza e dolore, tra infinito e povertà. Il conflitto è esperienza cruciale e bruciante di queste polarità, essendone l'intersezione. Come già sapevano, tra gli altri, Simmel, Freud e Musil, le forze distruttive che aggrediscono più velenosamente entità soggettive e oggettive erompono dalle loro stesse viscere. Il destino di ognuno sta anche nella distruzione di se stesso ad opera di se stesso e nella rinascita di se stesso ad opera di se stesso. La zona fluida tra vita e morte e morte e vita resta il fenomeno più arcano e indecifrabile del destino di ogni cosa e degli esseri umani. Questo straordinario e insondabile movimento si può designare come moto della "perfezione interiore" che cerca e *crea* la "propria forma", per usare la bellissima espressione con cui Musil esemplifica l'atto di nascita e di sviluppo della poesia di Rilke, nel discorso del gennaio del 1927 con cui ne celebrò la morte<sup>27</sup>. Ma la "perfezione interiore" altro non è (per restare a Musil e, in particolare, al suo "schizzo" sulla conoscenza del poeta del 1918) che *inventare l'uomo interiore*: insegnare all'uomo come essere uomo<sup>28</sup>. In questo sottosuolo rovente e accidentato si incontra il proprio destino: lo si trae fuori dalle proprie viscere, per costruirvi intorno le strutture del (nostro) tempo e della (nostra) vita. Secondo questa prospettiva, noi siamo simultaneamente figli e genitori del tempo; figli e genitori di noi stessi. Essere creature e

---

<sup>27</sup> R. Musil, *Sulla stupidità e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1986.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

generatori del tempo vuole dire, prima di tutto, essere causa e risultato di se stessi. Generiamo tempo, in quanto siamo fattori di noi stessi e di qualche cosa d'altro da cui proveniamo originariamente e che giammai riusciamo a riprodurre fedelmente. L'alterità è una polarità che è tanto dentro quanto fuori di noi. Il conflitto è la *forma di vita* gettata tra questo "dentro" e questo "fuori"; ed è dentro quanto fuori. È una forma di vita *di frontiera*; meglio: è una delle più perspicue forme di vita *delle frontiere* che sono dentro e fuori di noi. Attraverso queste forme di vita, noi possiamo andare oltre la vita, nel gioco e nel movimento dell'universo. Ci ricorda Enzo Paci: "Solo chi va oltre la vita la conquista: chi invece vuole restare nella vita, la perde"<sup>29</sup>. L'irreversibilità del tempo ci impedisce il ritorno storico all'indietro; ma andando, attraverso il movimento della nostra rinascita, riacquistiamo le nostre origini più arcane: è facendoci nuovi che ci scopriamo antichi ed esperiamo emotivamente e passionabilmente le voragini primordiali delle nostre origini.

Il movimento della nostra rinascita è quella massa conflittuale che ci colloca oltre il bordo della storia e la sua coerenza.

#### 6. 'Politico' senza dilemmi e invisibilizzazione del conflitto

Ma, ora, la cifra del movimento della storia è, per molti versi, anche cifra della politica, in quanto modello di intervento nel 'sociale' nel medio-lungo termine e nel quotidiano. Essendo la politica inseparabile dalla lotta, gli "investimenti affettivi" e lo "sviluppo libidico" della personalità, di cui abbiamo sondato alcuni itinerari, hanno una ricaduta inevitabile nelle regioni in cui si formano e addensano i dilemmi del 'politico'. Gli effetti di ricaduta appaiono più acuti proprio nelle zone dove sono ubicati i paradossi del tempo e le frontiere del conflitto. Cogliendo queste intersezioni, possiamo quasi disegnare i "contorni" della drammaturgia della storia e dell'alienazione della politica. Il dato che immediatamente

---

<sup>29</sup> E. Paci, *Diario fenomenologico*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 41.

risalta è l'esemplificazione della seguente situazione tipo: *recita senza attore*.

Contenuto del dramma e sostanza dell'alienazione si incardinano proprio sul progressivo evaporarsi delle *parti vive* e sulla contestuale ridondanza dello stereotipo dei *ruoli*. Il copione prosciuga la scena, la quale rimane deprivata dei mezzi di produzione e azione soggettivi. Storia e politica finiscono per incombere e gravare sugli esseri umani come meccanismi seriali, evacuanti e glaciali. Nietzsche è supremamente consapevole della terribilità di questo esito: (i) laddove eleva una critica profonda delle culture archetipiche della storicizzazione che vanificano la possibilità di operare — in maniera "inattuale" — "contro il tempo e, in questo modo, sul tempo e, speriamo, a favore di un tempo a venire"<sup>30</sup>; (ii) laddove disvela la menzogna suprema del supremo mostro gelido: "Io, lo Stato, sono il popolo"<sup>31</sup>. Signoria del tempo, attraverso la storia, e signoria sull'umanità, attraverso la politica, convergono in un nodo fatale: i signori del tempo sono anche i signori dell'umanità. La sovranità politica sull'umanità è, insieme, un prolungamento e una variazione della sovranità sulla storia da parte dei detentori del tempo. Il tempo come potere e il possesso del tempo come possesso del potere costituiscono le strutture profonde e primordiali da cui il pensiero politico e le forme di governo non hanno mai saputo affrancarsi. Anzi, la rivoluzione scientifica e politica con cui si inaugura l'epoca moderna si è espressa anche come padronanza del tempo. Ciò è particolarmente evidente nella teoria politica dello Stato e della sovranità di Thomas Hobbes. Sin dalle epoche arcaiche, la figura del sovrano è immediatamente associata a quella del conquistatore e del padrone del tempo.

Dai primi "imperi universali" dell'antichità ai viaggi transoceanici della modernità, fino al colonialismo e imperialismo dell'Otto-Novecento e all'integrazione planetaria dei

---

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1978.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1968.

mercati e degli ordinamenti politici dell'epoca presente, conquista e possesso del tempo si sono intimamente intrecciati con conquista e possesso dello spazio. Non v'è potere sul tempo che non sia immediatamente potere sullo spazio. La sovranità, nelle tradizioni che vanno dallo *Jus Publicum Europaeum* alla teoria della decisione e al relativo concetto di 'politico' di Carl Schmitt, è andata configurandosi come misura eccezionale del tempo e regolatore sistemico straordinario dello spazio/tempo dell'azione umana e dei comportamenti sociali. In questa figurazione, essa non è altro che la cristallizzazione della trama della sicurezza e dell'ordine di contro alla trama dell'incertezza e del caos. Gli effetti di insicurezza sprigionati dai paradossi del tempo, in questi modelli, vengono contrastati e neutralizzati dalla sicurezza illimitata della sovranità: il 'politico' è qui proprio la sovranità illimitatamente sicura. Razionalizzando e neutralizzando i paradossi del tempo, il 'politico' tenta di sgravarsi dai suoi dilemmi e si concepisce e rappresenta come trama compatta dell'ordine perfetto, perfettamente autofondato e autolegittimantesi. La struttura che di sé tesse arriva alla rarefazione assoluta, laddove immagina e rappresenta se stesso come controtendenza assoluta del caos e del conflitto, come assoluta controfinalità e assoluta controfattualità della storia.

Attraverso questa autorappresentazione di sé, il 'politico' si separa dal conflitto e configura il consenso come assenza dei differenziali del tempo. La situazione stereotipica a cui si accede è così rappresentabile: *'politico' senza dilemmi e tempo senza storia*. Il conflitto sarebbe stato irreversibilmente caducato da un movimento descritto come "fine della storia"<sup>32</sup>, nel cui campo tutto sarebbe intrascendibile e

---

<sup>32</sup> Come è noto, il dibattito sulla "fine della storia" è stato innescato, dopo il "crollo del comunismo", da F. Fukuyama, *The End of the History*, "The National Interest", vol. 16, 1989. Sullo stesso tema e più ampiamente, dello stesso A. cfr. *The End of History and Last Man*, New York, 1992.



“sempre eguale”. Il ‘politico’ cessa di essere qui discorso, progetto, rete di senso problematica, per convertirsi interamente in tecnica e/o tecnologia di governo dell’immutante storico-sociale. In luogo dei *dilemmi del ‘politico’*, reperiamo la *doppiezza* della politica, secondo una sistematica che ha i suoi natali nel pensiero politico moderno e che trova i suoi più alti rappresentanti nei teorici della sovranità e della Ragion di Stato, estendendo la sua influenza fino alle democrazie contemporanee<sup>33</sup>. Alla ragnatela costitutiva di tale sistematica non sfugge nemmeno Machiavelli che, pure, va considerato il maggior teorico del conflitto in epoca moderna<sup>34</sup>.

Su questa linea di sviluppo, nelle società complesse la messa in oblio del conflitto e la sua contaminazione mimetica hanno trovato ulteriori e più solidi punti di presa. Dagli anni Cinquanta a tutta la prima metà degli anni Settanta, in tutte le società capitalistiche avanzate, ai modelli e alle strategie delle politiche pubbliche — le cosiddette “politiche keynesiane” — è stata assegnata la funzione precipua di istituzionalizzare il conflitto di classe<sup>35</sup>. Ora, siffatta funzione e il soggiacente modello strategico sono venuti meno, al cospetto dei processi di planetarizzazione dei modi di produzione, consumo, informazione e comunicazione. Hanno fatto irruzione storica gli scenari della globalizzazione e dell’interdipendenza, i quali hanno distribuito in maniera diffusivo-interstiziale le ragioni e i motivi dei conflitti sociali, rendendoli sempre meno visibili. Ma il contributo più consistente al processo di *invisibilizzazione del conflitto* l’hanno fornito tutti quei fenomeni che i sociologi hanno definito “omogeneiz-

---

<sup>33</sup> M. Garbellini, *La doppiezza del politico*, in A.Q. Aristarchi (a cura di), *Questioni di psicologia politica*, Milano, Giuffrè, 1984.

<sup>34</sup> R. Esposito, *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984.

<sup>35</sup> E. Bartocci (a cura di), *Mutamento e conflitto nella società neo-industriale*, Milano, Angeli, 1988. Per i temi qui discussi rilevano, in particolare, gli interventi di A. Giddens, L. Gallino, R. Bodei e U. Cerroni.

zazione degli stili di vita". Tutto ciò è avvenuto sia sul piano transnazionale, tagliando nazioni e ordinamenti politici diversi, sia sul piano transclassista e transgenerazionale, attraversando classi sociali e generazioni differenti.

### 7. *Etica e conflitto: il tramonto delle macroetiche soggettive e del minimalismo etico*

Al depauperamento della percezione del conflitto hanno fatto eco l'atrofizzazione delle sue condotte di intelligibilità, espressione e comunicazione, dal piano socio-linguistico a quello politico e interpersonale. R. Bodei ha letto in ciò una insanabile frattura fra *logos* e *polemos*, tra i quali si sarebbe eretto un terreno drammaticamente vuoto e giammai colmabile<sup>36</sup>. Qui *logos* sospende *polemos*, aggirandolo e liberandosi dei suoi vincoli. P. Nozick, su questi segnali e segni dei tempi, ha teorizzato un'etica tutt'affatto nuova: *l'etica delle decisioni aggiranti*<sup>37</sup>. Attraverso tale etica, l'individuo ritiene di poter fertilmente "aggirare i conflitti e di riformulare le sue scelte liberandosi dai vincoli precedenti"<sup>38</sup>.

La separazione *logos/polemos* compone un'azione di sgravamento morale e di attenuazione delle responsabilità: al minimo degli impegni dovrebbe qui corrispondere il massimo dei godimenti. Anzi: godere diviene vivere fuori dall'impegno. *Minimalismo etico* e *massimalismo edonistico* fungono quali terminali di avvio e arrivo, elementi complementari ed indispensabili di questo movimento circolare fondato su se stesso e replicante se stesso all'infinito. La figura/mito vincente diventa quella di Narciso; quella perdente, Prometeo. Dall'io prometeico trascorriamo all'io minimo narcisisti-

---

<sup>36</sup> R. Bodei, *Individualismo e conflitto*, in E. Bartocci (a cura di), *op. cit.*

<sup>37</sup> P. Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

<sup>38</sup> R. Bodei, *op. cit.* Dello stesso autore cfr. anche *Gli individualismi: valori morali nella società contemporanea*, "Sisifo", n. 18, 1990, pp. 1-2.

co<sup>39</sup>. Narciso, con la trama delle sue pulsioni desideranti autoreferenziali, si protegge da Prometeo, distaccandosene con una sorta di dichiarazione di guerra. L'io minimo narcisistico erige una cintura protettiva desiderante nei confronti di qualunque dinamica conflittuale. La sintomatologia stessa del conflitto viene rimossa e un desiderio derealizzante, sublimato in composti mercificati, diviene la nuova pragmatica dei paradossi del tempo. Il tempo appare qui senza frontiere interne e senza orizzonti, poiché deprivato del conflitto. Rimane un'immensa sovrapposizione di scatole cinesi, tra grovigli disanimati e desideri derealizzati.

Il conflitto depauperato è un conflitto disossato e svilito, depositionsato rispetto alle sue cause, alle sue ragioni e alla sua finalità. Al dramma e alla tragedia delle etiche teleologiche e fondazionali, all'impegno delle etiche della responsabilità (comunque orientate: a) all'azione e/o al fine; b) alla rappresentazione e/o alla creazione) subentra il consumo seriale del piacere edonistico che scarnifica e corrode i corpi, facendoli orfani dell'anima, in una rutilante quanto spettrale replicazione. Una delle manifestazioni perspicue delle società capitalistiche avanzate è data dal superamento dell'*etica del rigore* ad opera dell'*etica del consumo*<sup>40</sup>. Ma l'etica edonistica, al pari dell'etica rigorista del lavoro e di quella sacrificale dell'impegno, rimane prigioniera della griglia fondazionale dei bisogni socio-economici, i cui meccanismi la sovraimpressionano e surdeterminano. A suo modo, l'etica edonistica rimane una macroetica e delle macroetiche vive la crisi specifica e irreversibile. È il consumo che essa eleva a *macrosoggetto collettivo*. L'io minimo narcisistico è soffocato nella camicia di forza della soggettività edonistica di massa, sovradeterminata dalle regole produttivo-simboliche della mercatizzazione del desiderio. Niente come la macrosoggettività diffusa dell'etica edonistica è ferreamente ag-

---

<sup>39</sup> C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 1981; Id., *L'io minimo*, Milano, Feltrinelli, 1985.

<sup>40</sup> D. Bell, *Le contraddizioni del capitalismo*, Torino, Biblioteca della libertà, 1978.

giogata ai ceppi della produzione materiale di merci e della produzione immateriale di simboli/segni. L'io minimo narcisistico, in proiezione, consuma una massa progressivamente crescente di simboli/segni. Ogni prodotto/merce è consumato più per esigenze segnico/simboliche che per necessità immediatamente economiche. Lo status dell'io minimo narcisistico è quello di essere lo schiavo privilegiato della *produzione di senso dominante* e della dominazione del senso del consumo. L'io minimo è consumatore di simboli per eccellenza, fino ad ossificare la materialità e carnalità della propria vita nell'immaterialità e serialità edonistiche. La desoggettivizzazione degli individui e la soggettivazione massima del consumo, portato imprescindibile della razionalità strumentale dell'edonismo, intenzionano esasperati e drammatici dimidiamenti: *individualismo senza individuo* e *collettivo senza collettività*. L'individuo assume qui le sembianze della *morte dell'individuo* e, per questa via, della *morte del conflitto*. L'etica individualistica non è, di per sé, contrapposta al conflitto; così come l'etica collettiva non è, in quanto tale, allineata alle ragioni della solidarietà. Vi sono etiche collettive che si inverano come *morte della collettività* e, per questa via, come *morte del conflitto*: tutte le dittature e i regimi totalitari che hanno ricercato e ottenuto un consenso di massa costituiscono, in proposito, una tragica testimonianza storica.

Il carattere aconflittuale di un'intera, per quanto varia, famiglia di modelli etici è data da una doppia azione comprimente, direzionata a danno dell'individuo e della collettività. Un'etica a garanzia dell'individuo e della collettività è, perciò, un'*etica conflittuale*.

Individualismo conflittuale (non già individualismo edonistico/proprietario) e solidarismo conflittuale (non già collettivismo statale) costituiscono i poli indisgiungibili eppure autonomi di una dialogica della libertà e di un'etica della liberazione. Le trame del conflitto costituiscono l'ordito e il discorso della dialogica insopprimibile e continuamente ridefinita tra individuo e individualismo, tra collettività e collettivo, tra individuo e collettività. La vita storico-simbo-

lica e politico-sociale del conflitto è tanto vita dell'individuo quanto vita della collettività. Il conflitto è la dialogica di frontiera che rende possibile e profondo il contatto e l'interscambio tra le forme della vita dell'individuo e le forme di vita della collettività; tra individuo e individualismo; tra collettivo e collettività.

#### *8. Tra now e no future: etiche conflittuali e soggetti conflittuali*

La caduta di tensione di quelli che sono stati unanimemente definiti i "modelli proiettivi" dell'etica, però, non importa soltanto la gemmazione seriale del consumismo. Questa stessa caduta si regge sulla perdita di vigenza di quei processi storico-sociali sui quali il conflitto, per il passato, si è eretto come temporalità della "lunga durata" e come spazialità e ridondanza simbolica di interessi strategici<sup>41</sup>. Nelle nuove condizioni storiche sembra lecito concludere: "Ciò che il conflitto perde in verticalità lo guadagna in orizzontalità"<sup>42</sup>. La quotidianizzazione orizzontale del conflitto deve indurre un nuovo quadro di consapevolezze culturali, storiche e politiche: " ... ora mobilitazione e conflitto si giocano su tempi brevi e spazi ristretti. Le 'onde lunghe' del passato non sono che un ricordo. ... Conflitti e mobilitazione collettiva si sgravano, liberandosi dalla zavorra paralizzante di radici teleologiche e finalismi ingombranti. Le domande di senso inoltrate dai conflitti e dalla mobilitazione collettiva reclamano risposte su orizzonti temporali brevi e su una spazialità locale. Nel breve tempo e nello spazio corto la società politica è posta in questione, in prospettiva di una adeguata fluidificazione del tasso di complessità sociale e ambientale"<sup>43</sup>.

E dunque: da dove ripartire?

---

<sup>41</sup> *Editoriale di presentazione, "Società e conflitto"*, n. 0, 1988/1989, pp. 20-22.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 22.

“Alla superficie del sociale nelle società complesse le pulsioni dell’irriducibile affettivo e passionale non trovano spazio. Ciò ne fa un tema particolarmente caro alla ricerca della ‘comunità felice’ e della ‘democrazia vera’. Sono, queste, problematiche che si situano al centro degli interrogativi con cui investigare e cambiare la politica”<sup>44</sup>. Ciò per avviarsi a dare l’estremo e definitivo commiato al pensiero politico moderno e contemporaneo, alle loro strutture categoriali e alle loro aporie.

L’epoca si guadagna nuove parabole e ragioni conflittuali. Si tratta, ora, di guadagnare il conflitto all’epoca. Il tramonto delle etiche teleologico-fondazionali e rigoriste-sacrificali offre al conflitto la possibilità di scrivere e disegnare nuove mappe di senso, in un itinerario duramente critico dell’individualismo edonistico. E abbiamo cominciato a vederlo. Se il tempo della vita non è più possibile pensarlo come differimento o revoca, i paradossi del tempo, non per questo, sono riducibili al *now* e al *no future* della protesta creativa e giovanile di alcuni filoni del movimento punk. Il tempo senza spazio (il *now*) e lo spazio senza tempo (il *no future*) riproducono su scala esistenziale allargata le doppiezze della politica, con la loro pretesa di operare per scissioni progressive ed estreme e di vivere attraverso dimidiamenti che nascondono il loro volto oscuro e terribile. Di fronte al *doppio* della politica, il *now* e il *no future* soccombono fatalmente, essendone una sottomanifestazione espressiva e comunicativa. Spezzare la trama articolata dei tempi e del tempo non è dato. Il qui e ora non è possibile tranciarlo dall’altrove e dal domani; esattamente come il così non è rescindibile dall’altrimenti. Il “qui e ora” dell’individuo è simultaneamente e reciprocamente l’“altrove” e il “domani” del collettivo. Il “così” dell’individuo è simultaneamente l’“altrimenti” della collettività. Solo l’io minimo perde tutte queste determinazioni e scansioni dello spazio/tempo. Il *no future* è la rappresentazione eterea di questa perdita a livello subliminale: pensa

---

<sup>44</sup> Editoriale: *Trame della politica e dell’esistenza*, “Società e conflitto”, n. 1, 1990, p. 14.

se stesso come catarsi dell'istante eterno; mentre si immerge totalmente in un mondo senza cuore, dentro cui crocifigge il proprio, senza avvedersene. Attraversando punto a punto i paradossi del tempo e le frontiere del conflitto, l'agonia irreversibile delle macroetiche, delle macrosoggettività e del minimalismo etico rende possibile immaginare e vedere in azione etiche conflittuali e soggetti conflittuali, definitivamente disancorati dagli "universi morali" della modernità e dagli "universi amorali" della società complessa.

Il far perno sul presente non rimuove il passato e non estingue il futuro: il presente come irreversibilità è anche punto di transito della continuità/discontinuità dello spazio/tempo. Il passato stesso e il medesimo futuro sono tempi irreversibili. Solo un pensiero dicotomico e linearizzato può fermarsi allo scarto tra le differenze, senza prolungare e approfondire lo sguardo verso la dialogica delle differenze. Soltanto a metà il *no future* è immanentismo e immediatismo; per l'altra metà è metafisica trascendentalista dell'unilateralità. La morte del futuro nella permanenza assoluta del solo presente è morte di tutti i tempi, incluso il presente. Passato e futuro vengono qui vissuti solo e quando sono presente: prima e dopo non esistono ancora o non esistono più. Un'aporia trascendentalista e metafisica cambia nome al passato e al futuro: ora, li denomina presente. Con questo nome mutato, passato e futuro vivono sempre e, al tempo stesso, non vivono mai. Quando debbono essere, non sono; quando non sono, dovrebbero essere.

I paradossi del tempo, ben presenti ad Agostino, diventano qui liofilizzanti che svuotano il tempo. Il presente diventa esattamente il tempo senza tempo. E il tempo avrebbe ora soltanto questo tempo che non è più tempo: questo nulla enfatizzato e consumato. Di solo e di troppo presente si può anche morire: non c'è, infatti, vita nel tempo senza tempo. La difficile decifrazione della successione storico-esistenziale del tempo, all'opposto, dimostra proprio la vitalità del tempo e delle sue determinazioni interne: il suo *now* e il suo *future*. Tra *now* e *future* sta l'assunzione di un nuovo campo di responsabilità: al di là e al di qua della catarsi

mitico-tragica e del differimento sacrificale. Catarsi e differimento sacrificale sono due forme di rimozione. Rimozione è il *no future*; così come rimozione è il *no present*. Nell'orizzontalizzazione dei conflitti e nella crisi epocale delle macroetiche, delle macrosoggettività e dei minimalismi si può cercare di essere per il *now* e per il *future*. Tra Prometeo e Narciso sta la scoperta di una nuova terra vergine solo oggi affiorante.

Il *no future* è un pensiero che nega. Si tratta di spingere la negazione verso il suo vertice superiore: la critica utopica e la prassi del cambiamento radicale. Al vertice inferiore della negazione vi sono il gioco edonistico e le tattiche dell'individualismo senza individuo. A questo vertice l'*hybris* ludica si consuma e converte nel simulacro della creatività e della libertà. L'illibertà e la servitù ai dispositivi della derealizzazione consumistica del desiderio sono le ventose che risucchiano il *no future* nell'eccitazione istantanea e fantasmatica che, incapace di durare e trascendere i limiti dei propri confini, si condanna ad inanellare spasmi di orgasmo seriale. Ma anche questo nulla, questa nientificazione esaltata del desiderio, occorre saper traversare. Dal nulla in atto, dalla nullificazione quotidiana dell'esistenza nascono la ribellione e la rivoluzione. Ed è qui che la "potenza del negativo" — come già sapeva Hegel — diventa possibilità e atto supremo di creazione e libertà, risalendo le correnti del dolore e dell'ingiustizia. Ci ricorda D. Formaggio: "Il nulla diventa così il carattere distintivo, l'indice metodico dell'uomo: dell'uomo in generale ed in particolare dell'uomo in quanto arte e in quanto rivoluzione"<sup>45</sup>.

Si può e si deve essere per il *now* ed il *future*, partendo dal *no* al *now* e al *future* dell'io minimo narcisistico e dell'io prometeico. Se possiamo parlare di *no future* è esattamente per relativizzare e storicizzare la critica dispiegata all'io minimo e all'io prometeico. Da qui prende principio una rivoluzione per l'individuo e dell'individuo nella comunità e

---

<sup>45</sup> D. Formaggio, *L'arte come idea e come esperienza*, Milano, Mondadori, 1990, p. 65.



per la comunità. Rivoluzione che deve recuperare anche Prometeo e Narciso, non più facendoli valere come caratterizzazioni scisse della personalità o strutture caratteriali oppozionali. Una nuova integrità interiore ed esteriore e una personalità matura passano anche attraverso la messa in contatto critica tra io prometeico ed io narcisistico. Ma, a questo fine, si richiede lo scandaglio e la rielaborazione dell'esperienza del dolore che, così diversamente l'uno dall'altro, Prometeo e Narciso fanno.

Prometeo e Narciso sono frammenti scomposti della forza e del dolore della condizione umana. Interrogati a fondo ed a fondo riattraversati, possono far balenare tracce per un cammino di liberazione e di libertà. Per noi, abitatori della contemporaneità, sembra particolarmente urgente interrogarci e interrogare il dolore di Narciso<sup>46</sup>.

### *9. Doppiezze della politica: oltre il Centauro della democrazia (Gli elementi del problema)*

Sospinto fino a queste sponde, l'esercizio critico-negativo può essere congruamente riorientato verso il disvelamento delle doppiezze della politica. L'io minimo narcisistico si trova affiancato da un sistema politico disposto unicamente a concessioni minime, in una restrizione senza fine e costantemente occultata degli spazi dei diritti, delle sfere di libertà e degli ambiti delle garanzie. La stessa democrazia si minimalizza ed è minimizzata: la *democrazia minima* è il nuovo idealtipo messo in codice. Nemmeno i diritti e le libertà fondamentali trovano adeguata e sollecita protezione. L'attenuazione dei diritti costituzionali diventa teoria e prassi. Il *minimalismo costituzionale* assurge a nuovo modello archetipico delle teorie della sovranità in tutta l'area delle società avanzate; e l'Italia, di questo fronte, è una delle postazioni d'avanguardia<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> G. Lavanco, *Sulle tracce di Narciso: dolore e corpo*, "Fenomenologia e Società", n. 1, 1990.

<sup>47</sup> Sulla minimizzazione della democrazia e della costituzione in Ita-

Le teorie e le pratiche della sovranità si esercitano sempre più sul popolo e sempre meno sono espressione del popolo. In questo capovolgimento va individuata la crisi delle teorie classiche della sovranità popolare. La situazione è, così, descrivibile: sovranità *sul* popolo in un quadro di progressiva restrizione della democrazia e della problematica democratica, ad opera di *élites* politiche che riproducono se stesse direttamente come *ceto di potere*. Democrazia minima e minimalismo costituzionale costituiscono le modalità di espressione dei dilemmi del 'politico' nella contemporaneità, nel loro farsi doppiezza del gioco democratico. La democrazia si riduce sempre più ad un simulacro: una parvenza estenuata e, insieme, una tela piena di strappi prossima, ormai, alla lacerazione irrimediabile.

Allora: *no future* per la democrazia?

Alla crisi della democrazia contemporanea, sembra certo, non si può rispondere col ritorno alla democrazia diretta dei classici.

Quale il futuro della democrazia, dunque?

Quello pensato da Bobbio che, dal piano interno di procedura atta alla risoluzione dei conflitti senza il ricorso alla violenza<sup>48</sup>, la estende al piano delle relazioni internazionali, nei termini cosmopolitici della "democrazia internazionale", con ciò aderendo ad un consistente ed importante indirizzo etico-politologico<sup>49</sup>?

Oppure quello semantizzato da Luhmann, per il quale la governabilità, selettività e rapidità delle scelte sono gli unici veri contrassegni della democrazia oggi<sup>50</sup>?

---

lia, sia concesso rinviare ad A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. II, *Forme della crisi*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 3, 1994; in particolare cap. X, punti 1 e 2.

<sup>48</sup> N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1985.

<sup>49</sup> N. Bobbio, *Questioni di democrazia*, "Sisifo", n. 17, 1989.

<sup>50</sup> N. Luhmann: *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli, Guida, 1978; *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979; *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1982; *Teoria politica nello*

Tanto per fare due delle tante ipotesi tra di loro in competizione.

Debordando da questo gioco competitivo, il futuro della democrazia pare riposare nel superamento della democrazia, definitivamente oltre il quadro formale e sostanziale della democrazia elettivo-rappresentativa, pluralista e corporatista.

Solo il trascendimento della democrazia può, hegelianamente e marxianamente, conservare la democrazia. Tutto ciò, ben lungi dal semplificarle, complica tremendamente le questioni, richiedendo un surplus di elaborazione critica e di proposizione costruttiva. Si tratta di riflettere e ragionare su quelli che Zolo definisce "i rischi evolutivi della democrazia"<sup>51</sup>. Ancora più profondamente, urge lavorare ad una ricostruzione storico-metodologica, teorico-interpretativa ed epistemico-concettuale della democrazia come "valore", "forma" e "sistema"<sup>52</sup>.

---

*Stato del benessere*, Milano, Angeli, 1983.

<sup>51</sup> D. Zolo, *La democrazia difficile*, Roma, Editori Riuniti, 1989.

<sup>52</sup> Su questo immenso campo tematico, inizialmente cfr.: S. Mastellone, *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, Torino, Utet Libreria, 1986; D. Zolo, *Complessità e democrazia. Per una ricostruzione della teoria democratica*, Torino, Giappichelli, 1987; S. Veca, *Teoria della democrazia fra individualismo e pluralismo*, "Teoria politica", n. 3, 1987; L. Bonanate, *Pace o democrazia?*, "Teoria politica", n. 3, 1987; M. Bovero, *I fondamenti filosofici della democrazia*, "Teoria politica", n. 3, 1987; G. Cangemi, *Convenzionalismo logico e cultura democratica*, "Teoria politica", n. 3, 1987; C. Cesa, *La democrazia come esigenza morale*, "Teoria politica", n. 3, 1988; R. Bodei, *Individualismo e democrazia*, "Teoria politica", n. 3, 1988; E. Rippepe, *A proposito di democrazia*, "Teoria politica", n. 3, 1988; P. Farneti, *Democrazia diretta e rappresentativa*, "Teoria politica", n. 3, 1988; L. Lanzalaco, *Istituzionalizzazione della competizione democratica e teoria della scelta democratica*, "Teoria politica", n. 3, 1988; R. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Roma, Editori Riuniti,

Occorre costruire le condizioni e gli strumenti della demistificazione della doppiezza entro la quale, nella complessità sociale, la dilemmaticità della democrazia si occulta nelle forme di un moderno Centauro: la testa si presenta sotto le spoglie deontologiche delle procedure e delle regole; il corpo, sotto le sembianze tecnologiche del governo extraregole, non di rado autoritario e perennemente in crisi di legittimità. La doppiezza di questo Centauro è oggi il "mostro gelido" ed al suo disincantamento occorre lavorare. Le nuove frontiere del conflitto costituiscono un possibile punto di avvio per questo itinerario, tutto ancora da delineare e percorrere per una problematica, densa e liberante esperienza dei paradossi del tempo.

### *10. Metaconflitti: etica, pace e guerra*

Volendo e dovendo concludere con una escursione critica, per così dire, pluriassorbente, dobbiamo spostare l'indagine verso altre e non meno essenziali frontiere del conflitto: quelle che, all'interno del sistema delle relazioni internazionali, interessano la guerra, la pace e l'etica. Più esattamente, siffatte frontiere delimitano il territorio dei metaconflitti, così come è venuto disegnandosi dalla formazione dello Stato moderno in avanti.

È largamente noto che la fondazione del pensiero politico

---

ti, 1990; V. Mura, *Democrazia reale e democrazia ideale*, "Teoria politica", n. 1, 1990; D. Archibugi, *La democrazia nei progetti di pace perpetua*, "Teoria politica", n. 1, 1990; F. Emery, *Per una democrazia della partecipazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990; D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realista della democrazia*, Milano, Feltrinelli, 1992; G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli, 1993; D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo? Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993; R. Dahl-G. Ferrara-P. Häberle-G. E. Rusconi, *La democrazia alla fine del secolo. Diritti-Eguaglianza-Nazione-Europa* (a cura di M. Luciani), Roma-Bari, 1994.

moderno sia avvenuta ruotando, in gran parte, intorno alla dissociazione tra etica e politica. Il carattere dissociativo della fondazione del 'politico' moderno unisce all'interno dello stesso filone pensatori come Machiavelli ed Hobbes, per altri versi assai dissimili tra di loro<sup>53</sup>. Lo sviluppo di tale dissociazione ingloba nel suo seno pensatori contemporanei come Weber, pure polarmente distante dal ceppo originario della modernità. Ciò suggerisce alcune immediate considerazioni.

La dissociazione tra etica e politica ha avviato il 'politico' moderno su una rotta di navigazione non certamente unilineare, caratterizzata da una molteplicità di costellazioni teoriche e problematiche, aprendo 'politico' e 'moderno' a un multiverso storico-concettuale. Si tratta di prendere visione sia di una multiversità di modelli interpretativi che di una varietà di interventi di modellazione e di governo della società e di sistemi sociali.

L'azione di sgravamento del 'politico' è uno dei dati costitutivi dell'idea e della prassi dello Stato moderno. Secolarizzazione del 'politico' e costituzione dello Stato, da questo angolo di osservazione, fanno tutt'uno. Va, del pari, osservato che la stessa etica, sgravandosi dal vincolo politico, fin dalla nascita dell'epoca moderna ha compiuto un immane processo di emancipazione. Morte dello Stato etico e nascita dello Stato artificiale, *machina* congegnata per la regolazione dei conflitti emersi con l'insorgere della modernità, hanno importato una profonda rimessa in questione dei principi dell'etica classica. Se la dissociazione tra etica e politica è andata impiantandosi sulla linea di costituzione dello *Jus Publicum Europaeum* e della ragion di Stato, facendo irrompere sulla scena della razionalità politica una frattura epistemologica nei confronti del patrimonio classico concettualizzato da Platone e Aristotele e di quello medioevale e umanistico, è pur vero che da Spinoza, Hume e Kant in avanti il principio motore dell'etica ha descritto una dinamica di processo distanziante rispetto al ceppo classico e a quello

---

<sup>53</sup> Cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto*, cit.

teologico. Si può certamente dire, da questo lato, che l'etica medesima si sia "secolarizzata", divenendo un pluriverso che più non assomigliava al "foro interno" agostiniano; al quale lo Stato-macchina hobbesiano era ancora disposto a riconoscere libertà e sovranità, a patto che rimanesse un concentrato inespresso di privato. Gli stessi paradigmi libertini e manieristi, del resto, rimanevano prigionieri di questa impostazione, nella misura in cui trinceravano nella "dissimulazione" la libertà e la potenza dell'Io storico ed esistenziale: resistevano, più che cercare di affermare, in una proiezione storico-esistenziale, la libertà del "privato" in una costruzione del "pubblico"<sup>54</sup>. Sicché alla dissociazione tra etica e politica se ne affiancava un'altra tra pubblico e privato. Su opposte sponde, le virtù andavano inesorabilmente separandosi dalle necessità e dai fini.

Ebbene, è già con Spinoza, Hume e Kant che prende avvio quel dispiegamento etico che si ribella al ripiegamento nel privato cui lo Stato-macchina, la Ragione illuministica e l'Utopia della rivoluzione (americana e francese) volevano costringere. Su questo troncone nascono e proliferano la filosofia pubblica e la filosofia morale, fino a pervenire, nella contemporaneità, a modelli altamente evoluti di teorie dei beni pubblici, inestricabilmente avvinti a teorie della giustizia, in cui la presenza, talora anche sotterranea, della dimensione etica è molto di più di un semplice propellente. Basti, in proposito, fare riferimento all'opera paradigmatica di due pensatori come Rawls e Dworkin, a cui abbiamo già avuto modo di fare cenno<sup>55</sup>.

Se questa genealogia, invero molto rapidamente schizza-

---

<sup>54</sup> Cfr. R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, Milano, Giuffrè, 1979; V. Dini-G. Stabile, *Saggezza e prudenza*, Napoli, Liguori, 1983; A. Poletto, *Dal caos delle guerre di religione all'ordine manierista*, "il Centauro", n. 10, 1984; R. Villari, *Elogio della dissimulazione*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

<sup>55</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bologna, Il Mulino, 1982.

ta, ha un valore effettivo, ne discende che la ripresa del dibattito etico, perlomeno a partire dalla fine degli anni Ottanta, e il particolare concentrarsi della discussione pubblica sulle aporie della modernità si inscrivono entro un unitario orizzonte di senso. Intendiamo, inoltre, dire che il pensiero ecologico, quello ambientalista, la rinascita della filosofia pubblica e la ripresa (nella seconda metà degli anni 'Ottanta e nella prima metà dei Novanta) del pensiero femminista hanno momenti di intersezione assai rilevanti col dibattito politico contemporaneo che va ripensando l'idea di pace e guerra, di libertà ed emancipazione; che cerca di ridisegnare il nesso tra Stato e conflitto e quello tra cittadinanza e politica.

Certo, siamo ancora a un incerto e faticoso inizio, le cui linee di prosecuzione non appaiono chiare e in cui sovente affiora un'ingenuità di fondo che semplifica e costringe la complicatezza e la complessità dei problemi in gioco all'interno di un modello neo-fondamentalista. Un modello che ripropone l'impossibile ritorno alla centralità assolutistica del 'politico'; oppure intende ricostruire la storia e l'utopia del cambiamento attorno al primato dell'etica. Si tratta, invece, di prendere atto che, con il subentrare dell'epoca del disincanto, della tecnica, dell'informazione e della comunicazione videodigitalizzata, il mondo e gli essere umani vanno costruendo un'immagine di sé sulla consapevolezza del crollo dei primati: dalla "fuga degli Dèi" alla "morte di Dio" fino alla consunzione degli "idoli" della modernità. La "morte di Dio" e la "morte dello Stato" moderno gettano l'umanità e il mondo in un'epoca completamente nuova. Un'umanità e un mondo zavorrati da millenni, eppure stupefacentemente giovani, immessi in un nuovo e, per molti versi, "giovane" circolo storico ed esistenziale, per lo spirito come per la materia. Soltanto che ai nuovi enigmi si diano risposte nuove e che ai problemi dell'epoca siano cercate le soluzioni dell'epoca. Senza far smarrire lo sguardo sul passato e gli occhi del passato; ma senza nemmeno ridipingere al passato presente e futuro.

Crediamo che la contemporaneità abbia, su molte que-

stioni, trasformato la dissociazione originaria tra etica e politica in una disgiunzione totale. Anche in tal senso ci spieghiamo Auschwitz, Hiroshima, il Gulag e Cernobyl; temi su cui abbiamo diffusamente gettato lo sguardo nel primo capitolo. Pur non essendo possibile omologare tutti questi eventi terribili, è, forse, lecito fare di Auschwitz e di Hiroshima la metafora di una crisi epocale. Non tanto nel senso del freudiano "disagio della civiltà", quanto in quello dell'incapacità di un'epoca di uscire dalle sue aporie, ricercando risposte nel trascendimento di se stessa. Questa incapacità si fa, a volte, impossibilità. Più lo sbocco in un "esterno" risulta incerto e più si cercano soluzioni in un "interno" indigente. Ogni cosa si ammanta di terribilità. Il tempo della decisione scocca nel vuoto spinto di un contesto e di una problematica già dati come predeterminazione fatale. La decisione non è qui la scelta che libera e che raccorda tempo e progetto, storia e destino, esistenza e libertà; bensì l'assioma che meccanizza il mondo e le passioni, immettendoli e risospingendoli di continuo sull'orlo della catastrofe. Questa decisione, a cose fatte, giustifica la necessità degli errori e degli "orrori"; così come, a priori, ne aveva ventilato possibilità e necessità.

Dire che tale forma di calcolo politico sia completamente scissa dall'etica è, tuttavia, un rimaner fermi a mezza strada. È ben vero, infatti, che si sprigiona da qui un'etica negativa, organizzata in forme, in norme, in comportamenti e schemi mentali estremamente positivizzati e ad elevato contenuto di diffusività. Non poteva essere diversamente. Nelle società di massa si offrono possibilità impensate ai progetti di evacuazione dello spirito e della critica dal corpo materiale delle qualità sociali, individuali e collettive. Auschwitz e Hiroshima rappresentano non semplicemente un'escrescenza, ma un passaggio tremendo di questo itinerario. Costituiscono il risvolto demoniaco che, come una spada di Damocle, grava perennemente sul destino dell'umanità e della società; risvolto oscuro delle forme dell'omologazione e uniformità sociali che, in cospicua dose, costituiscono il tratto distintivo dell'epoca contemporanea. Niente più dell'unifor-



mità elevata a teorema sociale e a normazione seriale soffre la critica, il dissenso, l'alterità simbolica e la stessa diversità etnica. Contro questa ossessione azzerrante e questa "regola sociale" la politica da sola può ben poco. A fronte della persistenza degli equivoci legati all'uso estensivo della politica occorre adeguatamente attrezzarsi. Ed è veramente singolare che un equivoco di tal fatta sia stato alimentato:

- (a) nella fase del "nuovo corso" gorbacioviano, dalle politiche di "concertazione imperiale" tra Usa e Urss;
- (b) e, successivamente alla caduta del "muro di Berlino", dall'attrazione del vecchio sistema sovietico nell'area di influenza occidentale.

Per una specie di ironico gioco di specchi, a cui la storia spesso costringe oppure più semplicemente fa da teatro, la fine della "guerra fredda" è stata vissuta, nella cronaca politica e in alcuni dei più accreditati indirizzi politologi, come un rovesciamento speculare del dettato clausewitziano sulla guerra. Se per il generale prussiano — e, a partire da lui, per una variegata e difforme tradizione contemporanea — la guerra era da pensarsi come la "continuazione della politica con altri mezzi", i nuovi teorici della "pace mondiale" hanno semantizzato la guerra come morte della politica, da cui, per derivazione logica, hanno derivato un teorema strategico che postula la politica come fine della guerra. Da qui discende, inoltre, un corollario così rappresentabile: dove la guerra diviene distruzione dell'umanità intera, la politica deve porre fine alla guerra. Tra guerra e politica vengono, così, incuneate una dicotomia radicale e una irrisolvibilità assoluta che coniugano il primato della politica con la soccombenza della guerra.

Questo incedere dell'argomentare politico non pare convincente. Intanto, perché ridisegna antiche aporie della modernità, come l'antinomia tra politica e guerra, 'politico' e conflitto. Inoltre, perché tiene di nuovo ferreamente fuori dal calcolo politico e dal gioco strategico l'autonomia poetica della guerra e le costellazioni di senso dell'etica. Infine, perché la guerra — checché se ne dica — permane scenario, segno e cifra che lo stesso 'politico' e la stessa politica

cooperano ad innescare. Come può la politica da sola aver ragione della guerra:

- (a) se tra le cause scatenanti della guerra continuano ad operare anche ragioni politiche?;
- (b) se la guerra ha regole e dinamiche autonome che travalicano l'ambito politico?

Sostenere il contrario equivale ad ammettere che la politica può, in una lunga catena schizofrenica, fare e disfare se stessa e infeudare tutto ciò che fuoriesce dalle/o si ribella alle sue cerchie di comando. Gli scenari di guerra, sempre più estesi e sempre più violenti, che, dalla fine degli anni Ottanta a questa prima metà dei Novanta, hanno letteralmente fatto deflagrare il teatro delle relazioni internazionali: essi alla confutazione critico-teorica hanno affiancato una cruda demolizione empirica.

Padroneggiare la guerra o costruire la pace, in un'ottica di liberazione umana e sociale, richiede un raccordo inedito tra politica ed etica. Questo nesso va ripensato e riscritto. Il problema non è dato dal raffreddamento del conflitto politico, a mezzo del vincolo etico, frenandolo e governandolo alle soglie dell'esplosione della belligeranza. Occorre, anzi, dare lena e crescente espressività al conflitto politico. Si tratta di aggredire le logiche imperiali e la volontà di potenza che si annidano nella struttura profonda della razionalità politica. Logiche e volontà che si perfezionano e sublimano in forme evanescenti e, perciò, risultano meno individuabili, qualora viene disegnata la padronanza assoluta della politica sulla guerra. Il primato assoluto della politica non è costruttore della pace; ma è rischiosamente vicino a forme evolute di dispotismo, per il quale la pace stessa diviene coazione, accordo e spartizione all'interno dell'ordine imperiale mondiale. Quasi coniugando, sul punto, in un'unica figura assorbente il potere assoluto del Leviatano di Hobbes (totalmente indisponibile al conflitto) e le utopie negative contemporanee (che, per prime, ci hanno parlato con raccapriccio di ordini totalitari, totalmente e "pacificamente" amministrati).

La guerra è anche crisi della politica, non soltanto suo prolungamento (con altri mezzi). Dalla crisi della politica, in-

tervenuta con l'apparizione della guerra, non se ne esce con la messa a punto di argomenti e strumenti di esclusiva pertinenza politica. La stessa rifondazione della politica non interessa soltanto la politica: ne investe, sì, lo statuto, ma lo trascende, verso una nuova semantica e un nuovo senso. Introdurre l'etica come termine attivo e autonomo tra pace e guerra ha un duplice significato. Innanzitutto, combatte l'illusione modernista che sia la politica, sempre e comunque, a reggere il filo della guerra. Secondariamente, contrasta la tendenza contemporanea che attraverso le "guerre civili" e le "guerre locali" (e/o "conflitti regionali") ha fornito la soluzione provvisoria e devastante alla crisi della politica, ridisegnando gli equilibri internazionali. In conclusione, la domanda non può essere che questa: quale etica per quale politica? Solo da qui si può fronteggiare quell'altro fenomeno tipicamente contemporaneo che vede la crisi della guerra funzionare come fattore di regolazione e riconversione delle relazioni internazionali.

Ora, il nodo relazioni internazionali/principio etico, con in mezzo il triangolo pace/politica/guerra, è di scottante attualità, sia sul piano storico-empirico che su quello teorico-metodologico. Non a caso, costituisce uno dei crocevia più attraversati dal dibattito politico-filosofico contemporaneo e uno dei territori più manipolati dai codici simbolici dei media.

Secondo l'approccio realista, come è largamente noto, la sfera di applicabilità dei principi morali al concetto di interesse nazionale e la loro pratica attuazione nelle scelte di politica estera è assai ristretta, se non nulla. Per tale approccio, sostanzialmente rilevante è il "fine empirico" perseguito dalla politica di potenza. Rispetto ad esso, le scelte di politica estera divengono azioni razionali necessarie. La razionalità dell'interesse nazionale funge qui quale architrave di una politica estera realista; vale a dire: empiricamente e razionalmente necessaria. Le scelte e i principi morali, a priori, non vi possono interferire e interagire. La razionalità è qui la corazza che protegge i concetti politici e le prassi politiche dal giudizio etico. Non si tratta della semplice sot-

tolineatura della pur necessaria distinzione tra etica e politica. Piuttosto, siamo di fronte alla sospensione della prima ad opera della seconda, la quale si autocentra e proietta come asse gravitazionale di tutto l'universo sociale entro cui si gioca il nesso interesse nazionale/relazioni internazionali e, in buona sostanza, la difficilissima e sfuggente interazione conflittuale tra pace e guerra.

In definitiva, l'approccio realista inclina verso un giudizio di valore scettico sulla fondatezza e sulla congruità del principio etico quale elemento esterno di regolazione e limitazione del concetto di interesse nazionale e del campo di vigenza del diritto internazionale<sup>56</sup>. La scepsi empiristica e razionale è la leva che qui viene manovrata di contro all'alternativa configurabile in campo morale. Dove sicurezza, sopravvivenza, interesse e pretese sovranazionali dello "Stato nazionale" non lasciano spazio a opzioni tra alternative possibili, si estinguono la possibilità e la necessità di riferirsi a direttive morali. Lì il 'politico' e la politica di potenza erigono il loro trono assoluto. L'autonomia del 'politico' si fa limitatezza della politica che, dal proprio limite e nonostante esso, pretende di regolare e ridurre tutto a sé. Elementi in tale direzione sono rinvenibili già nel laboratorio di Machiavelli, Hobbes ed Hegel; ma qui vengono unilateralmente estrapolati e fatti rovinosamente esplodere. Pare, questo, particolarmente il caso di Morgenthau, di cui ci accingiamo a "leggere" criticamente le posizioni<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Sull'argomento, cfr. F. Hoppenheim, *Interesse nazionale, razionalità e moralità*, "Teoria politica", n. 2, 1987; testo col quale non sempre si concorda.

<sup>57</sup> Su Morgenthau e il realismo, cfr. M. Cesa, *La teoria politica internazionale di Hans J. Morgenthau*, "Teoria politica", n. 2, 1987; J. Turner Johnson, *Giudizio morale e questioni internazionali: i limiti del realismo*, "Teoria politica", n. 1, 1989; D. P. Lackey, *Su un errore sistematico della critica realistica all'etica politica*, "Teoria politica", n. 1, 1989; F. Armao, *La logica della guerra. Dal neorealismo al realismo democratico nelle relazioni internazionali*, "Teoria politica", n.

Nella prospettiva realista enunciata da Morgenthau, lo Stato nazione sospende l'etica, non riconoscendole diritto di cittadinanza sull'estrema linea di frontiera delle relazioni internazionali. Le aspettative e le istanze di pace, pur avanzate da movimenti internazionali e da consistenti fette di "società civile", vengono bollate semplicemente come manifestazioni e pretese irrazionali, poiché non conformi al fine empirico della sicurezza. Qui lo Stato non può venir criticato, in base all'evidenza che attui o meno scelte "giuste" o "sbagliate"; ma soltanto se pone in essere politiche e scelte irrazionali: cioè, non conformi al fine empirico. Come dire che lo Stato risponde soltanto a critiche ispirate a criteri empirici di razionalità; vale a dire: non risponde a critica alcuna, giacché fondamento della sua opera è la razionalità ed esso medesimo diviene il fondamento della razionalità. Questi percorsi di allucinazione per sovraccarico di razionalità costituiscono il grumo profondo e, nel contempo, il meccanismo terribile su cui si impianta il processo decisionale dello Stato post-nucleare. Soprattutto dopo il crollo del bipolarismo, le forme della statualità si vanno articolando tra Stato-macchina e Stato-mondo, nel senso che in ogni angolo remoto del pianeta i criteri empirici dell'interesse sovranazionale dello/degli Stato/i forte/i accampano diritti di sovranità assoluta. Qui la politica internazionale si ancora strettamente sulla potenza e il 'politico' sul potere. Questo processo, inaugurato con Yalta ed esploso con la caduta del "muro di Berlino", si trova perfettamente descritto nella sistematica coniugata da Morgenthau.

Ma, ora, ciò che appare infondato nella posizione di Morgenthau è l'assioma secondo cui il potere sarebbe l'essenza della politica. L'assioma non lo reperiamo in Machiavelli; non è presente nello stesso Hobbes, se non in questa o quella singola costellazione del suo discorso; non è rinvenibile in Hegel. Vero è che il 'politico', da Socrate, Platone e Aristotele in avanti, vale quale profonda critica del potere.

---

3, 1990; M. Cesa, *Le cause della guerra nel pensiero neorealista*, "Teoria politica", n. 1-2, 1992.

Vero è che questa cruciale partizione è stata smarrita dalla politologia contemporanea, soprattutto quella di ispirazione "decisionista" (contravvenendo, sul punto, l'originaria distinzione schmittiana tra Stato e 'politico'), "realista" e "funzionalista".

Morgenthau sostituisce al paradigma russoviano e utilitarista, imperniato sulla socievolezza e bontà della natura umana, un modello di segno opposto, derivato da quello hobbesiano, facente asse sulla natura malvagia dell'uomo, assillato da un'insaziabile ed indomabile fame di potere. All'antropocentrismo ingenuo e ottimista subentra l'antropocentrismo pessimista razional-disincantato. Ogni uomo, per Morgenthau, è ossessionato dall'aspirazione maniacale di controllare le azioni e le menti degli altri uomini. Comandare le azioni degli uomini è qui comandarne le menti. Ecco gli scopi, le determinanti e le articolazioni psicologiche della relazione di potere, secondo Morgenthau. Sistemizzando entro un quadro normativo compiuto, in cui le relazioni tra gli individui vengono storicizzate e politicizzate nel flusso di esistenza che si dipana tra conflitto e sicurezza, si potrebbe dire che l'impegno sia questo: come fare in modo che Leviathan addomestichi Behemoth e lo asserva psicologicamente; e tutto ciò in proiezione dall'ordine interno verso le relazioni internazionali. Nemmeno Hobbes era arrivato a tanto. Per Morgenthau, la potenza è il valore che la politica internazionale riconosce come supremo. Risiederebbe qui, dunque, il contenuto della ragion di Stato e dell'interesse nazionale. La politica come potere (all'interno) e come potenza (all'esterno): ecco i valori che l'assiologia politica sostituisce all'etica. Qui la politica di potenza raggiunge le sue estreme conseguenze, fino a farsi una sorta di etica di seconda natura.

Gli unici principi etici qui accettabili sono quelli derivati dalla realtà politica. Il principio etico è motore secondo rispetto a questo motore primo, nonostante qualche formale riconoscimento di priorità in senso inverso che pure Morgenthau formula. Sicurezza e sopravvivenza nazionale sono considerate come imperativi morali primari: sia che si tratti della difesa che dell'offesa e dell'intervento internazionale.

Immorale è qui tutto ciò che incrina le forme del potere nell'ordine interno e la manifestazione della potenza nelle relazioni internazionali.

Tuttavia, resta positivo il contributo fornito da Morgenthau alla demistificazione di quei costrutti logici che, dal comportamentismo all'analisi dei sistemi, dalle teorie dei giochi a quelle della simulazione, tendono a ridurre la politica a mera scienza, a razionalità ossea al riparo dell'accadimento storico e dell'irrequietezza e imprevedibilità dei conflitti e dei fenomeni sociali. Anche se, pure su questo crinale critico, le sue posizioni non appaiono fino in fondo legittime. In particolare, non convince l'analogia da lui introdotta tra natura umana e natura sociale che assimila e subordina la seconda alla prima. L'antropocentrismo pessimista di Morgenthau si converte ed esprime qui con chiarezza come una forma di titanismo/volontarismo politico, teso alla interpretazione e docilizzazione dei recalcitranti "volontarismi sociali". Il suo è un volontarismo decisionista e un decisionismo volontarista che fa uso della razionalità come mezzo della politica di potenza e del potere che persegue il fine empirico.

È all'altezza di tali questioni che tenta di situarsi il pensiero pacifista contemporaneo più avveduto. La circostanza che le risposte fornite siano o no all'altezza dei problemi integra già il caso di un ulteriore dilemma.

Limitiamoci qui all'essenziale.

L'angoscia che parte dalla possibilità della minaccia incombente dell'olocausto nucleare e della manipolazione genetica e dell'ambiente costituisce uno dei fulcri del pensiero pacifista. Non vogliamo qui sottolineare, come pure è stato correttamente e da più parti fatto, che in autori come G. Anders, R. Jungk e H. Jonas l'angoscia è stata trasformata e assunta come risorsa etica, politica ed esistenziale<sup>58</sup>. Piutto-

---

<sup>58</sup> Per un'informata panoramica critica su questi autori e argomenti, si rinvia a P. P. Portinaro, *La società ad alto rischio*, "Teoria politica", n. 2, 1987. La categoria di "Risikogesellschaft" è di U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M.,

sto, intendiamo soffermarci su quella che Jonas definisce "etica del futuro", costruita e concettualizzata di contro a quella del presente. In questa posizione, centro dell'etica tradizionale era l'uomo e il suo rapporto col mondo e la natura, dal cui giogo intende affrancarsi costantemente, per costruire l'epoca del suo dominio. Centro dell'etica del futuro, invece, è il pianeta. Sicurezza dell'uomo e delle sue costruzioni artificiali era l'antico imperativo categorico; sicurezza del sistema terra, entro la sicurezza dell'universo dato, è l'imperativo categorico nuovo. Per molti versi, si assiste ad una sorta di traslitterazione ecologica dei paradigmi hobbesiani e, più in generale, seicenteschi di "pace e sicurezza". Il fare poietico, la produzione/creazione in senso lato e profondo, è ora in grado di riprodurre l'essere umano e alterare la sua natura, la sua stessa conformazione ed evoluzione biologica. A questi livelli, secondo gli assunti dell'etica del futuro e, aggiungiamo, secondo un'analisi materialistica complessa, la produzione scalza l'azione e il produrre poietico si rivela ontologicamente primario e ben più assorbente rispetto all'agire.

Dunque, come conclude Jonas, bisogna comprendere che se la sfera del fare poietico è, ormai, penetrata nello spazio dell'agire essenziale, la moralità deve penetrare nella sfera del fare poietico. L'etica della responsabilità non è più un'etica dell'azione e del fine; bensì un'etica della creazione e della rappresentazione. Qui si inserisce l'andersiano "dislivello prometeico" tra l'agire e il creare; tra l'azione e la rappresentazione. E si potrebbe aggiungere: tra la rappresentanza e, quindi, la politica (da un lato) e l'immaginazione e, quindi, l'etica (dall'altro). La crisi e la critica dell'antropocentrismo si riconnettono, in Anders, con il carattere di antiquatezza e antiquarietà della condizione umana, pervenuta al ciglio alto e tragico del suo destino e della sua storia. Si

---

Suhrkamp, 1986. Ultimamente, il paradigma della "società ad alto rischio" è stato acutamente accostato al discorso hobbesiano: cfr. E. Vitale, *Questioni di sopravvivenza: tornare a Hobbes?*, "Teoria politica", n. 1-2, 1992, pp. 91-101.



consuma l'estrema agonia del mito rinascimentale dell'*homo faber* e del mito modernista dell'uomo *descrizionale/decisionale*, con l'apparizione dell'*homo creator*. Qui diviene possibile creare una seconda natura umana (si pensi all'ingegneria genetica e simili) che come la "seconda Elena" (del frammento di Euripide sulla "doppia Elena") è più vera dell'Elena vera, proprio perché artificiale. Così come accade all'immaginario nei confronti del reale nell'ermeneutica di Gadamer<sup>59</sup>. Così come il rapporto tra linguaggio e corpo, tra oggetto e simbolo si capovolge incessantemente<sup>60</sup>. Il monito rivolto da Mefistofele ad Homunculus, nel "Faust" di Goethe, viene fatto proprio dalla scienza che fa rinascere gli esseri umani non dalle mani degli esseri umani, ma dalla vita in vitro della creazione scientifica e biologica. La "vita che non è ancora vita" di Homunculus, ancora puro e incerto spirito, diventa qui vita artificiale attribuita dalla scienza. Non è più l'abbraccio di Eros, come ancora in Lawrence, a partorire e suggellare la vita da ciò che ancora si dimena e tormenta nei gironi dell'indecisione e dell'informe.

Le forme della guerra e del conflitto si spingono fin dentro queste nuove ed impensate frontiere. Averlo evocato e posto come problema cardine è merito di non poco conto del

---

<sup>59</sup> H. Georg Gadamer, *Verità e metodo* (a cura di G. Vattimo), Milano, Bompiani, 1983. Sul punto, cfr. G. Raio, *Simbolizzazione e interpretazione*, "Materiali filosofici" n. 155, 1985.

<sup>60</sup> Cfr. M. Zanardi, *Il corpo rigenerato*, "il Centauro", n. 5, 1982; J. Molino, *Per una semiologia come teoria delle forme simboliche*, "Materiali filosofici", n. 15, 1985; D. Formaggio, *Appunti sull'oggetto immaginario*, "Fenomenologia e scienza dell'uomo", n. 1, 1985; M. Dufrenne, *L'oggetto estetico come la "cosa stessa"*, "Fenomenologia e scienza dell'uomo", n. 1, 1985; E. Franzini, *L'esperienza dell'oggetto. Kant, Husserl e alcuni problemi di estetica fenomenologica*, "Fenomenologia e scienza dell'uomo", n. 1, 1985; R. Peverelli, *La percezione e il corpo. L'oggetto estetico in Alain*, "Fenomenologia e scienza dell'uomo", n. 1, 1985.

pensiero pacifista e ambientalista contemporaneo. Pace è pure ricerca di interazioni e combinazioni non asservite ben dentro queste frontiere. Le categorie della sicurezza e della libertà, come intuibile, restano totalmente scompagnate. La rigenerazione etica va riferita ad un corpo biologico e sociale, a un corpus politico che vedono al loro interno incunearsi profonde cesure. Rispetto a tutto questo la serialità del dibattito intorno al "post-moderno" rivela tutta la sua insufficienza.

Tuttavia, da questa base pur argomentata e fondata, l' approssimazione successiva costruita dal pensiero pacifista e ambientalista non appare rigorosa e non convince. Non pare lecito postulare la scienza come il rischio destinale del presente degli esseri umani, il loro destino avverso e crudele, da cui soltanto un'etica geocentrica potrebbe salvarli. Ancora meno persuasivo sembra il corollario politico immediatista che ipostatizza come legittima soltanto una politica moralizzatrice, dall'ambito produttivo a quelli poetico, informativo e comunicativo.

Queste risposte iper-etiche, al pari di quelle iper-politiche, risultano tremendamente semplificatrici e pericolosamente esposte al rischio "totalitario". Il punto non è moralizzare la politica, il sistema sociale o la terra, divenendo paladini o cavalieri di una novella moralità salvifica. Tutta l'esperienza della modernità, che pure è stata significativa e pure è stata ricorrentemente attraversata da tragedie storiche e drammi collettivi e individuali, verrebbe azzerata. La perdita fondamentalista del rapporto non lineare che la modernità, nel bene e nel male, ha istituito tra decisione e tempo, tra progetto e utopia rispingerebbe la storia e i destini degli esseri umani in una nuova e lunga notte. L'eclissi dell'accadimento storico ad opera delle iper-etiche della contemporaneità collegherebbe in maniera artefatta il presente ad un futuro simulato e costruito unicamente con categorie etiche. Si tratta di ricercare e sperimentare nuovi modi di essere della politica e dell'etica, ritrovando i puntuali assi di intersezione.